

ISSN: 2707-5508

EISSN :2708-5783

الآداب



لِلدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْأَدَبِيَّةِ

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذمار

صيغة (مفعال) في الحديث الشريف - دراسة صرفية دلالية

اسمياء الأهواء في ديوان (صحراء لا ترى) للشاعر خليف الغالب

شعرية التضاد في النقد العربي - التأصيل والإجراء

تمثيلات الأنباط في التراث العربي

الوظيفة النسقية لظاهرة الصالونات الثقافية النسائية في المملكة العربية السعودية
مقاربة ثقافية

15

الآداب

للدراسات اللغوية والأدبية



المجلة مفهومة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة



TOGETHER WE REACH THE GOAL

AskZad



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

AraBase
قاعدة معلومات اللغة والأدب



معرفة
e-Marefa

Academic
Resource
Index
ResearchBib

الجمعية الدولية
للمجلات العلمية
الناتجة
باللغة العربية

ADVANCED SCIENCES INDEX

Crossref



Google
Scholar

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

EuroPub
Directory of Academic and Scientific Journals

DRJI



CiteFactor
Academic Scientific Journals



الآداب

لدراسات اللغوية والأدبية

مجلة علمية فصلية محكمة – تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية - تصدر عن كلية الآداب

الإشراف العام:

أ.د. طالب طاهر النهاري

رئيس التحرير:

أ.د. عبدالكريم مصلح أحمد البجلة

نائب رئيس التحرير:

د. عصام واصل

مدير التحرير:

أ.م.د. فؤاد عبدالغني محمد الشميري

المحررون:

أ.م.د. الطاف إسماعيل الشامى (اليمن)	أ.د. خالد يسلم بلخشر (اليمن)	أ.م.د. علي بن جاسر الشايع (السعودية)
أ.د. أمين عبدالله محمد اليزيدي (اليمن)	أ.م.د. خضر محمد أبو حججوح (فلسطين)	أ.م.د. علي حمود السمحي (اليمن)
أ.م.د. أمين علي أحمد الصلل (اليمن)	أ.د. عاطف عبدالعزيز معوض (مصر)	أ.م.د. محمد البركاتي (السعودية)
أ.م.د. توفيق عبده سعيد الكنانى (اليمن)	أ.د. عبدالحميد سيف الحسامي (السعودية)	أ.د. نعيمة سعدية (الجزائر)

التصحيح اللغوي:

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. عبدالله محمد خليل	أ.م.د. عبدالله علي الغبسي



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. إبراهيم محمد الصلوي (اليمن)	أ.د. سعيد أحمد البطاطي (اليمن)
أ.د. إبراهيم تاج الدين (اليمن)	أ.د. سليمان العايد (السعودية)
أ.د. أحمد علي الأكوع (اليمن)	أ.د. عادل العنسي (اليمن)
أ.د. أحمد مقبل المنصوري (الإمارات)	أ.د. عبد الحميد بورايو (الجزائر)
أ.د. إنعام داود سلوم (العراق)	أ.د. عبد الكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)
Prof. Panchanan Mohanty (India)	أ.د. علوي الهاشمي (البحرين)
أ.د. جمال محمد أحمد عبدالله (اليمن)	Prof. Marie-Madeleine BERTUCCI (France)
أ.د. حافظ إسماعيلي علوي (المغرب)	أ.د. محمد أحمد شرف الدين (اليمن)
أ.د. حليلة أحمد عمارة (الأردن)	أ.د. محمد خير محمود البقاعي (السعودية)
أ.د. حميد العواضي (أمريكا)	أ.د. محمد عبد المجيد الطويل (مصر)
أ.د. حيدر محمود غيلان (قطر)	أ.د. محمد محمد الخري (اليمن)
أ.د. رشيد بن مالك (الجزائر)	أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)
أ.د. سعاد سالم السبع (اليمن)	أ.د. هاجد بن دميثان الحربي (السعودية)
أ.م.د. سلال أحمد المقطري (اليمن)	أ.د. هند عباس علي حمادي (العراق)

الإخراج الفني	المسؤول المالي
محمد محمد علي سبيع	علي أحمد حسن البخراني



الأداب

للدراستات اللغوية والأدبية

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

العدد (15)

سبتمبر 2022م

ISSN:2707-5508

EISSN: 2708-5783

الترقيم المحلي:

(2020 - 1631)

هذه الدورية إحدى دوريات الوصول الحر، تتاح محتوياتها جميعاً مجاناً بدون أي مقابل للمستفيد أو الجهة المنتهي إليها، ويسمح للمستفيد بالقراءة والتحميل والنسخ والتوزيع والطباعة والبحث ومشاركة النص الكامل للمقالات، واستعمالها لأي غرض آخر قانوني دون الحاجة إلى تصريح مسبق من الناشر أو المؤلف. بموجب ترخيص:

.Commons Attribution 4.0 International License

قواعد النشر

تصدر مجلة "الأدب للدراسات اللغوية والأدبية" العلمية المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية، وتقبل نشر البحوث بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وفقاً للقواعد الآتية:
أولاً: القواعد العامة لقبول البحث للتحكيم

- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
- أن لا تكون البحوث قد سبق نشرها أو تقديمها للنشر إلى جهة أخرى، ويقدم الباحث إقراراً خطياً بذلك.
- تكتب البحوث بلغة سليمة بصيغة (Word)، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت-.
- تكتب البحوث بخط (Sakkal Majalla) وبحجم (15)، بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، وبخط (Sakkal Majalla) وبحجم (13) بالنسبة إلى الأبحاث باللغتين الإنجليزية والفرنسية، وتكون العناوين الرئيسية بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، ومسافة الهوامش (2,5 سم) من كل جانب.
- لا يتجاوز البحث (7000) كلمة، ولا يقل عن (5000) كلمة، بما فيها الأشكال والجداول والملحق، ويمكن تجاوز الزيادة حتى (9000) كلمة.
- على الباحث أن يتجنب الانتحال أو اقتباس عبارات الآخرين أو أفكارهم، دون الإشارة إلى المصادر الأصلية.

ثانياً: إجراءات التقديم للنشر

يلتزم الباحث بترتيب البحث وفق الخطوات الآتية:

- تحتوي الصفحة الأولى على العنوان بالعربية واسم الباحث ووصفه الوظيفي، والمؤسسة التي ينتمي إليها، وبريده الإلكتروني، ومن ثم الملخص بالعربية.
- تحتوي الصفحة الثانية على ترجمة إلى اللغة الإنجليزية لمحتويات الصفحة الأولى (العنوان واسم الباحث ووصفه... إلخ، والملخص والكلمات المفتاحية).
- يحتوي الملخصان بالعربية والإنجليزية على العناصر الآتية: (هدف البحث، المنهجية، والنتائج)، على ألا يتعدى كل منهما 170 كلمة، ولا يقل عن 120 كلمة، في فقرة واحدة، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-5 كلمات باللغتين.
- المقدمة: يحتوي البحث على مقدمة يستعرض فيها الباحث: نبذة عن الموضوع، الدراسات السابقة، الجديد الذي سيضيفه البحث في مجاله، إشكالية البحث، أهدافه، أهميته، ومنهجه، وخطته (تقسيمه)، على أن يكون ذلك في سياق الكلام دون أفراد عناوين داخل المقدمة.

- العرض: يتم عرض البحث وفقاً للمعايير والأصول العلمية المتبعة، والمباحث والمطالب المشار إليها، وبشكل مترابط ومتسلسل.
- النتائج: يتم عرض النتائج بشكل واضح ومتسلسل ودقيق.
- الهوامش والمراجع
 - توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:
يكتفى في الهوامش بكتابة لقب المؤلف، عنوان البحث/الكتاب مختصراً، ومن ثم الجزء إن وجد فالصفحة. مثلاً: المقري، نفع الطيب: 100/1. وإذا لا يوجد جزء يكتب رقم الصفحة مباشرة، مثلاً: سوسور، علم اللغة العام: 100.
 - توثق بيانات المصادر والمراجع على النحو الآتي:
أ- المخطوطات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه. مثلاً: العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت. 616هـ)، إعراب لامية العرب للشنفرى، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، السعودية، (أدب 77).
ب- الكتب: لقب المؤلف، اسمه، عنوان الكتاب، بلد النشر، ومكانه، الطبعة، وتاريخها. مثلاً: المقري، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، ط5، 2008م.
ج- الدوريات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال، اسم المجلة، الناشر، البلد، رقم المجلد، رقم العدد، تاريخه. مثلاً: الشامي، أطفاف إسماعيل أحمد، الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم - دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع8، 2020م.
د- الرسائل الجامعية: لقب صاحب الرسالة، اسم صاحب الرسالة، اسمه، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها. مثلاً: النهي، أحمد صالح محمد، الخصائص الأسلوبية في شعر الحماسة بين أبي تمام والبحثري - شعر الحرب والفخر أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، قسم الدراسات العليا، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، السعودية، 2013م.
- ومن ثم يتم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور مثلاً يرتب في حرف الميم.
- يقوم الباحث برومنة المراجع بعد اعتمادها وتدقيقها بشكلها النهائي من قبل هيئة تحرير المجلة.
- ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة: info@jthamararts.edu.ye.
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وإجازته للتحكيم أو التعديل عليه قبل إجازته للتحكيم.

ثالثاً: إجراءات التحكيم والنشر

- بعد إجازة البحث للتحكيم من قبل رئيس التحرير أو نائبه أو مدير التحرير تتم إحالته إلى المحكمين.
- تخضع الأبحاث المقدمة للنشر في المجلة لعملية مراجعة المحكمين المزدوجة المجهولة.
- يصدر قرار قبول البحث للنشر من عدمه بناء على التقارير المقدمة من المحكمين، وتكون مبنية على أساس قيمة البحث العلمية، ومدى استيفاء شروط النشر المعتمدة والسياسة المعلنة للمجلة. وعلى مبادئ الأمانة العلمية وأصالة البحث وجدته.
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث بقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات الموصى بها.
- يلتزم الباحث بالتعديلات التي يوصي بها المحكمون في البحث وفقاً للتقارير المرسله إليه، خلال مدة لا تتجاوز 15 يوماً.
- يعاد البحث إلى المحكمين عندما تكون التوصيات جوهرية: لمعرفة مدى التزام الباحث بما طُلب منه. وتتولى رئاسة/إدارة التحرير متابعة التقييم عندما تكون التوصية بإجراء تعديلات طفيفة، ومن ثم يتم التحقق النهائي، ويُمنح الباحث خطاب قبول بالنشر، متضمناً رقم العدد الذي سوف ينشر فيه وتاريخه.
- بعد التأكد من جاهزية المخطوطة بصورتها النهائية، يتم إرسالها إلى التدقيق اللغوي والمراجعة الفنية، ثم تحال إلى الإنتاج النهائي.
- يعاد البحث بصورته النهائية إلى الباحث قبل النشر للمراجعة النهائية وإبداء الملاحظات إن وجدت، وفق النموذج المعد لذلك.
- يتم نشر الأعداد إلكترونياً في موقع المجلة وفق الخطة الزمنية المحددة للنشر، ويُتاح تحميلها مجاناً ودون شروط فور نشرها.

رابعاً: أجور النشر

يدفع الباحثون الأجور المقررة على النحو الآتي:

- يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني.
- في حين يدفع الباحثون من داخل اليمن (25000) ريال يمني.
- ويدفع الباحثون من خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها.
- كما يدفع الباحثون أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
- في حال زيادة عدد كلمات البحث عن (9000) كلمة، يدفع الباحثون ألف ريال يمني عن كل صفحة زائدة.
- لا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.

للاطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة موقع المجلة عبر الرابط الآتي:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/arts>

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (00967509584).

العنوان البريدي: ص.ب (87246)، كلية الآداب - جامعة ذمار. ذمار، الجمهورية اليمنية.

المحتويات

- اسم التفضيل بين القاعدة النحوية وشواهد الحديث النبوي - دراسة صرفية دلالية
د. عصام بن عبدالعزيز الخطيب.....9
- صيغة (مفعال) في الحديث الشريف - دراسة صرفية دلالية
د. محمد بن إبراهيم العمير.....34
- موقِفُ المُطَهِّرِ الضَّمَدِيِّ في كتابه الفُرَاتِ النَّمِيرِ من الزمخشري في كتابه الكشاف- جمعاً ودراسةً لنماذج مختارة
د. خديجة بنت إبراهيم محمد فقيه.....73
- الاتساع الموضوعي للفضلات في شرح المفصل- لابن يعيش
حسن بن محمد بن محمد الأسمرى.....121
- الحذف الصوتي في أمالي ابن الشجري
د. خالد سعيد أبو حكمة، د. عبدالغني شوقي الأدبي.....149
- مفهوم الحفظ في القرآن الكريم - دراسة دلالية
فاطمة الكحلاني.....177
- الاستدلال بين التلازم والنقد
عبد الله كامل إسماعيل الربابعة.....206
- الانتماء في الأدب الأندلسي- دراسة تحليلية
مشعل بن سلمان بن عتيق العطوي.....235
- الضرورة الشعرية بين السيرافي والقيرواني - دراسة موازنة
د. محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن الدوغان.....272
- الانزياح الاستبدالي في شعر عبد الله الوشي
آلاء بنت أحمد حمد العراجة.....308
- سيمياء الأهواء في ديوان (صحراء لا ترى) للشاعر خليف الغالب
د. عائشة صالح فيحان الشمري.....329
- شعرية التضاد في النقد العربي- التأصيل والإجراء
د. علي قاسم الخرابشة.....361
- التكرار في شعر زكي قنصل - تعريفه وأنواعه
د. مسعود مطر سليم القرشي.....395
- إشكالية المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحدائث في المملكة العربية السعودية
أحمد هادي يحيى آل زبلع.....431
- تمثيلات الأنباط في التراث العربي
د. مَيّ عبد العزيز الوئلان.....459
- الوظيفة النسقية لظاهرة الصالونات الثقافية النسائية في المملكة العربية السعودية مقارنة ثقافية
د. سحر بنت عبد الرحمن الدوسري.....489

اسم التفضيل بين القاعدة النحوية وشواهد الحديث النبوي دراسة صرفية دلالية

* د. عصام بن عبدالعزيز الخطيب

ealkhateeb@kfu.edu.sa

تاريخ القبول: 2022/04/28م

تاريخ الاستلام: 2022/02/16م

الملخص:

يهدف البحث إلى جمع عدد من الأحاديث النبوية المؤثرة في شروط صياغة اسم التفضيل، التي لم تتم الإشارة إليها في كتب النحو والصرف؛ لتساعد هذه الشواهد على ضبط القواعد النحوية والصرفية، وترجيح بعض الآراء المختلفة فيها، وقد تم تقسيمه إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين. استعرض التمهيد أهمية الاستدلال بالسنة النبوية الشريفة في قواعد اللغة، وآراء النحاة في ذلك. وتطرق المبحث الأول إلى اسم التفضيل بين القياس والسماع، وتطرق المبحث الثاني إلى شروط صياغة اسم التفضيل. وتوصل إلى أن اسم التفضيل من الوسائل التعليمية المهمة في السيرة النبوية، وقد اهتم النحاة بالشواهد العربية لضبط القواعد النحوية، إلا أن الأحاديث النبوية لم تكن بالقدر المطلوب في كتب النحو، وأن قلة الأحاديث في كتب النحو ترجع عند بعض الباحثين إلى صعوبة الجمع بين شواهد اللغة الكثيرة والسنة النبوية الكبيرة. وقد وردت أحاديث كثيرة صيغ فيها اسم التفضيل من الفعل غير الثلاثي؛ مما يدل على جواز ذلك، كما ذهب إليه بعض النحاة، وأوضح البحث بجلاء أهمية استقراء الأحاديث النبوية في ضبط القواعد النحوية والصرفية، كما توصل إلى أن كثرة الأحاديث النبوية تستدعي مزيداً من الجهود المتضافرة؛ للوصول إلى الاستقراء المطلوب في ضبط قواعد النحو والصرف.

الكلمات المفتاحية: الشواهد النحوية، الاستدلال، القياس، السماع، الوسائل التعليمية.

* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الخطيب، عصام بن عبدالعزيز، اسم التفضيل بين القاعدة النحوية وشواهد الحديث النبوي - دراسة صرفية دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمام، اليمن، ع15، 2022: 9-33.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Rules of Using the Superlative Noun in Grammar and Prophetic Hadith

A Morpho-semantic Study

Dr. Esam Ibn Abdulaziz Al-Khateeb*

ealkhateeb@kfu.edu.sa

Received: 16-02-2022

Accepted: 28-04-2022

Abstract:

This study aims to explore a number of prophetic hadiths with evident superlative noun formulation rules, so far under-researched in morphology and syntax textbooks, so as to better rectify morpho-syntactic rules and assume the likelihood of some previously established differing opinions. The study is organized into an introduction, and two sections. The introduction reviews the importance of citing the prophetic Hadith for language study and drawing conclusions about grammar rules. The first section addresses the issue of superlative nouns in view of inference criterion and perception. The second section deals with the conditions governing superlative nouns formulation. The study revealed that the superlative noun form is one of the important teaching tools in the Prophet's Hadiths and biography. Despite syntacticians' interest in Arabic evidence to better formulate grammatical rules, there were no abundant Hadiths in grammar books on grounds of difficulty combining huge language evidence with those of Prophetic traditions. Many Hadiths had evident non- tripartite root superlative noun form, suggesting its permissibility. The study concludes with highlighting the importance of citing more Prophetic Hadiths and making the desired inferences regarding better morpho-syntactic rules formulation.

Keywords: Grammatical evidence, Inference, Perception, Teaching aids.

* Assistant Professor of Syntax & Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, King Faisal University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Khateeb, Esam Ibn Abdulaziz, Rules of Using the Superlative Noun in Grammar and Prophetic Hadith: A Morpho-semantic Study, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 9-33.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

إن صيغة التفضيل في العربية من الصيغ المختزلة في بنيتها، الغزيرة في دلالتها، ذات الأثر الكبير في نفس السامع؛ ولذلك حظيت بأهمية خاصة في الأحاديث النبوية الشريفة، فالنبي ﷺ هو المعلم الأكمل، وهو أفصح العرب، وقد أوتي جوامع الكلم؛ ولذلك اتخذ من هذه الصيغة المؤثرة الموجزة وسيلة من وسائل التعليم والإرشاد؛ إذ يتناسب أسلوب التفضيل ببنيتها المحكمة مع الغاية التعليمية التي تتضمنها الأحاديث الشريفة، فإن للمقارنة أهميتها الكبيرة في رفع همة المتعلم، ومبادرته إلى التنافس الشريف، كما كان لتنوع عناصر هذه الصيغة، وما تقتضيه من الدقة والإحكام أثره في كثرتها في كتب السنة الشريفة.

ولذلك نرى النبي ﷺ عندما يريد أن يشجع على الدعاء في السجود؛ يستخدم اسم التفضيل بقوله: "أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ، وَهُوَ سَاجِدٌ، فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ"⁽¹⁾.

وعندما يُرغَّب في حسن الأخلاق ويحذر من سوءها يقول -مستفيداً من إبداع اسم التفضيل في ذلك-: "إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا، وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ التَّرْتَارُونَ وَالْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَمِّقُونَ"⁽²⁾.

وعندما يريد إثارة المنافسة بين المسلمين في تعلم القرآن الكريم وتعليمه؛ يجد اسم التفضيل أفضل وسيلة لذلك، فيقول: "خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ"⁽³⁾.

وعندما يبين منازل عدد من الصحابة، ويوضح قدراتهم؛ لا يجد كاسم التفضيل قادراً على ذلك، فيقول: "أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُمَانُ، وَأَقْرَبُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي بَنُ كَعْبٍ، وَأَقْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ"⁽⁴⁾.

ولعلنا نلاحظ الأثر البالغ في النفس لاسم التفضيل في كل هذه المهام، من ترغيب أو ترهيب، أو إرشاد أو توضيح، مع الدقة في الوصول إلى المعاني والدلالات المطلوبة.

وبالرغم من كثرة استعمال اسم التفضيل عند العرب؛ فإن علماء اللغة قد ضبطوا صياغته بعدة شروط يجب توفرها في الفعل الذي يصاغ منه اسم التفضيل؛ لكن هذه الشروط وقع فيها خلاف كبير بين النحاة؛ معتمدين على ما وصل إليهم من الشواهد الفصيحة التي تؤيد آراءهم. ومن هنا جاء هذا البحث ليكشف رأي الأحاديث النبوية الشريفة في هذه الشروط والآراء النحوية المختلفة.

وتكمن مشكلة البحث في قلة استشهاد النحاة بالأحاديث النبوية رغم أنها من أهم الكلام الفصيح الذي ينبغي الاستدلال به للقواعد النحوية والصرفية، ولذلك فقد وردت أحاديث كثيرة مخالفة لتلك القواعد.

ومن هنا كان هدف هذا البحث: جمع عدد من الأحاديث النبوية المؤثرة في شروط صياغة اسم التفضيل، مع عدم الإشارة إليها في كتب النحو والصرف؛ لتساعد هذه الشواهد في ضبط القواعد النحوية والصرفية، وترجيح بعض الآراء المختلفة فيها.

وقد حاولتُ البحث عن دراسات سابقة حول هذا الموضوع، فوجدت دراستين حول اسم التفضيل، لكنهما بعيدتان عن هدف هذا البحث، وهما:

1. صيغة أفعال التفضيل في القرآن الكريم (دراسة نحوية)، إعداد: أحمد إبراهيم الجديبة، وبسام حسن مهرة، ويدور هذا البحث حول صيغة أفعال التفضيل بأقسامها الثلاثة، ومنع صيغة أفعال من الصرف، وتأنيث وجمع صيغة أفعال، ودلالة هذه الصيغة على المشاركة، مطبقاً الأقسام السابقة على القرآن الكريم، مع بيان عدد ورودها فيه.
2. صيغة أفعال التفضيل مؤولة بمشتق: دراسة في الشواهد والآراء، إعداد: عبدالله حسن أحمد الذنبيات، وقد تتبعته الدراسة آراء النحاة واللغويين والمفسرين في إمكانية خروج بناء أفعال التفضيل عن معنى المشاركة وتأويلها بدلالة مشتق آخر.

فالأولى تتجه نحو التطبيق على القرآن الكريم، أما هذا البحث فيتجه نحو التطبيق على الأحاديث النبوية الشريفة. والثانية تبحث في جزئية خاصة لا علاقة لها بموضوع هذا البحث.

وقد تكوّن هذا البحث بعد المقدمة من: تمهيد ومبحثين وخاتمة. التمهيد: ألقى فيه الضوء على أهمية الاستدلال بالسنة النبوية الشريفة في قواعد اللغة، وآراء النحاة في ذلك. المبحث الأول: اسم التفضيل بين القياس والسماع. المبحث الثاني: شروط صياغة اسم التفضيل. ويشتمل على أربع مسائل: أولاً: الفعل الثلاثي، ثانياً: قبول التفاوت، ثالثاً: الفعل المبني للمعلوم. رابعاً: الألوان والعيوب. الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث.

تمهيد:

لقد اعتنى علماء النحو العربي بتتبع كل ما يمكن أن يهديهم إلى ضبط قواعد اللغة العربية - بنحوها وصرفها - من أنواع الكلام العربي الذي يثقون بفصاحته ودقة نقله؛ بدءاً بالقرآن الكريم، المصدر الأعلى في الفصاحة والبلاغة ودقة النقل، ثم بأنواع كلام العرب من نثر وشعر وحكم وأمثال. ولم يكن يخفى على أي نحوي في أي عصر من العصور أن من أهم كلام العرب وأفصحه: أحاديث النبي ﷺ؛ لأنه أفصح العرب بلا مراء، وكلامه ﷺ مضرب المثل في البلاغة والجمال، إلا أن الناظر في كتب النحو والصرف يلاحظ قلة الاستشهاد بالأحاديث النبوية الشريفة، مقارنة بغيرها من الشواهد العربية الأخرى.

وقد أرجع محمود فجال سبب ذلك إلى عدم قدرة النحاة على الجمع بين ما يروى عن العرب - مع كثرته- وبين السنة النبوية وما تحتاج إليه من ضبط قواعد نقلها، حيث قال: "لقد كان من المنهج الحقّ بالبداهة أن يتقدّم الحديث النبوي سائر كلام العرب، من نثر وشعر، في باب الاحتجاج في اللغة والنحو؛ إذ لا تُعْهَدُ العربية في تاريخها بعد القرآن الكريم بياناً أبلغ من الكلام النبوي، ولا أروع تأثيراً، ولا أفعَل في النفس، ولا أصحّ لفظاً، ولا أقوم معنىً منه، ولكن ذلك لم يقع كما ينبغي؛ لانصراف اللغويين والنحويين المتقدمين إلى ثقافة ما يزودهم به رُواة الأشعار خاصة انصرافاً استغرق جهودهم، فلم يبقَ فهم لرواية الحديث ودراسته بقية"⁽⁵⁾.

وقد كان من أسباب ذلك أيضاً وجود خلاف بين النحاة في الاستدلال بالحديث النبوي على

ثلاثة أقوال:

القول الأول: منع الاحتجاج بالحديث النبوي على قواعد النحو واللغة؛ لكثرة الرواية بالمعنى في الحديث النبوي، فلا يمكن الوثوق بأن اللفظ هو لفظ النبي ﷺ، يقول الجلال السيوطي: "فإن غالب الأحاديث مروية بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت إليه عباراتهم"⁽⁶⁾. ونسب ابن الطيب هذا الرأي لأبي حيان الأندلسي وابن الضائع والسيوطي⁽⁷⁾.

القول الثاني: جواز الاحتجاج بالحديث النبوي على قواعد النحو واللغة؛ لأن النبي ﷺ أفصح العرب، فكلامه أولى بالاحتجاج من كلام غيره من العرب.

يقول ابن الطيب: "وأما الحديث الشريف فذهب إلى الاحتجاج به، والاستدلال بألفاظه وتراكيبه، جمع من الأئمة، منهم: شيخا هذه الصناعة وإماماها، الجمالان: ابنا مالك وهشام، والجوهري، وصاحب البديع، والحريري، وابن سيده، وابن فارس، وابن خروف، وابن جني، وأبو محمد عبد الله بن بري، والسُّهيلي، وغيرهم ممن يطول ذكره.

وهذا الذي ينبغي التعويل عليه، والمصبر إليه؛ إذ المتكلم به ﷺ أفصح الخلق على الإطلاق، وأبلغ من أعجزت فصاحته الفصحاء على جهة العموم والاستغراق؛ فالاحتجاج بكلامه ﷺ الذي هو أفصح العبارات، وأبلغ الكلام، مع تأييده بأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، من الملك العلام، أولى وأجدر من الاحتجاج بكلام الأعراب الأجلاف، بل لا ينبغي أن يُلتفت في هذا المقام لمقال من جار عن الوفاق إلى إجراء الخلاف"⁽⁸⁾.

وقد رد أصحاب هذا القول على شبهة الرواية بالمعنى بإجماع المحدثين على عدم جواز الرواية بالمعنى إلا للعالم بالألفاظ ومعانها، كما قال الإمام النووي: "إن لم يكن الراوي عالماً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانها؛ لم يجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف، بل يتعين اللفظ الذي سمعه"⁽⁹⁾.

القول الثالث: جواز الاحتجاج بالحديث النبوي على قواعد النحو واللغة بشرط التحقق من اللفظ النبوي، وذلك كأن يكون الحديث من جوامع الكلم أو من الألفاظ المتعبد بها أو نحو ذلك،

وهذا رأي الشاطبي؛ حيث قال: "إنّ الحديث في النقل ينقسم قسمين: أحدهما: ما عُرفَ أنّ المعنى به فيه نقل معانيه لا نقل ألفاظه، فهذا لم يقع به استشهاد من أهل اللسان. والثاني: ما عُرفَ أنّ المعنى به فيه نقل ألفاظه لمقصودٍ خاصٍّ بها، فهذا يصح الاستشهاد به في أحكام اللسان العربي، كالأحاديث المنقولة في الاستدلال على فصاحة رسول الله ﷺ"⁽¹⁰⁾.

ونظرًا لوجود هذا الخلاف، وبالرغم من كثرة القائلين بالجواز، وقوة حجّتهم، فإنني حاولت الإكثار من الأحاديث الدالة على القاعدة الواحدة، مع تنوع الألفاظ فيها، وكثرة روايتها؛ مبالغة في الاستدلال لها، وتقوية للاحتجاج بها، ولذلك سيلاحظ القارئ توثيق كل حديث بإحاطته إلى عدة كتب من مصادر الحديث النبوي، مع محاولة البحث عن أصح تلك الكتب والروايات.

صيغة اسم التفضيل بين القياس والسماع:

القياس في اسم التفضيل أن يصاغ على وزن (أفعل)، فيصاغ من العلم (أعلم)، ومن الفهم (أفهم) ومن القوة (أقوى) وهكذا؛ ولذلك صار يطلق عليه (أفعل التفضيل) في كثير من الكتب المتخصصة في اللغة وفي غيرها. وقد سمع من العرب التفضيل بغير هذه الصيغة في كلمتي (خير) و (شر)، فيقال: فلان خير من فلان، والكبير شر من العجب، فجعلها النحاة من التفضيل الشاذ المسموع الذي لا يقاس عليه. قال ابن مالك: "ولما كثر استعمال صيغة التفضيل من الخير والشر اختصروهما فحذفوا الهمزة، وقالوا في المدح والذم: هو خير من كذا، وشر من كذا"⁽¹¹⁾. وقال الصبان: "فهما شاذان قياسًا لا استعمالًا"⁽¹²⁾.

وقد وردت هذه الصيغة السماعية في الأحاديث النبوية كثيرًا جدًا، فورد التفضيل بكلمة (خير) في قول النبي ﷺ: "خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة"⁽¹³⁾.

قال السبكي في شرحه: "أي: أفضل الأيام يوم الجمعة، ف(خير) أفعل تفضيل حذفته منه الهمزة لكثرة الاستعمال"⁽¹⁴⁾. وقال النبي ﷺ: "خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها"⁽¹⁵⁾. قال الشنقيطي في شرحه: "(خير) أفعل تفضيل في الأصل، قالوا: حذفته العرب الهمزة من (خير) و(شر)

لكثرة الاستعمال، والأصل: (أخير) و(أشر)، و(خير) هنا: مبتدأ، والخبر: قوله (أولها)، وهكذا في (شر)⁽¹⁶⁾. وورد التفضيل بكلمة (شر) في هذا الحديث أيضاً، كما ورد في قول النبي ﷺ: "وتجدون شر الناس ذا الوجهين"⁽¹⁷⁾.

وقد ذكر النحاة أن استعمال كلمتي (خير) و(شر) بهذه الصيغة المسموعة هو الأصل فيها، ولا تستعمل بصيغة (أفعل) إلا نادراً. قال ابن مالك: "وُفِضَ (أَخِيرَ) و(أَشْرَ) إلا فيما ندر، كقول الراجز: بلالُ خير الناس وابنُ الأخير

ومن النادر قراءة أبي قلابة: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكُذَّابِ الْأَشْرَ﴾"⁽¹⁸⁾. ورغم هذا الرفض الذي ذكره ابن مالك؛ فقد وردت كلمتا (خير) و(شر) بصيغة التفضيل القياسية (أَخِيرَ) و(أَشْرَ) في أحاديث كثيرة، منها:

قول النبي ﷺ: "إِنَّ مِنْ أَخَيْرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ خُلُقًا"⁽¹⁹⁾. وقوله ﷺ: "فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُمْ لِأَخَيْرُ مِنْهُمْ"⁽²⁰⁾.

وقوله ﷺ: "لَهَذَا عِنْدَ اللَّهِ أَحْيَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ مِلءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا"⁽²¹⁾. وقوله ﷺ: "اصْبِرُوا، فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ أَشْرُ مِنْهُ، حَتَّى تَلْقُوا رَبَّكُمْ"⁽²²⁾. وقوله ﷺ: "ذَلِكَ أَشْرٌ"⁽²³⁾. وقول أبي هريرة ؓ: "وَكَانَ أَحْيَرَ النَّاسِ لِلْمَسْكِينِ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ"⁽²⁴⁾. وعندما سأل النبي ﷺ اليهود عن عبدالله بن سلام؛ قالوا: "أَعْلَمْنَا، وَابْنُ أَعْلَمِنَا، وَأَخَيْرُنَا، وَابْنُ أَحْيَرِنَا"⁽²⁵⁾. إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة الصحيحة.

وقد أوضح شراح الحديث أن كلمتي (أخير) و(أشر) وردت في هذه الأحاديث على وزن (أفعل) كما هو الأصل في صياغة اسم التفضيل.

قال الزركشي: "جاء على الأصل، فإنه أفعل تفضيل"⁽²⁶⁾. وقال القسطلاني: "(أخير) أفعل تفضيل من الخير وفيه استعمال أفعل التفضيل بلفظ الأخير"⁽²⁷⁾. وقال الكرمانلي: "فيه (الأشر) و(الأخير) لغة فصيحة"⁽²⁸⁾.

وهذا يدل على جواز استخدام كلمتي (أخير) و(أشر) في التفضيل؛ لورودهما في كل هذه

الأحاديث المتنوعة موضوعاً ورواية.

قال الإمام النووي: "(إِنَّهُمْ لِأَخَيْرٍ مِنْهُمْ) هَكَذَا هُوَ فِي جَمِيعِ النَّسَخِ (لِأَخَيْرٍ)، وَهِيَ لُغَةٌ قَلِيلَةٌ تَكَرَّرَتْ فِي الْأَحَادِيثِ، وَأَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ يُنْكِرُونَهَا، وَيَقُولُونَ: الصَّوَابُ (خَيْرٌ) وَ(شَرٌّ)، وَلَا يُقَالُ: (أَخَيْرٌ) وَلَا (أَشْرٌ)، وَلَا يُقْبَلُ إِنْكَارُهُمْ؛ فَهِيَ لُغَةٌ قَلِيلَةٌ اسْتِعْمَالٌ"⁽²⁹⁾. وقال القاضي عياض: "(من أشر الناس): أهل النحو يأبون أن يقال: فلان أشر أو أخير من فلان، وإنما يقال: شرٌ وخيرٌ، وهو مشهور كلام العرب عندهم،... وقد جاءت الأحاديث الصحيحة باللفظين على وجهها، وهي حجة عليهم باستعمال الوجهين"⁽³⁰⁾.

وهذا ما يهدف إليه البحث من محاولة إيجاد بعض الشواهد التي تساعد في ضبط القواعد

النحوية والصرفية بشكل أدق وأوضح.

شروط صياغة اسم التفضيل:

يشترط لصياغة اسم التفضيل ثمانية شروط، أوضحها الحملاوي بقوله:

"الأول: أن يكون له فعل، وشد مما لا فعل له: ك(هو أقَمَن بكذا) أي: أحق به.

الثاني: أن يكون الفعل ثلاثياً، وشد: هذا الكلام أخصر من غيره.

الثالث: أن يكون الفعل متصرفاً، فخرج: عَسَى وَلَيْسَ، فليس له أفعل تفضيل.

الرابع: أن يكون حدوته قابلاً للتفاوت، فخرج نحو: مات وقي.

الخامس: أن يكون تاماً، فخرجت الأفعال الناقصة، لأنها لا تدل على الحدث.

السادس: ألا يكون منفيّاً،... لئلا يلتبس المنفى بالمثبت.

السابع: ألا يكون الوصف منه على (أفعل) الذي مؤنثه (فَعْلَاء)، بأن يكون دالاً على لون، أو

عيب، أو حلية؛ لأن الصيغة مشغولة بالوصف عن التفضيل.

والثامن: ألا يكون مبنياً للمجهول...؛ لئلا يلتبس بالآتي من المبني للفاعل"⁽³¹⁾.

إلا أن بعض هذه الشروط وقع فيها خلاف بين النحاة، وقد وردت أحاديث متنوعة مؤيدة بعض الآراء في تلك الخلافات، وسأعرض تلك الشروط التي يمكننا أن نستدل فيها بالأحاديث النبوية لتأييد بعض الآراء النحوية.

أولاً: الفعل الثلاثي

اختلف النحاة في اشتراط كون الفعل ثلاثياً مجرداً لكي يصاغ منه اسم التفضيل على أربعة آراء:

الأول: الوجوب؛ لأن صياغته من فعل رباعي أو ثلاثي مزيد يؤدي إلى اللبس، فلا يعلم أصله، فلو جاز صياغة (أفسد) مثلاً من المزيد؛ لما أمكننا معرفة أصله في قولنا: (فلان أفسدُ الناس) هل هو من الفساد أم من الإفساد، وهذا رأي الجمهور⁽³²⁾.

الثاني: جواز صياغته من أي فعل، من غير نظر إلى عدد الحروف. قال الأصمهاني: "ففيما حكاها المازني نقض لما حظره الجرمي، ورخصة لأن يقول القائل في أكثر الأفعال: هو أفعل من كذا، ولا يلتفت إلى عدة حروف الفعل، وإن زادت على ثلاثة أحرف"⁽³³⁾.

الثالث: جواز صياغته من الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة (أفعل) فقط، دون الأفعال المجردة غير الثلاثية، أو الثلاثية المزيدة بغير الهمزة. قال سيبويه: "وبناؤه أبداً من (فَعَلَ) و(فَعِلَ) و(فَعُلَ) و(أفعل)"⁽³⁴⁾.

الرابع: جواز صياغته من الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة لغير التعديّة، وهذا رأي ابن عصفور⁽³⁵⁾.

وقد وردت أحاديث متنوعة صيغ فيها اسم التفضيل من فعل غير ثلاثي، منها:

قول النبي ﷺ: "يا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ"⁽³⁶⁾.

قال القاضي زكريا في شرحه: "(وأحصن للفرج) هو أفعل تفضيل؛ تشبيهاً لفعله بالثلاثي، وقيل: ليس أفعل تفضيل؛ لأنه لا يكون من رباعي"⁽³⁷⁾. وقول النبي ﷺ: "مَا ذُنْبَانِ جَائِعَانِ أُرْسِلَا فِي غَنَمٍ

بَأْفَسَدَ لَهَا مِنْ حِرْصِ الْمَرْءِ عَلَى الْمَالِ، وَالشَّرْفِ لِدِينِهِ⁽³⁸⁾. قال الدهلوي: "وقوله: (بأفسد) أفعل تفضيل من الإفساد، وقد جوزه بعض النحاة، أو هو مؤول بأشد إفساداً"⁽³⁹⁾.

وقول النبي ﷺ: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدانك"⁽⁴⁰⁾. قال الدهلوي: "(أذهب) من الإذهاب، قال الرضي: اشتقاق اسم التفضيل من باب (أفعل) قياس عند سيبويه، ويؤيده كثرة السماع؛ كقولهم: هو أعطاهم للدينار، وأولاهم للمعروف، وأنت أكرم من فلان، وهو كثير، ومجوزه قلة التغير بحذف الهمزة ورده إلى الثلاثي، وهو عند غيره سماعي مع كثرته"⁽⁴¹⁾. وقول النبي ﷺ: "وَإِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَهُوَ أَبْعَدُ مِنْكَ"⁽⁴²⁾.

قال ابن رسلان في شرحه: "(أبعد) بالرفع، أي: أشد إبعاداً، وإنما صيغ التفضيل هنا من (بعد) لأنه لازم للإبعاد؛ لأن التفضيل لا يصاغ من الرباعي إلا سماعاً، قال البرماوي: ويجوز أن يكون (أبعد) مصوغاً من الرباعي مما جاء قليلاً، كقولهم: هو أعطاهم للديارهم، وهذا الكلام أخصر من هناك، ومنهم من جوز ذلك قياساً مطلقاً"⁽⁴³⁾. وقول عمر بن الخطاب ﷺ: "إِنَّ أَهَمَّ أَمْرِكُمْ عِنْدِي الصَّلَاةُ، مَنْ حَافِظَ عَلَيْهَا حَفِظَ دِينَهُ، وَمَنْ ضَيَّعَهَا فَهُوَ لَمَّا سِوَاهَا أَضْيَعُ"⁽⁴⁴⁾.

قال ابن عبدالحق: "(أضيغ) على مثال: (أفعل) في المفاضلة من الرباعي، وهو قليل، واللغة المشهورة في ذلك: وهو لما سواها أشد تضييعاً؛ لأن الفعل الزائد على ثلاثة أحرف لا يبني منه (أفعل). وحكى السيرافي: أن بعض النحاة قال: إن سيبويه يرى الباب في الرباعي فيما يجوز فيه التعجب والمفاضلة بأفعل، فيقال: ما أيسر زيداً من اليسار،... وزيدٌ أفلس من عمرو،... وقد جاء كثيراً في الكلام والشعر"⁽⁴⁵⁾.

فهذه الأحاديث كلها صيغ فيها اسم التفضيل من الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة مطلقاً، فهي تؤيد رأي سيبويه ومن تبعه كما ذكر شراح الحديث. إلا أنه قد وردت أحاديث أخرى صيغ فيها اسم التفضيل من فعل مزيد بغير الهمزة، منها:

قول النبي ﷺ: "إِنَّ مِنْ أَفْرَى الْفِرَى أَنْ يُرَى عَيْنَيْهِ مَا لَمْ تَرَ"⁽⁴⁶⁾. (أفرى) أفعل تفضيل من الفعل

(افترى) وهو ثلاثي مزيد بغير الهمزة. وقول النبي ﷺ: "أَمَّا وَاللَّهِ، إِنِّي لَأَتَّقَاكُمْ لِلَّهِ، وَأَخْشَاكُمْ لَهُ"⁽⁴⁷⁾.

وقوله ﷺ: "قَدْ عَلِمَ أَيُّ مَنْ اتَّقَاهُمْ لِلَّهِ وَأَدَاهُمْ لِلْأَمَانَةِ"⁽⁴⁸⁾. قال الدهلوي: "أتقى وأدى) أفعل من المزيد، الأول من اتقى، والثاني من أدى بحذف الزائد"⁽⁴⁹⁾.

فهذه الأحاديث تؤيد الرأي الثاني. والمهم هنا أن القاعدة النحوية تحتاج إلى مزيد من الاستقراء في الأحاديث النبوية؛ لتصل إلى الدقة المطلوبة، وهذا ما يحاول البحث أن يشارك فيه.

ثانياً: قبول التفاوت

اسم التفضيل يقوم على المفاضلة بين أمرين مشتركين في صفة، وهي في أحدهما أكثر من الآخر، وهذا يعني أن هذه الصفة لا بد أن تقبل التفاوت؛ لتكون مختلفة المقدار فيهما.

إلا أن عددًا من الأحاديث النبوية وردت بصفات لا تقبل التفاوت، مما جعل الشراح يحاولون تأويلها، أو تقدير ما يمكن أن يقبل التفاوت فيها، فمن تلك الأحاديث:

قول النبي ﷺ: "أحب الحديث إليّ أصدقه"⁽⁵⁰⁾.

قال القاضي زكريا: "أصدق) أفعل تفضيل، والتفضيل فيه: باعتبار تفاوت أفراد الخبر، وإلا فنفس الصدق لا يتفاوت"⁽⁵¹⁾.

وجاء في قصة أبي طلحة ﷺ: "فَقُبِضَ الصَّبِيُّ، فَلَمَّا رَجَعَ أَبُو طَلْحَةَ، قَالَ: مَا فَعَلَ ابْنِي؟ قَالَتْ أُمُّ سَلِيمٍ: هُوَ أَسْكَنُ مَا كَانَ"⁽⁵²⁾. قال القسطلاني: "هو أسكن ما كان) أفعل تفضيل من السكون"⁽⁵³⁾. والسكون لا يتفاوت إلا إن قُصِدَ به السكون النسبي، وهو قلة الحركة. وقال النبي ﷺ: "إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: هَلَكَ النَّاسُ، فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ"⁽⁵⁴⁾.

قال السيوطي: "أهلكتهم) ضُبطَ بِرَفْعِ الْكَافِ، وَهُوَ أَشْهَرُ، عَلَى أَنَّهُ (أَفْعَلُ) تَفْضِيلٌ، أَي: أَشَدَّهُمْ هَلَاكًا"⁽⁵⁵⁾. والهلاك كالفناء والموت لا يتفاوت في الشدة إلا على أرادة تنوع أسبابه. وسئل النبي ﷺ: "أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: أَذْوَمُهُ وَإِنْ قَلَّ"⁽⁵⁶⁾.

قال المناوي: "قال الكرمانى: و(أدوم) أفعل تفضيل، من الدوام، وهو شمول جميع الأزمنة على التأييد، فإن قيل: شمول جميع الأزمنة لا يقبل التفضيل، فما معنى الأدوم؟ قلت: المراد بالدوام العرفي، وهو قابل للكثرة أو القلة"⁽⁵⁷⁾.

وهذه الأحاديث تشير إلى أن التفاوت في اسم التفضيل قد يعتمد على عرف المتكلم ومقاصده، وإن كان غير موجود في الحقيقة اللغوية.

ثالثاً: الفعل المبني للمعلوم

قال ابن يعيش: "القياس أن يفضل على الفاعل دون المفعول،... لا يقال: هو أضرب من فلان، ويكون مضروباً؛ لأنهم لو فعلوا ذلك، لوقع لبسٌ بين التفضيل من الفاعل، والتفضيل من المفعول"⁽⁵⁸⁾. أي أننا لن نعلم هل التفضيل في كثرة ما يَضْرِب، أو كثرة ما يُضْرَب. وقد لاحظ ابن مالك أن هناك أفعالاً لا يلتبس فيها قصد الفاعل بقصد المفعول، ولذلك وردت لها شواهد عربية كثيرة، فأجاز صياغة اسم التفضيل من المبني للمفعول إذا أُمن اللبس، حيث قال: "إن بناء أفعل التفضيل من فعل المفعول لا يحكم بشذوذه إلا فيما يلبس فيه قصد المفعول، بقصد الفاعل. وذلك إذا كان الفعل مستعملاً بالبناءين كثيراً، ولم يقارن (أفعل) ما يمنعه من أن يراد به الفاعلية، كقولك: هذا أضرب من ذلك، وأنت تريد أن الضرب الواقع به أشد من الواقع بغيره، فإن هذا لا يجوز، لأن المراد به لا دليل عليه، بل السابق إلى ذهن من يسمعه التفضيل في الفاعلية.

فإن اقترن بما يمنع قصد الفاعلية جاز وحسن، ومنه قولهم: (أكسى من بَصَلَة) و(أشغل من ذاتِ النَّحْيَيْنِ)،... فلو كان مما لازم بناء ما لم يسم فاعله، أو غلب عليه، لم يتوقف في جوازه؛ لعدم اللبس وكثرة النظائر، كآزهي... هذا في التفضيل لا ينبغي أن يقتصر منه على المسموع"⁽⁵⁹⁾.

وهذا الرأي هو الذي تؤيده الأحاديث الصحيحة المتنوعة، حيث صيغ فيها اسم التفضيل من الفعل المبني للمفعول مع أمن اللبس، أو مع وجود ما يمنع إرادة الفاعلية.

ومن تلك الأحاديث: قول النبي ﷺ: "قَوْلَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ

مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ"⁽⁶⁰⁾.

قال المناوي: " (أحب): أفعل تفضيل بمعنى مفعول، وهو مع كثرته على خلاف القياس؛ إذ القياس أن يكون بمعنى فاعل"⁽⁶¹⁾. وقول النبي ﷺ: "يَا بِلَالُ حَدِّثْنِي بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِي الْإِسْلَامِ"⁽⁶²⁾.

قال القاضي زكريا: " (أرجى): أفعل تفضيل بمعنى: المفعول، لا بمعنى: الفاعل، أي: أكثر مرجوًا، فالعمل المضاف إليه أرجى ليس براج للثواب، بل هو مرجو الثواب"⁽⁶³⁾. وقول النبي ﷺ: "أَغْبَطُ أَوْلِيَائِي عِنْدِي لِمُؤْمِنٍ خَفِيفُ الْحَاذِ، ذُو حَظٍّ مِّنَ الصَّلَاةِ"⁽⁶⁴⁾. قال ابن الملك: "أَغْبَطُ: (أَفْعَلُ) تَفْضِيلٌ بَيْنِي لِلْمَفْعُولِ؛ لِأَنَّهُ لِلْمَغْبُوطِ بِهِ، الَّذِي يُتَمَتَّى حَالَهُ؛ أَي: أَحْسَنُهُمْ حَالًا"⁽⁶⁵⁾. وقول النبي ﷺ: "إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلٌ قَوْمٍ لُوطٍ"⁽⁶⁶⁾. قال القاري: " (أَخَوْفَ): (أَفْعَلُ) تَفْضِيلٌ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ"⁽⁶⁷⁾. وقول النبي ﷺ: "أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: مُلْجِدٌ فِي الْحَرَمِ..."⁽⁶⁸⁾.

قال المناوي: " (أبغض): أفعل تفضيل بمعنى المفعول من البغض وهو شاذ"⁽⁶⁹⁾. وقول ابن عباس ﷺ: "شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر"⁽⁷⁰⁾. قال الكوراني: "أرضاهم: أفعل تفضيل من بناء المجهول، أي: أشدّ رضا"⁽⁷¹⁾. وقول كعب ﷺ: "وَإِنْ كَانَتْ بَدْرٌ أَدَّكَرَ فِي النَّاسِ مِنْهَا"⁽⁷²⁾. قال ابن حجر: " (أَدَّكَرَ) هُوَ أَفْعَلُ تَفْضِيلٌ بِمَعْنَى الْمَدَّكَوْرِ، أَي: أَكْثَرُ ذِكْرًا بِالْفَضْلِ وَشُهْرَةً بَيْنَ النَّاسِ"⁽⁷³⁾.

فقد تم صياغة أسماء التفضيل في هذه الأحاديث، وهي: (أحب، أرجى، أغبط، أخوف، أبغض، أرضى، أذكر) من الفعل المبني للمفعول، كما ذكر ذلك شرح الحديث، وكل اسم من هذه الأسماء قد ورد في عدة أحاديث غير المذكورة هنا، ولا شك أن وجود هذا العدد من الأحاديث يعطى قوة لرأي ابن مالك في هذه المسألة، وهذا ما يسعى إليه البحث، من أجل الوصول إلى المزيد من ضبط القواعد النحوية والصرفية.

رابعًا: الألوان والعيوب

اشترط جمهور النحاة في الفعل الذي سيصاغ منه اسم التفضيل: ألا يكون الوصف منه على (أفعل) الذي مؤنثه (فَعْلَاءُ)، كأن يكون دالًّا على لون أو عيب؛ لأن الصيغة مشغولة بالوصف عن

التفضيل، فهو على وزن (أفعل) فلا يمكن أن يصاغ منه (أفعل). إلا أن بعض النحاة ذهبوا إلى جواز ذلك. قال أبو حيان: "اختُلف في العاهات والألوان:

فذهب جمهور البصريين إلى أنه لا يتعجب من العاهات، وأجاز ذلك الأخفش، والكسائي، وهشام نحو: ما أعوره.

وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز من الألوان، وأجاز ذلك الكسائي، وهشام مطلقاً نحو: ما أحمره، وأجاز بعض الكوفيين ذلك في السواد والبياض خاصة دون سائر الألوان، وسمع الكسائي: ما أسود شعره... وهذا عند البصريين شاذ، لا يقاس عليه⁽⁷⁴⁾.

وقد ورد في بعض الأحاديث النبوية الصحيحة صياغة اسم التفضيل من الألوان والعاهات، مؤيدة رأي القائلين بالجواز، فمن تلك الأحاديث: قول النبي ﷺ: "حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّيْنِ"⁽⁷⁵⁾. قال الإمام النووي: "النَّحْوِيُّونَ يَقُولُونَ: لَا يُبْنَى فِعْلُ التَّعَجُّبِ وَأَفْعَلُ التَّفْضِيلِ مِنَ الْأَلْوَانِ وَالْعُيُوبِ، بَلْ يُتَوَصَّلُ إِلَيْهِ بِنَحْوِ أَشَدَّ وَأَبْلَغَ، فَلَا يُقَالُ: مَا أَبْيَضَ زَيْدًا! وَلَا: زَيْدٌ أَبْيَضٌ مِنْ عَمْرٍو، وَهَذَا الْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ ذَلِكَ وَحُجَّةِ عَلَى مَنْ مَنَعُوهُ، وَهِيَ لُغَةٌ وَإِنْ كَانَتْ قَلِيلَةً الِاسْتِعْمَالِ"⁽⁷⁶⁾. وقول أبي هريرة ؓ: "أَتَرُفُنَهَا حَمْرَاءَ كَنَارِكُمْ هَذِهِ، لَمَيَّ أَسْوَدٌ مِنَ الْقَارِ"⁽⁷⁷⁾.

قال أبو بكر بن العربي في شرحه: "في قوله: (أسود) دليل على جواز استعمال (أفعل) في باب (ما أحسن زيداً) دون نسبته إلى شدة أو خفة حسب ما ذكره النحاة حين ظنوا الأغلب كلاً"⁽⁷⁸⁾. وقول النبي ﷺ: "وَأَنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ"⁽⁷⁹⁾. قال البرماوي: "(أعوج): أفعل تفضيل من الشذوذ قياساً؛ لكونه من العيوب"⁽⁸⁰⁾.

وقول أبي مسعود ؓ: "وَمَا رَأَيْتُ مِنْكَ شَيْئًا مُنْذُ صَحَبْتَ النَّبِيَّ ﷺ أَعْيَبَ عِنْدِي مِنْ اسْتِسْرَاعِكَ فِي هَذَا الْأَمْرِ"⁽⁸¹⁾.

قال القسطلاني: "(أعيب): أفعل تفضيل من العيب، وفيه رد على القائل أن أفعل التفضيل من الألوان والعيوب لا يستعمل من لفظه"⁽⁸²⁾.

ونظرًا لصحة هذه الأحاديث وتنوعها؛ فقد ذكر شراح الحديث أنها دليل للقول بجواز صياغة اسم التفضيل من الألوان والعيوب، وأنها وإن كانت قليلة فهي لغة من لغات العرب التي لا يصح إنكارها؛ لأن الأحاديث أثبتتها، وهذا ما يسعى البحث إلى الوصول إليه.

وقد تبين لنا من خلال هذا البحث أهمية استقراء الأحاديث النبوية الشريفة في ضبط القواعد النحوية والصرفية، وبالرغم من سعي عدد من النحاة القدماء في ذلك، وإيجادهم عددًا كبيرًا من الأحاديث التي أفادتهم في ضبط القواعد؛ فإن كثرة الأحاديث النبوية تستدعي مزيدًا من الجهود المتضافرة؛ للوصول إلى الاستقراء المطلوب، وما هذا البحث إلا لبنة من اللبنة التي أرجو أن تشارك في الوصول إلى ذلك.

النتائج:

وبعد أن حاولنا جمع ما يمكن جمعه من الأحاديث النبوية الشريفة التي كان لها أهميتها الكبيرة في ضبط أنواع اسم التفضيل وشروط صياغته، فإننا نشير إلى مجمل النتائج التي توصل إليها هذا البحث، وهي:

اسم التفضيل من الوسائل التعليمية المهمة في السيرة النبوية.

اهتم النحاة بالشواهد العربية لضبط القواعد النحوية، إلا أن الأحاديث النبوية لم تكن بالقدر المطلوب في كتب النحو.

قلة الأحاديث في كتب النحو ترجع عند بعض الباحثين إلى صعوبة الجمع بين شواهد اللغة الكثيرة والسنة النبوية الكبيرة.

من أسباب قلة الأحاديث في كتب النحو أيضًا: اختلاف النحاة في الاستشهاد بالحديث النبوي.

اسم التفضيل بصيغته القياسية والسماعية لكلمتي (خير) و (شر) موجود في السنة النبوية، مما يدل على جواز استخدام الصيغتين فيها.

وردت أحاديث كثيرة صيغ فيها اسم التفضيل من الفعل غير الثلاثي؛ مما يدل على جواز ذلك، كما ذهب إليه بعض النحاة.

دلت الأحاديث النبوية على أن التفاوت في اسم التفضيل قد يعتمد على عرف المتكلم ومقاصده، وإن كان غير موجود في الحقيقة اللغوية.

وردت أحاديث كثيرة صيغَ فيها اسم التفضيل من الفعل المبني للمجهول مع أمن اللبس، مما يدل على جواز ذلك، كما ذهب إليه بعض النحاة.

صياغة اسم التفضيل من الألوان والعيوب - وإن كانت قليلة - فهي لغة من لغات العرب التي لا يصح إنكارها؛ لأن الأحاديث أثبتتها.

أوضح البحث بجلاء أهمية استقراء الأحاديث النبوية لضبط القواعد النحوية والصرفية.

كثرة الأحاديث النبوية تستدعي مزيداً من الجهود المتضافرة؛ للوصول إلى الاستقراء المطلوب في ضبط قواعد النحو والصرف.

الهوامش والإحالات:

- (1) مسلم، صحيح مسلم: 350/1.
- (2) الترمذي، سنن الترمذي: 370/4.
- (3) البخاري، صحيح البخاري: 192/6.
- (4) ابن حبان، صحيح ابن حبان: 74/16.
- (5) فجال، الحديث النبوي في النحو العربي: 99.
- (6) السيوطي، الاقتراح: 43.
- (7) الفاسي، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح: 447.
- (8) الفاسي، تحرير الرواية في تقرير الكفاية: 96.
- (9) النووي، التقيب والتيسير: 74.
- (10) الشاطبي، المقاصد الشافية: 3/402، 403.
- (11) ابن مالك، شرح التسهيل: 52/2.
- (12) الصبان، حاشية الصبان: 62/3.
- (13) الترمذي، سنن الترمذي: 359/2. النسائي، سنن النسائي الصغرى: 89/3. أبو داود، سنن أبو داود: 274/1.
- (14) السبكي، المنهل العذب المورود: 181/6.

- (15) مسلم، صحيح مسلم: 326/1. الترمذي، سنن الترمذي: 435/1. النسائي، سنن النسائي: 93/2.
- (16) الشنقيطي، شروق أنوار المنن الكبرى الإلهية: 1686/5.
- (17) البخاري، صحيح البخاري: 178/4. مسلم، صحيح مسلم: 2011/4.
- (18) ابن مالك، شرح التسهيل: 52/2.
- (19) البخاري، صحيح البخاري: 12/8.
- (20) مسلم، صحيح مسلم: 1955/4. ابن حنبل، المسند: 67/34.
- (21) ابن حنبل، المسند: 314/35.
- (22) البخاري، صحيح البخاري: 49/9.
- (23) مسلم، صحيح مسلم: 1600/3. ابن حنبل، المسند: 178/18.
- (24) البخاري، صحيح البخاري: 19/5.
- (25) نفسه: 132/4.
- (26) السيوطي، عقود الزبرجد: 328/2.
- (27) القسطلاني، إرشاد الساري: 322/5.
- (28) السيوطي، عقود الزبرجد: 327/2.
- (29) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 76/16.
- (30) السبتي، إكمال المعلم بقوائد مسلم: 614/4.
- (31) الحملوي، شذا العرف: 66، 67.
- (32) ينظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب: 2078/4.
- (33) الأصبهاني، الدرّة الفاخرة: 59/1.
- (34) سيويه، الكتاب: 73/1.
- (35) ينظر: ابن عصفور، المقرب: 73/1.
- (36) البخاري، صحيح البخاري: 26/3. مسلم، صحيح مسلم: 1018/2.
- (37) الأنصاري، منحة الباري: 328/8.
- (38) ابن حبان، صحيح ابن حبان: 24/8. الترمذي، سنن الترمذي: 588/4. ابن حنبل، مسند الإمام أحمد: 62/25.
- (39) الـهـلـوي، لمعات التنقيح: 419/8.
- (40) البخاري، صحيح البخاري: 68/1. ابن حبان، صحيح ابن حبان: 54/13.
- (41) الـهـلـوي، لمعات التنقيح: 248/1.
- (42) البخاري، صحيح البخاري: 55/7. أبو داود، سنن أبي داود: 278/2. النسائي، سنن النسائي: 177/6.
- (43) الرملي، شرح سنن أبي داود: 88/10.

- (⁴⁴) ابن مالك، الموطأ: 6/1.
- (⁴⁵) اليفرنى، الاقتضاب: 18/1.
- (⁴⁶) البخاري، صحيح البخاري: 43/9. ابن حنبل، مسند الإمام أحمد: 198/5.
- (⁴⁷) البخاري، صحيح البخاري: 2/7. مسلم، صحيح مسلم: 779/2.
- (⁴⁸) الترمذي، سنن الترمذي: 510/3. النسائي، سنن النسائي: 294/7.
- (⁴⁹) الدهلوي، لمعات التنقيح: 369/7.
- (⁵⁰) البخاري، صحيح البخاري: 99/3.
- (⁵¹) الأنصاري، منحة الباري: 556/2.
- (⁵²) البخاري، صحيح البخاري: 84/7.
- (⁵³) القسطلاني، إرشاد الساري: 251/8.
- (⁵⁴) مسلم، صحيح مسلم: 2024/4. ابن حبان، صحيح ابن حبان: 74/13.
- (⁵⁵) السيوطي، الديباج: 545/5.
- (⁵⁶) مسلم، صحيح مسلم: 541/1. ابن حبان، صحيح ابن حبان: 197/6. سنن النسائي: 68/2.
- (⁵⁷) المناوي، فيض القدير: 165/1.
- (⁵⁸) ابن يعيش، شرح المفصل: 126/4.
- (⁵⁹) ابن مالك، شرح التسهيل: 52/3.
- (⁶⁰) البخاري، صحيح البخاري: 12/1. ابن حنبل، المسند: 202/20.
- (⁶¹) المناوي، فيض القدير: 442/6.
- (⁶²) البخاري، صحيح البخاري: 53/2. مسلم، صحيح مسلم: 1910/4.
- (⁶³) الأنصاري، منحة الباري: 219/3.
- (⁶⁴) الترمذي، سنن الترمذي: 575/4. ابن حنبل، المسند: 498/36.
- (⁶⁵) الكرماني، شرح مصابيح السنة: 399/5.
- (⁶⁶) الترمذي، سنن الترمذي: 58/4. ابن حنبل، المسند: 317/23.
- (⁶⁷) الفاري، مرقاة المفاتيح: 2348/6.
- (⁶⁸) البخاري، صحيح البخاري: 6/9.
- (⁶⁹) المناوي، فيض القدير: 79/1.
- (⁷⁰) البخاري، صحيح البخاري: 120/1. أبو داود، سنن أبي داود: 52/1.
- (⁷¹) الكوراني، الكوثر الجاري: 247/2.
- (⁷²) البخاري، صحيح البخاري: 3/6. مسلم، صحيح مسلم: 2120/4.

- (73) ابن حجر، فتح الباري: 221/7.
- (74) أبو حيان، ارتشاف الضرب: 2082/4.
- (75) البخاري، صحيح البخاري: 119/8. مسلم، صحيح مسلم: 1793/4. ابن حبان، صحيح ابن حبان: 371/14.
- (76) ينظر: الفاري، مرقاة المفاتيح: 3536/8.
- (77) ابن مالك، الموطأ: 994/2.
- (78) ابن العربي، القبس: 1194/1.
- (79) البخاري، صحيح البخاري: 26/7. مسلم، صحيح مسلم: 1091/2.
- (80) البرّماوي، اللامع الصبيح: 407/9.
- (81) البخاري، صحيح البخاري: 56/9.
- (82) القسطلاني، إرشاد الساري: 195/10.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأصهباني، حمزة بن الحسن، الدرّة الفاخرة، تحقيق: عبد المجيد قطامش، دار المعارف، القاهرة، 1392هـ.
- 2) الأنصاري، زكريا بن محمد، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: سليمان بن دريع العازمي، مكتبة الرشد، الرياض، 2005م.
- 3) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- 4) البرّماوي، محمد بن عبد الدائم، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، سوريا، 2012م.
- 5) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.
- 6) ابن حبان، محمد بن حبان البُستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- 7) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 8) الحملوي، أحمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، مكتبة الرشد، الرياض، 2001م.
- 9) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- 10) أبو حيان، محمد بن يوسف بن حبان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ.

- (11) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبو داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- (12) الدهلوي، عبد الحق، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار النوادر، دمشق، 2014م.
- (13) الرملي، أحمد بن رسلان المقدسي، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين، دار الفلاح، مصر، 2016م.
- (14) السبتي، عياض بن موسى، إكمال المعلم بقوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، 1998م.
- (15) السبكي، محمود بن محمد بن أحمد، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، تحقيق: أمين محمود، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1351هـ.
- (16) سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- (17) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، دار البيروتي، دمشق، 2006م.
- (18) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدياتج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبو إسحق الحويني، دار ابن عفان، السعودية، 1996م.
- (19) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، عقود الزبرجد، تحقيق: سلمان القضاة، دار الجيل، بيروت، 1994م.
- (20) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي، مطابع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2007م.
- (21) الشنقيطي، محمد المختار، شروق أنوار المنن الكبرى الإلهية، بكشف أسرار السنن الصغرى النسائية، مطابع الحميضي، 1425هـ.
- (22) الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (23) ابن العربي، محمد بن عبد الله، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.
- (24) ابن عصفور، علي بن مؤمن الإشبيلي، المقرب، تحقيق: أحمد الجواري، رئاسة الأوقاف، بغداد، 1971م.
- (25) الفاسي، محمد بن الطيب، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، تحقيق: محمود فجال، دار البحوث، دبي، 2002م.
- (26) الفاسي، محمد بن الطيب، تحرير الرواية في تقرير الكفاية، تحقيق: علي حسين البواب، دار العلوم، الرياض، 1983م.
- (27) فجال، محمود، الحديث النبوي في النحو العربي، أضواء السلف، الرياض، 1997م.

- (28) القاري، الملا علي بن محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، 2002م.
- (29) القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1323هـ.
- (30) الكرمانّي، محمّد بنُ عبد اللطيف، شرح مصابيح السنة، إدارة الثقافة الإسلامية، الكويت، 2012م.
- (31) الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2008م.
- (32) ابن مالك، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، 1985م.
- (33) ابن مالك، محمد بن عبدالله، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، دار هجر، الرياض، 1990م.
- (34) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991م.
- (35) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.
- (36) النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م.
- (37) النووي، يحيى بن شرف، التقريب والتيسير، تحقيق: محمد الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م.
- (38) النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- (39) ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (40) اليفرنّي، محمد بن عبد الحق، الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001م.

Arabic References:

- 1) al-'Aṣḥānī, Ḥamzah Ibn al-Ḥasan, al-Durrah al-Fākhīrah, ed. 'Abd al-Majīd Qaṭāmīsh, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhīrah, 1392.
- 2) al-'Anṣārī, Zakarīyā Ibn Muḥammad, Minḥat al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Sulaymān Ibn Duray' al-'Āzīmī, Maktabat al-Ruṣhd, al-Riyāḍ, 2005.

- 3) al-Bukhārī, Muḥammad Ibn 'Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Muḥammad Zuhāir al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-Najāh, Bayrūt, 1422.
- 4) al-Birmāwī, Muḥammad Ibn 'Abdaldā'im, al-Lāmi' al-Ṣabīḥ bi-Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, Dār al-Nawādir, Sūriyā, 2012.
- 5) al-Tirmidī, Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Sūrat, Sunan al-Tirmidī, ed. 'Aḥmad Shākīr, & 'Ākharūn, Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1975.
- 6) Ibn Ḥibbān, Muḥammad Ibn Ḥibbān al-Bustī, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, ed. Shu'ayb al-'Arna'ūt, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 7) Ibn Ḥajar, 'Aḥmad Ibn 'Alī, Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1379.
- 8) al-Ḥamalāwī, 'Aḥmad, Shaḍā al-'Arf fī Fann al-Ṣarf, ed. Naṣrallāh 'Abdalraḥmān, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 2001.
- 9) Ibn Ḥanbal, 'Aḥmad Ibn Muḥammad al-Shaybānī, Musnad al-'Imām 'Aḥmad, ed. Shu'ayb al-'Arna'ūt & 'Ākharīn, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001.
- 10) 'Abū Ḥaiyān, Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Ḥaiyān, 'Irtishāf al-Ḍarb min Lisān al-'Arab, ed. Rajab 'Uṭmān, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1418.
- 11) 'Abū Dā'ūd, Sulaīmān Ibn al-'Ash'at, Sunan 'Abū Dā'ūd, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abdalḥamīd, al-Maktabah al-'Aṣriyah, Bayrūt, N. D.
- 12) al-Dihlawī, 'Abdalḥaqq, Lama'at al-Tanqīḥ fī Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābīḥ, ed. Taqī al-Dīn al-Nadwī, Dār al-Nawādir, Dimashq, 2014.
- 13) al-Ramlī, 'Aḥmad Ibn Raslān al-Maqdasī, Sharḥ Sunan 'Abī Dā'ūd, ed. 'Adad min al-Bāḥiṭīn, Dār al-Falāḥ, Miṣr, 2016.
- 14) al-Sabū, 'Iyāḍ Ibn Mūsā, 'Ikmal al-Mu'allim bi-Fawā'id Muslim, ed. Yaḥyā 'Ismā'īl, Dār al-Wafā', Miṣr, 1998.
- 15) al-Subkī, Maḥmūd Ibn Muḥammad Ibn 'Aḥmad, al-Manhal al-'Adb al-Mawrūd Sharḥ Sunan 'Abī Dā'ūd, ed. 'Amīn Maḥmūd, Maṭba'at al-'Istiḳāmah, al-Qāhirah, 1351.

- 16) Sībawayh, ‘Amr Ibn ‘Uṭmān Ibn Qanbar, al-Kitāb, ed. ‘Abdalsalām Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1988.
- 17) al-Suūṭī, ‘Abdaraḥmān Ibn ‘Abībakra, al-‘Iqtirāḥ fi ‘Uṣūl al-Naḥw, Dār al-Bayrūtī, Dimashq, 2006.
- 18) al-Suūṭī, ‘Abdaraḥmān Ibn ‘Abībakra, al-Dībāj ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj, ed. ‘Abū ‘Ishāq al-Ḥūwaynī, Dār Ibn ‘Affān, al-Sa‘ūdīyah, 1996.
- 19) al-Suūṭī, ‘Abdaraḥmān Ibn ‘Abībakra, ‘Uqūd al-Zubarjud, ed. Salmān al-Qaḍāt, dār al-Jil, Bayrūt, 1994.
- 20) al-Shāṭibī, ‘Ibrāhīm Ibn Mūsā, al-Maqāṣid al-Shāfiyah fi Sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah, ed. ‘Ayyād Ibn ‘Īd al-Ṭubayṭī, Maṭābi‘ Jāmi‘at ‘Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 2007.
- 21) al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Mukhtār, Shurūq ‘Anwār al-Minan al-Kubrā al-‘Ilāhiyah, bi-Kashf ‘Asrār al-Sunan al-Ṣuḡrā al-Nisā’iyah, Maṭābi‘ al-Ḥumayḍī, 1425.
- 22) al-Ṣabbān, Muḥammad Ibn ‘Alī, Ḥāshiyat al-Ṣabbān ‘alā Sharḥ al-‘Ashmūnī li-‘Alfiyat Ibn Mālik, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1997.
- 23) Ibn al-‘Arabī, Muḥammad Ibn ‘Abdallāh ‘Abūbakr Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī al-‘Ishbīlī, al-Qabas fi Sharḥ Mawṭa’ Mālik Ibn ‘Anas, ed. Muḥammad ‘Abdallāh Wild Karīm, Dār al-Ġarb al-‘Islāmī, Bayrūt, 1992.
- 24) Ibn ‘Uṣfūr, ‘Alī Ibn Mu‘min al-‘Ishbīlī, al-Muqarrab, ed. ‘Aḥmad al-Jawārī, Ri‘āsat al-‘Awqāf, Baḡdād, 1971.
- 25) al-Fāsī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, Fayḍ Nashr al-‘Inshirāḥ min Rawḍ Ṭayy al-‘Iqtirāḥ, ed. Maḥmūd Fajjāl, Dār al-Buḥūt, Dubaī, 2002.
- 26) al-Fāsī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, Taḥrīr al-Riwāyah fi Taqrīr al-Kifāyat, ed. ‘Alī Ḥusāin al-Baūwāb, Dār al-‘Ulūm, al-Riyāḍ, 1983.
- 27) Fajjāl, Maḥmūd, al-Ḥadīṭ al-Nabawī fi al-Naḥw al-‘Arabī, ‘Adwā’ al-Salaf, al-Riyāḍ, 1997.
- 28) al-Qārī, al-Mullā ‘Alī Ibn Muḥammad, Mirqāt al-Mafāṭīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābiḥ, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2002.
- 29) al-Qaṣṭalānī, ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, ‘Irshād al-Sārī li-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-‘Amīriyah, Miṣr, 1323.

- 30) al-Karmānī, Muḥammad Bin ‘Abdallaṭīf, Sharḥ Maṣābiḥ al-Sunnah, ‘Idārat al-Ṭaqāfah al-‘Islāmīyah, al-Kuwayt, 2012.
- 31) al-Kūrānī, ‘Aḥmad Ibn ‘Ismā‘īl, al-Kawṭar al-Jārī ‘ilā Riyāḍ ‘Aḥādīṭ al-Bukhārī, ed. ‘Aḥmad ‘Izzū ‘Ināyat, Dār ‘Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, Bayrūt, 2008.
- 32) Ibn Mālik, Mālik Ibn ‘Anas, al-Mawṭa’, ed. Muḥammad Fū‘ād ‘Abdalbaqī, Dār ‘Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1985.
- 33) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn ‘Abdallāh, Sharḥ al-Tashīl, ed. ‘Abdaraḥmān al-Sayyīd, Muḥammad Badawī al-Makhtūn, Dār Hajar, al-Riyāḍ, 1990.
- 34) Muslim, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fū‘ād ‘Abdalbaqī, Dār ‘Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, Bayrūt, 1991.
- 35) al-Munāwī, ‘Abdalra‘ūf Ibn ‘Alī, Fayḍ al-Qaḍīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḡīr, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, Miṣr, 1356.
- 36) al-Nisā‘ī, ‘Aḥmad Ibn Shu‘ayb, Sunan al-Nisā‘ī al-Ṣuḡrā, ed. ‘Abdalfattāḥ ‘Abū Ġuddah, Maktab al-Maṭbū‘āt al-‘Islāmīyah, Ḥalab, 1986.
- 37) al-Nawawī, Yaḥyá Ibn Sharaf, al-Taqrīb & al-Taysīr, ed. Muḥammad al-Khisht, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1985.
- 38) al-Nawawī, Yaḥyá Ibn Sharaf, al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj, Dār ‘Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, Bayrūt, 1392.
- 39) Ibn Ya‘īsh, ‘Abū al-Baqā’ Ya‘īsh Ibn ‘Alī Ibn Ya‘īsh al-Mawṣilī, Sharḥ al-Mufaṣṣal, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2001.
- 40) al-Yafrānī, Muḥammad Ibn ‘Abdalḥaq, al-‘Iqtīḍāb fī Ġarīb al-Mawṭa’ & ‘I‘rābuh ‘alā al-‘Abwāb, ed. ‘Abdaraḥmān Ibn Sulāīmān al-‘Uṭaīmīn, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, 2001.



صيغة (مفعال) في الحديث الشريف دراسة صرفية دلالية

د. محمد بن إبراهيم العمير*

mimair@kfu.edu.sa

تاريخ القبول: 2022/08/01م

تاريخ الاستلام: 2022/07/02م

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة وزن (مفعال) في الحديث الشريف؛ لبيان استعمالاته الصرفية، مرتبطة بسياقاتها الدلالية التي وردت فيها، وقسمته إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، استعرض التمهيد قضية الاستشهاد بالحديث الشريف عند النحاة والصرفيين، وتتبع المبحث الأول الألفاظ الداخلة ضمن صيغ المبالغة، وتتبع المبحث الثاني الألفاظ الداخلة ضمن أسماء الآلة، وتتبع المبحث الثالث الألفاظ الداخلة ضمن المصادر، وتوصل البحث في خاتمته إلى وجود وزن (مفعال) في الحديث الشريف في أربعة وعشرين لفظاً، اثنا عشر لفظاً منها لأسماء الآلة، وستة لصيغة المبالغة، وستة للمصدر الميمي، وأن أكثر ألفاظ صيغ المبالغة جاء موافقاً لما قال به الصرفيون من مجيئه من الثلاثي المجرد، وكذلك أكثر أسماء الآلة جاء موافقاً لما قال به الصرفيون من مجيئه من الثلاثي المجرد المتعدي، وأن الدلالة الصرفية لهذه الألفاظ جاءت متطابقة مع دلالتها السياقية، وأوصى البحث بأن يُولى الحديث الشريف عناية خاصة في الدراسات الصرفية تتناسب مع كثرة كتب الحديث وسعتها.

الكلمات المفتاحية: مفعال، صيغ المبالغة، اسم الآلة، مصدر، دلالة، صرف.

* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العمير، محمد بن إبراهيم، صيغة (مفعال) في الحديث الشريف - دراسة صرفية دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمام، اليمن، ع15، 2022: 34-72.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح

بتكثيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

'Mefa'al ' Metric Measurement in Prophetic Hadith

A Morpho-semantic Study

Dr. Mohammed Bin Ibrahim Al-Aomir*

mimair@kfu.edu.sa

Received: 02-07-2022

Acceptance: 01-08-2022

Abstract:

This study aims to investigate Mefa'al metric measurement words in Prophetic Hadith to demonstrate its morpho-semantic contexts. This study comes in an introduction, a preview, three sections, and a conclusion. The introduction presents the issue of the citing Prophetic Hadith from a morpho-syntactic point of view. The first section deals with exaggeration intensified lexical forms, while the second section discusses instrument noun words (known as A'alah nouns in Arabic). Section three describes infinitive forms. The study revealed that there was Mefa'al metric measurement in twenty-four: words in Prophetic Hadith, twelve of which were instrument nouns, six in exaggeration forms and six in *Mi:m* infinitives.. Most of the intensified forms came in abstract tripartite forms conforming to linguists' views. Instrument noun words occurred in transitive abstract tripartite verb forms as well. The morphological implication of such forms was in conformity with the contextual meaning. The study recommends that Prophetic Hadith should be a priority in morphological research.

Keywords: Exaggeration Forms, Instrument Nouns, Infinitive, Meaning and Morphology.

* Assistant Professor of Syntax & Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, King Faisal University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Aomir, Mohammed Bin Ibrahim, 'Mefa'al ' Metric Measurement in Prophetic Hadith: A Morpho-semantic Study, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 34-72

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد؛

فإن الحديث الشريف مدونة عربية عظمى، حوت الألفاظ والأساليب العربية بمختلف أشكالها، فهو بحق موسوعة لغوية ينبغي أن يفيد منها دارسو العربية في بلاغتها وأساليبها وتراكيبها ومفرداتها.

وقد وجدت دراسات كثيرة تناولت بلاغة الأسلوب النبوي، خلافا للدراسات النحوية والصرفية التي لم تأخذ حظا كبيرا في الحديث الشريف، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتتناول وزنا من الأوزان الصرفية هو وزن (مفعال)، ولتبحث عن استعمالاته الصرفية في الحديث، من خلال أشهر كتب الحديث، وهي: الكتب الستة، والمستدرک على الصحيحين، وسنن البيهقي الكبرى، والمسانيد الثلاثة: للإمام أحمد، وأبي داود الطيالسي، والحاثر بن أبي أسامة، مع ربط ذلك بالجانب الدلالي في سياقه الذي قيل فيه.

والبحث هنا يتتبع الألفاظ التي وردت على وزن (مفعال)، ويجب عن الأسئلة التالية: هل ورد وزن (مفعال) في الحديث بالاستعمالين الصرفيين لهذا الوزن: صيغة المبالغة واسم الآلة؟ وكم عدد الألفاظ لكل واحد منهما؟ وهل ورد وزن (مفعال) في غير هذين الاستعمالين؟ وما الدلالة التي حملها وزن (مفعال) في السياق الذي ورد فيه؟

واتبعت في دراستي هذه المنهج الاستقرائي التحليلي.

وتظهر أهمية هذا البحث في أنه يظهر البعد الدلالي لوزن صرفي في مدونة لم تنل حظها من الدراسة الصرفية وما يرتبط بها من دلالة.

وقد اطلعت على دراستين يقرب عنوانهما من عنوان دراستي هذه، هما:

- الأولى بعنوان: (صيغة مفعال في التنزيل بين علماء التصريف وعلماء التنزيل) للدكتور أسامة عطية عثمان، منشورة في مجلة الثقافة والتنمية عام 2007م، وتختلف عن هذه الدراسة في أنها تدرس وزن (مفعال) في القرآن الكريم، واكتفت بذكر أمثلة دون استقصاء.

- والثانية بعنوان: (صيغ المبالغة في الحديث النبوي الشريف دراسة صرفية دلالية) للباحثة خولة أبو ذياب، وهي رسالة ماجستير في الجامعة الهاشمية عام 2013، وهي تدرس صيغ المبالغة في صحيح البخاري ومسلم، ولم تذكر في دراستها أي شاهد حديثي على وزن مفعال. وقُسم هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، ونتائج.

خُصص التمهيد بقضية الاستشهاد بالحديث الشريف في النحو والصرف.

وجُعِل المبحث الأول لما ورد من صيغ المبالغة على وزن (مفعال).

والمبحث الثاني لما ورد من أسماء الآلة على وزن (مفعال).

والمبحث الثالث لما ورد من المصادر على وزن (مفعال).

ثم ذكرت في الخاتمة أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات التي يوصي بها، وأردفت

ذلك بقائمة المصادر والمراجع.

تمهيد: في الاستشهاد بالحديث الشريف

يعد الحديث الشريف موسوعة لغوية عربية، حوت نصوصاً كثيرة جداً تعود إلى عصر

الاحتجاج اللغوي، ومصدر هذه النصوص هو رسول الله ﷺ الذي هو أفصح العرب على الإطلاق،

وصحابتة العرب الأقحاح المحتج بكلامهم.

وتتميز هذه النصوص بتحري رواتها النقل الصحيح لها، سواء كان حال تلقيهم عن قبلهم، أم

حال أدائهم لمن بعدهم، على نحو لم يوجد في النصوص اللغوية الأخرى، من كلام العرب منظومه

ومنتوره.

وقد جُمعت تلك النصوص في كتب السنة التي حوت بين دفتها عددا ضخما من الأحاديث، وكانت مادة مهمة أفاد منها المفسرون، والفقهاء، والأدباء، ولكنها لم تأخذ مكانتها المناسبة لها عند النحاة والصرفيين! فلم كان ذلك؟!

يرجع بعض العلماء سبب عدم استشهاد النحاة والصرفيين بالأحاديث الشريفة إلى كثرة الرواية بالمعنى في الحديث النبوي، فلا يمكن الوثوق بأن اللفظ هو لفظ النبي ﷺ⁽¹⁾، بينما يرى فريق آخر من الباحثين أن النحاة لم يتركوا الاستشهاد بالأحاديث النبوية رغبة عن الحديث، وإنما لأنهم كانوا منصرفين إلى ما يزودهم به رُواة الأشعار خاصة انصرافاً استغرق جهودهم، فلم يبقَ فيهم لرواية الحديث ودراسته بقية⁽²⁾، خاصة أن الحديث كان ينقل بالرواية، وأن تلقيه كان يحتاج تفرغا يأخذ كل الوقت والجهد.

والرأي الثاني أولى بالقبول؛ فإن المحدثين مجمعون على عدم جواز الرواية بالمعنى إلا للعالم بالألفاظ ومعانيها، وقد قال الإمام النووي: "إن لم يكن الراوي عالماً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها؛ لم يجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف، بل يتعين اللفظ الذي سمعه"⁽³⁾، فالمحدثون يشترطون في الحديث الذي يتلقونه من الراوي أن يكون رواه باللفظ لا بالمعنى، ولا يتساهلون في هذا الشرط إلا إذا كان الراوي عالماً بالألفاظ ومقاصدها ومعانيها، وعند ذلك يجيز قوم منهم رواية الحديث بالمعنى، ولكنها لن تؤثر عند ذلك في حجية الحديث؛ لأن الراوي في تلك الحالة من أهل التمكّن في اللغة، فلن يبدل لفظاً إلا بلفظ مواز له في الاستعمال والدلالة.

ويؤيد الرأي الثاني - القائل بأن النحاة تركوا الاستشهاد بالحديث لعدم اطلاعهم عليه لا إعراضاً عنه- أن الأحاديث لما جمعت في كتب وصار من المتيسر الرجوع إليها وجدنا عددا من النحاة استشهدوا بالأحاديث النبوية في مسائل النحو والصرف واللغة، كابن مالك، وابن هشام، والجوهري، والحري، وابن سيده، وابن فارس، وابن خروف، وابن جني، وابن بري، والسُّهيلي⁽⁴⁾.

ومع وجود الموسوعات الحديثة، وسهولة الاطلاع على الأحاديث فيها لم يبق عذر للنحاة والصرفيين في ألا يستفيدوا من النصوص الحديثة، بل صار من المتحتم عليهم أن يُمعنوا النظر فيها، ويضبطوا عليها قواعد النحو والصرف، ويتخذوا منها شواهد لأقوالهم ومسائلهم، وما هذا البحث إلا تطبيق لذلك.

المبحث الأول: مفعال من صيغ المبالغة

من الموضوعات التي يذكرها النحاة والصرفيون عند حديثهم عن المشتقات وأحكامها: ما يُحوّل من اسم الفاعل إلى أوزان مخصوصة بقصد المبالغة والتكثير، ويطلقون عليها: صيغ المبالغة، أو أبنية المبالغة، أو أمثلة المبالغة، يقول ابن هشام: تحول صيغة فاعل للمبالغة والتكثير إلى: فعال، أو فِعول، أو مفعال بكثرة، وإلى فعيل أو فعل بقلّة⁽⁵⁾، وهذه الأوزان التي ذكرها ابن هشام هي الأوزان القياسية، وهناك أوزان أخرى سماعية⁽⁶⁾، ويفيد كلام ابن هشام أن الأوزان الثلاثة الأولى (فعال، وفِعول، ومفعال) ترد بكثرة، بخلاف الوزنين الأخيرين؛ فإنهما من القلة بحيث أنكرهما أكثر البصريين⁽⁷⁾، وأكثر اشتقاق صيغ المبالغة من الثلاثي المجرد، يقول أبو حيان: "وغالب تحويلها من الثلاثي المجرد، وشذ بناؤها من أفعل"⁽⁸⁾،

فمفعال أحد هذه الأوزان الثلاثة التي يكثر تحويل اسم الفاعل إليها بقصد المبالغة والتكثير، وقد ورد في الحديث الشريف على هذا الوزن ستة ألفاظ، هي: ميتاء، ومدار، ومدراس، ومصداق، ومصراع، ومطواع.

فمما ورد من الأحاديث بلفظ (ميتاء): قول رسول الله -ﷺ-: "لا ضَرَر ولا ضِرار، وللرجل أن يجعل خشبةً في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع"⁽⁹⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن اللقطة: "مَا كَانَ مِنْهَا فِي طَرِيقِ الْمَيْتَاءِ أَوْ الْقَرْيَةِ الْجَامِعَةِ فَعَرَفَهَا سَنَةً"⁽¹⁰⁾.

فلفظ (ميتاء) على وزن مفعال، مشتق من أتى يأتي إيتاء وإتيانا، وأصله ميتاي، فالميم زائدة، والياء أصله هَمْزٌ أُبْدِلَ يَاءٌ جَوَازًا، وَالْهَمْزُ فِيهِ أَصْلُهُ يَاءٌ أُبْدِلَ هَمْزًا وَجُوبًا، لتطرفه بعد الألف⁽¹¹⁾،

والميتاء: هو الطريق المسلوك الذي يأتيه الناس كثيراً⁽¹²⁾، وهنا نلمح الصلة بين الوزن الصرفي والمعنى الدلالي لهذا اللفظ، فلما كان هذا الطريق مسلوكة من قبل الناس، يأتون إليه كثيراً ووصف بوصف يدل على الكثرة والمبالغة هو وزن (مفعال) الذي يحمل الدلالة على ذلك، ولكننا نلاحظ أنه خرج عن الأكثر في هذا الوزن؛ إذ الأصل في وزن (مفعال) أن يدل على المبالغة في فعل الفاعل، بينما لفظ (ميتاء) هنا لا يدل على الفاعلية؛ إذ ليس هو من يأتي ويحيى، بل يأتي إليه الناس ويسلكونه بكثرة، فالمبالغة هنا لما يقع فيه وليست المبالغة لفعله.

ولفظ (مدرار) من ألفاظ هذا الوزن، وقد ورد به قول الرسول ﷺ: "لَا تَدَخِرُ الْأَرْضُ مِنْ بَدْرِهَا شَيْئًا إِلَّا أَخْرَجَتْهُ، وَلَا السَّمَاءُ مِنْ قَطْرِهَا شَيْئًا إِلَّا صَبَّهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا"⁽¹³⁾.

فلفظ (مدرار) على وزن مفعال، ومعناه: كثير الدر⁽¹⁴⁾، فالحديث هنا يتحدث عن فترة زمنية يكثر فيها الخير بأنواعه الأرضية والسماوية، فتخرج الأرض كل خيراتها ولا تدخر منها شيئاً، وتصب السماء قطرها فلا تحبس منه شيئاً، مما يتطلب صيغة تدل ببنيتهما الصرفية على ما يتطابق وهذه المعاني الدلالية، فوقع التعبير بصيغة المبالغة مفعال، وهنا وافقت لفظة (مدرار) الأكثر في صيغة المبالغة حيث اشتقت من مصدر الفعل الثلاثي.

ولفظ (مدراس) من الألفاظ الواردة في الحديث، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ، خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "انْطَلِقُوا إِلَى يَهُودٍ"، فَخَرَجْنَا حَتَّى جِئْنَا بَيْتَ الْمُدْرَاسِ⁽¹⁵⁾، وَعَنِ ابْنِ عَمَرَ أَنَّهُ قَالَ: أَتَى نَفَرٌ مِنْ يَهُودٍ، فَدَعَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْقُفِّ، فَأَتَاهُمْ فِي بَيْتِ الْمُدْرَاسِ⁽¹⁶⁾.

(ومدراس) على وزن مفعال، مشتق من درس يدرس درسا ودراسة⁽¹⁷⁾، والدراسة: القراءة⁽¹⁸⁾، وفي الرواية الأخرى: فَوَضَعَ مِدْرَاسَهَا الَّذِي يَدْرُسُهَا مِنْهُمْ كَفَّهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ⁽¹⁹⁾، فواضح من سياق هذه الأحاديث أن وصف ذلك الرجل بالدراسة لم يكن كافياً لبيان مكانته العلمية، إذ هو أكبر الدارسين بينهم، والذي يرجعون إليه في علمهم، وليس مجرد أي دارس، فاقتضى السياق وصفا يظهر

له هذه الخصوصية، فكان التعبير بصيغة (مدراس) التي تدل على الكثرة والمبالغة، يقول بعض شراح الحديث عن هذا اللفظ: (مِفْعَالٌ) مِنَ الدَّرْسِ، وَالْمُرَادُ بِهِ كَبِيرُ الْيَهُودِ، وَنُسِبَ الْبَيْتُ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي كَانَ صَاحِبَ دِرَاسَةٍ كُتُبِهِمْ أَيْ قِرَاءَتَهَا⁽²⁰⁾.

ووقع لبعض الشراح تفسير آخر لهذا اللفظ حيث قال: "المدراس مفعال من الدراسة، إما للمبالغة كالمكثار والمعطاء -والمراد به صاحب دراسة كتبهم الذي يدارسها الناس-، وإما بمعنى المَدْرَس -والمراد به الموضوع الذي يذكر فيه أهل الكتاب كتبهم ويدرسونها فيه-، وإضافة البيت إليه كإضافة المسجد إلى الجامع⁽²¹⁾، ولما ذكر ابن الأثير هذين التفسيرين وصف الأول بقوله: (مِفْعَالٌ) مِنْ أُنْبِيَةِ الْمِبَالِغَةِ، ووصف الثاني بقوله: (مِفْعَالٌ) غَرِيبٌ فِي الْمَكَانِ⁽²²⁾، مما جعل الكوراني يتعقبه بقوله: "لا يلزم حمله على المكان، بل أريد به الرَّجُل الذي يدرس لهم التوراة اسم فاعل كالمضرب لكثير الضرب، يدل عليه إضافة البيت إليه"⁽²³⁾.

ومنها لفظ (مصدق)، حيث ورد في قوله ﷺ: "قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، مُصَدِّقٌ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}"⁽²⁴⁾.

فلفظ (مصدق) على وزن مفعال، مِنَ الصِّدْقِ بِمَعْنَى التَّصْدِيقِ وَالْمُؤَافَقَةِ، أي ما يصدق هذا الحديث⁽²⁵⁾، والصلة واضحة بين الدلالة الصرفية لصيغة (مفعال) الدالة على المبالغة، والمعنى الذي قصد إليه الحديث بإيراد لفظ (مصدق)؛ حيث أراد به تأييد الكلام وتوثيقه، والاستشهاد من كتاب الله تعالى بما يدل على صدقه ووقوعه، ونجد أن صيغة (مفعال) هنا بالغت في اسم الفاعل المشتق من التصديق، فخرجت عن الأكثر فيما الذي يكون مشتقا من مصدر الفعل الثلاثي، وهذا ما ينبه إليه صنيع شراح الحديث حينما فسروا الصدق بمعنى التصديق والموافقة.

ومن الألفاظ التي ورد بها الحديث لفظ (مصراع)، فعن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنَّ مَا بَيْنَ الْمِصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصَارِعِ الْجَنَّةِ لَكَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَهَجْرٍ"⁽²⁶⁾.

فلفظ مصراعين مثني (مصراع) على وزن مفعال، وجمعه مصارع، ومصراع الباب أحد جزأيه، وهما مصراعان، أحدهما إلى اليمين والآخر إلى اليسار⁽²⁷⁾، فالمصراعان: قطعنا باب واحد، تغلقان على منفذ واحد، وهو مفعال من (الصرع)، وهو الإلقاء، سمي الباب به؛ لأنه كثير الدفع والإلقاء⁽²⁸⁾، فلما لوحظ في الباب هذا الوصف -وهو كثرة الدفع والإلقاء- استخدم لكل واحد من جزأيه صيغة مفعال الدالة على المبالغة والكثرة.

وكذلك ورد لفظ (مطواع) في دعائه عليه الصلاة والسلام: "رَبِّ اجْعَلْنِي لَكَ شَكَارًا، لَكَ ذَكَارًا، لَكَ رَهَابًا، لَكَ مَطْوَعًا، لَكَ مُحِبِّتًا، إِلَيْكَ أَوَّاهًا مُنِيبًا"⁽²⁹⁾.

(ومطواع) على وزن مفعال، من طاع له يَطُوعُ وَيَطَاعُ: انقاد⁽³⁰⁾، ومن ثم فسر شراح الحديث هذا اللفظ بقولهم: والمطواع: مفعال من صيغ المبالغة، أي: كثير الطوع، وَهُوَ: الإِنْقِيَادُ وَالطَّاعَةُ⁽³¹⁾، والمتأمل في سياق الحديث يجد عدة ألفاظ وردت بصيغة المبالغة، وهي: شَكَارًا، وَذَكَارًا، وَرَهَابًا، وَمَطْوَعًا، وَأَوَّاهًا، وهو ما يتناسب مع مقام الدعاء، فرسول الله ﷺ يريد أن يكون متصفاً بأكمل صفات الشكر والذكر والرغبة والطاعة والرجوع إلى الله وأكثرها، ولما كان اسم الفاعل منها -وهو شاكر وذاكر وراهب وطائع- يفيد مجرد الاتصاف بهذه الأوصاف دون أن يدل على الكمال فيها والكثرة في أدائها أثر الكلام النبوي أن يتلفظ بأبنية تتناسب مع قصد التكثير والمبالغة، فأتى بهذه الصفات بصيغة (فعال) و(مفعال) الدالة بينيتها الصرفية على المبالغة والتكثير، فتناسب الوزن الصرفي مع دلالة السياق.

المبحث الثاني: مفعال في أسماء الآلة

اسم الآلة من المشتقات التي عني بها الصرفيون، فدرسوه في كتبهم، وذكروا صيغته وأوزانه، وهو: اسم في أوله ميم زائدة من الآلات التي يعالج بها وينقل⁽³²⁾، ويكون من الفعل الثلاثي المجرد المتعدّي غالباً⁽³³⁾، وله أبنية ثلاثة هي: (مفعلٌ، ومفعلةٌ، ومفعالٌ)، وهذه الأوزان هي المشتقة، بخلاف ما عداها مما ورد من الأوزان الأخرى⁽³⁴⁾، يقول أحمد كحيل: والقول الراجح في ذلك أن الصيغ الثلاث: مفعلٌ، ومفعالٌ، ومفعلةٌ، قياسية لكثرة الوارد منها في كلام العرب⁽³⁵⁾.

فمفعال أحد هذه الأوزان الثلاثة المشتقة لاسم الآلة، وورد في الحديث الشريف على هذا الوزن اثنا عشر لفظاً، هي: زممار، ومسواك، ومصباح، ومعراج، ومغلاق، ومفتاح، ومقراض، ومكيال، ومنشار، ومنقار، وميزاب، وميزان.

ف(زممار) من أسماء الآلة التي وردت في الحديث، وذلك في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي موسى الأشعري: "لَقَدْ أُوتِيَتْ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ"⁽³⁶⁾، وَالْمِزْمَارُ بِكَسْرِ المِيمِ آلةُ الرِّمْرِ⁽³⁷⁾، تقول: زَمَرَ الرجلُ يَزْمُرُ وَيَزْمُرُ زَمْرًا⁽³⁸⁾، فهو مأخوذ من فعل لازم، خلافاً للغالب في اسم الآلة من أنه يؤخذ من فعل متعدّد.

وقد كنى عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث عن حسن الصوت بذكر آلة المزممار، يقول ابن الأثير: "شَبَّهَ حُسْنَ صَوْتِهِ وَحَلَاوَةَ نَعْمَتِهِ بِصَوْتِ المِزْمَارِ، وداوُدُ هُوَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِلَيْهِ المُنْتَهَى فِي حُسْنِ الصَّوْتِ بالقراءة، والآلُ فِي قَوْلِهِ "آلِ دَاوُدَ" مُفَحَّمَةٌ"⁽³⁹⁾، فلما كان صوت الآلة صوتاً معروفاً بحسنه منضبطاً في نغمته ناسب السياق أن يذكر في معرض التشبيه به في هذين الوصفين.

ومن أسماء الآلة الواردة في الحديث لفظ (مسواك)؛ حيث ورد في قول أبي موسى الأشعري: أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعِيَ رَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي، فَأَنْتَهَيْتُنَا إِلَيْهِ وَمَعَهُ مِسْوَاكٌ يَسْتَاكُ بِهِ⁽⁴⁰⁾، والمِسْوَاكُ مِفْعَالٌ بمعنى الآلة؛ لأنه آلة التسيوك، والتسيوك: التريّد، والمراد بها هنا: تريّد حَسَبٍ، أو خِرْقَةٍ، أو إصْبَعٍ فِي الفم؛ لإزالة الرائحة الكريهة⁽⁴¹⁾.

(ومسواك) مأخوذ من ساك الشيء يسوكه سوًكاً: دَلَكَهُ⁽⁴²⁾، فهو موافق للغالب؛ حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدّي، وقد جاء ذكر اسم الآلة في هذا الحديث مقروناً ببيان الوظيفة التي جعل من أجلها.

ومن أسماء الآلة التي وردت في الحديث (مصباح)، وقد ورد بصيغة المفرد في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَغْلِقُوا الأبْوَابَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، وَأَكْفِتُوا الإِنَاءَ، وَخَمِّرُوا الإِنَاءَ، وَأَطْفِتُوا المِصْبَاحَ"⁽⁴³⁾، وبصيغة الجمع في قوله عليه الصلاة والسلام: أَطْفِتُوا المِصْبَاحَ بِاللَّيْلِ إِذَا رَقَدْتُمْ، وَغَلِقُوا الأبْوَابَ، وَأَوْكُوا الأَسْقِيَةَ، وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالسَّرَابَ⁽⁴⁴⁾.

و(مصباح) على وزن مفعال، من "صَبَحَ الوجهُ" إذا أَشْرَقَ وَأَنَارَ⁽⁴⁵⁾، فهو بذلك مأخوذ من الثلاثي المجرد اللازم، خلافا للغالب في اسم الآلة من أنه يؤخذ من الفعل الثلاثي المجرد المتعدي، والمصباح: السراج. وقد استصَبَحْتُ به، إذا أُسْرَجْتُ⁽⁴⁶⁾، وقد جاء الأمر بإطفاء المصباح ضمن قائمة من الإرشادات النبوية الوقائية التي ينبغي فعلها قبل النوم، في نسق واحد مع آلات أخرى لا يحتاجها النائم، بل بإهمالها حال النوم قد يحدث ما لا تحمد عقباه، وقد علل النبي ﷺ الأمر بإطفاء المصباح بقوله: "فَإِنَّ الْفُؤَيْسِقَةَ رُبَّمَا جَرَّتِ الْفَتِيلَةَ فَأَحْرَقَتْ أَهْلَ الْبَيْتِ"⁽⁴⁷⁾، والمقصود بالفويسقة الفأرة، فالمصباح لكونه آلة لا يملك التحكم في نفسه، فما دام صاحبه يقظا فيمكنه الاستفادة منه، وإذا غفل عنه بنوم أو نحوه فقد يكون مصدرا للضرر، ولا يمكنه الامتناع عن ذلك.

و(معراج) اسم آلة على وزن مفعال، ورد استعماله في قول النبي ﷺ: ثُمَّ أُتِينَا بِالْمِعْرَاجِ فَإِذَا أَحْسَنُ مَا خَلَقَ اللَّهُ⁽⁴⁸⁾، و"معنى عرج: صعد، والعروج: الصعود، يقال: عرج يعرج عروجا، والمعراج: مفعال بكسر الميم من العروج، أي: الصعود فإنه آلة له"⁽⁴⁹⁾.

فالنبي ﷺ لما أراد أن يحدث أصحابه عن الأحداث التي حصلت له في السماء ليلة الإسراء والمعراج -وأراد أن يبين لهم أن ذلك وقع على الحقيقة وليس من باب المجاز، وأنه صعد بجسمه لا بروحه فقط- صرح باسم آلة تدل على ذلك، وتوضح أنه صعد بجسمه على الحقيقة، فذكر المعراج، ووصفه بأوصافه الحسنة التي كانت فيه، وبالنظر إلى اشتقاق المعراج من العروج نجد أنه مأخوذ من الثلاثي المجرد اللازم، خلافا للغالب في اسم الآلة.

وورد لفظ (مغلاق) في قول رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ هَذَا الْخَيْرَ خَزَائِنٌ، وَلِتِلْكَ الْخَزَائِنِ مَفَاتِيحُ، فَطُوبَى لِعَبْدٍ جَعَلَهُ اللَّهُ مِفْتَاحًا لِلْخَيْرِ، مِغْلَاقًا لِلشَّرِّ، وَوَيْلٌ لِعَبْدٍ جَعَلَهُ اللَّهُ مِفْتَاحًا لِلشَّرِّ، مِغْلَاقًا لِلْخَيْرِ"⁽⁵⁰⁾، والمغلاق هو: ما يُغْلَقُ به الباب⁽⁵¹⁾، من غَلَقَ البابَ وَانْغَلَقَ وَاسْتغْلَقَ إِذَا عَسَرَ فَتْحَهُ⁽⁵²⁾، فهو بذلك مأخوذ من فعل لازم، خلافا للغالب في اسم الآلة إذ إنه يؤخذ من فعل

متعد.

واسم الآلة في هذا الحديث جاء في سياق مجازي؛ حيث شبه الخير بالخزائن، وصنف الناس إلى مفاتيح لتلك الخزائن ومغاليق لها -من باب التشبيه أيضا-، ثم أثنى على من كان مفتاحا للخير مغلاقا للشر، وتوعد الصنف الآخر الذي يكون مفتاحا للشر مغلاقا للخير، ويذكر الزمخشري أن من المجاز "كان فلان مفتاحاً للخير، مغلاقاً للشر؛ والمغلاق والغلاق والغلق: ما يغلق به الباب"⁽⁵³⁾.

وجاء المغلاق بصيغة الجمع (مغاليق) في الحديث أيضا في سياق مجازي مشابه، وذلك في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مِنَ النَّاسِ مَفَاتِيحَ لِلْخَيْرِ، مَغَالِيْقَ لِلشَّرِّ، وَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَفَاتِيْحَ لِلشَّرِّ مَغَالِيْقَ لِلْخَيْرِ"⁽⁵⁴⁾، فشبه -عليه الصلاة والسلام- الخير والشر بالخزائن، وشبه الناس تجاههما بالتين يكون بهما فتح تلك الخزائن وغلقها هما (مفتاح) و(مغلاق)؛ إمعانا في إبراز التشبيه وزيادة في إيضاحه.

ولفظ (مفتاح) ورد أيضا في قول رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ"⁽⁵⁵⁾.

و(مفتاح) على وزن مفعال، مأخوذ من مصدر الفعل فتح، فهو موافق للغالب حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدّي، والمِفْتَاحُ: هُوَ آلَةُ الفَتْحِ، أَي كُلُّ مَا فُتِحَ بِهِ الشَّيْءُ⁽⁵⁶⁾، وقد شبه النبي ﷺ "الصلاة بالخزانة المقفولة بجامع اشتمال كل على الغرض المقصود، ثم حذف المشبه به ورمى إليه بشيء من لوازمه وهو المفتاح،.... وسماه النبي ﷺ مفتاحا مجازا؛ لأن الحدث مانع من الصلاة، فهو على المحدث كالقفل على الباب؛ فإذا توضحاً زال ذلك المانع"⁽⁵⁷⁾، فناسب في هذا السياق البلاغي استخدام آلة الفتح (مفتاح).

كما ورد بصيغة الجمع (مفاتيح) في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيْحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ"⁽⁵⁸⁾، فقد "بُشِّرَ بفتح البلاد، وإظهار الدين، وإعلاء كلمة المسلمين، وتمليكه جميع ما كان في أيدي ملوكها من الصفراء، والبيضاء، والنفائس، والذخائر، فقد ملكه الله ديارهم، ورقابهم، وأرضهم، وأموالهم"⁽⁵⁹⁾، فلم يكن لفظ أنسب أن يستخدم في هذا السياق من اسم الآلة الذي يكون به فتح المغاليق.

ومن أسماء الآلة التي وردت في الحديث لفظ (مقراض)، حيث يقول رسول الله ﷺ: "أما عَلِمْتُمْ ما لَقِيَ صاحبُ بني إسرائيل؟ كان إذا أصابَ أحداً مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنَ البَوْلِ قَرَضَهُ بالمِقْرَاضِ" (60)، والقَرَضُ: القُطْعُ بالنَّاب، قَرَضَهُ يَقْرِضُهُ قَرْضاً (61)، والمقراض (مفعول): آلتة التي يحصل بها، وجمعه مقاريض كمفتاح ومفاتيح، وهو المقص (62)، فاسم الآلة هنا موافق للغالب؛ حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدّي، ووجود اسم الآلة في هذا الحديث له أهميته؛ إذ إن ذكر القطع هنا يحتمل الحقيقة والمجاز، بل قد يتبادر المعنى المجازي -بمعنى الغسل والتطهير- إلى الذهن هنا قبل المعنى الحقيقي، ولكن باستعمال اسم الآلة -وهو المقراض- اتضح أن القطع المقصود هنا باق على حقيقته، وليس للمجاز فيه أي مدخل.

وورد المقراض أيضاً بصيغة الجمع في قول رسول الله ﷺ: "يُودُّ أَهْلُ العَافِيَةِ يَوْمَ القِيَامَةِ أَنْ جُلُودَهُمْ قُرِضَتْ بالمِقْرَاضِ؛ مِمَّا يَرَوْنَ مِنَ ثَوَابِ أَهْلِ البَلَاءِ" (63)، والحديث هنا يتحدث عن صنفين من أصناف الناس يوم القيامة، صنف كانوا في الدنيا من أهل البلاء والضنك، وآخرون كانوا في عافية ورغد عيش، فجازى الله أهل البلاء بالثواب العظيم على صبرهم، مما جعل أهل العافية يتمنون أن لو كانوا في دنياهم في أشد حالات البلاء، وقد صور لنا رسول الله ﷺ مبلغ البلاء الذي تمنوه بالقرض بالمقاريض، وقد كان لاسم الآلة أبلغ الأثر في إيضاح هذا المعنى وإيصاله إلى المستمع؛ حيث جاء مؤكداً لمعنى فعله، صارفاً له عن أي معنى مجازي قد يخرج عن حقيقته.

و(مكيال) اسم آلة ورد في قول رسول الله ﷺ: "الْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ، وَالْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ المَدِينَةِ" (64)، وزنه (مفعول)، يقال: "كال بر يكيل كَيْلاً. والبرُّ مكيل،.... والمِكْيَالُ: ما يُكَالُ به" (65)، حَدِيدًا كَانَ أَوْ حَشَبًا (66)، فاسم الآلة هنا موافق للغالب؛ حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدّي، ولاسم الآلة في هذا السياق دلالتة التي تتناسب مع طبيعة وظيفته؛ حيث جعل معياراً يرجع إليه ويحكم من خلاله، والمعنى أن "الصَّاعَ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ وَجُوبُ الكَفَّارَاتِ، وَتَجِبُ إِخْرَاجُ صَدَقَةِ الفِطْرِ بِهِ: صَاعَ المَدِينَةِ -وَكَانَتْ الصَّبِيعَانِ مُخْتَلَفَةً فِي البِلَادِ-، وَالْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ أَيْ وَزْنُ الدَّهَبِ وَالْفِضَّةِ فَقط، وَالمرادُ أَنَّ الوَزْنَ المُعْتَبَرُ فِي بَابِ الرِّكَاءَةِ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ" (67).

وإنما جعل الاعتبار في الأوزان بوزن أهل مكة لأنهم أهل تجارة فخيرتهم بالأوزان أكثر، وجعل الاعتبار في المكاييل بمكيال أهل المدينة لأنهم أهل زراعة فهم أعرف بأحوال المكاييل⁽⁶⁸⁾، فالمكيال آلة لا تحابي ولا تظلم فجعلت معيارا، ولكن الآلة لا تستطيع أن تقوم بشأن نفسها فربطت بأهل الخبرة الذين يستطيعون الاستفادة منها بأحسن الوجوه وأفضلها.

ومن أسماء الآلة الواردة في الحديث أيضا (المنشار)، وذلك في قوله عليه الصلاة والسلام لما شكا إليه أصحابه ما يجدونه من أذى المشركين: "لَقَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ لَيْمَشَطُ بِمِشَاطِ الْحَدِيدِ، مَا دُونَ عِظَامِهِ مِنْ لَحْمٍ أَوْ عَصَبٍ، مَا يَصْرِفُهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُوضَعُ الْمُنْشَارُ عَلَى مَفْرِقِ رَأْسِهِ، فَيَسْقُ بِأَثْنَيْنِ مَا يَصْرِفُهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ"⁽⁶⁹⁾، وبالهمز في لفظ (المنشار) في حكايته عن الرجل المؤمن في قصة أصحاب الأخدود "فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ، فَأَبَى، فَدَعَا بِالْمُنْشَارِ، فَوَضَعَ الْمُنْشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ، فَشَقَّهُ حَتَّى وَقَعَ شِقَاؤُهُ"⁽⁷⁰⁾، وبتسهيل الهمز في إخباره عن الرجل الذي يلقي الدجال في آخر الزمان "قَالَ: فَيُؤْمَرُ بِهِ، فَيُوشَرُ بِالْمُنْشَارِ مِنْ مَفْرِقِهِ حَتَّى يُفْرَقَ بَيْنَ رِجْلَيْهِ"⁽⁷¹⁾.

والمنشار: آلة قطع الخشب، ويقال أيضا لها المنشار بالهمزة من أشرت الخشبة إذا قطعها⁽⁷²⁾، ويجوز تخفيف الهمزة⁽⁷³⁾، وهو مفعال من أشرت ووشرت أشرا ووشرا، ومن نشرت⁽⁷⁴⁾، فهو موافق للغالب؛ حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدي.

واسم الآلة هنا بألفاظه الثلاثة في هذه الأحاديث الثلاثة لم يأت مرتبطا بوظيفته التي يصنع عادة من أجلها -وهي قطع الخشب-، وإنما جاء لبيان أسلوب من أساليب التسلط والتعذيب الظالم من أهل الطغيان على أهل الإيمان، فأوضح أن هذه الآلة التي صنعت لنفع البشر وتسهيل شؤون معاشهم، تنقلب بسبب الظلم والطغيان إلى نقيض قصدها، فتكون أداة لضررهم وإهلاكهم.

ولفظ (منقار) ورد في الحديث عندما جاء رجل إلى النبي ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذَا وَأَخِي كَانَا فِي جُبٍّ يَحْفَرَانِهَا، فَرَفَعَ الْمُنْقَارَ فَضَرَبَ بِهِ رَأْسَ صَاحِبِهِ فَقَتَلَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اعْفُ عَنْهُ"⁽⁷⁵⁾.

و(منقار) اسم آلة على وزن مفعال، مأخوذ من مصدر الفعل نقر، فهو موافق للغالب حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدي، وهو حديدة كالفأس مُشكَّكةٌ مستديرة لها خَلْفٌ يُنْقَرُ بها ويُقَطَعُ بها الحجارة والأرض الصُّلْبَة، ونَقَرْتُ السَّيءَ: نَقَبْتُهُ بِالْمِنْقَارِ⁽⁷⁶⁾.

وقد جاء اسم الآلة في هذا الحديث مع بيان الوظيفة التي يستخدم بها وهي قطع الحجارة، ثم بين أنه استخدم في غير ذلك حيث صار أداة للقتل، وكذلك الآلات في استخدام أصحابها لها؛ فهم من يتحكمون في عملها.

ومن ألفاظ الآلة الواردة في الأحاديث لفظ (ميزاب)، حيث يقول رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "حَوْضِي مَسِيرَةٌ شَهْرٌ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ، مِيزَابُهُ أَبْيَضُ مِنَ الْوَرِقِ"⁽⁷⁷⁾، ويقول أيضا: "يَشْخَبُ فِيهِ مِيزَابَانِ مِنَ الْجَنَّةِ"⁽⁷⁸⁾.

و(ميزاب) على وزن مفعال، من وَزَبَ الْمَاءُ إِذَا سَالَ، فهو بذلك مأخوذ من فعل ثلاثي مجرد لازم، خلافا للغالب في اسم الآلة من أنه يؤخذ من الفعل الثلاثي المجرد المتعدي، ويقال فيه: "المِيزَابُ بِهَمْزَةٍ سَاكِنَةٍ، وَالْمِيزَابُ بِالْيَاءِ لُغَةً، وَجَمْعُ الْأَوَّلِ مَازِيبٌ، وَجَمْعُ الثَّانِي مِيزَابٌ"⁽⁷⁹⁾، وَهُوَ قَنَاةٌ أَوْ أَنْبُوبَةٌ يَصْرِفُ بِهَا الْمَاءَ مِنْ سَطْحٍ بِنَاءٍ أَوْ مَوْضِعٍ عَالٍ⁽⁸⁰⁾.

ولفظ الميزاب في هاتين الروايتين ورد في بيان صفة حوض النبي ﷺ الذي أعده الله لأُمَّته يوم القيامة، ووصفه عليه الصلاة والسلام بصفات حسية دقيقة؛ حتى لا يتوهم متوهم أنه من الأمور المعنوية، أو أن الحديث عنه من قبيل المجاز، ومن الأوصاف الحسية أن ذكر الوسيلة والآلة التي تمد ذلك الحوض بالمياه، وهما ذاك الميزابان اللذان يشخبان فيه من الجنة.

وورد لفظ (ميزاب) بصيغة الجمع في قول أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا جَاءَهُمُ الْمَطَرُ، فَسَأَلَتِ الْمِيزَابِ قَالًا: "لَا مَحَلَّ عَلَيْكُمُ الْعَامَ"⁽⁸¹⁾، وهنا نجد الاستدلال بالوظيفة التي تقوم بها هذه الآلة على ما تدل عليه من أمور وتوقعات، فوظيفة الميزاب تصريف المياه من السطوح والأماكن العالية، فإذا كان هذا التصريف عقب سقوط الأمطار، وكان مقدار التصريف كبيرا -بحيث وصل حد السيالان- فإنه يدل على وفرة تلك الأمطار، وخصب ذلك العام.

ولفظ (ميزان) ورد في أحاديث كثيرة، منها ما يتعلق بمعاملات البيع والشراء، ومنها ما يتعلق بوزن الحسنات يوم القيامة، فمما يتعلق بالمعاملات الدنيوية قوله عليه الصلاة والسلام- في معرض ذكر بعض الأمور المحرمة التي تترتب عليها عقوبات إلهية-: "وَلَمْ يَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ، إِلَّا أُخِذُوا بِالسِّنِينَ، وَشِدَّةِ الْمُتَوَنَّةِ، وَجَوْرِ السُّلْطَانِ عَلَيْهِمْ"⁽⁸²⁾، والميزان مِفْعَالٌ مِنَ الْوِزْنِ، وأصله موزان، فانقلبت الواو ياءً لانكسار ما قبلها⁽⁸³⁾، من وَزَنَ الشَّيْءَ وَزْنًا وَزِنَةً⁽⁸⁴⁾، فهو موافق للغالب؛ حيث أخذ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد المتعدي، والميزان: الألة التي تُوزَنُ بها الأشياء⁽⁸⁵⁾.

وفي هذا الحديث عطف الميزان على آلة أخرى هي المكيال، وهاتان الآلتان تعرف بهما مقادير الأشياء، فالتلاعب بهما يؤدي إلى الغش في التعامل، وما يترتب عليه من ظلم وضياع للحقوق؛ فكانت العقوبة الإلهية المترتبة على ذلك شديدة، متناسبة مع طبيعة تلك الجريمة، وتمثلت في القحط، والشدة في تحصيل القوت، وظلم الحكام.

ومن الأحاديث التي جاء فيها الميزان لمعنى آخر -غير المعاملات المحسوسة- قوله عليه الصلاة والسلام: "مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ"⁽⁸⁶⁾، فالأخلاق معان، ولكن لتمام العدل الإلهي فإنه يُجْعَلُ لها ميزان يتناسب معها، حتى يعطى كل ذي حق حقه دون حيف أو انتقاص منه، ويأتي استعمال اسم الآلة هنا ليجسد هذا المعنى.

وجاء بصيغة الجمع في قوله ﷺ: "توضع الموازين يوم القيامة، فيؤتى بالرجل فيوضع في كفة، فيوضع ما أُخْصِيَ عليه، فتمايل به الميزان"⁽⁸⁷⁾، إشارة إلى أن لكل أحد ميزانا خاصا به، وأن كل شيء من عمله يكون قابلا للوزن بذلك الميزان.

المبحث الثالث: مفعال من المصادر

تطرق النحاة في مؤلفاتهم إلى مصدر مبدوء بميم زائدة لغير المفاعلة، يسمونه تارة المصدر الميمي، وتارة يدرجونه ضمن أنواع اسم المصدر، يقول عنه ابن هشام: وَهُوَ مَا بُدِئَ بِمِيمٍ زَائِدَةٍ لغير المفاعلة كالمضرب والمقتل، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مُصَدَّرٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَيُسَمَّى الْمَصْدَرِ الْمِيمِيِّ، وانما سموه أحياناً اسماً مصدر تجوزاً⁽⁸⁸⁾.

وقد تناولت كتب التصريف صياغة المصدر الميمي من الثلاثي وغير الثلاثي بكل تفصيل ودقة، وذكرت أنه يصاغ من الثلاثي على زنة (مفعَل) و(مفعِل)، ومن غير الثلاثي على وزن اسم المفعول⁽⁸⁹⁾، يقول أحد الباحثين: "على أننا نجد في النص القرآني المعجز كلمات جاءت على صيغة (مفعال)، وتحمل دلالة المصدر الميمي"⁽⁹⁰⁾، وساق مثالين لذلك، هما لفظا ميثاق، ومقدار، وكذلك نجد في الحديث الشريف ستة ألفاظ تحمل دلالة المصدر الميمي، هي: مثقال، ومقدار، وميثاق، وميراث، وميعاد، وميقات.

فمن الألفاظ الواردة في الحديث لفظ (مثقال): حيث ورد في قوله ﷺ لما سأله أحد أصحابه عن اتخاذ الخاتم: "اتَّخِذْهُ مِنْ وَرْقٍ، وَلَا تُتِمَّهُ مِثْقَالًا"⁽⁹¹⁾، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ خَرْدَلَةٍ مِنْ إِيْمَانٍ"⁽⁹²⁾.

والمِثْقَال وزن معلوم قدره، ومِثْقَال الشيء: ميزانه من مثله⁽⁹³⁾، والمِثْقَال كالمقدار لفظاً ومعنى، مفعال من الثقل⁽⁹⁴⁾، فلو نظرنا إلى المِثْقَال باعتباره أداة لوزن الأشياء لصح أن يكون اسم آلة، ولو نظرنا إليه باعتباره مقدارا لوجدناه إلى المصدرية أقرب، وإلى هذا يشير الطاهر ابن عاشور بقوله: "فالمِثْقَالُ: إمَّا آلَةُ الثَّقَلِ - فَهِيَ اسْمٌ لِلصُّنُوجِ الَّتِي يُوزَنُ بِهَا - فَأُطْلِقَ عَلَى العَدِيلِ مَجَازًا مُرْسَلًا، وَإِمَّا مَصْدَرٌ مِيبِيٌّ - سُمِّيَ بِهِ الشَّيْءُ الَّذِي بِهِ التَّنْقِيلُ - ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَى العَدِيلِ مَجَازًا"⁽⁹⁵⁾.

وعلى المعنى الأول يمكن حمل الحديث الأول؛ حيث فُصِدَ بالمِثْقَال وزن معلوم، وأطلق على عدل ذلك الوزن (مِثْقَال)، وعلى المعنى الثاني يحمل الحديث الثاني؛ حيث فُصِدَ به مطلق المقابلة - مبالغة في تناهي خفة الشيء وقلته-، وأطلق على عدل ذلك الشيء (مِثْقَال).

وإلى المعنى الأول يشير السمين الحلبي بقوله: المِثْقَال نفسه هو قَدْر من الأقدار، جُعِلَ معيارًا لهذا القَدْر المخصوص⁽⁹⁶⁾، والنيسابوري بقوله: والمِثْقَال مفعال من الثقل كالميزان من الوزن⁽⁹⁷⁾، وإلى المعنى الثاني يشير أبو السعود بقوله: المِثْقَالُ مفعالٌ من الثِقْل كالمقدار من القَدْر⁽⁹⁸⁾، والزجاج بقوله: والمِثْقَال والثقلُ في معنَى واحدٍ⁽⁹⁹⁾.

وكذلك ورد لفظ (مقدار) في الحديث الشريف، وذلك في حديثه ﷺ عن أحداث يوم القيامة بقوله: "حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ، فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ"⁽¹⁰⁰⁾، وفي حكايته عما دار بين موسى والخضر عليهما السلام: "فَقَالَ الْخَضِرُ لِمُوسَى: مَا عَلِمْتُكَ وَعَلِمِي وَعِلْمُ الْخَلَائِقِ فِي عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا مِقْدَارٌ مَا عَمَسَ هَذَا الْعُصْفُورُ مِنْقَارَهُ"⁽¹⁰¹⁾، وفي قول عائشة رضي الله عنها: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَلَّمَ لَمْ يَقْعُدْ إِلَّا مِقْدَارَ مَا يَقُولُ: "اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ، تَبَارَكْتَ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"⁽¹⁰²⁾.

والمقدار على وزن: مفعال، مَعْنَاةٌ: بِحَدِّ لَا يُجَاوِزُهُ وَلَا يَنْقُصُ عَنْهُ⁽¹⁰³⁾، ومِقْدَارُ الشَّيْءِ مثله في العدد أو الكَيْل أو الوَوزن أو المساحة⁽¹⁰⁴⁾، يقول ابن فورك: القدر والمقدار، وهو خاصة التسوية من غير نقصان ولا زيادة.... والقدر مصدر من قوله قدر يقدر قدرًا وقدرًا⁽¹⁰⁵⁾، وَقَدَّرُ الشَّيْءَ مَبْلَغُهُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لِغَيْرِهِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ⁽¹⁰⁶⁾، وَأَخَذَ بِقَدْرِ حَقِّهِ وَبِقَدْرِهِ أَيَّ بِمِقْدَارِهِ وَهُوَ مَا يُسَاوِيهِ⁽¹⁰⁷⁾، وَقَدَّرُ كُلَّ شَيْءٍ وَمِقْدَارَهُ: مَقْيَاسُهُ⁽¹⁰⁸⁾، ف(مقدار) جاء هنا حاملًا معنى المصدرية التي يحملها المصدر (قَدَّرَ)، فهو مَصْدَرٌ مَبِيحٌ مَعْنَاةٌ: التَّحْدِيدُ وَالضَّبْطُ⁽¹⁰⁹⁾.

ومن الألفاظ التي وردت في الحديث على وزن (مفعال) لفظ (ميثاق)، وذلك في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن آخر أهل الجنة دخولًا لها: "فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: أَلَيْسَ قَدْ أُعْطِيتَ الْعُهُودَ وَالْمِيثَاقَ، أَنْ لَا تَسْأَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنْتَ سَأَلْتَ؟"⁽¹¹⁰⁾، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: "خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ، وَقَضَى الْقَضِيَّةَ، وَأَخَذَ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ"⁽¹¹¹⁾.

والمِيثَاقُ: الْعَهْدُ، مِفْعَالٌ مِنَ الْوِثَاقِ، مِنَ الْمَوَاقِفِ وَالْمُعَاهَدَةِ⁽¹¹²⁾، والفرق بين الميثاق والعهد: أن الميثاق توكيد العهد من قولك أوثقت الشيء إذا أحكمت شدة⁽¹¹³⁾، وهو بذلك يحمل معنى المصدرية، وذلك ما صرح به العكبري بقوله: مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْإِيثَاقِ⁽¹¹⁴⁾، وأشار إليه قول الزمخشري: بمعنى توثيقه، كما أن الميعاد والميلاد، بمعنى الوعد والولادة⁽¹¹⁵⁾، وأحد احتمالين عند أبي السعود في قوله: الميثاقُ إما اسمٌ لما يقع به الوثاق والإحكام، وإما مصدرٌ بمعنى التوثيق كالميعاد بمعنى الوعد⁽¹¹⁶⁾.

وعطف الميثاق على العهود في الحديث الأول يدل على توثقة تلك العهود، وقد تكرر عطف الميثاق على العهد في أحاديث أخرى⁽¹¹⁷⁾، وكذلك إضافته في الحديث الثاني إلى النبيين يدل على مزيد الإيثاق؛ فالنبيون هم من هم في الوفاء بالعهد والميثاق، وهو المتبوعون الذين يلتزم أتباعهم بعهدهم وميثاقهم.

وورد لفظ (ميراث) في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْعُمْرَى مِيرَاثٌ لِأَهْلِهَا"⁽¹¹⁸⁾، وفي قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ السَّاعَةَ لَا تَقُومُ، حَتَّى لَا يُقَسَمَ مِيرَاثٌ، وَلَا يُفْرَحَ بِغَيْمَةٍ"⁽¹¹⁹⁾، والميراثُ مِفْعَالٌ مِنَ الْإِرْثِ، وَالْإِرْثُ مَا بَقِيَ بَعْدَ صَاحِبِهِ⁽¹²⁰⁾.

قال صاحب اللباب: والميراثُ: مصدر كالميعاد، وياؤه منقلبة عن واو، لانكسار ما قبلها -وهي ساكنة-؛ لأنها من الوراثة⁽¹²¹⁾، وبعد أن ذكر ابن سيدة معنى الميراث وما يرادفه من الألفاظ ذكر هذا الرأي ثم رده بقوله: "وَالْوَرِثُ وَالْإِرْثُ وَالثَّرَاثُ وَالْمِيرَاثُ مَا وُرِثَ، وَقِيلَ الْوَرِثُ وَالْمِيرَاثُ فِي الْمَالِ وَالْإِرْثُ فِي الْحَسَبِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ وَرِثْتُهُ مِيرَاثًا، وَهَذَا خَطَأٌ؛ لِأَنَّ مِفْعَالًا لَيْسَ مِنْ أَبْنِيَةِ الْمَصَادِرِ"⁽¹²²⁾.

فسبب رده مصدرية (ميراث) هو أن الصرفيين لم يذكروه ضمن أبنية المصادر، وليس لعدم توفر معنى المصدرية فيه، ولكن بالنظر لمعناه ولمعنى الألفاظ الأخرى التي ذكرت في هذا المبحث -مما هو على وزن (مفعال) ويحمل دلالة المصدرية- نستطيع تصويب القول بأن ميراث هنا مصدر، وأن سبب عدم ذكر (مفعال) في أبنية المصادر هو قلة مجيء هذا البناء في المصدرية.

ووردت عبارة (إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ) في عدة أحاديث، منها قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ، اللَّهُمَّ إِنَّكَ بَعَثْتَنِي بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ، وَأَمَرْتَنِي بِهَا، وَوَعَدْتَنِي عَلَيْهَا الْجَنَّةَ، إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ"⁽¹²³⁾.

قال الجوهري: والميعادُ: المُواعِدَةُ، والوقتُ، والموضعُ. وكذلك الموعد⁽¹²⁴⁾، فكما هو واضح من عبارة الجوهري فإن (ميعاد) يأتي مصدرا واسم زمان واسم مكان، وهو في ذلك نظير لفظ (موعد)، كما تصرح به عبارة الراغب: "وَالْمَوْعِدُ وَالْمِيعَادُ يَكُونَانِ مَصْدَرًا وَاسْمًا"⁽¹²⁵⁾، وتشابه المصدر الميمي مع اسمي الزمان والمكان يتكرر، مما يجعل سياق الكلام هو الذي يحدد المقصود من ذلك اللفظ المحتمل.

ولو رجعنا إلى سياق الحديث وأصغينا إلى مناجاة الرسول ﷺ ربه ودعائه إياه بقوله: "وَوَعَدْتَنِي عَلِيمًا الْجَنَّةَ، إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ"، وإلى قوله في الحديث الآخر: "آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ الَّذِي وَعَدْتَهُ؛ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ"⁽¹²⁶⁾ لاتضح أن المقصود من لفظ الميعاد هنا المصدرية، فهو سبحانه وعد نبيه ﷺ الجنة، ووعدته أن يبعثه المقام المحمود، وهو سبحانه في كل ذلك لا يخلف وعده⁽¹²⁷⁾.

وورد لفظ (ميقات) في قوله ﷺ لما سئل عن أفضل الأعمال: "الصَّلَاةُ عَلَى مِيقَاتِهَا"⁽¹²⁸⁾، وفي بيانه عليه الصلاة والسلام لمن أتته تستفتيه في الاستحاضة: "وَكَذَلِكَ فَأَعْلَمِي فِي كُلِّ شَهْرٍ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءَ وَكَمَا يَطْهَرْنَ، مِيقَاتُ حَيْضِهِنَّ وَطَهْرِهِنَّ"⁽¹²⁹⁾.

والمِيقَاتُ: مصدر الوقت⁽¹³⁰⁾، وهو الوقتُ المضروب للفعل⁽¹³¹⁾، وقد ذكر العسكري في الفرق بين الوقت والميقات "أن الميقات ما قُدِّرَ ليعْمَلَ فِيهِ عمل من الأَعْمَالِ، وَالْوَقْتُ وَقت الشيء قُدِّرَ أو لم يُقَدَّرْ"⁽¹³²⁾، وقال ابن الأثير: قَدْ تَكَرَّرَ ذِكْرُ (التَّوْقِيَتِ والمِيقَاتِ) فِي الْحَدِيثِ، وَالتَّوْقِيَتُ وَالتَّأْقِيَتُ: أَنْ يُجْعَلَ لِلشَّيْءِ وَقْتُ يَخْتَصُّ بِهِ، وَهُوَ بَيَانُ مِقْدَارِ المُدَّةِ، يُقَالُ: وَقَّتَ الشَّيْءُ يُوَقِّتُهُ، وَوَقَّتَهُ يَقْتُهُ، إِذَا بَيَّنَّ حَدَّهُ، ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ فَأُطْلِقَ عَلَى الْمَكَانِ، فَقِيلَ لِلْمَوْضِعِ: مِيقَاتُ، وَهُوَ مَفْعَالٌ مِنْهُ، وَأَصْلُهُ: مَوْقَاتٌ، فَقَلِبْتَ الْوَأُوَ يَاءً؛ لِكَسْرَةِ المِيمِ"⁽¹³³⁾.

فصيغة (مفعال) هنا جاءت مصدرا، ولأنها مأخوذة من الوقت فقد ارتبط هذا المصدر بالوقت والزمن، وبهذا المعنى ورد هذان الحديثان، فأفضل الأعمال الصلاة على ميقاتها أي في "أول الوقت المختار"⁽¹³⁴⁾، والمرأة المستحاضة توقت حيضها وطهرها بعادة النساء، "يعني: إن كان وقت حيضهن في أول الشهر فليكن حيضك في أول الشهر، وإن كان في وسطه أو آخره فليكن حيضك في ذلك الوقت"⁽¹³⁵⁾، والميقات مفعال بمعنى الوقت ههنا⁽¹³⁶⁾.

وجاء لفظ (ميقات) مرادا به المكان في مواقيت الحج؛ حيث يقول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -بعد أن ذكر المواضع التي يحرم منها من أراد الحج أو العمرة-: "فَمَنْ كَانَ أَهْلُهُ دُونَ المِيقَاتِ حَيْثُ

يُنشئ⁽¹³⁷⁾، وقد عد علماء اللغة استعمال الميقات في المكان من باب التوسع كما تقدم في كلام ابن الأثير السابق، وكما يقول الفيومي: وَالْمِيقَاتُ: الْوَقْتُ، وَالْجَمْعُ مَوَاقِيْتُ، وَقَدْ أُسْتُعِرَ الْوَقْتُ لِلْمَكَانِ، وَمِنْهُ مَوَاقِيْتُ الْحَجِّ لِمَوَاضِعِ الْإِحْرَامِ⁽¹³⁸⁾.

وعن مجيء ميقات على وزن (مفعال) -الذي هو وزن لاسم الآلة- يقول صاحب التحرير والتنوير: "المِيقَاتُ أَحْصُ مِنَ الْوَقْتِ، لِأَنَّهُ وَقْتُ قُدِّرَ فِيهِ عَمَلٌ مِنَ الْأَعْمَالِ، قُلْتُ: فَعَلَيْهِ يَكُونُ صَوُّعُهُ بِصِيغَةِ اسْمِ الْأَلَةِ اعْتِبَارًا بِأَنَّ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْمُعَيَّنَ يَكُونُ وَسِيلَةً لِتَحْدِيدِ الْوَقْتِ، فَكَأَنَّهُ آلَةٌ لِلضَّبْطِ"⁽¹³⁹⁾.

النتائج:

وبعد هذه الدراسة لوزن (مفعال) في الحديث الشريف صرفيا ودلاليا، فإنني أشير إلى مجمل النتائج التي توصلت إليها فيما يلي:

لم يحظ الحديث الشريف باستشهاد النحاة والصرفيين كثيرا؛ لأنهم كانوا منصرفين إلى رواية أشعار الفصحاء وتدوينها، فلم يتمكنوا إذ ذاك من الاطلاع على الحديث الذي يحتاج إلى تفرغ في تلقيه وروايته، ولم يكن من السهل الوصول إليه؛ إذ كان طريق تلقيه الرواية، فلما جمعت كتب الحديث وتيسر الوصول إليها وجدنا عددا من النحاة والصرفيين يستشهدون بالحديث مصنفاتهم.

ورد في الحديث ستة ألفاظ على وزن (مفعال) مقصودا بها صيغة المبالغة، أربعة على الغالب في ذلك من دلالاته على المبالغة فيمن فعل الفعل، مأخوذة من الثلاثي المجرد، وواحد من غير الثلاثي، وواحد مبالغة فيمن وقع عليه الفعل.

تطابقت دلالة صيغة المبالغة الصرفية في الأحاديث مع دلالتها السياقية؛ إذ كان السياق يقتضي ألفاظا دالة على الكثرة.

ورد اثنا عشر لفظا على وزن (مفعال) مقصودا بها اسم الآلة، سبعة على الغالب في ذلك من كونها مأخوذة من الثلاثي المجرد المتعدي، وخمسة على خلاف ذلك؛ إذ أخذت من اللازم.

كان سياق الأحاديث التي وردت فيها أسماء الآلة يقتضي استعمالها، إما للتشبيه بها، أو مقترنة بوظيفتها، أو معطوفا عليها آلات أخرى يقتضي المقام التعامل معها بطريقة خاصة، أو تأكيدا للحقيقة ونفيا لاحتمال المجاز، أو لأن الأمر يحتاج إلى دقة لا تضبطها إلا الآلات.

وردت ستة ألفاظ على وزن (مفعال) مقصودا بها المصدر الميمي.

من فوائد صوغ المصدر الميمي على وزن مفعال إخراج اسم الآلة في كونه وسيلة في ضبط شيء ما، فكأنه آلة له.

توصية: أن يُولى الحديث الشريف عناية خاصة في الدراسات الصرفية تتناسب مع كثرة كتب الحديث وسعتها.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: السيوطي، الاقتراح: 43.
- (2) فجال، الحديث النبوي في النحو العربي: 99.
- (3) النووي، التقريب والتيسير: 74.
- (4) الفاسي، تحرير الرواية: 96.
- (5) ابن هشام، أوضح المسالك: 3/ 184. ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو: 1/ 123، 124. حيث اقتصر على الأوزان الثلاثة الأولى.
- (6) منها: فَعِيل، ومِفْعِيل، وفَعْلَةٌ، وفَاعُول، وفَعَال. ينظر: الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف: 62.
- (7) السيوطي، همع الهوامع: 3/ 75. ينظر: المبرد، المقتضب: 2/ 114، 115.
- (8) أبو حيان، ارتشاف الضرب: 5/ 2281. ينظر: السيوطي، همع الهوامع: 3/ 329.
- (9) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد: 3/ 267.
- (10) أبو داوود، سنن أبي داود: 2/ 137.
- (11) ينظر: السهارةفوري، بذل المجهود في حل سنن أبي داود: 6/ 598. البيضاوي، تحفة الأبرار: 2/ 320.
- (12) الرملي، شرح سنن أبي داود: 8/ 157. القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: 5/ 2018.
- (13) الحاكم، المستدرک على الصحيحين: 4/ 512.
- (14) المُنْظَرِي، المفاتيح في شرح المصابيح: 5/ 403.
- (15) البخاري، صحيح البخاري: 4/ 99.

- (16) أبو داود، سنن أبي داود: 4/155.
- (17) العيني، عمدة القاري: 8/133.
- (18) الزبيدي، تاج العروس: 16/69.
- (19) البخاري، صحيح البخاري: 6/37.
- (20) ابن حجر، فتح الباري: 12/318.
- (21) البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة: 3/65.
- (22) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 2/113.
- (23) الكوراني، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري: 6/140.
- (24) مسلم، صحيح مسلم: 4/2174. والآية من سورة السجدة آية 17.
- (25) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 13/433. القسطلاني، إرشاد الساري: 10/411. الهزري، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم: 3/313.
- (26) مسلم، صحيح مسلم: 1/185.
- (27) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 1/513.
- (28) الكرمانى، شرح مصابيح السنة: 6/64.
- (29) الترمذي، سنن الترمذي: 5/554.
- (30) الفيروزآبادى، القاموس المحيط: 744.
- (31) ينظر: العيني، شرح سنن أبي داود: 5/421. المباركفوري، تحفة الأحمدي: 9/378.
- (32) الزمخشري، شرح المفصل: 4/152.
- (33) ينظر: الغلابي، جامع الدروس العربية: 1/204. النجار، ضياء السالك إلى أوضح المسالك: 3/50. بديكنقوز، شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف: 78.
- (34) الزمخشري، شرح المفصل: 4/152، 153.
- (35) كحيل، التبيان في تصريف الأسماء: 83.
- (36) البخاري، صحيح البخاري: 6/195. مسلم، صحيح مسلم: 1/546.
- (37) الفيومي، المصباح المنير: 1/255. ابن منظور، لسان العرب: 4/327.
- (38) الجوهري، الصحاح: 2/671. الأزدي، جمهرة اللغة: 2/710.
- (39) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 2/312.
- (40) الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 1/428.
- (41) المظهري، المفاتيح في شرح المصابيح: 1/393.
- (42) الزبيدي، تاج العروس: 27/215.

- (43) البخاري، الأدب المفرد: 419.
- (44) البخاري، صحيح البخاري: 65 / 8.
- (45) الغلابي، جامع الدروس العربية: 204 / 1.
- (46) الجوهري، الصحاح: 380 / 1.
- (47) البخاري، صحيح البخاري: 65 / 8.
- (48) الهيثمي، مسند الحارث: 171 / 1.
- (49) ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: 235 / 5.
- (50) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 87 / 1.
- (51) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 915. مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 659 / 2.
- (52) ابن منظور، لسان العرب: 291 / 10.
- (53) الزمخشري، أساس البلاغة: 708 / 1.
- (54) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 86 / 1.
- (55) أبو داود، سنن أبي داود: 16 / 1.
- (56) الرّبيدي، تاج العروس: 6 / 7.
- (57) السبكي، المنهل العذب المورود: 215 / 1.
- (58) البخاري، صحيح البخاري: 91 / 2.
- (59) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: 93 / 6.
- (60) البيهقي، السنن الكبرى: 319 / 1.
- (61) بن سيده، المخصص: 26 / 4.
- (62) الشنقيطي، شروق أنوار المنن: 173 / 1.
- (63) البيهقي، السنن الكبرى: 167 / 7.
- (64) أبو داود، سنن أبي داود: 246 / 3. النسائي، سنن النسائي: 54 / 5.
- (65) الفراهيدي، العين: 406 / 5. ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 1055. ابن منظور، لسان العرب: 604 / 11.
- (66) الرّبيدي، تاج العروس: 368 / 30.
- (67) السندي، حاشية السندي على سنن النسائي: 54 / 5.
- (68) المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 485 / 2.
- (69) البخاري، صحيح البخاري: 45 / 5.
- (70) مسلم، صحيح مسلم: 2300 / 4.
- (71) البغوي، شرح السنة: 59 / 15.

- (72) الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري: 14/174، 175.
- (73) الهزري، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم: 26/269.
- (74) ابن قرقول، مطالع الأنوار على صحاح الآثار: 1/336.
- (75) النسائي، سنن النسائي: 8/15. البيهقي، السنن الكبرى: 16/253.
- (76) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 14/274. ابن منظور، لسان العرب: 5/227.
- (77) الطبراني، المعجم الأوسط: 5/143.
- (78) مسلم، صحيح مسلم: 4/1798.
- (79) الفيومي، المصباح المنير: 1/12.
- (80) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 1/15.
- (81) نفسه: 1/258.
- (82) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 2/1332.
- (83) ابن الملقن، المعين على تفهم الأربعين: 275.
- (84) ابن منظور، لسان العرب: 13/446.
- (85) الزبيدي، تاج العروس: 36/252.
- (86) الترمذي، سنن الترمذي: 4/362.
- (87) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد: 6/482.
- (88) ابن هشام، شرح شذور الذهب: 526. ينظر: المكودي، شرح المكودي على الألفية: 178.
- (89) ينظر: الأسترايازي، شرح شافية ابن الحاجب: 1/302، 303.
- (90) عثمان، صيغة مفعال في التنزيل: 137.
- (91) أبو داود، سنن أبي داود: 4/90. النسائي، سنن النسائي: 8/172.
- (92) نفسه: 4/59.
- (93) الفراهيدي، العين: 5/137.
- (94) العيني، عمدة القاري: 1/169. الكرمانى، الكواكب الدراري: 1/116.
- (95) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 22/186.
- (96) السمين الحلبي، الدر المصون: 3/681. ينظر: النعماني، اللباب في علوم الكتاب: 6/382.
- (97) النيسابوري، غرائب القرآن: 2/414.
- (98) أبو السعود، تفسير أبي السعود: 2/177. ينظر: الماوردي، تفسير الماوردي: 1/488.
- (99) الزجاج، معاني القرآن وإعراجه: 3/26.
- (100) مسلم، صحيح مسلم: 2/682.

- (101) البخاري، صحيح البخاري: 92/6.
- (102) مسلم، صحيح مسلم: 414/1.
- (103) العيني، عمدة القاري: 310/18.
- (104) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 719/2.
- (105) ابن فورك، تفسير ابن فورك: 119/3. ينظر: صافي، الجدول في إعراب القرآن الكريم: 218/7.
- (106) الْمُطَرِّزِي، المغرب في ترتيب المعرب: 374. ينظر: الصغاني، التكملة والذيل والصلة: 161/3.
- (107) الفيومي، المصباح المنير: 492/2.
- (108) ابن منظور، لسان العرب: 76/5.
- (109) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 98/13.
- (110) البخاري، صحيح البخاري: 161/1.
- (111) الطبراني، المعجم الأوسط: 325/7.
- (112) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 151/5. الأزهرى، تهذيب اللغة: 206/9.
- (113) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: 57.
- (114) العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 44/1.
- (115) الزمخشري، الكشاف: 120/1.
- (116) أبو السعود، تفسير أبي السعود: 76/1.
- (117) ينظر: البخاري، صحيح البخاري: 79/5. البيهقي، السنن الكبرى: 220/18. الحاكم، المستدرک: 353/2.
- (118) مسلم، صحيح مسلم: 1248/3.
- (119) نفسه: 2223/4.
- (120) المالكي، المسالك في شرح موطأ مالك: 543/6.
- (121) النعماني، اللباب في علوم الكتاب: 85/6. ينظر: الجوهري، الصحاح: 295/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 373/27.
- (122) ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم: 210/10.
- (123) الحاكم، المستدرک: 679/1.
- (124) الجوهري، الصحاح: 552/2. ينظر: مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 1043/2.
- (125) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 875.
- (126) البيهقي، السنن الكبرى: 155/3.
- (127) كما دل سياق هذه الأحاديث على أن لفظ (ميعاد) مصدر مبيعي، فقد دل السياق القرآني في مواضع منه على ذلك أيضا. ينظر في ذلك: الألوسي، روح المعاني: 88/2، 376/2. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 200/22، 375/23.

- (128) البخاري، صحيح البخاري: 4/15.
(129) أبو داود، سنن أبي داود: 1/76.
(130) الفراهيدي، العين: 5/199. الأزهري، تهذيب اللغة: 9/198. ابن منظور، لسان العرب: 2/108.
(131) الجوهري، الصحاح: 1/269. الرّبيدي، تاج العروس: 5/133.
(132) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: 271.
(133) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 5/212.
(134) الكوراني، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري: 5/386.
(135) ابن الملك، شرح المصابيح: 1/350.
(136) العيني، شرح أبي داود: 2/70.
(137) أبوغدة، سنن النسائي: 5/124.
(138) الفيومي، المصباح المنير: 2/667.
(139) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 2/196.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- 2) الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- 3) الأستراباذي، حسن بن محمد بن شرف ركن الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: عبد المقصود محمد، مكتبة الثقافة الدينية، 2004م.
- 4) الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- 5) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1989م.
- 6) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2001م.
- 7) بديكنقوز، شمس الدين أحمد، شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1959م.

- 8) البغوي، أبو محمد الحسين الفراء، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1983م.
- 9) البيضاوي، ناصر الدين، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، تحقيق: لجنة بإشراف نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2012م.
- 10) البيهقي، أبو بكر أحمد، السنن الكبرى: السنن الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، مركز هجر، بيروت، 2011م.
- 11) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.
- 12) الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- 13) الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبدالقادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- 14) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1959.
- 15) الحمالوي، أحمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، مكتبة الرشد، الرياض، 2001م.
- 16) ابن حنبل، أحمد بن محمد، مُسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، و عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- 17) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
- 18) أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ت.
- 19) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- 20) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - بيروت، 2002م.
- 21) الرملي، أحمد بن رسلان المقدسي، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين، دار الفلاح، مصر، 2016م.
- 22) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1965م.

- (23) الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- (24) الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (25) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.
- (26) الزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (27) ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- (28) السيكي، محمود بن محمد بن أحمد، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، تحقيق: أمين محمود، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1932م.
- (29) سراج الدين عمر النعماني، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (30) أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (31) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1987م.
- (32) السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، حاشية السندي على سنن النسائي (مطبوع مع السنن)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م.
- (33) السهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، مركز الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند، 2006م.
- (34) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (35) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م.
- (36) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، دار البيروتي، دمشق، 2006م.
- (37) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

- (38) الشنقيطي، محمد المختار، شروق أنوار المنن الكبرى الإلهية، بكشف أسرار السنن الصغرى النسائية، مطابع الحميضي، السعودية، 2004م.
- (39) صافي، محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق، مؤسسة الإيمان، بيروت، 1998م.
- (40) الصغاني، الحسن بن محمد، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: عبد العليم الطحاوي وآخرين، مطبعة دار الكتب، القاهرة، د.ت.
- (41) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.
- (42) الطيالسي، سليمان، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، 1999م.
- (43) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- (44) عثمان، أسامة عطية، صيغة مفعال في التنزيل بين علماء التصريف وعلماء التفسير، مجلة الثقافة والتنمية، مجلة الثقافة والتنمية، جمعية الثقافة والتنمية، سوهاج، مصر، ع23، 2007م.
- (45) العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- (46) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (47) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، شرح سنن أبي داود، تحقيق: خالد المصري، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
- (48) الغلابي، مصطفى، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1993م.
- (49) الفاسي، محمد بن الطيب، تحرير الرواية في تقرير الكفاية، تحقيق: علي حسين البواب، دار العلوم، الرياض، 1983م.
- (50) فجال، محمود، الحديث النبوي في النحو العربي، أضواء السلف. الرياض، 1997م.
- (51) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- (52) ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك، تفسير ابن فورك، تحقيق: علاء عبد القادر بندويش وآخرين، جامعة أم القرى، السعودية، 2009م.

- (53) الفيروزآبادي، طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- (54) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- (55) القاري، الملا علي بن محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، 2002م.
- (56) القرطبي، أبو العباس أحمد، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ميتو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، 1996م.
- (57) ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 2012م.
- (58) القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1905م.
- (59) كحيل، أحمد حسن، التبيان في تصريف الأسماء، جامعة الأزهر، مصر، د.ت.
- (60) الكرمانيّ، محمّد بن عبد اللطيف، شرح مصابيح السنة، إدارة الثقافة الإسلامية، الكويت، 2012م.
- (61) الكرمانيّ، محمد بن يوسف، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.
- (62) الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2008م.
- (63) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (64) المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (65) المالكي، أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007م.
- (66) الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، تفسير الماوردي: النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2019م.
- (67) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، دار عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- (68) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991م.
- (69) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.
- (70) المُطَرِّزِي، ناصر بن عبد السيد الخوارزمي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- (71) المُطَرِّبِي، الحسين بن محمود، المفاتيح في شرح المصابيح، وزارة الأوقاف، الكويت، 2012م.
- (72) المكودي، عبد الرحمن، شرح المكودي على الألفية، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.

- (73) ابن الملقن، سراج الدين، المعين على تفهم الأربعين، تحقيق: دغش العجمي، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، 2012م.
- (74) ابن الملقن، سراج الدين المصري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح، دار النوادر، دمشق، سوريا، 2008م.
- (75) المناوي، عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1988م.
- (76) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- (77) النجار، محمد عبد العزيز، ضياء السالك إلى أوضح المسالك، مؤسسة الرسالة، 2001م.
- (78) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي: المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م.
- (79) النووي، محيي الدين، التقريب والتيسير، تحقيق: محمد الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م.
- (80) النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- (81) الهزري، محمد الأمين الشافعي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، دار المنهاج، دار طوق النجاة، 2009م.
- (82) ابن هشام، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- (83) ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، شرح شذور الذهب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1985م.
- (84) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019م.
- (85) الهيثمي، أبو الحسن، مسند الحارث: بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، المنتقى، تحقيق: حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، 1992م.

Arabic References:

- 1) Ibn al-'Aṭir, al-Mubārak Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-Nihāyah fī Ḡarīb al-Ḥadīṭ & al-'Aṭar, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1979.
- 2) al-'Azharī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Tahḍīb al-Luḡah, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 3) al-'Astrābādī, Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Sharaf Rukn al-Dīn, Sharḥ Shāfiyah Ibn al-Ḥājib, ed: 'Abd almaqṣūd Muḥammad, Maktabat al-Ṭaqāfah al-Dīniyah, 2004m.

- 4) al-'Alūsī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd, Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm & al-Sab' al-Maṭānī, ed. 'Alī 'Abdalbārī 'Aṭīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1995.
- 5) al-Bukhārī, Muḥammad Ibn 'Ismā'īl Ibn 'Ibrāhīm, al-'Adab al-Mufrad, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, Dār al-Bashā'ir al-'Islāmiyah, Bayrūt, 1989.
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad Ibn 'Ismā'īl Ibn 'Ibrāhīm, al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min 'Umūr Rasūl Allāh & Sunnah & 'Aiyāmuh - Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-Najāh, Bayrūt, 2001.
- 7) Bidyknaqūz, Shams al-Dīn 'Aḥmad, Sarḥān 'alā Marāḥ al-'Arwāḥ fī 'Ilm al-Ṣarf, Sharikat Maktabat & Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1959.
- 8) al-Baḡawī, 'Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Farrā', Sharḥ al-Sunnah, ed. Shu'ayb al-'Arnā'ūt, & Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-'Islāmī, Dimashq, Bayrūt, 1983.
- 9) al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn, Tuḥfat al-'Abrār Sharḥ Maṣābīḥ al-Sunnah, ed. Lajnat bi-'Ishrāf Nūr al-Dīn Ṭālib, Wizārat al-'Awqāf & al-Shu'ūn al-'Islāmiyah, al-Kuwayt, 2012.
- 10) al-Bayhaqī, 'Abūbakra 'Aḥmad, al-Sunan al-Kubrā: al-Sunan al-Kabīr, ed. 'Abdallāh al-Turkī, Markaz Hajar, Bayrūt, 2011.
- 11) al-Tirmiḍī, Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Sawrah, Sunan al-Tirmiḍī, ed. 'Aḥmad Muḥammad Shākīr, Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, 'Ibrāhīm 'Aṭwah 'Awad, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2009.
- 12) al-Jawharī, 'Ismā'īl Ibn Ḥammād al-Fārābī, al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Luḡah & Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 13) al-Ḥākīm, 'Abū 'Abdallāh al-Ḥākīm Muḥammad Ibn 'Abdillāh al-Nisābūrī, al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn, ed. Muṣṭafā 'Abdalqādir, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1990.
- 14) Ibn Ḥajar, 'Aḥmad Ibn 'Alī, Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1959.
- 15) al-Ḥamalāwī, 'Aḥmad, Shaḍā al-'Arf fī Fann al-Ṣarf, ed. Naṣrallāh 'Abdalraḥmān, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 2001.
- 16) Ibn Ḥanbal, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, Musnad al-'Imām 'Aḥmad Ibn Ḥanbal, ed. Shu'ayb al-'Arnā'ūt, & 'Ādil Murshid, & 'Ākharīn, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001.

- 17) 'Abū Ḥaiyān, Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Alī, 'Irtishāf al-Ḍarb min Lisān al-'Arab, ed. Rajab 'Utmān Muḥammad, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1998.
- 18) Abū Dā'ūd, Sulāimān Ibn al-'Ash'at al-'Azdī, Sunan 'Abī Dā'ūd, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abdalḥamīd, al-Maktabah al-'Aṣriyah Ṣaydā, Bayrūt, N. D.
- 19) Ibn Durayd, 'Abūbakr Muḥammad Ibn al-Ḥasan, Jamharat al-Luḡah, ed. Ramzī Munīr Ba'labakī, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.
- 20) al-Rāḡib al-'Aṣfahānī, al-Ḥusaīn Ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Ḡarīb al-Qur'ān, ed. Ṣafwān 'Adnān al-Dā'ūdī, Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyah, Dimashq - Bayrūt, 2002.
- 21) al-Ramlī, 'Aḥmad Ibn Raslān al-Maqdisī, Sharḥ Sunan 'Abī Dā'ūd, ed. 'Adad min al-Baḥiṭīn, Dār al-Falāḥ, Miṣr, 2016.
- 22) Al-Zabīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abdalrazzāq al-Ḥusaīn, Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965.
- 23) al-Zajjāj, 'Ibrāhīm Ibn al-Sirrī, Ma'ānī al-Qur'ān & 'Irabuh, ed. 'Abdaljalīl 'Abduh Shalabī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988.
- 24) al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Amr, 'Asās al-Balāḡah, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 25) al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Amr Ibn 'Aḥmad, al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ḡawāmiḍ al-Tanzīl, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1987.
- 26) Ibn Ya'īsh, Ya'īsh Ibn 'Alī, Sharḥ al-Mufaṣṣal, ed. 'Imīl Ya'qūb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 27) Ibn al-Sarrāj, 'Abūbakr Muḥammad Ibn al-Sirrī Ibn Sahl, al-Uṣūl fī al-Naḥw, ed. 'Abdalḥusaīn al-Fatī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 28) 1932.
- 29) al-'Ukbarī, 'Abdallāh Ibn al-Ḥusaīn Ibn 'Abdallāh, al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb, ed. 'Abdallāh al-Nabhān, Dār al-Fikr, Dimashq, 1995.
- 30) 'Abū al-Su'ūd, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muṣṭafā, 'Irshād al-'Aql al-Salīm 'ilā Mazāyah al-Kitāb al-Karīm: Tafsīr 'Abī al-Su'ūd, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, N. D.

- 31) al-Samīn al-Ḥalabī, 'Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn 'Abdaldā'im, al-Durr al-Maṣūn fī 'Ulūm al-Kitāb al-Maknūn, ed. 'Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, Dār al-Qalam, Dimashq, 1987.
- 32) al-Sindī, Muḥammad Ibn 'Abdalhādī al-Tatwī, Ḥāshiyat al-Sindī 'alā Sunan al-nisā'ī (maṭbū' ma'a al-Sunan), Maktab al-Maṭbū'āt al-'Islāmīyah, Ḥalab, 1986.
- 33) al-Shārnfwī, Khalīl 'Aḥmad, Baḍī al-Majhūd fī Ḥall Sunan 'Abī Dā'ūd, Markaz al-Nadwī lil-Buḥūt & al-Dirāsāt al-'Islāmīyah, al-Hind, 2006.
- 34) Ibn Sīdah, 'Alī Ibn 'Ismā'īl, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-'A'zam, ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 35) Ibn Sīdah, 'Alī Ibn 'Ismā'īl, al-Mukhaṣṣ, ed. Khalīl 'Ibrāhīm Jaffāl, Dār 'Ihyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1996.
- 36) al-Suūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Abībākr, al-'Iqtirāḥ fī 'Uṣūl al-Naḥw, Dār al-Bayrūtī, Dimashq, 2006.
- 37) al-Suūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Abībākr, Ham' al-Hawāmi' fī Sharḥ jam' al-Jawāmi', ed. 'Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 38) al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Mukhtār, Shurūq 'Anwār al-Minan al-Kubrā al-'Ilāhīyah, bi-Kashf 'Asrār al-Sunan al-Ṣuḡrā al-Nisā'īyah, Maṭābī' al-Ḥumayḍī, al-Su'ūdīyah, 2004.
- 39) Ṣāfī, Maḥmūd Ibn 'Abdalraḥīm, al-jadwal fī i'rāb al-Qur'ān al-Karīm, Dār al-Rashīd, Dimashq, Mu'assasat al-'Imān, Bayrūt, 1998.
- 40) al-Ṣāḡānī, al-Ḥasan Ibn Muḥammad, al-Takmilah & al-Ḍayl & al-Ṣilah li-kitāb Taj al-Luḡah & Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah, ed. 'Abdal'alīm al-Ṭahāwī & 'Ākharīn, Maṭba'at Dār al-Kutub, al-Qāhirah, N. D.
- 41) al-Ṭabarānī, Sulāimān Ibn 'Aḥmad Ibn 'Aiyūb, al-Mu'jam al-Awsaṭ, ed. Ṭāriq Ibn 'Awād 'Abdallāh Ibn Muḥammad, 'Abdalmuḥsin Ibn 'Ibrāhīm al-Ḥusaīnī, Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, N. D.
- 42) al-Ṭayālīsī, Sulaymān, Musnad 'Abī Dā'ūd al-Ṭayālīsī, ed. Muḥammad Ibn 'Abdalmuḥsin al-Turkī, Dār Hajar, Miṣr, 1999.

- 43) Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Muḥammad, al-Taḥrīr & al-Tanwīr - Ṭḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd & Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis, 1984.
- 44) 'Uṭmān, Usāmah 'Aṭīyah, ṣiġah Mf'al fi al-tanzil bayna 'ulamā' al-taṣrīf & 'ulamā' al-Tafsīr, Majallat al-Ṭaqāfah & al-tanmiyah, Majallat al-Ṭaqāfah & al-tanmiyah, Jam'iyat al-Ṭaqāfah min ajl al-tanmiyah, Sūhāj, Miṣr, isseu 23, 2007.
- 45) al-'Aynī, Badr al-Dīn, 'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, N. D.
- 46) Ibn Fūrak, Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn Fūrak, Tafsīr Ibn Fūrak, ed. 'Allāl 'Abdalqādir Bindwys & 'Ākharīn, Jāmi'at Umm al-Qurā, al-Su'ūdīyah, 2009.
- 47) Ibn Qarqwl, 'Abū 'Ishāq, Maṭālī' al-'Anwār 'alā Ṣiḥāḥ al-'Āṭār, Wizārat al-Awqāf & al-Shu'ūn al-'Islāmīyah, Dawlat Qaṭar, 2012.
- 48) 'Abdalra'ūf al-Munāwī, al-Taysīr bi-Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaġīr, Maktabat al-Imām al-Shāfi'ī, al-Riyāḍ, 1988.
- 49) al-Qaṣṭallānī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, 'Irhād al-Sārī li-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭba'ah al-Kubrā al-'Amīriyah, Miṣr, 1905.
- 50) al-'Ukbarī, 'Abdallāh Ibn al-Ḥusaīn, al-Tibyān fi 'I'rāb al-Qur'ān, ed. 'Alī al-Bajāwī, Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, N. D.
- 51) al-'Aynī, Badr al-Dīn, Sharḥ Sunan 'Abī Dā'ūd, ed. Khālīd al-Miṣrī, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1999.
- 52) Ġalāyīnī, Muṣṭafá, Jāmi' al-durūs al-'Arabīyah, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Ṣaydā-Bayrūt, 1993.
- 53) Fajjāl, Maḥmūd, al-ḥadīṭ al-Nabawī fi al-Naḥw al-'Arabī, Aḍwā' al-Salaf. al-Riyāḍ, 1997.
- 54) al-Farāhīdī, al-Khalīl Ibn 'Aḥmad, al-'Aīn, ed. Mahdī al-Makhzūmī, & 'Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, N. D.
- 55) al-Fayrūz 'Ābādī, Majd al-Dīn 'Abū Ṭāhir Muḥammad Ibn Ya'qūb, al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005.

- 56) al-Faīyūmī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Ġarīb al-Sharḥ al-Kabīr, al-Maktabah al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 57) al-Qārī, al-Mullā 'Alī Ibn Muḥammad, Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2002.
- 58) al-Qurṭubī, 'Abū al-'Abbās 'Aḥmad, al-mufhim li-mā ushkila min Talkhīṣ Kitāb Muslim, ed. Muḥyī al-Dīn Mystū & 'Ākharīn, Dār Ibn Kaṭīr, Dimashq, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, Dimashq-Bayrūt, 1996.
- 59) Kuḥayl, 'Aḥmad Ḥasan, al-Tibyān fī taṣrīf al-asmā', Jāmi'at al-Azhar, Miṣr, N. D.
- 60) al-Karmānī, Muḥammad Iin 'Abdallaṭīf, Sharḥ Maṣābīḥ al-Sunnah, 'Idārat al-Ṭaqāfah al-'Islāmīyah, al-Kuwayt, 2012.
- 61) al-Kirmānī, Muḥammad Ibn Yūsuf, al-Kawākib al-Darārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1981.
- 62) al-Kūrānī, 'Aḥmad Ibn 'Ismā'īl, al-Kawṭar al-jārī ilā Riyāḍ aḥādīṭ al-Bukhārī, ed. 'Aḥmad 'Izzū 'Ināyat, Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 2008.
- 63) Ibn Mājah, Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī, Sunan Ibn Mājah, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, Dār al-Fikr, Bayrūt. N. D.
- 64) al-Mbārkfwrá, Muḥammad 'Abdalraḥmān, Tuḥfat al-Aḥwāḍī bi-Sharḥ Jāmi' al-Tirmidī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 65) al-Mubrad, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, ed. Muḥammad 'Abdalkhāliq 'Uḍaymah, Dār 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1994.
- 66) al-Mālikī, 'Abūbākr Ibn al-'Arabī, al-msālik fī Sharḥ Muwaṭṭa' Mālik, dār al-Qharb al-'Islāmī, Bayrūt, 2007.
- 67) al-Māwardī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb, Tafsīr al-Māwardī: al-Nukat & al-'uyūn, ed. al-Saīyid Ibn 'Abdalmaḥṣūd Ibn 'Abdalraḥīm, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2019.
- 68) al-Fāsī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, Taḥrīr al-Riwāyah fī Taqrīr al-Kifāyat, ed. 'Alī Ḥusāin al-Baūwāb, Dār al-'Ulūm, al-Riyāḍ, 1983.

- 69) Muslim, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muḥammad Fū'ād 'Abdalbāqī, Dār 'Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1991.
- 70) Muṣṭafā, 'Ibrāhīm & 'Ākharūn, al-Mu'jam al-Wasīṭ, Majma' al-Luġah al-'Arabiyyah, al-Qāhirah, Dār al-Da'wah, al-Qāhirah, N. D.
- 71) al-Muṭarrizī, Nāṣir Ibn 'Abd al-Sa'yid al-Khuwārizmī, al-Maġrib fi tartīb al-Mu'arrab, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, N. D.
- 72) al-Muẓhirī, al-Ḥusayn Ibn Maḥmūd, al-Mafāṭīḥ fi Sharḥ al-Maṣābiḥ, Wizārat al-Awqāf, al-Kuwayt, 2012.
- 73) al-Makkūdī, 'Abd al-Raḥmān, Sharḥ al-Makkūdī 'alā al-Alfiyah, ed. 'AbdalḤamid Hindāwī, al-Maktabah al-'Aṣriyyah, Bayrūt, 2005.
- 74) Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn, al-Mu'īn 'alā tafahhum al-arba'in, ed. Daġash al-'Ajamī, Maktabat ahl al-aṭar lil-Nashr & al-Tawzī', al-Kuwayt, 2012.
- 75) Ibn al-Mulaqqin, 'Umar Ibn 'Alī, al-Tawḍīḥ li-Sharḥ al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ, ed. Dār al-Falāḥ lil-Baḥṭ al-'Ilmī wa taḥqīq al-Turāt, Dār al-Nawādir, Dimashq, 2008.
- 76) Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 77) al-Najjār, Muḥammad 'Abdal'aziz, Ḍiyā' al-sālik ilā Awḍāḥ al-masālik, Mu'assasat al-Risālah, 2001.
- 78) al-Nisā'ī, 'Abū 'Abd al-Raḥmān 'Aḥmad Ibn Shu'ayb, Sunan al-Nisā'ī: al-Muḥtabá min al-Sunan, ed. 'Abdalfattāḥ 'Abū Ġuddah, Maktab al-Maṭbū'āt al-'Islāmiyyah, Ḥalab, 1986.
- 79) al-Nawawī, Yaḥyá Ibn Sharaf, al-Taqrīb & al-Taysīr, ed. Muḥammad al-Khisht, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1985.
- 80) al-Nisābūrī, al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Ḥusāin, Ġarā'ib al-Qur'ān & Raġā'ib al-Furqān, ed. al-Shaykh Zakarīyā 'Umayrān, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bayrūt, 1996.
- 81) al-Harārī, Muḥammad al-'Amīn al-Shāfi'ī, al-Kawkab al-wahhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Dār al-Minhāj, Dār Ṭawq al-najāh, 2009.
- 82) Ibn Hishām, 'Abdallāh Ibn Yūsuf Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abdallāh, 'Awḍāḥ al-Masālik 'ilā 'Alfiyat Ibn Mālik, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'AbdalḤamid, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D.

- 83) 'Abābinah, Yaḥyā, al-Naḥw al-'Arabī al-Muqāran, Dār al-Kitāb al-Ṭaqāfī, 'Irbid, 2016.
- 84) 'Abū Hilāl al-'Askarī, al-Ḥasan Ibn 'Abdallāh Ibn Sahl, al-Furūq al-Luġawīyah, ed. Muḥammad 'Ibrāhīm Salīm, Dār al-'Ilm & Ṭaqāfah lil-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2019.
- 85) al-Hayṭamī, 'Abū al-Ḥasan, Musnad al-Ḥārīt: Buġyat al-Bāḥit 'an Zawa'id Musnad al-Ḥārīt, al-Mntqī, ed. Ḥusayn al-Bākry, Markaz Khidmat al-Sunnah & al-Sirah al-Nabawīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1992.



موقفُ المطهر الضمدي في كتابه الفرات النّمير من الزمخشري في كتابه الكشاف جمعاً ودراسةً لنماذج مختارة

د. خديجة بنت إبراهيم محمد فقيه*

kfageh@kku.edu.sa

تاريخ القبول: 2022/07/03 م

تاريخ الاستلام: 2021/05/20 م

الملخص:

يسعى البحث إلى دراسة موقف المطهر الضمدي في كتابه الموسوم بـ "الفرات النّمير في تفسير الكتاب المنير"، الذي احتوى على نقول كثيرة من كتاب الكشاف للزمخشري، وتنوعت هذه النقول بين النقل فقط، والنقل مع تجويد الرأي أو القول المنقول، والنقل مع الاعتراض على الرأي المنقول، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث وهي دراسة موقف المطهر من الزمخشري في هذا الكتاب. كما يهدف إلى دراسة دقة هذه النقول، وموقفه منها، ونماذج من اعتراضاته عليه، وبيان صواب هذه الاعتراضات أو مجانبتها للصواب، وقد تم تقسيمه إلى: تمهيد - بعد المقدمة - يشمل تعريفاً موجزاً بالزمخشري والمطهر الضمدي، ثم مبحثين: المبحث الأول: تنوع موقف المطهر من الزمخشري. المبحث الثاني: نماذج من اعتراضاته عليه، ومن أهم النتائج المتوصل إليها: أنّ اعتراضات المطهر قد سُبِق إلى أكثرها، وأنّ الكتاب ما زال مجالاً خصبا لكثير من الدراسات.

الكلمات المفتاحية: المطهر، الزمخشري، الفرات النّمير، الكشاف، الاعتراض.

* أستاذ النحو و الصرف المشارك - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد/أبها - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: فقيه، خديجة بنت إبراهيم محمد، موقفُ المطهر الضمدي في كتابه الفرات النّمير من الزمخشري في كتابه الكشاف - جمعاً ودراسةً لنماذج مختارة، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، ع15، 2022: 73-120.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Al-Mutahhar Al-Dhamadi's Perspective in his *Al-Furat Al-Namir* on Al-
Zamakhshari's *Al-Kashaf*: A study of select models

Dr. Khadija Bint Ibrahim Muhammad Faqih*

kfageh@kku.edu.sa

Received: 20\05\2021

Accepted: 03\07\2022

Abstract:

The study seeks to explore Al-Mutahhar Al-Dhamadi's stance in his book entitled *Al-Furat Al-Namir FIY TAFSIR AL-KITAB AL-MUNIR*," with many quotations from Zamakhshari's book *Al-Kashaf*. The quotes varied between copy only, copy of the quote with some speech or opinion improvements, and copy with objection to the reported views. Investigating Al-Mutahhar's perspective on Zamakhshari's philosophy in the above books is at the core of the present study, attempting to examine Mutahhar's accuracy in copying such quotes, his perspective on them , his objections to them , and his explanation as to whether such opposition is correct or false. The study is organized into an introduction, a preview (briefly introducing both Zamakhshari and Mutahhar Dhamadi) and two sections. The first section demonstrates Mutahhar's differing perspective on Zamakhshari, while second section presents samples of the formers objections to the latter views. The study revealed that Dhamadi's objections have been already reported by other scholars, and that Zamakhshari's book is still a fertile field for further studies.

Keywords: Al-Mutahhar, Al-Zamakhshari, *Al-Furat Al-Namir*, *Al-Kashaf*, Objection.

* Associate Professor of Syntax and Morphology, Department of Arabic Language, Faculty of Humanities, King Khalid University, Abha, Saudi Arabia.

Cite this article as: Faqih, Khadija Bint Ibrahim Muhammad, Al-Mutahhar Al-Dhamadi's Perspective in his *Al-Furat Al-Namir* on Al-Zamakhshari's *Al-Kashaf*: A study of select models, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 73-120.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

من أهم مؤلفات علماء المخلاف السليماني خلال القرن الحادي عشر الهجري كتاب: الفرات النمير في تفسير الكتاب المنير، للمطهر الضمدي، الذي جمعه صاحبه واختصره من كتب التأويل⁽¹⁾ كما ذكر ذلك في مقدمته، والمتصفح والمتأمل لهذا الكتاب يلحظ كثرة النقول فيه عن الزمخشري، وقد تنوعت ردة فعل صاحبه تجاه هذه النقول فهو إما أن ينقل عنه من غير النص على ذلك، أو ينقل عنه مع موافقته وتجويد رأيه، وقد ينقل عنه من غير إبداء أي رأي تجاه المنقول، وقد ينقل عنه مع الاعتراض على ما نقله، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الذي تناول موقف المطهر الضمدي في كتابه الفرات النمير من الزمخشري مع نماذج من اعتراضاته عليه.

وبعد البحث والسؤال لم أجد -على حد علمي - من سبق إلى هذه الدراسة، ولم أجد سوى كتاب الفرات النمير محققاً، ووجدت عليه بعض الدراسات في جانب التفسير مثل: الاستنباط عند المطهر الضمدي في تفسيره الفرات النمير، نورة العلي وأخرى، جامعة الأزهر. نزول القرآن عند المطهر في تفسير الفرات النمير، نورة العلي وأخرى، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية. ترجيحات المطهر في تفسيره الفرات النمير من سورة إبراهيم، منيرة الجريوي، جمع ودراسة، جامعة الأزهر.

ويهدف بحثي هذا إلى دراسة تنوع مواقف المطهر من الزمخشري وبيان صواب اعتراضاته عليه، أو مجانبتها للصواب، واتبعت في ذلك المنهج الوصفي القائم على جمع هذه المواقف ودراستها، وقد اعتمدت في هذا البحث على النسخة المحققة من الكتاب، لكنني وجدت فيها بعض السقط والأخطاء في القراءة، مما جعلني أرجع إلى النسخة المخطوطة للتصحيح والتثبيت.

وجاءت خطة البحث في تمهيد -بعد المقدمة- يشمل تعريفاً موجزاً بالزمخشري والمطهر

الضمدي، ثم مبحثين:

المبحث الأول: تنوع موقف المطهر من الزمخشري.

المبحث الثاني: نماذج من اعتراضاته عليه حصرتها في (البقرة وآل عمران)؛ وذلك لكثرتها، وتنوعها، ولكون الدراسة تشمل تنوع موقفه من الزمخشري ولم تكن مقتصرة على الاعتراضات فقط، يلي ذلك الخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

المطهر الضمدي:

اسمه ومولده ونشأته:

- هو العلامة أبو محمد سراج الدين المطهر بن علي بن محمد بن علي النعمان الضمدي اليمني⁽²⁾.
ولد ليلة الأحد السادس والعشرين من شهر شوال سنة أربع وألف من الهجرة⁽³⁾.
نشأ في حجر والده ثم رحل في طلب العلم إلى مدن عدة⁽⁴⁾.

شيوخه:

أخذ المطهر عن عدد من العلماء، منهم:

- 1- سعيد بن صلاح الهبل: كان من الفقهاء المحققين والعلماء المبرزين وتلمذ عليه كبراء أهل الإقليم. توفي سنة 1037هـ⁽⁵⁾، قرأ عليه الأزهار وشرحه⁽⁶⁾.
- 2- أحمد بن المهدي المؤيدي: كان عارفاً في الفروع، درس كتاب البحر، وقرأه عليه الفضلاء. توفي سنة 1044هـ⁽⁷⁾، قرأ عليه البحر الزخار⁽⁸⁾.
- 3- العلامة: أحمد بن يحيى بن أحمد بن حابس، شرح تكملة الأحكام، وشرح الشافية في التصريف شرحاً لم يتمه. توفي سنة 1061هـ⁽⁹⁾، قرأ عليه علوم الأدب⁽¹⁰⁾.

مؤلفاته:

له عدة كتب منها:

- 1- النفحات المسكية في الأفعال الثلاثية⁽¹¹⁾.
- 2- المنقح في شرح الموشح⁽¹²⁾.
- 3- الفرات النمير في تفسير الكتاب المنير⁽¹³⁾. وغيرها.

وفاته:

توفي ليلة الثلاثاء الرابع عشر في شهر رمضان، سنة ألف وثمان وأربعين من الهجرة في

ضمد⁽¹⁴⁾.

الزمخشري:

اسمه ومولده ونشأته:

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي، جار الله⁽¹⁵⁾.

ولد بزمخشر⁽¹⁶⁾، في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة⁽¹⁷⁾.

كان إماماً في التفسير والنحو واللغة والأدب، رحل إلى بغداد ثم حج وجاور، ولقب بجار الله.

كان معتزلي المذهب.

شيوخه:

أخذ عن كثير من العلماء والأدباء منهم:

أبو بكر بن طلحة البابري، وأبو الخطاب نصر بن أحمد، وأبو الحسن علي بن المظفر

النيسابوري، وغيرهم.

تلاميذه، منهم:

-إسماعيل بن عبدالله الخوارزمي، وأبو سعد أحمد بن محمود الشاشي، وأبو طاهر السلفي،

وغيرهم.

مؤلفاته:

ألف الكثير من المصنفات والمؤلفات العظيمة، منها: الكشاف في التفسير، الفائق في غريب

الحديث، المفصل في النحو، النموذج في النحو، أساس البلاغة في اللغة، المستقصى في الأمثال،

وغيرها.

وفاته:

توفي ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة⁽¹⁸⁾.

المبحث الأول: تنوع موقف المطهر من الزمخشري

كان للزمخشري حضورٌ وأثرٌ كبير في كتاب المطهر، فكتابه: (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ووجوه التأويل) من أهم مصادر المطهر بل له الصدارة بينها، إذ يقول في مقدمة كتابه: (وبعد فهذا تفسير قريب المنال، غريب المنوال، اختصرته من كتب التأويل، واعتصرته من عيون⁽¹⁹⁾ الأقاويل على أسلوب مبتدع، وقانون مخترع)⁽²⁰⁾.

فهو قد أخذ وأكثر عنه، فلا تكاد تخلو صفحة دون ذكره، وأكثر ما كان يذكره باسمه (الزمخشري)، وقد يذكره بقوله (جار الله)⁽²¹⁾ أو (شيخ من زمخشري)⁽²²⁾، وأحياناً يذكر اسم الكتاب، فيقول: (قال صاحب الكشاف)⁽²³⁾ و(في الكشاف)⁽²⁴⁾ (وهو ظاهر عبارة الكشاف)⁽²⁵⁾، و(وأنتشد صاحب الكشاف)⁽²⁶⁾.

ويظهر هذا الأثر في أنّ المطهر لم يهتم باختيارات أحد من العلماء في كتابه هذا كما اهتم باختيارات الزمخشري، فنجده كثيراً ما يقول: واختاره الزمخشري⁽²⁷⁾، وهو اختيار الزمخشري⁽²⁸⁾، والزمخشري لا يصحح ذلك⁽²⁹⁾.

فكتابه مليء بالنقول المتعددة والمتنوعة عن الكشاف، وقد اتخذت هذه النقول أشكالاً عدة، سنوضحها في هذا المبحث مع توضيح دقة نقل المطهر عن الزمخشري وموقفه من معتقده كما يأتي:

1- ما ينقله عن الزمخشري من غير النص على ذلك.

2- ما ينقله من غير إبداء رأي أو تعليق.

3- ما ينقله عنه ويمجد رأيه فيه واختياراته.

4- ما ينقله عنه، مع اعتراضه عليه، ونقده لأرائه واختياراته.

5- دقة المطهر في هذه النقول.

6- موقف المطهر من معتقد الزمخشري.

1- ما ينقله عن الزمخشري: من غير النص على ذلك

احتوى الكتاب على نقول كثيرة جداً عن الزمخشري من غير النص على ذلك، وقد تكون هذه النقول مسبوقة بـ قيل⁽³⁰⁾، أو ترد ضمناً في الكتاب⁽³¹⁾، وقد تكون نقولاً حرفية، أو تكون بتصرف.

ومن هذه النقول الحرفية، ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ الْنَّبِيُّ عَلَى

شَيْءٍ﴾ [البقرة: 113].

قال المطهر: ("على شيء" أي: على شيء يصح ويُعتد به)⁽³²⁾ وهو نص الزمخشري الذي فسر به

الآية، قال: (على شيء) أي: على شيء يصح ويعتد به)⁽³³⁾.

فالملاحظ تطابق النصين تماماً. وهناك نصوص كثيرة غير هذا النص يلحظها من يطابقها مع

الكشاف⁽³⁴⁾.

أما النقول التي كانت بتصرف عن نصوص الكشاف دون الإشارة إلى ذلك فهي كثيرة أيضاً،

منها: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعَ أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ

بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233].

قال المطهر: (وقوله (تسترضعوا) متعدٍ إلى مفعولين، أي أن تسترضعوا المراضع أولادكم، يقول:

أرضعت المرأة الصبي واسترضعتها إياه، كما تقول: أنجح الحاجة واستنجحته إياها)⁽³⁵⁾، فحذف الأول

لوضوحه)⁽³⁶⁾.

والنص في الكشاف كما يأتي: (استرضع من أرضع يقال: أرضعت المرأة الصبي

واسترضعتها الصبي لتعديه إلى مفعولين، كما تقول: أنجح الحاجة واستنجحته الحاجة، والمعنى أن

تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه)⁽³⁷⁾. فالنصان متطابقان مع بعض

التصرف بالتقديم والتأخير. وغيره الكثير من النصوص التي ينقلها عن الكشاف بتصرف من غير

النص على ذلك⁽³⁸⁾.

2- ما ينقله من غير إبداء رأي أو تعليق

من النصوص ما ينقلها المطهر عن الزمخشري على صورة اختيارات أو من غير إبداء موقف منها سواء أكان بالاعتراض أم بالتأييد، بل اكتفى بذكرها فقط، وهي كثيرة جداً، وقد اتخذ هذا النقل صوراً عديدة، منها:

وقال الزمخشري⁽³⁹⁾، كذا ذكره الزمخشري⁽⁴⁰⁾، وجوّز الزمخشري⁽⁴¹⁾، وجعله الزمخشري اعتراضاً⁽⁴²⁾، وإليه يشير صاحب الكشاف⁽⁴³⁾، وفي الكشاف⁽⁴⁴⁾، ذكره الزمخشري⁽⁴⁵⁾، هذا قول الزمخشري⁽⁴⁶⁾، واختاره الزمخشري⁽⁴⁷⁾، واختار الزمخشري⁽⁴⁸⁾. وذهب الزمخشري⁽⁴⁹⁾، على أن الزمخشري قد جوّز⁽⁵⁰⁾، واستضعفها الزمخشري⁽⁵¹⁾، وأنشد صاحب الكشاف⁽⁵²⁾، كذا ذكره الزمخشري تبعاً لغيره⁽⁵³⁾. وذهب الزمخشري وغيره⁽⁵⁴⁾، وقواه الزمخشري⁽⁵⁵⁾، ذكر ذلك الزمخشري⁽⁵⁶⁾، واستحمله الزمخشري⁽⁵⁷⁾، والزمخشري لا يصح ذلك⁽⁵⁸⁾.

ووجه الزمخشري هذه القراءة بتقدير مضاف إلى المبتدأ⁽⁵⁹⁾. وهو اختيار الزمخشري⁽⁶⁰⁾.

وهو ظاهر عبارة الكشاف⁽⁶¹⁾، وأنكر ذلك الزمخشري⁽⁶²⁾، هذا قول الزمخشري⁽⁶³⁾، وقال الزمخشري وغيره⁽⁶⁴⁾، يعدد آراء ويقول: الثاني للزمخشري⁽⁶⁵⁾، والرابع للزمخشري⁽⁶⁶⁾.

3- ما ينقله عنه ويمجد رأيه فيه واختياراته

هناك مواضع كثيرة في كتاب المطهر نقل فيها عن الزمخشري، ووافقه في آرائه ومجدها، وهذه النقول والآراء لم تقتصر على جانب واحد، وإنما شملت جوانب عدة، في التفسير والنحو، والصرف، وغيرها.

وقد تنوعت هذه الموافقات، واتخذت أشكالاً عدة، منها: وهو جيد⁽⁶⁷⁾، والأظهر قول الزمخشري⁽⁶⁸⁾، واختاره الزمخشري⁽⁶⁹⁾، وهو توجيه لطيف⁽⁷⁰⁾، وهذا هو الأقرب⁽⁷¹⁾، وهذا هو الأظهر⁽⁷²⁾، وهو قريب⁽⁷³⁾، وهو حسن⁽⁷⁴⁾، وهو توجيه حسن⁽⁷⁵⁾. وقول الزمخشري أقرب⁽⁷⁶⁾.

ذكره الزمخشري وهو الصحيح⁽⁷⁷⁾، انتهى كلامه وهو جيد⁽⁷⁸⁾، كذا ذكره الزمخشري وهو

حسن⁽⁷⁹⁾.

واختاره الزمخشري وهو الأظهر⁽⁸⁰⁾، انتهى كلامه وهو الصواب⁽⁸¹⁾، والأظهر قول الزمخشري⁽⁸²⁾، وهو الأقرب⁽⁸³⁾.

وقد تكون موافقته بأن يورد قول الزمخشري، وبعده قول غيره من المفسرين أو النحاة، ثم يؤيد رأيه بقوله:

والأظهر قول الزمخشري⁽⁸⁴⁾، أو قوله: والصواب الأول⁽⁸⁵⁾.

وقد يذكر اختياراته وأقواله ثم يدعمها بالنصوص والعلل والأدلة⁽⁸⁶⁾. ولا يخفي إعجابه به، فهو يقول - معقبًا على نص للزمخشري - (انتهى كلامه ولقد جاد، وبهذا ساد)⁽⁸⁷⁾.

وهو يمدح فهمه ومعرفته فيقول: (وهذه الوجوه وإن دلت على جودة فهم الرجل⁽⁸⁸⁾، فإنها مخالفة للظاهر)⁽⁸⁹⁾.

4- ما ينقله عنه، مع اعتراضه عليه، ونقده آراءه واختياراته

على الرغم مما تقدم من إعجاب المطهر بالزمخشري، وتجويد آرائه، ومدحه والثناء عليه، فإنه وقف منه موقف المعارض في مواضع كثيرة من كتابه.

من أهم هذه المواضع، موقفه منه حينما خطأ قراءة ابن عامر في سورة الشعراء، فقد وقف منه موقفًا قويًا، وهاجمه هجومًا لاذعًا.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: 176].

قال المطهر: (وقرأ الحرميان⁽⁹⁰⁾ وابن عامر: (أصحاب ليكة)⁽⁹¹⁾ بوزن ليلة... ولك أن تقول: إن الأصل ليكة علمًا للبلد، فعرب بالأيكة، فقراءة أهل الحجاز على الأصل وهذا هو الأولى، وقد طعن شيخ زمخشر⁽⁹²⁾، في قراءة أهل الحجاز، وزعم أنهم وجدوا الألف ساقطة في المصحف فتوهموا ذلك⁽⁹³⁾. وهذا وهم فاحش فإنهم لم يأخذوا القرآن من المصاحف بل من أفواه الصحابة، ولم يكتفوا بالمرّة والمرتين لعظمه في صدورهم...)⁽⁹⁴⁾.

ومنها أيضًا قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ﴾ [الأنعام: 137].

قرأها ابن عامر (وكذلك زَيْنَ لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم)⁽⁹⁵⁾.

قال المطهر: "على طريقة قوله: زج القلوص أبي مزادة⁽⁹⁶⁾. وهي لغة بعض العرب، والذي الجأهم إلى ذلك الحرص على إضافة المصدر إلى فاعله لأنه أحق به. وقد شنع الزمخشري⁽⁹⁷⁾ على ابن عامر فيها، وزعم أنها من ضرورات الشعر، وأن القارئ غره وجود شركائهم في المصحف مكتوبًا بالياء. والجواب: أن دعوى الضرورة غير مسلم.. وأما توهمه أن ابن عامر إنما غره الرسم في المصحف فهيات ذلك، فإن ابن عامر لم يأخذ القرآن عن المصحف، ولا من طريق شاذة بل من طرق صحيحة مشهورة عند القراء..."⁽⁹⁸⁾.

ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ [النساء: 159].

قال المطهر: "إلا ليؤمنن به" جواب قسم محذوف... وقال الزمخشري: (هي صفة لأحد⁽⁹⁹⁾)، بناء على مذهبه في: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: 4]. فإنه زعم أن الجملة بعد "إلا" صفة لقرية⁽¹⁰⁰⁾، وهذه غفلة منه..⁽¹⁰¹⁾.

وقد تنوعت وتعددت هذه الاعتراضات فمنها ما يكون اعتراضًا على آراء وأقوال للزمخشري، أو على اختيارات صححها⁽¹⁰²⁾.

وقد تكون هذه الاعتراضات على أقوال واحتمالات جائزة ينقلها الزمخشري كغيره دون أن يختارها أو يصححها⁽¹⁰³⁾.

وقد يعترض عليه باعتراضات تنبهه هو لها وأجاب عنها في كتابه⁽¹⁰⁴⁾، وقد يعترض عليه باعتراض غيره من غير أن يعلق على ذلك، نحو ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [سورة القلم: 2].

قال المطهر في (بنعمة ربك): وقال الزمخشري: هو متعلق بمجنون⁽¹⁰⁵⁾ ... قال البيضاوي⁽¹⁰⁶⁾:
(وفيه نظر من جهة المعنى...)⁽¹⁰⁷⁾.

والملاحظ في أكثر اعتراضاته على الزمخشري (نموذج الدراسة) أنه مسبوق إليها ولاسيما من أبي حيان، وهو ما سيتضح في أثناء دراستها، وإن كان لم يصرح بذلك أبدًا، ولم يشر إلى أبي حيان أو تفسيره البحر المحيط ضمن إحالاته، ولا أستطيع الجزم بأنه اطلع عليه، وربما يكون ذلك مجرد توافق، وإن كان يغلب على ظني أنه استفاد منه كثيرًا وإن لم يشر إليه.

ونلاحظ كذلك أن مجموعة كبيرة من هذه الاعتراضات مجملة ومختصرة من غير شرح أو إسهاب في أسباب الاعتراض، بل يكتفي فيها بأحد أساليب الاعتراض التي سأذكرها لاحقًا، وهو ما يتوافق مع منهجه الذي ذكره في مقدمته من كونه حرص على الاختصار وعدم الإطالة.

أساليب اعتراضه:

تنوعت وتعددت أساليب المطهر في الاعتراض على الزمخشري، وجاءت على عدة أشكال، نحو: وفيه بُعد وضعف⁽¹⁰⁸⁾، وكما زعم الزمخشري⁽¹⁰⁹⁾، وفيه بعد⁽¹¹⁰⁾، وفيه تكلف⁽¹¹¹⁾، وزعم الزمخشري.. وهو تكلف لا حاجة إليه إلا نادرًا⁽¹¹²⁾. وهو تكلف⁽¹¹³⁾، وهو قريب والأولى ما سبق⁽¹¹⁴⁾، وزعم الزمخشري⁽¹¹⁵⁾، فلا يلزم ما ذكره الزمخشري⁽¹¹⁶⁾، وهو سهو⁽¹¹⁷⁾، أما ما حكاه الزمخشري فلا يخفى فساده⁽¹¹⁸⁾، وتكلف الزمخشري توجيهًا بعيدًا⁽¹¹⁹⁾.

وللزمخشري ثلاثة أوجه كلها بعيد⁽¹²⁰⁾، وقال الزمخشري... وهو خطأ⁽¹²¹⁾، وليس بذاك⁽¹²²⁾. وهو خلاف الظاهر⁽¹²³⁾، والعجب من الزمخشري⁽¹²⁴⁾، وفيه نظر⁽¹²⁵⁾، والصحيح ما قدمنا⁽¹²⁶⁾، وقد طعن شيخ من زمخشر وزعم⁽¹²⁷⁾، وهو تعسف⁽¹²⁸⁾، فإنه زعم أن الجملة بعد (إلا) صفة القرية، وهذه غفلة منه⁽¹²⁹⁾.

ذكره الزمخشري، وهذا من بدع التفاسير⁽¹³⁰⁾.

وقال الزمخشري... ويرده.....⁽¹³¹⁾.

وهذا أحسن من تقدير الزمخشري⁽¹³²⁾، وفيه جفوة⁽¹³³⁾، وقد زلقت قدم الزمخشري هنا⁽¹³⁴⁾،
وفيه ضعف⁽¹³⁵⁾، وهو غني عن هذا التكلف⁽¹³⁶⁾.

5- دقة نقل المطهر عن الزمخشري

مع تنوع نقول المطهر عن الزمخشري وكثرتها، كان لا بد من الوقوف على دقة نقله فيها، فهناك
نقول كثيرة جداً نُقلت حرفياً من غير زيادة أو نقص⁽¹³⁷⁾.

وهناك نقول كثيرة يتصرف فيها المطهر، وهذا التصرف إما أن يكون بالتقديم والتأخير⁽¹³⁸⁾، أو
بالزيادة والنقص كما في تفسير قول تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي
مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: 35].

قال المطهر: ((إذ قالت) منصوب ب (اذكر)، وقال الزمخشري (هو ظرف ل (السميع العليم)
أي: سميع لقول امرأة عمران عليم به وقت قولها كيت وكيت)⁽¹³⁹⁾.

بينما نص الزمخشري في الكشف: (أو سميع عليم لقول امرأة عمران ونيتها و(إذ) منصوب به،
وقيل: بإضمار "اذكر")⁽¹⁴⁰⁾.

وهناك نص ذكره ونسبه إلى الزمخشري واعترض عليه فيه، ولم أجده في الكشف وهو ما ورد
في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَجَلْتُهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾
[لقمان: 32].

ففي إعراب: (فمنهم مقتصد) قال المطهر: (وقال الزمخشري (الجملة جواب لما)، وفيه ضعف؛
لأن "لما" بمعنى حين فلا بد من عامل فيها، وهو المقدر جواباً لها)⁽¹⁴¹⁾.

ولم أجد هذا القول في الكشف، ولعله اطلع عليه في نسخة أخرى أو كتاب آخر للزمخشري،
أو قد يكون نقل عنه بواسطة كتاب آخر.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ ﴿٩٨﴾ وَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴿﴾ [البقرة: 98-99].

قال المطهر: ((عدو للكافرين) هي لام الجنس، وقال الزمخشري الأحسن أن تكون إشارة إلى أهل الكتاب)⁽¹⁴²⁾.

والنص في الكشاف كما يأتي: (واللام في (الفاسيقون) للجنس، والأحسن أن تكون إشارة إلى أهل الكتاب)⁽¹⁴³⁾.

ولعل هذا توهم من المطهر أو من الناسخ، لأن النص في كتاب الكشاف المطبوع ونسخته المخطوطة يشير إلى (الفاسيقون) وليس (الكافرين).

6- موقف المطهر من معتقد الزمخشري

القارئ والمتأمل في كتاب الفرات النمير، يلحظ أنه من شدة إعجاب المطهر بالزمخشري، قد ينجرف وراءه في مذهبه المعتزلي، ويتابعه في هذا المعتقد، دون أن يشعر بذلك، وإن كان هذا البحث ليس مختصاً بمناقشة هذا الموضوع الكبير، إلا أنني سأضرب أمثلة يسيرة للتدليل على ذلك من كتاب المطهر، منها ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64].

قال المطهر: وقوله (غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا) يحتمل المجاز لأنه جواب المجاز فحقه أن يطابقه ويكون دعاء عليهم بالبخل.. ولا يضر الجمع بين الحقيقة والمجاز... وتثنية اليد للمبالغة في الرد عليهم)⁽¹⁴⁴⁾. وهناك مواضع أخرى لهذه المتابعة⁽¹⁴⁵⁾.

وهذا الإعجاب وهذه المتابعة في مواضع يسيرة لم تمنعه من التيقظ أحياناً كثيرة لهذا المعتقد والوقوف منه موقفاً حازماً وشديداً، من ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: 275].

قال المطهر: (من المس) أي: الجنون، وهو في الأصل مصدر مسه بمعنى لمسه، فسي به الجنون لحصوله بسبب مماسة الجني للمصروع...، وزعم الزمخشري: أن هذا إنما ورد على حسب معتقدهم الفاسد⁽¹⁴⁶⁾، وتبعه البيضاوي⁽¹⁴⁷⁾ تقليدًا، والله أجل من أن يحكى في كتابه باطلًا ثم لا ينكره⁽¹⁴⁸⁾.

وهناك مواضع أخرى كثيرة، وقف فيها للزمخشري، ورد فيها على معتقده وفكره⁽¹⁴⁹⁾.

المبحث الثاني: نماذج من اعتراضات المطهر على الزمخشري في سورتي البقرة وآل عمران كما قلت سابقًا إنه على الرغم من إعجاب المطهر بالزمخشري ومدحه له، وثنائه عليه فإنه اعترض عليه في مواضع كثيرة كما وضّحت في المبحث السابق، وقد اخترت نماذج من هذه الاعتراضات لدراستها ومناقشتها بإيجاز للوقوف على طريقتها ودقتها.

وحصرتها في سورتي البقرة وآل عمران، وجعلتها مرتبة حسب ترتيب الآيات، وقد اخترت لها عناوين مناسبة.

الأوجه الجائزة في إعراب (الذين يؤمنون بالغيب):

قَالَ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: 2-3].

تجوز في إعراب (الذين يؤمنون) عدة أوجه إعرابية هي أن تكون في محل:

1-جر: على أنها صفة للمتقين، أو بدل أو عطف بيان.

2-نصب: بإضمار أعني.

3-رفع: على أن تكون خبرًا لمبتدأ محذوف تقديره هم، أو تكون مبتدأ خبره أولئك على هدى⁽¹⁵⁰⁾.

قال المطهر: (والذين يؤمنون) نعت للمتقين، وقيل: مبتدأ خبره (أولئك). واختاره الزمخشري، والأول أولى، لمجيء نظيره في أول النمل نعتًا لا غير، فإن زعم أن الذي في النمل مبتدأ محذوف الخبر فقد تكلف⁽¹⁵¹⁾.

وأجمل نقاش هذه المسألة في النقاط الآتية:

أولاً: ذكر الزمخشري الآراء الجائزة كلها، ولم يختار منها رأياً محدداً، بل كغيره من النحاة والمفسرين ذكر الأوجه المحتملة كلها في الآية⁽¹⁵²⁾.

ثانياً: أنه لم يزعم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [سورة النمل: 3].

أنّ (الذين) مبتدأ محذوف الخبر⁽¹⁵³⁾.

ثالثاً: هناك من العلماء من ذكر جواز هذا الوجه المعترض عليه قبل الزمخشري⁽¹⁵⁴⁾، وهو كون (الذين) مبتدأ خبره (أولئك على هدى من ربهم).

وتابعه فيه أيضاً كثير من العلماء⁽¹⁵⁵⁾.

رابعاً: المطهر ليس أول من اعترض على هذا الوجه الجائز، بل سبقه إليه السمين الحلبي، وقبله شيخه أبو حيان⁽¹⁵⁶⁾.

إذ يقول السمين الحلبي في ذكر الأوجه الجائزة: (والثاني أنه مبتدأ وفي خبره قولان: أحدهما: أولئك الأولى، والثاني: أولئك الثانية والواو زائدة، وهذان القولان رديئان منكران...)⁽¹⁵⁷⁾.

وأرى هنا: الوجه الأولى أن تكون الذين في محل جر صفة للمتقين؛ لأن كل ما ذكر بعد الاسم الموصول من صلته صفات للمتقين، ويجوز فيه أيضاً القطع.

إعراب (ما) في (ما حوله):

في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17].

يجوز في (ما) عدة أوجه:

1- أن تكون مفعولاً وذلك إذا كان (أضاءت) فعلاً متعدياً.

2- أن تكون فاعلة.

3- أن تكون زائدة لا موضع لها⁽¹⁵⁸⁾.

وفي إعرابها يقول المطهر: ((ما حوله) ظرف لأضاءت أي: الأماكن التي حوله، وقيل: مفعول، والأول أولى؛ لأن الفعل لازم، قال تعالى: ﴿كَلَّمَآ أَضَاءَ لَهُمُ﴾ [البقرة: 20]. وجوّز الزمخشري أن يكون فاعل أضاءت، والتأنيث للحمل على المعنى، وفيه بعد⁽¹⁵⁹⁾.

والزمخشري ذكر هذا الاحتمال إذ يقول: "والإضاءة فرط الإنارة، ومصدق ذلك قوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: 5]. وهي في الآية متعدية، ويحتمل أن تكون غير متعدية مسندة إلى (ما حوله) والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء، ويعضده قراءة ابن أبي عبلة⁽¹⁶⁰⁾: "(ضياءت)"⁽¹⁶¹⁾.

فالزمخشري يورد احتمال كون الفعل غير متعد فهو مسند إلى (ما حوله)، وهو وجه من الأوجه الجائزة في الآية، وقد تابعه في ذلك أبو حيان، وأبو السعود⁽¹⁶²⁾.

قال أبو حيان: "ويجوز أن يكون الفاعل ليس ضمير النار، وإنما هو (ما) الموصولة وأنت على المعنى، أي فلما أضاءت الجهة التي حوله، كما أنثوا على المعنى في قولهم: (ما جاءت حاجتك)"⁽¹⁶³⁾، وقد ألم الزمخشري بهذا الوجه، وهذا أولى مما ذكره لأنه لا يحفظ من كلام العرب: جلست ما مجلساً حسناً، ولا قمت ما يوم الجمعة، والحمل على المعنى محفوظ⁽¹⁶⁴⁾.

فالمسألة فيها سعة، فهناك عدة أوجه جائزة في (ما) وقد اعترض المطهر على ترك الزمخشري للوجه الأقرب والأولى، وما ذكره الزمخشري محتمل وجائز، لكنه خلاف الوجه الأولى، فالذي يظهر لي هنا أنه الأقرب والأولى كون الفاعل هو الضمير العائد على النار، و (ما حوله) ظرف للفعل (أضاءت).

ورود فَعِيلٍ بِمَعْنَى مُفْعِلٍ "

في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

[البقرة: 117].

اختلف في (بديع).

قال المطهر: " (وبديع السموات) أي: مبدعها بمعنى: مخترعها على غير مثال، واستضعف الزمخشري جعل فَعِيل بمعنى مُفْعِل. لشذوذه، وجعله من إضافة الصفة إلى موصوفها، أي: بديع سماواته، والأول أقرب لما ثبت بطريق حسنة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة) ⁽¹⁶⁵⁾. ثم سردها وعدّ البديع منها، ولم يُضفها إلى شيء ⁽¹⁶⁶⁾.

ونص الزمخشري في كتابه: "و(بديع السموات) من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها أي بديع سماواته وأرضه وقيل: البديع بمعنى المبدع كما أنّ السميع في قول عمرو ⁽¹⁶⁷⁾:

أمن ريحانة الداعي السميع ⁽¹⁶⁸⁾. بمعنى المسمع وفيه نظر ⁽¹⁶⁹⁾. وتابعه في ذلك أبو حيان ⁽¹⁷⁰⁾ والسمين الحلبي ⁽¹⁷¹⁾.

والنظر الذي قصده الزمخشري كما قال المطهر هو شذوذ مجيء فَعِيل بمعنى مُفْعِل وأنه غير مقيس.

وفَعِيل صيغة من صيغ المبالغة المحوَّلة عن اسم الفاعل، وقد ورد فَعِيل بمعنى مُفْعِل في صيغ كثيرة، ولم تقتصر على (بديع) و(سميع)، ومنها:

أليم بمعنى مؤلم، نبيء بمعنى منبئ، وكليل بمعنى مُكَل، وبصير بمعنى مُبصر، وحسيب بمعنى مُحسب، والأمين بمعنى المؤمن، وحكيم بمعنى مُحكِّم، ووَجيع بمعنى مومج ⁽¹⁷²⁾.

فهل هذه الألفاظ كلها شاذة؟ فإذا جاز في هذه الألفاظ كلها أن تكون بمعنى (مُفْعِل) ففي الآية أيضًا يجوز أن يكون (بديع) بمعنى (مبدع) وهو ما ذهب إليه كثير من المفسرين والمعربين ⁽¹⁷³⁾. بل قال الهمداني: "و(فَعِيل) بمعنى مُفْعِل كثير في كلام القوم" ⁽¹⁷⁴⁾. وكل هذا يسقط نظر الزمخشري، ويقوي رأي المطهر.

ما يتعلق به الجار والمجرور في: (من ذريتي)

قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۚ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124].

في متعلق الجار والمجرور (من ذريتي) قولان:

الأول: أنه متعلق بفعل محذوف يدل عليه ما قبله، أي: واجعل من ذريتي إمامًا، أو اجعل فريقتًا من ذريتي إمامًا، أو من ذريتي يارب فاجعل⁽¹⁷⁵⁾.

الثاني: أن يكون معطوفًا على الكاف في (جاعلك)⁽¹⁷⁶⁾.

قال المطهر: "(ومن ذريتي)، متعلق بفعل يدل عليه ما قبله، أي: واجعل من ذريتي إمامًا، و(من) للتبعية، وقال الزمخشري: هو عطف على الكاف، وفيه نظر"⁽¹⁷⁷⁾.

وعلى الزمخشري الوجه الذي أجاز به بقوله: "(ومن ذريتي) عطف على الكاف كأنه قال: وجاعل بعض ذريتي، كما يقال لك: سأكرمك فتقول وزيدًا"⁽¹⁷⁸⁾.

وفي اعتراض المطهر اكتفى كعادته في أكثر اعتراضاته بقوله: وفيه نظر، ولم يبين هذا النظر، وهو الذي وضحه وبينه أبو حيان بقوله: "ولا يصح العطف على الكاف لأنها مجرورة فالعطف عليها لا يكون إلا بإعادة الجار، ولم يعد.....، وليس نظير سأكرمك فتقول وزيدًا لأن الكاف هنا في موضع نصب"⁽¹⁷⁹⁾.

ولست هنا بصدد دراسة اعتراض أبي حيان على الزمخشري لأنها درست في رسالة جامعية مستقلة، وإنما أردت إيضاح النظر الذي قصده المطهر، فإن كان اعتراضه على عدم صحة العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار فنقول هذا مذهب بصري يقابله مذهب الكوفيين والأخفش وهو جواز العطف على الضمير المجرور في النثر والشعر دون إعادة الجار⁽¹⁸⁰⁾، وفي الشواهد الكثيرة التي ذكرها ابن مالك⁽¹⁸¹⁾ على جواز هذا العطف، ما يسقط هذا الاعتراض، أما تنظير الزمخشري ب (سأكرمك) فلا يصح لأن موضع الكاف هنا نصب، وموضعها في (جاعلك) جر.

فأرى أن الوجه الأقرب هنا هو كون (من ذريتي) متعلقًا بمحذوف، وإن كان ما ذهب إليه

الزمخشري ليس بعيدًا.

"(معاني جعل)"

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقُبَّةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَاقِبِيهِ﴾

[البقرة: 143].

قال المطهر - في إعراب (التي كنت عليها) -: "صفة للقبلة، و(جعل) بمعنى أحدث وأوجد، وزعم

الزمخشري: أن (التي) ثاني مفعولي (جعل) وهو في البعد نظير قول البيضاوي⁽¹⁸²⁾ (إن) أكبر مجرميها

[الأنعام: 123]⁽¹⁸³⁾، مفعولا (جعلنا)⁽¹⁸⁴⁾. والأصل جعلنا مجرميها أكبر، فقدم الثاني"⁽¹⁸⁵⁾.

والمسألة هنا متشعبة ومتفرعة، وقبل دراستها لا بد من ذكر نص الزمخشري وهو قوله: "(التي

كنت عليها) ليست بصفة للقبلة، وإنما هي ثاني مفعولي جعل"⁽¹⁸⁶⁾.

وتتكون المسألة هنا من أقسام، القسم الأول: هو في معاني جعل، فله عدة معان، منها:

1- الخلق والإحداث، ويتعدى إلى مفعول واحد، نحو: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1].

2- التصيير ويتعدى إلى مفعولين نحو: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح: 16].

3- الإنشاء، ويجري مجرى "صار" و"طفق" فلا يتعدى نحو: جعل زيد يفعل كذا.

4- الحكم بالشيء على الشيء حقًا كان أو باطلًا، فالحق نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَأَدُّوهُ إِلَىٰ كِبَٰرِ

وَجَاءَهُ مِنْ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7]. والباطل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾ [النحل: 57]⁽¹⁸⁷⁾.

والخلاف هنا كما يبدو من نص المطهر في معنى (جعل) فهو يراه بمعنى أحدث وأوجد فيتعدى

إلى مفعول واحد والزمخشري يرى أنه بمعنى التصيير والتحويل فيتعدى إلى مفعولين.

ونجد (جعل) فُسِّرَت في الآية بمعنى الصرف والتحويل "يقول تعالى إنما شرعنا لك يا محمد

التوجه أولًا إلى بيت المقدس ثم صرفناك عنه. إلى الكعبة ليظهر حال من يتبعك..."⁽¹⁸⁸⁾.

ومعنى الصرف: "ردّ الشيء عن وجهه،... والصرف أن تصرف إنساناً عن وجهه يريده إلى مصرف غير ذلك" (189).

إذًا (جعل) هنا بمعنى صرف وحول، والتحويل هو التصيير، فمعناها ليس أحدث وأوجد كما قال المطهر.

القسم الثاني: في إعراب (التي) فالمطهر يراها صفة متابعًا في ذلك لأبي البقاء العكبري (190)، مع اختلاف في معنى (جعل) إذ يرى العكبري أن المفعول الثاني محذوف.

أمّا الزمخشري فهو يعربها مفعولًا ثانيًا ل (جعل) التي بمعنى صيّر، وتابعه في ذلك أبو السعود (191)، وأرجح هذا الإعراب بناء على ما ثبت في معنى (جعل) بأنها بمعنى صيّر، ومتعدية إلى مفعولين.

القسم الثالث: اعتراضه على إعراب البيضاوي (أكابر) على أنها مفعول ثان ل (جعلنا) في آية الأنعام، وإن كان هذا المقام ليس مقامًا لدراسة اعتراضاته على البيضاوي، إلا أنني أريد التأكيد على أن الوجه الذي ذكره البيضاوي ليس بعيدًا وليس غريبًا) وقد ذهب إليه كل من ابن الأنباري (192)، والقرطبي (193)، ومكي.

يقول مكي: "قوله: مجرمها، في موضع نصب بجعلنا مفعول أول، ويجعل (أكابر) مفعولًا ثانيًا عندنا هو المعنى الصحيح، كما قال: ﴿أَمْرًا مُتَرَفِّهَا﴾ [الإسراء: 16]. أي كثرناهم" (194).

نوع (من) استفهامية أو موصولة؟:

في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: 143].

اختلف في نوع (من) في الآية، هل هي موصولة أو استفهامية؟

قال المطهر: "(لنعلم من يتبع الرسول) أي: لنعرف الذين يتبعونه، وجوّز الزمخشري أن تكون (من) (195) مضمّنة معنى الاستفهام معلقًا عنها العلم، وهو سهو، لأن قوله: (ممن) صريحٌ بأن (من) موصولة" (196).

ونص الزمخشري في الكشاف هو: "ويجوز أن يكون (من) متضمنة لمعنى الاستفهام معلقاً عنها العلم كقولك علمت أزيد في الدار أم عمرو"⁽¹⁹⁷⁾.

وقد تابعه أبو السعود في ذلك⁽¹⁹⁸⁾:

والتعليق هو: إبطال العمل في الأفعال القلبية المتصرفة لفظاً لا محلاً على سبيل الوجوب،

ومن أسبابه:

أن يكون المعمول تالي استفهام، أو متضمناً معناه، أو مضاعفاً إلى مضمونه، نحو:

﴿وَإِنْ أَدْرَى أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 109]. سواءً أكان هذا الاستفهام

بالحرف أم بالاسم⁽¹⁹⁹⁾.

والمطهر هنا يعترض على الزمخشري في تجويزه كون (من) استفهامية وهو في اعتراضه هذا

متابع للعكبري، وأبي حيان⁽²⁰⁰⁾، إذ يقول العكبري: (ولا يجوز أن يكون (من) استفهاماً؛ لأن ذلك

يوجب أن تعلق (نعلم) عن العمل، وإذا علقت عنه لم يبق ل (مَنْ) ما يتعلق به؛ لأن ما بعد الاستفهام

لا يتعلق بما قبله)⁽²⁰¹⁾.

والرأي في هذه الآية واضح، ف(مَنْ) موصولة وليست استفهامية⁽²⁰²⁾؛ لأن الاستفهام له

الصدارة في الكلام فلا يعمل ما قبله فيما بعده.

معاني (قد):

قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 144].

تأتي (قد) الفعل المضارع لمعانٍ عدة منها:

1- التوقع: نحو: قد يقدم الغائب اليوم.

2- التقليل: قد يجود البخيل.

3- التحقيق: نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: 18].

4-التكثير: نحو قول الشاعر⁽²⁰³⁾:

.....⁽²⁰⁴⁾ قد أترك القرن مصفرًا أنامله

وعن (قد) في الآية السابقة يقول المطهر: (قد نرى) قال الزمخشري: (معناه كثرة الرؤية كقوله: قد أترك القرن مصفرًا أنامله، انتهى، والأظهر أنّ (قد) لمجرد تحقيق الأمر المتوقع في الآية والبيت)⁽²⁰⁵⁾.

ونص الزمخشري من كتابه: "(قد نرى) ربما نرى، ومنه كثرة الرؤية كقوله: قد أترك القرن مصفرًا أنامله"⁽²⁰⁶⁾. فالاعتراض هنا هو في معنى (قد). وأبو حيان سبق أن اعترض على الزمخشري في جعله (قد) بمعنى (ربما) التي هي للتقليل، عند المحققين كما يقول أبو حيان، فقوله كثرة الرؤية مضاد لمدلول رُبَّ على مذهب الجمهور، ورأى أن الكثرة فهمت من متعلق الرؤية وهو التقلب⁽²⁰⁷⁾.

وأقول: حينما جعل الزمخشري (قد) بمعنى (ربما) لم يكن الأول في ذلك فقد سبقه سيبويه⁽²⁰⁸⁾، والمبرد⁽²⁰⁹⁾.

وقد رأى ابن مالك ورود (رُب) للتكثير كثيرًا وأورد على ذلك شواهد عديدة⁽²¹⁰⁾.

فالزمخشري يرى أنها بمعنى (ربما) التي تفيد التكثير، أما المطهر فهو يرى إفادتها لتحقيق الأمر المتوقع في الآية، وفي البيت الذي استشهد به الزمخشري متابعًا في ذلك ابن مالك. فهو قد ذكر أن من معاني (قد) أنها حرف تحقيق تدخل على الفعل لتقرير معناه، ونفي الشك عنه ومثل بالآية، وبيت الشعر⁽²¹¹⁾.

الأوجه الجائزة في إعراب (قائمًا بالقسط):

قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل

عمران: 18].

أجاز النحاة والمفسرون عدة أوجه إعرابية في (قائمًا) هي:

1- أن يكون حالاً من "هو".

2- أن يكون حالاً من فاعل (شَهِد) وهو لفظ الجلالة.

3- انتصابه على المدح.

4- أن يكون صفة لإله⁽²¹²⁾.

قال المطهر: (قائماً بالقسط) حالٌّ من (هو) أي: مقيماً للعدل في جميع أحكامه، والعامل معنى الجملة أي: انفراد⁽²¹³⁾ قائماً، وجوّز الزمخشري أن ينتصب على فاعل (شَهِدَ) وفيه بعد، وجوّز انتصابه على المدح، وانتصاب النكرة على المدح شاذ، وجوّز أن تكون صفة لإله، وفيه الفصل بين الصفة والموصوف ب أجنبي⁽²¹⁴⁾.

تضمن نص المطهر ثلاثة اعتراضات، والزمخشري ليس جاهلاً بها فقد ذكرها وفندها، وهو ما سيتضح من خلال المناقشة، وهذه الاعتراضات هي:

أولاً: اعترض عليه في كون الحال من لفظ الجلالة، فاعل (شَهِدَ)، قال: وفيه بُعد، ولم يوضح ما هو هذا البعد، الذي وضحه أبو حيان بأنه ليس حالاً مؤكدة، وأنّ في التركيب قلقاً⁽²¹⁵⁾.

وأجاب السمين الحلبي عن الزمخشري في هذا الاعتراض⁽²¹⁶⁾.

والزمخشري ليس متفرداً في هذا الرأي، فقد تابعه فيه كلٌّ من ابن عطية⁽²¹⁷⁾، والعكبري⁽²¹⁸⁾، والقرطبي⁽²¹⁹⁾، وأبو السعود⁽²²⁰⁾. وقد رأى أيضاً جواز أن يكون حالاً من (هو)، قال: (وهو أوجه من انتصابه عن فاعل شَهِدَ)⁽²²¹⁾. وعليه فقد سقط الاعتراض الأول.

ثانياً: اعترضه على تجويز الزمخشري نصب (قائماً) على المدح

قال المطهر في عرض كلامه السابق: "وانتصاب النكرة على المدح شاذ".

وإذا عدنا إلى نصّ الزمخشري في كتابه فسنجد أنه لم يسه عن هذا المحذور، قال: (فإن قلت:

أليس من حق المنتصب على المدح أن يكون معرفة، كقولك: (الحمد لله الحميد) (إنا معشر الأنبياء لا

نورث⁽²²²⁾، (إنا بني نشهل لا نُدعى لأب)⁽²²³⁾ قلت: قد جاء نكرة كما جاء معرفة، وأنشد سيبويه⁽²²⁴⁾
فيما جاء منه نكرة قول الهذلي⁽²²⁵⁾:

ويأوي إلى نسوةٍ عَطَّل
وشعثًا مراضيع مثل السعالي⁽²²⁶⁾

والفراء يقول -في إعراب كلمةٍ أخرى-: (والوجه أن يكون نصبًا على نية المدح؛ لأنه من صفة شيء واحد. والعرب تقول في النكرات كما يقولونه في المعرفة، فيقولون: مررت برجل جميلٍ وشابًا بعد، ومررت برجل عاقلٍ وشرمخًا⁽²²⁷⁾ طوآلاً، وينشدون قوله:

ويأوي إلى نسوةٍ بئسات
وشعثًا مراضيع مثل السعالي

(وشعثٌ) فيجعلونها خفضًا بإتباعها أول الكلام، ونصبًا على نية ذم في هذا الموضع⁽²²⁸⁾.

والتخالف في التنكير والتعريف في المدح والذم جائز⁽²²⁹⁾.

ومن احتج بأن البيت شاهد على الاختصاص، يقال له: هذا الضرب من الاختصاص المراد به المدح أو الذم المنصوب على إضمار فعل لاتق⁽²³⁰⁾.

ثالثًا: اعتراضه على تجويز الزمخشري جعل (قائمًا)، صفة ل (لا إله)

قال المطهر: (وفيه الفصل بين الموصوف والصفة بأجنبي).

والفصل بين الموصوف والصفة جائز نحو: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم:

10]، و﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عِلْمُ الْغَيْبِ﴾ [سبأ: 3].

و﴿إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: 176]. وهذا رجلا ن زيد منطلقان⁽²³¹⁾.

ملاحظ أن الزمخشري هنا أيضًا لم يفته ما في هذا الوجه من فصلٍ بين الموصوف والصفة،

لكنه جعله من باب الاتساع⁽²³²⁾، وتابعه أبو السعود في ذلك⁽²³³⁾.

وقد سبق أبو حيان المطهر في هذا الاعتراض⁽²³⁴⁾.

وخلاصة القول في هذه المسألة: أن الزمخشري عدد الأوجه الجائزة، والاحتمالات الواردة في هذه الآية، ثم رأى أن الوجه الأوجه هو كون (قائماً) حالاً من (هو) لأن الألوهية ثابتة، وقيام الله بالقسط أمر ثابت وملزم له، ف(لا إله إلا هو) تفيد الأبدية والتأكيد الأزلي، وهو ما يميل إليه الزمخشري، والمفهوم من نصه.

الناصب ل (إذ):

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: 35].

في الناصب ل (إذ) عدة أوجه هي:

1- (اذكر) المقدر، ويكون مفعولاً به.

2- اصطفى مقدرًا، والتقدير: واصطفى آل عمران إذ قالت امرأة عمران.

3- أنه منصوب ب (سميع)⁽²³⁵⁾.

وقد اعترض المطهر على الزمخشري نحوه إلى الوجه الثالث، إذ يقول: " (إذ قالت) منصوب ب

"اذكر"، وقال الزمخشري: هو ظرف ل (السميع العليم، أي: سميع لقول امرأة عمران، عليم به وقت قولها كيت وكيت، وفيه بُعد وضعف)"⁽²³⁶⁾.

ونص الزمخشري كما هو في كتابه: "أو سميع عليم لقول امرأة عمران ونيتها و(إذ) منصوب

به، وقيل بإضمار اذكر"⁽²³⁷⁾.

والرأي في هذه المسألة نجمله في النقاط الآتية:

أولاً: النقل عن الزمخشري لم يكن نصياً، بل بتصرف، وربما نقل المطهر عن نسخة أخرى من

الكشاف لم أطلع عليها.

ثانياً: الزمخشري متابع للطبري⁽²³⁸⁾ ومكي⁽²³⁹⁾ بن أبي طالب في هذا الاختيار.

ثالثًا: سبق أبو حيان المطهر إلى هذا الاعتراض، وشرح وجه الضعف في رأي الزمخشري بقوله: (ولا يصح ذلك لأن قوله "عليم"، إما أن يكون خبرًا بعد خبر، أو وصفًا لقوله "سميع"، فإن كان خبرًا فلا يجوز الفصل به بين العامل والمعمول لأنه أجني منهما، وإن كان وصفًا فلا يجوز أن يعمل (سميع) في الظرف لأنه قد وصف، واسم الفاعل وما جرى مجراه إذا وصف قبل أخذ معموله لا يجوز له إذ ذاك أن يعمل، على خلاف لبعض الكوفيين في ذلك)⁽²⁴⁰⁾.

واسم الفاعل وما جرى مجراه يعمل بشروط، منها: ألا يوصف⁽²⁴¹⁾. ولكن هناك من الكوفيين من ذهب إلى جواز عمله موصوفًا⁽²⁴²⁾، فعمل الزمخشري ذهب هذا المذهب، ويجاب عنه أيضًا بأنه يُتسع في الظرف ما لا يُتسع في غيره⁽²⁴³⁾.

المعطوف عليه في (ويعلمه):

قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٧﴾ وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٥٨﴾﴾ [آل عمران: 47].

أجاز العلماء في محل جملة (يُعَلِّمُهُ) وجهين هما:

الأول: أن يكون معطوفًا على (يبشرك) أو على (يخلق) أو على (يُكلم) أو على (وجمًا).

الثاني: أن يكون مستأنفًا لا محل له من الإعراب⁽²⁴⁴⁾.

قال المطهر: (ويعلمه) عطف على (وجمًا) من جملة الأحوال السابقة ولا يحسن عطفه على (يخلق) كما زعم الزمخشري، لقوله: (ورسولًا)⁽²⁴⁵⁾.

والزمخشري، كعادته، سرد الأوجه الجائزة كلها بقوله: (ونعلمه) عطف على (يبشرك) أو على (وجمًا)، أو على (يخلق) أو هو كلام مبتدأ⁽²⁴⁶⁾.

فالمطهر يعترض على جواز عطفه على (يخلق) وقد سبقه إلى هذا الاعتراض أبو حيان⁽²⁴⁷⁾.

وقد ذكر المطهر هنا سبب هذا الاعتراض وهو (لقوله: ورسولاً).

وعلى ما يبدو القصد هنا أن (رسولاً) معطوفة على (وجمها)، وعطف (ونعلمه) على (يخلق) يؤدي إلى الفصل بين (رسولاً) و(وجمها).

و(رسولاً) ليست في كل الأحوال معطوفة. فهناك من العلماء من ذكر أنها معطوفة على (وجمها)⁽²⁴⁸⁾.

وهناك من ذكر أنها مفعول لفعل محذوف⁽²⁴⁹⁾.

"وقال الأخفش: وإن شئت جعلت الواو في قوله (ورسولاً)، مقحمة، والرسول حالاً للهاء، تقديره: ويعلمه الكتاب رسولاً"⁽²⁵⁰⁾.

وقد ذكر الزمخشري هذه الأوجه الجائزة كلها كغيره من العلماء ولم يصحح هذا الرأي أو يمل إليه. وإن كنت أرى هنا: أن (يعلمه) عطف على (يبشرك)، مع استبعاد كونه معطوفاً على (يخلق)؛ لأن المفعول في (يخلق) هو أي مخلوق شاء الله خلقه، بينما المفعول في (يعلمه) هو عيسى عليه السلام، فالتعليم المذكور ليس لكل المخلوقات، وإنما لعيسى عليه السلام، أما الاستئناف فالمعنى هنا لا يؤيده.

جملة الحال (المضارعية المثبتة):

قوله تعالى: ﴿هَآأَنَتُمْ أُولَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْعِظِّ قُلْ مُؤْتُوا بِعِظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: 119].

أجاز العلماء وجهين إعرابين في جملة (تؤمنون) هما:

الأول: كونها معطوفة على (تحبونهم).

الثاني: أنها حال من (لا يحبونكم)⁽²⁵¹⁾.

قال المطهر: "وتؤمنون)، عطف على (تحبونهم)، وقال الزمخشري: هو حال من (لا يحبونكم) وفيه بعد⁽²⁵²⁾ .

كعادته لم يبين المطهر وجه البعد هذا، وهو ما وضحه أبو حيان بكون الحال إذا وقع جملة مضارعية مثبتة؛ فلا يقترن بالواو⁽²⁵³⁾ .

وهذا من شروط جملة الحال، قالوا: لا يجوز: جاء زيد ويضحك، وجاءني زيد ويركب؛ لأن المضارع على وزن اسم الفاعل لفظاً وبمعناه تقديرًا، فقولنا: جاءني زيد ويركب بمعنى: جاءني زيد راكبًا، فيكون تجويز دخول الواو على المضارع المثبت تجويزًا لدخوله على المفرد⁽²⁵⁴⁾ .

ومع هذا المنع نجد شواهد كثيرة دخلت فيها الواو على جملة الحال المضارعية المثبتة نحو: قوله تعالى: ﴿قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾ [البقرة: 91]، و﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الحج: 25].

ذكرها ابن مالك في شرح التسهيل⁽²⁵⁵⁾ .

وقول بعض العرب: قمت وأصك عينه⁽²⁵⁶⁾ . وقول الشاعر:

عَلَّقْتَهَا عَرْضًا وَ أَقْتَل قَوْمَهَا
زَعَمًا لِعَمْرَأَبِيكَ لَيْسَ بِمَزْعَمِ⁽²⁵⁷⁾

وقول الآخر:

بَلِيْنٍ وَتَحْسَبُ آيَاتِهِ
نَ عَن فَرَطٍ حَوْلِيْنَ رِقًّا مُّحِيْلًا⁽²⁵⁸⁾

وقول الآخر:

فَلَمَّا خَشِيْتِ أَظْفَارِهِمْ
نَجْوَتْ وَأَرْهَمُهُمْ مَالِغًا⁽²⁵⁹⁾

فالشواهد السابقة كلها دخلت فيها واو الحال على المضارع المثبت. وقد أُؤل على حذف المبتدأ فتكون جملة اسمية تقديرًا⁽²⁶⁰⁾ .

فما ذهب إليه الزمخشري وتابعه فيه أبو السعود⁽²⁶¹⁾ من جعل جملة (ويؤمنون) حالاً وجه جائز تدل عليه الشواهد السابقة، وأيضًا جواز تأويله على كونه خبراً لمبتدأ محذوف يسهل هذا الأمر، وتصبح جملة اسمية تقديرها: (أي ولا يحبونكم وأنتم تؤمنون).

فهذا يُسقط اعتراض المطهر الذي سبقه إليه أبو حيان معتذراً عن الزمخشري بأنه يجوز هذا التأويل على حذف المبتدأ، لكنه يرى أن الأولى كون الواو للعطف، ومنطلقه في هذا الرأي القاعدة التي تقول: ما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج إلى تأويل.

وقد يكون التأويل هنا مقبولاً؛ ذلك أنّ ما سوغ تقدير المبتدأ "أن الباب الأكثر والطريق المبيح مع المضارع تقدم الاسم عليه إذا وقعت جملته حالاً، فتقول: جاء زيد وهو يضحك...، فإذا كان معظم الباب هكذا حملنا الأقل -وهو عدم ظهور المبتدأ مع الواو- على ما هو الأكثر"⁽²⁶²⁾.
أي ظهور المبتدأ مع الفعل المضارع، وإن كنت أرى هنا أنّ الواو عاطفة؛ لأنّ الأولى حمل القرآن على الأفصح المتفق عليه.

النتائج:

- وفي نهاية هذا البحث، أوجز فيما يأتي بعض النتائج:
- 1- أنّ مجموعة كبيرة من اعتراضات المطهر على الزمخشري جاءت مجملة ومختصرة، من غير إسهاب بل يكتفي في أكثرها بذكر أحد أساليب الاعتراض نحو: وفيه نظر، وفيه بعد.
 - 2- أنّ أكثر اعتراضات المطهر على الزمخشري قد سبق إليها من أبي حيان، والسمين الحلبي.
 - 3- أنّ المطهر يعترض على أوجه جائزة تناقلها العلماء، ونقلها الزمخشري وعددها دون أن يصححها أو يختارها.
 - 4- لقد تأثر المطهر في كتابه كثيراً بالزمخشري، واستحسن أكثر آرائه؛ لكنه وقف منه موقف المعارض في جوانب كثيرة من الكتاب.
 - 5- أنّ هذا التفسير ما زال مجالاً خصباً للدراسات العقدية والنحوية واللغوية.

الهوامش والإحالات:

- (1) التأويل: تفعيل من الأول، أي الرجوع إلى الأصل، وله معنيان: الأول: التقدير والتفسير والبيان، والثاني: عبارة (الرؤيا) ولا شك أنّ المقصود هنا هو المعنى الأول. ينظر: الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن: 38. ابن منظور، لسان العرب: 32/11. السمين الحلبي، عمدة الحفاظ: 155/1.

- (2) ينظر: الحموي، فوائد الارتحال: 178/6. الشوكاني، البدر الطالع: 827. المحي، خلاصة الأثر: 403/4. الضمدي، العقيق اليماني: 390.
- (3) الضمدي، العقيق اليماني: 391. الحاوي، علماء وأعلام المخلاف السليماني: 149.
- (4) منها: صعدة وصنعاء.
- (5) ينظر: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 337-331/2.
- (6) ينظر: الضمدي، العقيق اليماني: 391. المحي، خلاصة الأثر: 405/4.
- (7) ينظر: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 483/1، 484.
- (8) ينظر: الضمدي، العقيق اليماني: 391. المحي، خلاصة الأثر: 405/4.
- (9) ينظر: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 513-51/1.
- (10) ينظر: الضمدي، العقيق اليماني: 391.
- (11) خ في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم (1873).
- (12) خ في مكتبة الفاتيكان برقم (ح/799).
- (13) حققه مجموعة من الأساتذة، الجمعية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، وهو موضوع الدراسة.
- (14) ينظر: الضمدي، العقيق اليماني: 390. الجبشي، مصادر الفكر الإسلامي: 391. الحاوي، علماء وأعلام المخلاف السليماني: 155. وضمد: بلدة في جازان تسمى باسم الوادي الذي تقع عليه، قيل عنها: لا تخلو من عالم محقق أو أديب بليغ. ينظر: العقيلي، المعجم الجغرافي. 266.
- (15) تنظر ترجمته في: الحموي، معجم الأدياء: 126/19. اليماني، إشارة التعيين: 345. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 151/2. الفيروزآبادي، البلغة: 220. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 266/5. السيوطي، بغية الوعاة: 279/2.
- (16) قرية جامعة من نواحي خوارزم. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 147/3.
- (17) ينظر: الحموي، معجم الأدياء: 127/19. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 154/20. السيوطي، بغية الوعاة: 279/2.
- (18) ينظر: اليماني، إشارة التعيين: 346. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 155/2. الفيروزآبادي، البلغة: 221. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 266/5. السيوطي، بغية الوعاة: 280/2.
- (19) في الكتاب فنون، والتصحيح من المخطوط.
- (20) مقدمة كتاب: الضمدي، الفرات النمير: 83/1.
- (21) ينظر: مثلاً: الضمدي، الفرات النمير: 232/1، 336.
- (22) ينظر: نفسه: 391/2.
- (23) ينظر: نفسه: 144/1.
- (24) ينظر: نفسه: 329/1، و90/3.
- (25) ينظر: نفسه: 444/1.

- (26) ينظر: نفسه: 229/2.
- (27) ينظر: نفسه: 32/2، 58، 476/3.
- (28) ينظر: نفسه: 336/2.
- (29) ينظر: نفسه: 318/2.
- (30) ينظر: الضمدي، الفرات النمير: 207/1. ويقارن، الزمخشري: الكشف: 140/1. الضمدي، الفرات: 322/1. ويقارن: الزمخشري، الكشف: 269/1.
- (31) ينظر: الضمدي، الفرات النمير: 157/1، ويقارن: الزمخشري، الكشف: 97/1، الضمدي، الفرات النمير: 198/1. ويقارن: الزمخشري، الكشف: 131/1.
- (32) الضمدي، الفرات: 145/1.
- (33) الزمخشري، الكشف: 89/1.
- (34) ينظر مثلاً: الضمدي، الفرات: 239/1. ويقارن: الزمخشري، الكشف: 174/1. الضمدي، الفرات: 247/1. ويقارن: الزمخشري، الكشف: 182/1.
- (35) تنجحت الحاجة واستنجحتها إذا تنجزتها. ابن منظور، لسان العرب: 612/2 نجح.
- (36) الضمدي، الفرات: 208/1.
- (37) الزمخشري، الكشف: 142/1.
- (38) ينظر مثلاً: الضمدي، الفرات: 230/1. ويقارن الزمخشري، الكشف: 164/1. الضمدي، الفرات: 116/3. ويقارن: الزمخشري، الكشف: 363/3.
- (39) ينظر مثلاً: الضمدي، الفرات النمير: 100/1، 140.
- (40) ينظر: نفسه: 60/2.
- (41) ينظر: نفسه: 144/1، 154، 163.
- (42) ينظر: نفسه: 247/1.
- (43) ينظر: نفسه: 144/1.
- (44) ينظر: نفسه: 329/1، و 90/3.
- (45) ينظر: نفسه: 156/1، 67/229، 2، 99/3.
- (46) ينظر: نفسه: 189/1.
- (47) ينظر: نفسه: 244/1، 2، 105/476.
- (48) ينظر: نفسه: 399/361، 3/1.
- (49) ينظر: نفسه: 24/2، 355.
- (50) ينظر: نفسه: 81/2.

- (51) ينظر: نفسه: 135/2.
(52) ينظر: نفسه: 229/2.
(53) ينظر: نفسه: 188/3.
(54) ينظر: نفسه: 24/2.
(55) ينظر: نفسه: 132/2.
(56) ينظر: نفسه: 312/3.
(57) ينظر: نفسه: 255/1.
(58) ينظر: نفسه: 318/2.
(59) ينظر: نفسه: 212/1.
(60) ينظر: نفسه: 336/2.
(61) ينظر: نفسه: 444/1.
(62) ينظر: نفسه: 134/2.
(63) ينظر: نفسه: 153/1، 189.
(64) ينظر: 233/2.
(65) ينظر: نفسه: 406/2.
(66) ينظر: نفسه: 240/3.
(67) ينظر: نفسه: 390/1.
(68) ينظر: نفسه: 57/3.
(69) ينظر: نفسه: 106/2.
(70) ينظر: نفسه: 53/306.3/1.
(71) ينظر: نفسه: 240/3.
(72) ينظر: 153/3.
(73) ينظر: نفسه: 62/2، 117، 44/3.
(74) ينظر: نفسه: 181/2.
(75) ينظر: 69/3.
(76) ينظر: نفسه: 435/3.
(77) ينظر: نفسه: 455/1.
(78) ينظر: نفسه: 95/1، 48/2، 432.
(79) ينظر: نفسه: 211/1.

- (80) ينظر: نفسه: 351/2.
- (81) ينظر: نفسه: 420/1.
- (82) ينظر: 57/3.
- (83) ينظر: نفسه: 283/3.
- (84) ينظر: نفسه: 57/3.
- (85) أي رأي الزمخشري، ينظر: نفسه: 283/2.
- (86) ينظر: نفسه: 53/2.
- (87) نفسه: 188/2.
- (88) أي: الزمخشري.
- (89) نفسه: 318/2.
- (90) ابن كثير ونافع.
- (91) ينظر: ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات: 473. ابن خالوية، إعراب القراءات السبع وعللها: 137/2.
- (92) الزمخشري، الكشاف: 125/3، وقد سبقه إلى الطعن في هذه القراءة كل من: المبرد، وابن قتيبة، والزجاج، وأبو علي الفارسي، والنحاس. ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 37/7.
- (93) قال أبو حيان (وهذه نزعة اعتزالية)، أبو حيان، البحر المحيط: 37/7.
- (94) الضمدي، الفرات النمير: 391/2.
- (95) ينظر: ابن خالويه، إعراب القراءات السبع وعللها: 171/1. مكي، الكشف عن وجوه القراءات: 453/1.
- (96) هذا البيت من الشواهد التي لا يعرف قائلها،..... صدره: فزجتها بمزجة، ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 428/2. ابن يعيش، شرح المفصل: 22، 19/3. البغدادي، الخزانة: 415/4.
- (97) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 42/2.
- (98) الضمدي، الفرات: 448/1.
- (99) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 312/1، وفيه (جملة قسمية واقعة صفة لموصوف محذوف تقديره: وإن من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمنن به).
- (100) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 310/2.
- (101) الضمدي، الفرات النمير: 355/1.
- (102) ينظر مثلاً: الضمدي، الفرات: 150/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 92/1، 160/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 99/1، 49/2، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 195/2.
- (103) ينظر: مثلاً: الضمدي، الفرات النمير: 95/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 21/1.
- (104) ينظر: الضمدي، الفرات: 245/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 179/1.

- (105) الزمخشري، الكشاف: 4/126.
(106) البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/233.
(107) الضمدي، الفرات النمير: 3/325.
(108) ينظر: مثلاً: الضمدي، الفرات النمير: 1/249.
(109) ينظر: نفسه: 1/255.
(110) ينظر: نفسه: 1/256، 2/29.
(111) ينظر: نفسه: 1/257، 2/48.
(112) ينظر: نفسه: 1/263.
(113) ينظر: نفسه: 1/266.
(114) ينظر: نفسه: 1/266.
(115) ينظر: نفسه: 2/49، 3/202.
(116) ينظر: نفسه: 1/358.
(117) ينظر: نفسه: 1/376.
(118) ينظر: نفسه: 2/77.
(119) ينظر: نفسه: 1/424.
(120) ينظر: نفسه: 1/512.
(121) ينظر: نفسه: 2/201.
(122) ينظر: نفسه: 2/417.
(123) ينظر: مثلاً: نفسه: 1/442.
(124) ينظر: نفسه: 2/145.
(125) ينظر: نفسه: 2/41، 3/280.
(126) ينظر: نفسه: 1/302.
(127) ينظر: نفسه: 2/391.
(128) ينظر: نفسه: 3/135.
(129) ينظر: نفسه: 1/355.
(130) ينظر: نفسه: 1/263.
(131) ينظر: نفسه: 1/426.
(132) ينظر: نفسه: 3/207.
(133) ينظر: نفسه: 3/365.

- (134) ينظر: نفسه: 405/3.
- (135) ينظر: نفسه: 177/1، 283/3.
- (136) ينظر: نفسه: 178/1.
- (137) ينظر مثلاً: الضمدي، الفرات: 140/1، ويقارن: الزمخشري الكشاف: 85/1. الضمدي، الفرات: 162/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 100/1. الضمدي، الفرات: 41/2، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 186/2. الضمدي: الفرات: 214/2، ويقارن: الزمخشري: الكشاف: 372/2.
- (138) ينظر: مثلاً: الضمدي، الفرات: 107/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 164/1. الضمدي، الفرات: 374/1، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 332/1. الضمدي، الفرات: 420/2، ويقارن: الزمخشري، الكشاف: 158/3.
- (139) الضمدي، الفرات: 249/1.
- (140) الزمخشري، الكشاف: 185/1.
- (141) الضمدي، الفرات النمير: 454/2.
- (142) نفسه: 140/1.
- (143) الزمخشري الكشاف: 85/1.
- (144) الضمدي، الفرات النمير: 388/1. ينظر: الزمخشري الكشاف: 350/1، وبذيله الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لأحمد بن المنير الصفحة نفسها.
- (145) ينظر مثلاً: الضمدي، الفرات: 415/1. الزمخشري، الكشاف: 10/2. الضمدي، الفرات: 53/2. الزمخشري الكشاف: 120/2.
- (146) أنهم كانوا ينكرون الجن والسحر، ينظر: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال بذيل الكشاف: 165/1.
- (147) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 162/1.
- (148) الضمدي، الفرات: 231/1. ينظر: الزمخشري، الكشاف: 165/1.
- (149) ينظر: مثلاً: الضمدي، الفرات: 431/1، و57/2، و391، و405/3.
- (150) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 181/1. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 74/1. الزمخشري، الكشاف: 21/1.
- ابن الأنباري، البيان: 46/1. العكبري، التبيان: 11/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 162/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 37/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 91/1.
- (151) الضمدي، الفرات النمير: 95/1، والمخطوط 6/أ.
- (152) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 21/1.
- (153) ينظر: نفسه: 132/3.
- (154) ينظر: ابن النحاس، إعراب القرآن: 181/1. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 74/1.

- (155) ينظر: العكبري، التبيان: 11/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 162/1. أنوار التنزيل، أنوار التنزيل: 37/1. أبو السعود، تفسيره: 29/1.
- (156) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 40/1.
- (157) السمين الحلبي، الدر المصون: 91/1.
- (158) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 193/1. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 80/1. الأنباري، البيان: 60/1. العكبري، التبيان: 21/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 213/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 49/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 161/1.
- (159) الضمدي، الفرات النمير: 103/1.
- (160) هو: إبراهيم بن أبي عبلة، الشامي المقدسي، ذكر بعضهم أنه روى نحو المئة حديث، توفي سنة اثنتين وخمسين ومئة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 323/6. والقراءة غير منسوبة في: العكبري، إعراب القراءات الشواذ: 127/1. ولابن السميع، وابن أبي عبلة في البحر المحيط: 79/1، ولابن السميع في الجامع لأحكام القرآن: 213/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 161/1.
- (161) الزمخشري، الكشاف: 38/1.
- (162) ينظر: أبو السعود، تفسيره: 50/1.
- (163) قالته الخوارج لابن عباس ؓ، حين جاء إليهم رسولاً من علي ؓ وتروى (حاجتك) بالنصب والرفع. ينظر: ابن يعيش، شرح ابن يعيش: 90/7. الرضي، شرح الرضي: 87/4. الدماميني، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: 198/3. السيوطي، همع الهوامع: 70/2.
- (164) أبو حيان، البحر المحيط: 78/1.
- (165) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم 2677.
- (166) الضمدي، الفرات النمير: 148/1.
- (167) هو عمرو بن معدي كرب الزُّبَيْدِي، من مذحج ويكنى أبا ثور، وأخته ربحانة التي يقول فيها: أمن ربحانة الداعي السميع.
- ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 177-178.
- (168) صدر بيت من الوافر، عجزه: يؤرقني وأصحابي هجوع. ينظر: البغدادي، خزانة الأدب: 178/8.
- (169) الزمخشري، الكشاف: 90/1.
- (170) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 364/1.
- (171) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون: 85/2.

- (172) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 297. الزجاج، تفسير أسماء الله الحسنى: 42، 43، و49. العكبري، التبيان: 521/2. الهمداني، الفريد في إعراب القرآن المجيد: 221/1. ابن أبي الربيع، البسيط في شرح الجمل: 552/1. ابن يعيش، شرح ابن يعيش: 73/6.
- (173) ينظر: الطبري، تفسير الطبري: 508/1. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 86/1، 87. الراغب الأصفهاني، المفردات: 50. العكبري، التبيان: 60/1. الهمداني، الفريد في إعراب القرآن: 221/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 86/2.
- (174) الهمداني، الفريد في إعراب القرآن: 221/1.
- (175) ينظر: العكبري، التبيان: 61/1. أبو حيان، المحرر الوجيز: 206/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 107/1. أبو حيان، البحر المحيط: 377/1. الضمدي، الفرات النمير: 150/1.
- (176) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 92/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 104/1. أبو السعود، تفسير أبي السعود: 156/1.
- (177) الضمدي، الفرات النمير: 150/1.
- (178) الزمخشري، الكشاف: 92/1.
- (179) أبو حيان، البحر المحيط: 377/1.
- (180) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 463/2. السيوطي، همع الهوامع: 268/5.
- (181) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 377، 376/3.
- (182) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 181/2.
- (183) (وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها).
- (184) في الكتاب المحقق (مفعولاً لجعلنا) والتصحيح من المخطوط.
- (185) الضمدي، الفرات النمير: 160/1.
- (186) الزمخشري، الكشاف: 99/1.
- (187) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 131. السمين الحلبي، عمدة الحفاظ: 377/10.
- (188) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 197/1. ينظر: أبو حيان، المحرر الوجيز: 220/1. الثعالبي، الجواهر الحسان: 120/1.
- (189) ابن منظور: لسان العرب: 189/9.
- (190) ينظر: العكبري، التبيان: 67/1.
- (191) ينظر: أبو السعود، تفسيره: 173/1.
- (192) ينظر: الأنباري، البيان: 338/1.
- (193) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 79/7.

- (194) القيسي، مشكل اعراب القرآن: 268/1.
- (195) سقطت من الكتاب المحقق وأثبتها من المخطوط.
- (196) الضمدي، الفرات النمير: 160/1.
- (197) الزمخشري، الكشف: 100/1.
- (198) ينظر: أبو السعود، تفسيره: 173/1.
- (199) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 88/2. وابن عقيل، شرح الألفية: 368/1. السيوطي، همع الهوامع: 233/2.
- (200) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 424/1.
- (201) العكبري، التبيان: 67/1.
- (202) ينظر: ابن جني، المحتسب: 98/1. العكبري، التبيان: 67/1. أبو حيان، البحر المحيط 424/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 155/1.
- (203) البيت لعبيد بن الأبرص، ينظر: سيويه، الكتاب: 224/4. الرضي، شرح الرضي: 445/4. البغدادي، الخزانة: 253/1.
- (204) ينظر في معاني(قد): ابن مالك، شرح التسهيل: 108/4. المالقي، رصف المباني: 392. المرادي: الجنى الداني: 256. ابن هشام، المغني: 350/1. السيوطي، همع الهوامع: 378/4.
- (205) الضمدي، الفرات النمير: 162/1.
- (206) الزمخشري، الكشف: 100/1.
- (207) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 427/1.
- (208) ينظر: سيويه، الكتاب: 224/4.
- (209) ينظر: المبرد، المقتضب: 43/1.
- (210) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 117/3. ابن مالك، شواهد التوضيح والتصحيح: 104.
- (211) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 108/4.
- (212) ينظر: الزمخشري، الكشف: 179/1. أبو حيان، المحرر الوجيز: 413/1. العكبري، التبيان: 128/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 43/4. البيضاوي، أنوار التنزيل: 9/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 75/3.
- (213) في الكتاب المحقق (الفرد) وأثبت التصحيح من المخطوط.
- (214) الضمدي، الفرات النمير: 245/1، وقد سقطت كلمة (بأجنبي) من الكتاب المحقق، وأثبتها من المخطوط.
- (215) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 404/2.
- (216) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون: 75/3.
- (217) ينظر: أبو حيان، المحرر الوجيز: 413/1.
- (218) ينظر: العكبري، التبيان: 128/1.

- (219) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 43/4.
- (220) ينظر: أبو السعود، تفسيره: 17/2.
- (221) الزمخشري، الكشاف: 179/1.
- (222) رواه: مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم (1758).
- (223) صدر بيت لبشامة بن حزن النهشلي، عجزه: عنه ولا هو بالأبناء يشرينا، ينظر: العيني، المقاصد النحوية: 370/3. البغدادي، خزانة الأدب: 468/1.
- (224) ينظر: سيويه، الكتاب: 66/2.
- (225) هو: أمية بن أبي عائذ من شعراء هذيل، ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 338.
- (226) الزمخشري، الكشاف: 179/1، والبيت من المتقارب لأمية بن أبي عائذ الهذلي. ينظر: الفراء، معاني القرآن: 108/1. ابن يعيش، شرح ابن يعيش: 18/2. العيني، المقاصد النحوية: 120/3. البغدادي، خزانة الأدب: 426/2.
- (227) الشرح والشرمح من الرجال: القوي الطويل. ابن منظور، لسان العرب: 498/2.
- (228) الزجاج، معاني القرآن: 108/1.
- (229) ينظر: الرضي، شرح الكافية: 323/2. السيوطي، همع الهوامع: 172/5.
- (230) ينظر: ابن يعيش، شرح ابن يعيش: 19/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 80/3.
- (231) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 287/3. السيوطي، همع الهوامع: 168/5.
- (232) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 179/1.
- (233) ينظر: أبو السعود، تفسيره: 17/2.
- (234) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 405/2.
- (235) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 369/1. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 156/1. أبو حيان، المحرر الوجيز: 424/1. الأنباري، البيان: 200/1. العكبري، التبيان: 131/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 130/1.
- (236) المطهر الضمدي، الفرات النмир: 249/1.
- (237) الزمخشري، الكشاف: 185/1.
- (238) ينظر: الطبري، تفسيره: 328/6.
- (239) ينظر: القيسي، مشكل إعراب القرآن: 156/1.
- (240) أبو حيان، البحر المحيط: 437/2.
- (241) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 74/3. الأشموني، شرح الأشموني بحاشية الصبان: 294/2.
- (242) ينظر: ما سبق.
- (243) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون: 130/3.

- (244) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 378/1. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 160/1. الطبري، تفسير الطبري: 424/6. الزمخشري، الكشاف: 190/1. العكبري، التبيان: 135/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 182/3.
- (245) الضمدي، الفرات النمير: 255/1.
- (246) الزمخشري، الكشاف: 190/1.
- (247) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط 463/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 182/3.
- (248) ينظر: الأنباري، البيان: 204/1. العكبري، التبيان: 135/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 93/4.
- (249) ينظر: الطبري، تفسير الطبري: 423/6. النحاس، إعراب القرآن: 379/1. الزمخشري، الكشاف: 190/1.
- العكبري، التبيان: 135/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 93/4.
- (250) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 93/4، ولم أجد في معاني الأخفش في هذه الآية.
- (251) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 403/1. الزمخشري، الكشاف: 213/1. أبو حيان، البحر المحيط: 40/3.
- السمين الحلبي، الدر المصون: 372/3. أبو السعود، تفسير أبي السعود: 76/2.
- (252) المطهر الضمدي، الفرات النمير: 274/1.
- (253) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 40/3.
- (254) ينظر: الرضي، شرح الرضي: 43/2. أبو حيان، البحر المحيط: 40/3. السمين الحلبي، الدر المصون: 372/3.
- الشاطبي، المقاصد الشافية: 500/3.
- (255) ابن مالك، شرح التسهيل: 367/2.
- (256) رواه الأصمعي، ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 367/2. الرضي، شرح الرضي: 43/2. الشاطبي، المقاصد الشافية: 498/3.
- (257) البيت من الطويل، لعنترة، ديوانه: 143. ابن مالك، شرح التسهيل: 367/2. الشاطبي، المقاصد الشافية: 498/3.
- (258) البيت من المتقارب، لزهير، ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 367/2. الشاطبي، المقاصد الشافية: 498/3.
- (259) البيت من المتقارب، لعبدالله بن همام السلولي، الأشموني، شرح الأشموني بحاشية الصبان: 187/2.
- السيوطي، همع الهوامع: 46/4.
- (260) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل: 367/2. الرضي، شرح الرضي: 43/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 372/3.
- (261) ينظر: أبو السعود، تفسيره: 76/2.
- (262) الشاطبي، المقاصد الشافية: 500/3.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) الأستراباذي، محمد بن الحسن الرضي، شرح الكافية، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، بيروت، 2000م.
- (2) الأشموني، علي بن محمد بن عيسى، شرح الأشموني بهامش حاشية الصبان، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
- (3) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، 1982م.
- (4) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، البيان في غريب القرآن، تحقيق: طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.
- (5) البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: محمد نبيل، إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (6) البيضاوي، عبدالله بن عمر بن محمد، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- (7) ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، د.ت.
- (8) الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: أبو محمد الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (9) ابن جني، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1960م.
- (10) الحاوي، محمد بن منصور، علماء وأعلام المخلاف السليماني في تهامة الشامية في القرن الحادي عشر، جمعية التاريخ والآثار بدول مجلس التعاون، الرياض، 2013م.
- (11) الحبشي، عبد الله بن محمد، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004م.
- (12) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدياء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- (13) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1984م.
- (14) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، 1999م.
- (15) ابن خالوية، الحسين بن أحمد، إعراب القراءات السبع وعللها، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م.

- 16) الدماميني، محمد بن أبي بكر بن عمر، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى، د.ن، 1983م.
- 17) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين، إشراف: شعيب الأرنؤوط، دار الحديث، القاهرة، 2006م.
- 18) الراغب الأصفهاني، القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1992م.
- 19) ابن أبي الربيع، عبيد الله بن أحمد، البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق: عياد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- 20) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1992م.
- 21) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- 22) الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.
- 23) أبو السعود، محمد بن محمد، تفسير أبي السعود، المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1990م.
- 24) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1987م.
- 25) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد التونجي، عالم الكتب، بيروت، 1993م.
- 26) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- 27) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 28) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في طبقات اللّغويين والنّحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ت.
- 29) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي، مطابع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2007م.
- 30) الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

- (31) الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على الأشموني على ألفية ابن مالك، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.
- (32) الضمدي، مطهر بن علي بن محمد، الفرات النمير في تفسير الكتاب المنير، نسخة من مكتبة محمد الحاوي الخاصة.
- (33) الضمدي، جمال الدين المطهر بن علي، الفرات النمير في تفسير الكتاب المنير، تحقيق: محمد الحواش وآخرين، الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، الرياض، 2018م.
- (34) الضمدي، عبد الله بن علي النعمان، العقيق اليماني في وفيات المخلاف السليماني، نسخة مصورة عن نسخة نصيف، مكة المكرمة.
- (35) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان في تأويل القرآن، تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، بيروت، 2003م.
- (36) ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، المغرب، 1982م.
- (37) ابن عقيل، عبدالله بن عبد الرحمن العقيلي، شرح ابن عقيل على الألفية، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، د.ت.
- (38) العكبري، عبد الله بن الحسين، إعراب القراءات الشواذ، تحقيق: محمد السيد وأحمد عزوز، عالم النشر، بيروت، 1996م.
- (39) العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
- (40) العيني، محمود بن أحمد بن موسى، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- (41) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق: محمد المصري، منشورات مركز المخطوطات والتراث، القاهرة، 1987م.
- (42) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981م.
- (43) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م.
- (44) القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.
- (45) القيسي، مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004م.

- (46) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (47) المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د.ت.
- (48) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (49) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، تحقيق: عبد الرحمن السيد، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1990م.
- (50) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، دار عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- (51) ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1980م.
- (52) المحبي، محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، د.ت.
- (53) المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (54) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- (55) ابن المنير، أحمد بن محمد، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، مطبوع بهامش الكشاف. دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (56) النحاس، أحمد بن محمد، إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- (57) ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (58) الهمداني، حسين بن أبي العز، الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق: محمد حسن النمر، دار الثقافة، الدوحة، 1991م.
- (59) ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش الموصل، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (60) اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق: عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1986م.

Arabic References:

- al-Qur'an al-Karim.

- 1) al-'Astrābādī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Raḍī, Sharḥ al- al-Kāfiyah, ed. 'Abdal'āl Salīm Mukarram, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 2000.

- 2) al-'Ushmūnī 'Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn, Sharḥ al-'Ushmūnī bi-Ḥāmish Ḥāshiyat al-Ṣabbān, Maṭba'at Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, al-Qāhirah, N. D.
- 3) al-'Anbārī, 'Abdalrahmān Ibn Muḥammad, al-'Inṣāf fī Masā'il al-Khilāf, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Jil, 1982.
- 4) al-'Anbārī, 'Abdalrahmān Ibn Muḥammad, al-Bayān fī Ḡarīb al-Qur'ān, ed. Ṭahā 'Abdalḥamīd, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1980.
- 5) al-Baḡdādī, 'Abdalqādir Ibn 'Umar, Khizānat al-'Adab & Lubb Lubāb Lisān al-'Arab, ed. Muḥammad Nabil, 'Imīl Ya'qūb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 6) al-Bayḍāwī, 'Abdallāh Ibn 'Umar Ibn Muḥammad, Tafsīr 'Anwār al-Tanzil & 'Asrār al-Ta'wīl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1999.
- 7) Ibn Taḡrī Bardī, Yūsuf Ibn Taḡrī Bardī Ibn 'Abdallāh al-Zāhirī, al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr & al-Qāhirah, Muṣawwarah 'an Ṭab'ah Dār al-Kutub, N. D.
- 8) al-Ṭa'ālibī, 'Abdalrahmān Ibn Muḥammad Ibn Makhluḥ, al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān, ed. Muḥammad 'Alī Mu'awwad, 'Ādil'Aḥmad 'Abdalmawjūd, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1997.
- 9) Ibn Jinnī, 'Uṭmān al-Mawṣilī, al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh Shawā'id al-Qirā'at & al-'Idāḥ 'Anḥā, Wizārat al-'Awqāf, al-Majlis al-'A'lā lil-Shu'ūn al-'Islāmiyah, al-Qāhirah, 1999.
- 10) al-Ḥāwī, Muḥammad Ibn Manṣūr, 'Ulamā' & 'A'lām al-Mikhlaḥ al-Sulaymānī fī Tihāmāh al-Shāmiyah fī al-Qarn al-Ḥādī 'Ashar, Jam'iyyat al-Tārikh & al-'Āṭār bi-Duwal Majlis al-Ta'āwun, al-Riyāḍ, 2013.
- 11) al-Ḥabashī, 'Abdallāh Ibn Muḥammad, maṣādir al-Fikr al-'Islāmī fī al-Yaman, al-Majma' al-Taqāfī, 'Abū Zabī, 2004.
- 12) al-Ḥamawī, Yāqūt Ibn 'Abdallāh, Mu'jam al-'Udabā'-'Irshād al-'Arab 'ilā Ma'rifat al-'Adīb, ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ḡarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1993.
- 13) al-Ḥamawī, Yāqūt Ibn 'Abdallāh, Mu'jam al-Buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1984.
- 14) Ibn Ḥaiyān, Muḥammad Ibn Yusif Ibn 'Alī. al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr. ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Dār al-Fikr, Beirūt, 1999.
- 15) Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn Ibn 'Aḥmad, 'Irāb al-Qirā'at al-Sab' & 'Ilaliḥā, ed. 'Abdalrahmān al-'Uṭaymīn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1992.
- 16) al-Damāmīnī, Muḥammad Ibn 'Abībakr Ibn 'Umar, Ta'liq al-Farā'id 'alā Tashīl al-Fawā'id, ed. Muḥammad Ibn 'Abdalrahmān Ibn Muḥammad al-Mufaddā, D. N, 1983.

- 17) al-Dahabī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'Uṭmān Ibn Qāymāz, Sīyar 'A'lām al-Nubalā', ed. Majmū'ah min al-Muḥaqqiqīn, 'Ishrāf: Shu'arīb al-'Arnā'ūt, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhirah, 2006.
- 18) al-Rāḡib al-'Aṣfahānī, al-Ḥusāin Ibn Muḥammad, al-Mufradāt fi Ḡarīb al-Qur'ān, ed. Ṣafwān 'Adnān al-Dā'ūdī, al-Dār al-Shāmiyah, Dimashq - Bayrūt, 1992.
- 19) Ibn 'Abī al-Rabī', 'Ubaydallāh Ibn 'Aḥmad Ibn 'Ubaydallāh Ibn Muḥammad, al-Basīṭ fi Sharḥ Jamal al-Zajjājī, ed. 'Ayyād al-Tubaīṭī, Dār al-Ḡarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1986.
- 20) al-Zajjāj, 'Abū 'Ishāq 'Ibrāhīm Ibn al-Sirrī, Tafsīr 'Asmā' Allāh al-ḥusnā, ed. 'Aḥmad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-Ṭaqāfah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1992.
- 21) al-Zajjāj, 'Ibrāhīm Ibn al-Sirrī Ibn Sahl, Ma'ānī al-Qur'ān & 'I'rābuh, ed. 'Abdaljalīl 'Abduh Shalabī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988.
- 22) al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Amr Ibn 'Aḥmad, al-Kashshāf 'an Ḥaqa'iq Ḡawāmiḍ al-Tanzil, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1987.
- 23) 'Abū al-Su'ūd, Muḥammad Ibn Muḥammad, Tafsīr 'Abī al-Su'ūd, al-musammá Irshād al-'aql al-salīm 'ilá mazāyā al-Qur'ān al-Karīm, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, Bayrūt, 1990.
- 24) al-Samīn al-Ḥalabī, 'Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn 'Abdaldā'im, al-Durr al-Maṣūn fi 'Ulūm al-Kitāb al-Maknūn, ed. 'Aḥmad Muḥammad al-Kharrāt, Dār al-Qalam, Dimashq, 1987.
- 25) al-Samīn al-Ḥalabī, 'Aḥmad Ibn Yūsuf, 'Umdat al-ḥuffāz fi Tafsīr 'Ashraf al-alfāz, ed. Muḥammad al-Tūnjī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1993.
- 26) Sibawayh, 'Amr Ibn 'Uṭmān Ibn Qanbar, al-Kitāb, ed. 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1988.
- 27) al-Su'ūtī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Abibakr, Ham' al-Hawāmi' fi Sharḥ jam' al-Jawāmi', ed. 'Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 28) al-Su'ūtī, 'Abdalraḥmān Ibn al-Kamāl Ibn 'Abikakr, Buḡiāt al-Wu'āt fi Ṭabaqāt al-Luḡwiyn & al-Nuḥāt, ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Ṣaydā - Bayrūt, N. D.
- 29) al-Shāṭibī, 'Ibrāhīm Ibn Mūsā, al-Maqāṣid al-Shāfiyah fi Sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah, ed. 'Ayyād Ibn 'Īd al-Tubayṭī, Maṭābi'at Jāmi'at 'Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 2007.
- 30) al-Shawkānī, Muḥammad Ibn 'Alī, al-Badr al-ṭālī' bi-maḥāsin min ba'da al-qarn al-sābi', Dār al-Ma'rīfah, Bayrūt, N. D.
- 31) al-Ṣabbān, Muḥammad Ibn 'Alī, Ḥāshiyāt al-Ṣabbān 'alá al-Ushmūnī 'alá Alfīyat Ibn Mālik, Maktabat & Maṭba'at Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, al-Qāhirah, N. D.

- 32) al-Ḍamadī, al-Muṭahhar Ibn 'Alī, al-Furāt al-Numayr fī Tafsīr al-Kitāb al-munīr, nuskhah min Maktabat Muḥammad al-Ḥāwī al-khaṣṣah.
- 33) al-Ḍamadī, Jamāl al-Dīn al-Muṭahhar Ibn 'Alī, al-Furāt al-Numayr fī Tafsīr al-Kitāb al-munīr, ed. Muḥammad alḥwāsh & ākharīn, al-Jam'iyah al-'Ilmīyah al-Sa'ūdīyah lil-Qur'ān al-Karīm wa-'Ulūmih, al-Riyāḍ, 2018.
- 34) al-Ḍamadī, 'Abdallāh Ibn 'Alī al-Nu'mān, al-'aqīq al-Yamānī fī wafayāt al-Mikhlaḥ al-Sulaymānī, nuskhah muṣawwarah 'an nuskhah Naṣīf, Makkah al-Mukarramah.
- 35) al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd, Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, Tafsīr al-Ṭabarī, ed. 'Abdallāh al-Turkī, Dār 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 2003.
- 36) Ibn 'Atīyah, 'Abdalḥaqq Ibn Ḡalīb, al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, ed. Al-Majlis al-'Ilmī bi-Fās, al-Maḡrib, 1982.
- 37) Ibn 'Aqīl, Allāh Ibn 'Abdalraḥmān al-'Aqīlī, Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā al-'Alfīyah, al-Maktabah al-Fayṣaliyah, Makkah al-Mukarramah, N. D.
- 38) al-'Ukbarī, 'Abū al-Baqā' 'Abdallāh Ibn al-Ḥusayn, 'Iṣrāb al-Qirā'āt al-Shawāḍ, ed. Muḥammad al-Sayyid & 'Aḥmad 'Azzūz, 'Ālam al-Nashr, Bayrūt, 1996.
- 39) al-'Ukbarī, 'Abdallāh Ibn al-Ḥusayn, al-Tibyān fī 'Iṣrāb al-Qur'ān, ed. 'Alī al-Bajāwī, Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, N. D.
- 40) al-'Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd, al-Maqāṣid al-Naḥwīyah fī Sharḥ shawāhid Shurūḥ al-'Alfīyah, ed. Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2005.
- 41) al-Firūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya'qūb, al-Bulḡah fī tarājim a'immat al-Naḥw & al-Luḡah, ed. Muḥammad al-Miṣrī, Manshūrāt Markaz al-Makhṭūṭāt & al-Turāt, al-Qāhirah, 1987.
- 42) Ibn Qutaybah, 'Abū Muḥammad 'Abdallāh Ibn Muslim, al-Shi'r & al-Shu'arā', ed. Mufid Qumayḥah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1981.
- 43) al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān, Dār 'Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1985.
- 44) al-Qaysī, 'Abū Muḥammad Makkī Ibn 'Abī Ṭālib, al-kashf 'an Wujūh al-qirā'āt al-sab' & 'ilaliḥā whjjhā, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1997.
- 45) al-Qaysī, Makkī Ibn 'Abī Ṭālib, Mushkil 'Iṣrāb al-Qur'ān, ed. Ḥatīm al-Ḍamīn, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2004.
- 46) Ibn Kaṭīr, 'Ismā'īl Ibn 'Umar, Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.

- 47) al-Māliqī, 'Aḥmad Ibn 'Abdalnūr, Raṣf al-mabānī fi Ḥurūf al-Ma'ānī, ed. 'Aḥmad al-Kharrāṭ, Maṭbū'āt Majma' al-Luġah al-'Arabīyah, Dimashq, N. D.
- 48) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Sharḥ al-Tashīl & al-taṣḥīḥ li-Mushkilāt al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, N. D.
- 49) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn 'Abdallāh al-Ṭā'ī, Shawāhid al-Tawḍīḥ, ed. 'Abdaraḥmān al-Sayyid, Muḥammad Badawī al-Makhtūn, Hajar lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī' & al-'Ilān, al-Qāhirah, 1990.
- 50) al-Mibrad, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, ed. Muḥammad 'Abdalkhāliq 'Uḍaymah, Dār 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1994.
- 51) Ibn Mujāhid, 'Aḥmad Ibn Mūsá Ibn al-'Abbās, al-Sab'ah fi al-Qirā'āt, ed. Shawqī Ḍayf, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1980.
- 52) al-Muḥibbī, Muḥammad 'Amīn Ibn Faḍlallāh, Khulāṣat al-'Aṭar fi 'A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Ashar, Dār Ṣādir, Bayrūt, D.
- 53) al-Murādī, Ḥasan Ibn Qāsim Ibn 'Abdallāh Ibn 'Alī, al-Janā al-Dānī fi ḥurūf al-Ma'ānī, ed. Fakhr al-Dīn Qabāwah, Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1983.
- 54) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 55) Ibn al-Munīr, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, alāntṣāf fimā taḍammanahu al-Kashshāf min al-'Itizāl, Maṭbū' bi-Hāmish al-Kashshāf. Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, N. D.
- 56) al-Naḥḥās, 'Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Ismā'īl, 'Irāb al-Qur'an, ed. Zuhāir Ġāzī Zāhid, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988.
- 57) Ibn Hishām, 'Abū Muḥammad Jamāl al-Dīn, Muġnī al-Labīb 'an Kutub al-'A'arīb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 58) al-Hamadānī, Ḥusayn Ibn 'Abī al-'Izz, al-Farīd fi 'Irāb al-Qur'an al-Majīd, ed. Muḥammad Ḥasan al-Nimr, Dār al-Ṭaqāfah, al-Dawḥah, 1991.
- 59) Ibn Ya'īsh, 'Abū al-Baqā' Ya'īsh Ibn 'Alī Ibn Ya'īsh al-Mawṣilī, Sharḥ al-Mufaṣṣal, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 60) al-Yamānī, 'Abdalbāqī, 'Isharah al-Ta'yīn fi Tarājim al-Nuḥah & al-Luġawiyn, ed. 'Abdalmajīd Diyāb, Markiz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūṭ wa-al-Dirāsāt al-'Islāmiyah, al-Riyāḍ, 1986.



الاتساع الموضوعي للفضلات في شرح المفصل

لابن يعيش

حسن بن محمد بن محمد الأسمرى*

h.albarak@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/04/22م

تاريخ الاستلام: 2022/02/06م

الملخص:

تقوم هذه الدراسة برصد الموضوع الأصلي للفضلات في شرح المفصل لابن يعيش، ومن ثمّ بينت الاتساع الموضوعي الذي طال هذه العناصر، وأثره، والفائدة التي أضافها للتركيب، وغالبًا ما يكون هذا الاتساع بإزاحة العنصر غير الإسنادي بالتقديم، أو يكون بالفصل بينه وبين ما كان يجب أن يليه، وكانت الدراسة مستهدفة العناصر غير الإسنادية لكونها فضلات، أي ليست من أركان بناء الجملة، وكان حقها بسبب ضعفها أن تلزم موضعها الأصلي، ولكن ذلك لم يكن، فجاءت هذه الدراسة مُفْتَتحة بتمهيد يُنَبِّه فيه أهمية الموضوع في المحافظة على تأدية الدلالة المنوطة بالتركيب، ثم الدراسة التطبيقية لمواضع الاتساع في العناصر غير الإسنادية كالمفعول، والحال، والتمييز، والجار والمجرور، والبدل، والاستفهام، وغيرها من العناصر، وانتهت إلى أن تغيير الموضوع غرضه الأول الاهتمام بالعنصر المقدم، وتعويل ابن يعيش على القرائن في إظهار المعنى عندما يكون هناك اتساع، وكذلك تعويله على كثرة الاستعمال.

الكلمات المفتاحية: الموضوع الأصلي للتركيب، تركيب الجملة، العناصر غير الإسنادية، الحال، التمييز.

* طالب دكتوراه في اللغة والنحو - قسم اللغة العربية وأدائها - كلية الآداب - جامعة الملك سعود.

للاقتباس: الأسمرى، حسن بن محمد بن محمد، الاتساع الموضوعي للفضلات في شرح المفصل لابن يعيش، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 121-148.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Non-Predicative Complement Positional (In-situ) Expansion in Ibn Yaish's *Sharh Al-Mufassal*

Hassan Bin Mohammad Bin Mohammad Al-Asmari*

h.albarak@hotmail.com

Received: 06-02-2022

Accepted: 22-04-2022

Abstract:

This study examines the original position of non-predicative complement structures in Ibn Yaish's *Sharh Al-mufassal*, offering insightful account of such elements in situ expansion, influence and benefits to sentence structure. Mostly this expansion happens in displacing the non-predicative element either by foregrounding or separating it from the element supposed to follow it. A particular focus is given here to non-predicative elements for they constitute no essential components of sentence structure and supposedly should retain their original position contrary to the evident free expansion triggering this study. The introductory part of the study highlights the importance in situ position in retaining the intended semantic structural functions. The study offers an applied analysis for non-predicative elements expansion positions including object, adverbial, noun gerund of verb to privilege, constituent related to prepositional phrase, substitution, interrogation, etc. The study concluded that the purpose of position in situ change is to emphasize the foregrounded element and that Ibn Yaish relied on reasoning in clarifying the meaning in the case of expansion and abundant usage of language elements.

Keywords: Structure original site, Sentence structure, Non-predicative elements, Adverbials.

* PhD Student in Language and Grammar, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Asmari, Hassan Bin Mohammad Bin Mohammad, Non-Predicative Complement Positional (In-situ) Expansion in Ibn Yaish's *Sharh Al-Mufassal*, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, issue 15, 2022: 121-148.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

تتخذ إرادة الإبانة عن المقصد أساليب مختلفة منها الموضع، وإن كان علماء اللغة أثناء استقراءهم كلام العرب حفظوا لكل عنصر من عناصر التركيب موضعاً خاصاً به، فإنهم لم ينكروا تغير موضعه، فمثلاً: تركيب الجملة الفعلية ذات الفعل المتعدي رسموا لعناصرها مواضع تُعدُّ أصلاً لهذا التركيب هي (فعل + فاعل + مفعول به)، بناءً على استقراءهم كلام العرب، ومع هذا الأصل نجدهم يتسعون في مخالفة هذه المواضع، فيقدمون المفعول به على الفاعل، وربما قدموه على الفعل والفاعل معاً، وما كان هذا الاتساع اعتباراً، وإلا كان مرفوضاً، وإنما كان لأهداف ومقاصد رأموها.

ولمحاولة الكشف عن هذه الأهداف والمقاصد آثرت أن تكون محل دراستي هذه، وقصرتها على الفضلات حتى تتبين أهميتها في تأدية المعنى، وكان شرح ابن يعيش ميدان الدراسة هذه؛ لما لهذا الشرح من أهمية علمية كبيرة في الدرس النحوي، فابن يعيش عاش في فترة زمنية متأخرة مكنته من الاطلاع على أكثر ما كُتِبَ في هذا العلم من مؤلفات حوت الإرث البصري والإرث الكوفي؛ ما دعاه إلى تقلب النظر في ذلك، ومن ثمَّ بناء رأيه.

وقد تناولت هذه الدراسة، بعض الفضلات، نحو: المفعول به، والحال، والمستثنى، وصيغ المبالغة، وأفعال القلوب، والاستفهام، والتمييز، والضمائر، وغيرها من العناصر غير الإسنادية، مسبوقة بتمهيد، ومختومة بخاتمة فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها.

تمهيد:

يقوم النظام اللغوي على مراعاة الترتيب داخل العناصر اللغوية، وما يؤثر على هذا الترتيب هو مقاصد المتكلمين، ويتمثل هذا التأثير في مخالفة الموضع، وهذا ما كان يصح به سيويه في أكثر من موضع في كتابه، ونجد ابن السراج في كتابه الأصول قد تحدث عن هذا تحت باب اسماء التقديم والتأخير⁽¹⁾، وكذلك عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز خصص أربعة فصول تناول فيها التقديم والتأخير⁽²⁾.

والتقديم والتأخير ظاهرة تركيبية يتطلّبها الموقف الكلامي في سياقاته المختلفة، وهو "قانون أساسي من قوانين النظرية التوليدية التحويلية"⁽³⁾، ورافد من روافد الاتساع في العناصر التي أثرت النظام اللغوي.

وهذا الاتساع الموضوعي شبيه بالطريقة الموقعية أو النظام المرتبي في الميدان الرياضي الذي رفد العلامات الحسابية بقيمة ثانية -إلى جانب قيمته الذاتية- مقترنة بمرتبه ضمن الشكل الخطي⁽⁴⁾.

ويؤكد ابن يعيش أهميته؛ حيث يقول: "ولو اقتصر في البيان على حفظ المرتبة، فيُعْلَم الفاعلُ بتقدّمه، والمفعولُ بتأخّره، لضاق المذهبُ، ولم يُوجَد من الاتّساع بالتقديم والتأخير ما يُوجَد بوجود الإعراب"⁽⁵⁾.

ويأتي التقديم في بعض العناصر النحوية لغرض بيان الأهم للمتكلّم، وقد أشار سيبويه إلى ذلك بقوله: "وكأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً مهمّاهم ويعنيانهم"⁽⁶⁾.

وحرّياً بنا أن نسعى في كشف المقصد من تلك العناية والاهتمام الذي يرمي إليه المتكلّم عندما يخالف بين العناصر، وهذا ما أشار إليه الجرجاني حيث ذكر أنه لا يكفي أن نقف عند هذا الحد دون تقصي وجه العناية والاهتمام⁽⁷⁾.

الاتساع الموضوعي بالتقديم بين العناصر غير الإسنادية:

ترتبط بالعناصر الإسنادية في الجملة عناصر ليست شرطاً في صحة التركيب شكلاً، وقليلًا ما يمكن الاستغناء عنها دلالةً، لعدم إضافتها معنى زائداً للتركيب، خاصة إذا التزمت عناصر التركيب مواضعها الأصلية، أمّا إذا اختلفت فيوجب اختلاف موضعها إضافةً معنى دلالي جديد للتركيب، هذا ما سنحاول تقصيه ههنا.

تقديم الحال على صاحبها النكرة:

الأصل في النظام التركيبي للجملة المشتملة على حال أن يتقدم صاحب الحال على الحال نفسها، إلا أنه قد يتوسع في هذا، وذلك إذا كان صاحبها نكرة نحو: (جاء ضاحكاً رجلٌ) إذ الأصل: (جاء رجلٌ ضاحكاً)؛ ولكن خيف أن تلتبس الحال بالصفة في نحو: (ضربتُ رجلاً مجرداً من ثيابه) حين يراد بيان الحالة التي كان عليها صاحب الحال فعُدِلَ إلى تقديم الحال على صاحبها؛ لأنه لا يمتنع تقديمها خلافاً للصفة التي يمتنع تقديمها على الموصوف (8)، قال الشاعر:

وَتَحَّتْ الْعَوَالِي بِالْقَنَا مَسْتَظِلَّةً ظِبَاءٌ أَعَارَتْهَا الْعُيُونُ الْجَاذِرُ⁽⁹⁾

عندما أراد بيان حالة هذه النساء في الأُسْرِ؛ وكان ذو الحال نكرة عمداً إلى تقديمها ليتحقق ما أراد.

وأما قول الشاعر:

لِعِرَّةٍ مُوحِشًا طَلَّلٌ قَدِيمٌ عَفَاهُ كُلُّ أَسْحَمٍ مُسْتَدِيمٍ⁽¹⁰⁾

"الشاهد فيه تقديم (موحش) على (الطلل)، ونصبه على الحال، يصف آثارَ الدَّيَارِ، واندراسها، وتَغْفِيَةَ السُّحْبِ إِيَّاهَا"⁽¹¹⁾، فالتقديم هنا لبيان الحالة التي عليها هذا الطلل.

وربما توسعوا فيها أكثر من ذلك فقدموها على عاملها هي وصاحبها إذا كان عاملهما فعلاً؛ فتقول: "(جاء زيدٌ قائماً)، و(جاء قائماً زيدٌ)، و(قائماً جاء زيدٌ)؛ كلُّ ذلك جائزٌ لتصرفِ الفعل، وكذلك ما أشبهه من الصفات يجوز تقديم الحال عليه إذا كان عاملاً فيها، فتقول: (زيدٌ ضاربٌ عمراً قائماً)، و(قائماً زيدٌ ضاربٌ عمراً)، وكذلك اسمُ المفعول والصفة المشبهةُ باسمِ الفاعل، حُكْمُ الجميع شيءٌ واحدٌ"⁽¹²⁾، وما أباح لهم هذا الاتساع هو قوة الفعل الكامنة في تصرفه، فكما يجوز تقديم المفعول به عليه فكذلك يجوز تقديم الحال، بل هو في الحال أجوز لشيئها بالظرف، والظرف يُتَّسَعُ فيه⁽¹³⁾.

تقديم المستثنى:

إذا نظرنا إلى التركيب الاستثنائي وجدنا ترتيب مكوناته على النحو الآتي: (عامل + مستثنى منه + أداة استثناء + مستثنى)، وهو من الأساليب المتغيرة؛ لأنه إثبات ونفي في آنٍ؛ فقولنا: (حضر القومُ إلا زيدًا) أثبتنا الحضور (للقوم) ونفيناه عن (زيد)، ويتوسعون في ترتيب مكوناته فيقدمون المستثنى على المستثنى منه؛ كما في قول الشاعر:

والناسُ ألبُّ علينا فيك ليس لنا إلا السُّيُوفَ وأطرافَ القَنَا وَزُرٌّ⁽¹⁴⁾

أراد بيان ما يحميمهم من الناس، لا نفي الملجأ والمعين لهم؛ فعمد إلى تقديم المستثنى (السيوف، وأطراف القنا) على المستثنى منه (وزر)، وفي هذه الحالة لا يكون في المستثنى إلا النصب على الاستثناء؛ "لأنه قبل تقدّم المستثنى كان فيه وجهان: البَدَلُ والنصبُ، فالبَدَلُ هو الوجهُ المختارُ ... والنصبُ جائزٌ على أصلِ الباب؛ فلمّا قدّمته، امتنع البَدَلُ الذي هو الوجهُ الراجح؛ لأنَّ البَدَلُ لا يتقدّم المُبَدَلُ منه من حيث كان من التوابع، كالنعت، والتأكيد، وليس قبله ما يكون بدلًا منه، فتعيّن النصبُ"⁽¹⁵⁾.

وقد يتوسعون بتقديم المستثنى على صفة المستثنى منه نحو: "لم أرَ أحدًا إلا زيدًا خيرًا منك".

تقديم معمولات صيغ المبالغة علميا:

إذا نظرنا إلى صيغ المبالغة: (فَعُولٌ، وَقَعَّالٌ، وَمِفْعَالٌ، وَقَفْعِلٌ، وَقَفْعِيلٌ) وجدناهم يعاملونها في العمل معاملة اسم الفاعل على ما هو راجح من أقوال العلماء في ذلك، قال ابن يعيش: "أجروا ضَرْبًا من أسماء الفاعلين ممّا فيه معنى المبالغة مجرى الفعل الذي فيه معنى المبالغة في العمل، وإن لم يكن جارياً عليه في اللفظ، فقالوا: (زيدٌ ضَرْابٌ عبيده، وقتالٌ أعداءه)، كما قالوا: (زيدٌ يُضْرَبُ عبيده، ويُقتلُ أعداءه)، إذا كثر ذلك منه، وكان (ضْرَابٌ)، و(قتالٌ) بمنزلة (ضاربٍ)، و(قاتلٍ)، كما كان (يُضْرَبُ)، و(يُقتلُ) بالتشديد بمنزلة (يُضْرَبُ)، و(يُقتلُ) من غير تشديد؛ لأنه يريد به ما أراد به (فاعلٌ) من إيقاع الفعل، إلا أنّ فيه إخبارًا بزيادة مبالغة، وتلك الأسماء (فَعُولٌ)، و(قَعَّالٌ)، و(مِفْعَالٌ)،

و(فَعِلٌ)، و(فَعِيلٌ)، فجميع هذه الأسماء تعمل عمل (فَاعِلٍ)، وحكمها في العمل حكم (فَاعِلٍ) من التقديم والتأخير والإظهار والإضمار، فتقول: (هذا ضَرُوبٌ زيدًا)، كما تقول: (هذا ضاربٌ زيدًا)، و(ضَرَابٌ عمرًا، ومِنْحَارٌ إبله، وحَذِرٌ عدوّه، وِرْحِيمٌ أباه)، والتقديم في ذلك كلّه والإضمار جائزٌ، كما كان في (فَاعِلٍ)⁽¹⁶⁾.

والإتساع الذي نشير إليه في هذا المقام، ونحاول تفسيره، هو تقديم معمول هذه الصيغ عليها كما في قول الشاعر:

بَكَيْتُ أَخَا الْأَوْلَاءِ يُحَمِّدُ يَوْمَهُ كَرِيمٌ، رُؤُوسَ الدَارِعِينَ ضَرُوبٌ⁽¹⁷⁾

"الشاهد فيه إعمال (فَعُول) ك(فَاعِلٍ)، وفيه دلالةٌ على جواز تقديم معموله عليه؛ لأن المراد: ضروبٌ رؤوسَ الدارعين، ثم قُدِّمَ"⁽¹⁸⁾، وإذا تأملنا الفائدة التي أتى بها التقديم هنا ظهر لنا أنه أزال اللبس الذي يتبادر إلى الذهن في حال الإتيان بالمعمول في موضعه الأصلي، إذ الغرض وصف الممدوح بالكرم والشجاعة، فلو قال: (كريمٌ ضروب) لتبادر إلى الذهن أنه إلى جانب كرمه صاحبٌ شرٌّ؛ فقدّم المعمول تجنبًا لحصول ذلك.

تقدم معمولات أفعال القلوب ومصادرهما:

يهيمن موضع مدخولات أفعال القلوب على عملها، فأصل موضع هذه الأفعال أن تتقدم على مدخولاتها كي يبني الكلام على الشك المفهوم من دلالة هذه الأفعال، قال سيبويه: "الحدُّ أن يكون الفعلُ مبتدأً إذا عمِلَ"⁽¹⁹⁾، "فإذا تقدمت، لم يكن بد من إعمالها؛ لأنَّ المقتضي لإعمالها قائم لم يوجد ما يُوهي الفعل، ويسوّغ إبطال عمله، فوردَ الاسم، وقد تقدّم الشكُّ في خبره، فمَنَعَه ذلك التقدم من أن يجري على لفظه قبل دخول الشك"⁽²⁰⁾، ويتوسعون في مدخولاتها فيقدمون أحدهما أو كليهما عليها مما يؤدي بهم إلى التوسع في إعمالها وإغائها؛ "لأنّها دخلت على جملة قائمة بنفسها"⁽²¹⁾، وما يحدوهم إلى هذا الاتساع هو أن المتكلم بدأ بما ثبت تيقنه عنده، ثم عرض له الشك

فيما قال، فاستدرك بالفعل، فعلى هذا يكون، "إذا ابتدأ كلامه على ما في نيّته من الشكِّ أَعْمَلَ الفعلَ قدّم أو أخر، كما قال: (زيدًا رأيتُ، ورأيتُ زيدًا)"⁽²²⁾.

وهذه الأفعال إذا ابتعدت عن الصدر قلّ عملها، يؤكد هذا ما ذكره ابن يعيش حيث قال: "اعلم أنه كلما تَبَاعَدَ الفعل عن الصدر، ضَعُفَ عمله، فإذا قولك: (زيدًا حسبت قائمًا) أقوى من قولك: (زيدًا قائمًا حسبت)، وكلّما طال الكلام ضَعُفَ الإعمال مع التأخر"⁽²³⁾.

وفي قول الشاعر:

أَبَاالأَرَاجِيزِ يَا ابْنَ اللُّؤْمِ تُوعِدُنِي وفي الأَرَاجِيزِ خَلَّتِ اللُّؤْمُ وَالخُورُ⁽²⁴⁾

عندما توسط الفعل (خلت) بين معموليه ألغى عمله، يعضد هذا المعنى أنه ليس لدى الشاعر شكٌّ في أن الأراجيز من اللؤم والخور، بل يخبرنا بذلك، فإن قيل: ما الفائدة من إيراد هذا الفعل في البيت إذًا؟ فالجواب عن ذلك: أنه في تقدير ظرف متعلق بالخبر، فالشاعر يورد استفهامًا إنكاريًا على خصمه الذي هدده بنظم الأراجيز في هجائه، ثم يبين لخصمه أن المتقرر عنده أن الأراجيز من اللؤم والخور، ومن حيلة الضعفاء التي لا تجدي نفعًا، وإلى هذا أشار ابن يعيش بقوله: "فإذا ألغيت، كان الفعل في تقدير ظرف متعلق بالخبر، كأنك قلت: (زيد منطلق في حسباني وظني)"⁽²⁵⁾.

ومما توسع فيه حملًا على هذه الأفعال مصدرُ الفعل (ظنّ) إذ المتقرر أن المصادر تعمل عمل الأفعال لنيابتها عنها؛ فلهذا عومل هذا المصدر معاملة فعله في الإعمال والإلغاء؛ لكثرة استعماله، فإذا تقدم امتنع إلغاؤه، وإن تقدمه شيء جاز الوجهان، وإن تأخر قَبِحَ إعماله.

قال ابن يعيش: "فإن بدأت بالمصدر، وقلت: (ظني زيدٌ ذاهبٌ اليوم)، كان الإلغاء قبيحًا ممتنعًا، كما كان في الفعل كذلك إذا قلت: (أظن زيدٌ ذاهبٌ)؛ لأنّ تقديره تقدير الفعل، فإن تقدمه ظرفٌ أو نحوه من الكلام، نحو قولك: (متى ظني زيدٌ ذاهبٌ؟) و(أين ظني زيدٌ ذاهبٌ؟) جاز الإلغاء؛ لأنّ

قبله كلامًا، فصار الفعل كأنه حشوٌّ، فإن نصبت الاسمين، وقلت: (متى ظنك زيدًا ذاهبًا؟) رفعت المصدر على الابتداء، والظرفُ خبره؛ لأنَّ ظروف الزمان تقع أخبارًا عن الأحداث، وقد أعملت المصدر إعمال فعله، وهو أحسن هنا من الإلغاء⁽²⁶⁾؛ "لأنه حينئذ ليس بمصدر مؤكد، ولا بدلًا من اللفظ بالفعل، وإنما هو مقدر بحرف مصدرى والفعل"⁽²⁷⁾.

الأصل في الاستفهام أن يليه فعل ولكنهم توسعوا فيه فقدموا الفاعل وجعلوه مبتدأ:

يقرر ابن يعيش ما هو أصل عند النحويين في البناء الاستفهامي، ويعلل لذلك بقوله: "اعلم أن الاستفهام يقتضي الفعل، ويطلبه، وذلك من قِبَل أن الاستفهام في الحقيقة إنما هو عن الفعل؛ لأنك إنما تستفهم عما تشكُّ فيه، وتجهل عمله، والشكُّ إنما وقع في الفعل، وأما الاسمُ فمعلومٌ عندك، وإذا كان حرفُ الاستفهام إنما دخل للفعل، لا للاسم، كان الاختيارُ أن يليه الفعل الذي دخل من أجله"⁽²⁸⁾.

ويؤيد هذا الأصل ما ذكره سيبويه؛ حيث قال: "واعلم أنَّ حروف الاستفهام كلها يقبح أن يصيرَ بعدها الاسمُ إذا كان الفعل بعد الاسم"⁽²⁹⁾.

هذا هو الأصل في البناء التركيبي لهذا الأسلوب، وهذا مبني على أنَّ المسؤول عنه هو الحدث، سواءً تحقق أم لم يتحقق، ولما لهذا الالتزام التركيبي من تأثير في معنى الجملة، وجعل وظيفة الاستفهام محصورة في السؤال عن الحدث لا غير، لجأوا إلى الاتساع؛ فخالفوا في هذا الأصل بإيلائهم حرف الاستفهام غير الفعل؛ تلبية للغرض المسؤول عنه، وإلى هذا الاتساع أشار ابن يعيش بقوله: "إذا وقع الاسمُ بعد حرف الاستفهام، وكان بعده فعلٌ، فالاختيارُ أن يكون مرتفعًا بفعلٍ مضمر، دلَّ عليه الظاهر... وذلك نحو قولك: (أزيدُ قام؟)"⁽³⁰⁾.

أما غرض هذا الاتساع، فقال عبدالقاهر الجرجاني في بيان ذلك: "إذا قلت: (أأنت فعلت؟)، فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو؟ وكان التردد فيه... فتبدأ في ذلك كله بالاسم؛ ذاك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان... وإنما شككت في الفاعل من هو؟"⁽³¹⁾.

هذا فيما كان الاستفهام فيه عن أحد عناصر البناء، وقد يؤتى إلى بناء تركيبى له دلالة خبرية كقولنا: (محمدٌ قائمٌ)، فيستفهمون عن تلك الفائدة التي أحرزها هذا الخبر، قال ابن يعيش: "فإن قيل: إذا كان الاستفهامُ يقتضي الفعلَ، على ما أقررتم، فما بالكم ترفعون بعده المبتدأ والخبر؟ فتقولون: (أزيدٌ قائمٌ؟)، و(هل زيدٌ قائمٌ؟) فالجوابُ: أن الجملة قبل دخول الاستفهام تدل على فائدةٍ؛ فدخل الاستفهامُ سؤالاً عن تلك الفائدة"⁽³²⁾.

ولكون الهمزة أعمّ تصرفاً، وأقوى في الاستفهام؛ توسعوا فيها أكثر من غيرها من أدوات الاستفهام الأخرى⁽³³⁾، فتراهم يسندون لها معنى التقرير الإنكاري⁽³⁴⁾، كما في قوله تعالى: ﴿ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيِّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، قد علم الله تعالى أنه لم يقل ذلك، وإنما أراد به توبيخ من ادعى ذلك، وتكذيب من قال به، فهو سؤالٌ مُقَرَّرٌ لا سؤالٌ مستخبرٍ⁽³⁵⁾، ذلك أنه "طَلَبَ به أن يُقَرَّرَ بذلك في ذلك المشهد العظيم؛ تكذيباً للنصارى، وتحصيلاً لفهمهم أنه لم يقل ذلك"⁽³⁶⁾، فأولى الهمزة ضد المُقَرَّرِ به لكون إيراد الكلام على صورة ما يزعمه الخصم أبعث له على إصغائه إليه، وإذعانه للحق الذي هو المُقَرَّرُ به⁽³⁷⁾.

ومن مظاهر توسعهم في همزة الاستفهام ما فعلوه معها هي وحروف العطف (الواو، والفاء، وثم)، إذ الأصل أن تكون حروف العطف قبل أحرف الاستفهام؛ إلا أنهم توسعوا في الهمزة منها فأدخلوها على حروف العطف؛ تمييزاً للهمزة بتمام التصدير، قال ابن يعيش: "ولقوتها - أي الهمزة - وغلبيتها وعموم تصرفها، جاز دخولها على (الواو والفاء وثم) من حروف العطف، فالواو نحو قوله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 100]، والفاء نحو قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْفَرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: 97] ... وثم نحو قوله: ﴿أَثَرٌ إِذَا مَا وَقَعَ ءَأَمْنُكُمْ بِهِ﴾ [يونس: 51]، ولا يتقدم شيء من حروف الاستفهام وأسمائه غير الهمزة على حروف العطف، بل حروف العطف تدخل عليهم، كقولك: (وهل زيد قائمٌ؟)"⁽³⁸⁾.

وبتأمل هذا الاتساع نجد أن المعنى الذي أفاده ليس الاستفهام عما يجمله؛ بل هو الإنكار عليهم لما فعلونه وتوبيخهم على ذلك، ففي قوله: (أوكُلَّمَا)، فإن الأصل فيها (وأوكُلَّمَا)، والمراد بهذا

الاستفهام: الإنكار، وإعظام ما يقدمون عليه من تكرر عهودهم ونقضها، فصار ذلك عادة لهم وسجية، فينبغي أن لا يكثر بأمرهم ... فهي تسلية للرسول ﷺ، إذ كفروا بما أنزل عليه؛ لأن ما كان ديدناً للشخص وخلقاً، لا ينبغي أن يحتفل بأمره⁽³⁹⁾.

وفي قوله: (أَفَأَمِنَ) "الهمزة لإنكار الواقع واستقبحه، لا لإنكار الوقوع ونفيه، والفاء للعطف على قوله: (فأخذناهم بغتة)، والمعنى: أَبْعَدَ ذلك الأَخْذِ أَمِنَ أَهْلُ مكة وَمَنْ حَوْلَهَا من المكذبين لك يا محمد أن يَأْتِيَهُمْ بِأَسْئَلِنَا (عذابنا) بِيَأْتِي (ليلاً)، وهم نَائِمُونَ في فرشهم ومنازلهم لا يشعرون بالعذاب لغفلتهم؟"⁽⁴⁰⁾، وأما قوله: (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ) أي: "إذا وقع العذاب وعايينتموه آمنتم به حينئذ، وذلك غير نافعكم بل جوابكم؛ الآن وقد كنتم تستعجلونه مكذبين به"⁽⁴¹⁾، فالمراد "الإنكار عليهم لاستعجالهم بأمر، لا يقدر على دفعه إذا حل بهم"⁽⁴²⁾.

وبناءً على هذا نستطيع القول إن همزة الاستفهام إذا دخلت على أحد أحرف العطف الثلاثة هذه فإنه لا يقصد بالاستفهام هنا السؤال عمّا يُجْهَل، وإنما يحمل على غير معناه.

تقديم المميز على عامله:

ويبقى الاتساع الموضوعي ذا تأثير في الإعراب عمّا يريده المتكلم؛ هذا البناء التمييزي دليلٌ على ذلك، فإذا نظرنا إلى أصله وجدنا ما انتصب تمييزاً هو المسند إليه في الأصل، في نحو: (تصَبَّبَ زيدٌ عرقاً)، أصله (تصَبَّبَ عرقُ زيدٍ)، وقد يكون وصفاً، كما في نحو: (عندي ذراعٌ ثوباً) أصله (عندي ثوبٌ ذراعٌ) (ذراع) صفةٌ ل(ثوب)؛ لأنه في تقدير (عندي ثوبٌ قصيرٌ)؛ لأنَّ المقادير إذا انفردت، كانت نعتاً لما قبلها لما تَضَمَّنَ لفظُها من الطُّولِ والقَصْرِ، والقَلَّةِ والكثْرَةِ، ويظهر من هذين الأصلين أن معنى الوصفية في أصل هذا التركيب ملازمةٌ له، كما هو بارزٌ في أصل المثال الثاني، وأمّا ظهورها في أصل المثال الأول فيؤكد أنها المراد وصفُ العرقِ بالتصَبَّبِ⁽⁴³⁾.

وقد يقصد المتكلمُ إكسابَ كلامه ضرباً من المبالغة والتأكيد فيعمد إلى التصرف في عناصر التركيب بالتقديم والتأخير لتأدية ذلك، ف"إذا قلت: (عندي عسلٌ رطلٌ) ... فقد أتيت به على الأصل،

وإذا قدّمت، وقلت: (عندي رطلٌ عسلاً)... فقد غيرتَهما عن أصلهما لما ذكرناه من إرادة المبالغة والتأكيد في الإخبار عن مقدار ذلك النوع⁽⁴⁴⁾.

ويبين إرادة المبالغة في نحو: (تصبب زيدٌ عرفاً) أنه لا يُوصف (زيدٌ) في الحقيقة بالتصبب؛ لأنه محالٌ، "فعلٌ بذلك أنّ المراد المجازُ، وذلك أنّهُ في الحقيقة لشيء من سببه، وإنّما أُسند إليه مبالغةً وتأكيداً، ومعنى المبالغة أن الفعل كان مسنداً إلى جزءٍ منه، فصار مسنداً إلى الجميع، وهو أبلغٌ في المعنى"⁽⁴⁵⁾، والتأكيد على أنه لما كان يُفهم منه الإسناد إلى ما هو منتصبٌ به، ثم أُسند في اللفظ إلى (زيد)، تمكّن المعنى، ثمّ لما احتمل أشياء كثيرةً، وهو أن يتصبّب عرفه، أو أن يتصبّب دمه، أو دمه، تبين المراد من ذلك بالنكرة التي هي فاعلٌ في المعنى، فقيل: (تصبّب زيدٌ عرفاً)⁽⁴⁶⁾.

وقد يتوسعون في هذا الاتساع أكثر من ذلك، إذ المتقرر في التمييز أنه يأتي بعد اكتمال ركني الجملة في اللفظ؛ ليؤكد المعنى ويزيل الإبهام عنه، إلا أنه قد يعرض له عارضٌ سياقيٌّ يجعله في غير موضعه كالذي نراه في قول الشاعر:

أَتَهَجُرُ سَلَمَى بِالْفِرَاقِ حَبِيبِهَا وَمَا كَانَ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ تَطِيبُ⁽⁴⁷⁾

على رواية من نصب (نفساً)⁽⁴⁸⁾ على أنها تمييز⁽⁴⁹⁾، قُدِّمَتْ اهتماماً بها؛ لأنها مصدر القرار.

مرتبة الضمائر:

إذا اتصل ضميران بعامل فإن كان فعلاً، وكان أحد الضميرين فاعلاً والآخر مفعولاً وجب تقديم الفاعل من غير اعتبار الأقرب، نحو: (كتبتهُ)، وإن اتصلا باسم فيه معنى الفعل كالمصدر، نحو: (عجبتُ من ضَرْبِكَ)، فاتصال الضميرين جائزٌ حسنٌ؛ مراعاة للقاعدة المشهورة التي تنص على أنه متى أمكن الإتيان بالضمير متصلاً فلا يعدل عن ذلك، وأيضاً شَبَّه العامل بالفعل من حيث كان الفعل مأخوذاً منه، ويعمل عملَه؛ فشَبَّه ما اتّصل به بما اتّصل بالفعل، نحو: (ضربتُك)، فالياء في (ضَرْبِكَ) بمنزلة التاء في (ضربتُك)⁽⁵⁰⁾.

ثم إنهم توسعوا في ما اتصل الضميران فيه بالمصدر وقاسوه على الاسم، مبيحين مخالفة الترتيب الذي رسموه للضمائر المتصلة، متخذين الفصل بين الضميرين أداة للاتساع، فإن اتصل الضميران بالمصدر، فالأول هو الفاعل، والثاني هو المفعول على الترتيب المتقرر عندهم من تقديم ضمير المتكلم، ثم المخاطب، ثم الغائب سواء وصلت كما في نحو: (عجبتُ من ضَرْبِكَ، وضَرْبِيه، ومن ضَرْبِكُهُ)، على ما هو الأصل⁽⁵¹⁾، أم فصلت كما في نحو: (عجبتُ من ضَرْبِي إِيَّاكَ، وضَرْبِي إِيَّاه، ومن ضَرْبِكَ إِيَّاهُ) على ما هو القياس؛ لأن "الأولى أن يبدأ الإنسان بنفسه؛ لأنها أعرُفُ وأهمُّ عنده، وكما كان المختارُ أن يبدأ بنفسه، كان المختار تقديمَ المخاطب على الغائب؛ لأنه أقربُ إلى المتكلم"⁽⁵²⁾.

فإن كان الفاعلُ المخاطب، وأضفتَ المصدر إليه، والمفعولُ به المتكلم، نحو: (عجبتُ من ضَرْبِكَ إِيَّاي)، و(عجبتُ من ضَرْبِيه إِيَّاي) لم يحسن إلا المنفصل⁽⁵³⁾.

وهناك مَنْ توسع أكثر في ترتيب الضمائر المتصلة بالفعل فساوى بين المتكلم والمخاطب والغائب في التقديم والتأخير فأجاز نحو: (أعطاهوكُ)، و(أعطاهوني)، و(أعطاكني)⁽⁵⁴⁾، والأصل: (أَعطَوْكُهُ)، و(أَعطَوْنِيه)، و(أَعطَانِيكَ)، ورده سيبويه بقوله: "وأما قول النحويين: (قد أعطاهوك وأعطاهوني)، فإنما هو شيء قاسوه لم تكلم به العرب، ووضعوا الكلام في غير موضعه"⁽⁵⁵⁾.

تقدُّم معمول اسم الفاعل عليه

يعمل اسم الفاعل عمل الفعل شريطة أن يكون دائماً على الحال أو الاستقبال، وتتخذ معمولاته موضعَ معمولات الفعل، ويتوسع في موضعها كما توسع في موضع معمولاته، فيتقدم معمول اسم الفاعل عليه نحو: (هذا زيدًا أخذٌ) وأصله: (هذا أخذٌ زيدًا)، ما لم يكن فيه (أل) فإنه يمتنع تقديمه؛ لأن (أل) اسم موصول واسم الفاعل ومعموله صلة له، ولا يصح تقديم الصلة أو شيء منها على الموصول، قال ابن يعيش: "اسم الفاعل ... يجوز تقديم معموله عليه؛ ... إلا أن يكون فيه الألف واللام، نحو: (الضارب)، فإنه لا يجوز تقديم شيء من معموله عليه؛ لأن الألف واللام موصولة ك(الذي)"⁽⁵⁶⁾.

تقديم الكاف في نحو (إنَّ زيدًا كالأسد) على (إنَّ):

وإذا تتبعنا أصل حرف النسخ (كَأَنَّ) في نحو: (كَأَنَّ زيدًا أسدًا) وجدنا أن أصل هذه الجملة (إنَّ زيدًا كالأسد)، ثم توسعوا في كاف التشبيه بنقلها إلى حرف التوكيد (إنَّ) مع بقاء معنى الجملة كما هو، فلما دخلت على (إنَّ) مكسورة الهمزة فتحت همزتها؛ لأن الكاف حرف جر، والمكسورة لا يدخل عليها حرف الجر.

فإن قيل: ما السبب الذي دفعهم إلى هذا الاتساع؟ فالجواب: أنهم "أرادوا الاهتمام بالتشبيه الذي عقدوا عليه الجملة، فأزالوا الكاف من وسط الجملة، وقدموها إلى أولها لإفراط عنايتهم بالتشبيه"⁽⁵⁷⁾.

ولسائل أن يسأل ما وجه هذه العناية والاهتمام؟ أو بشكل آخر، ما الفرق بين قولنا: (إنَّ زيدًا كالأسد)، وقولنا: (كَأَنَّ زيدًا أسدًا)، والمعنى الذي تدلان عليه هو تشبيه زيد بالأسد؟ فالجواب: أن التشبيه في الجملة الأولى عارض، إذ المراد التأكيد على شجاعة زيد، ثم عرض التشبيه في الأخير فَعَمَّ الجملة هذا المعنى، أما الجملة الثانية فإن مبناها على التشبيه من الأصل⁽⁵⁸⁾.

تقديم المفعول به على الفعل والفاعل معًا:

ويشير ابن يعيش إلى الاتساع في موضع المفعول، فموضعه الأصلي بعد اكتمال ركني الجملة الفعلية، وقد يتقدم قبلهما في حالات منها:

أولًا: أن يقع بعده فعل أمر أو نهي واقع على ضميره، كقولنا: (الدرسَ اكتبه)، و(التعلّم لا تهمله)، أو واقع على ما اتصل بضميره، كقولنا: (زيدًا أكرم أباه)، و(زيدًا لا تشتتم أباه).

ثانيًا: أن يقع بعد دعاء، كقولنا: (اللَّهُمَّ زيدًا اغفر له ذُنْبَهُ)⁽⁵⁹⁾.

وإذا نظرنا إلى هذه الجمل وجدناها جملاً طلبية، تقتضي التنفيذ، فاستخدم معها ما يساعد على تحقق ذلك من الاختصاص والتأكيد والعناية والاهتمام، فالاختصاص يكون بتقديم ذكر

المختص بالطلب، أو المختص له الطلب، وتأكيده يكون بذكره مرتين: الأولى بصريح اللفظ والأخرى بالضمير، أما العناية والاهتمام فتكمن في تقديمه.

ومما قُدِّم فيه المفعول اتساعاً للتخصيص والعناية، ما ذكره ابن يعيش حين ناقش قول الزمخشري: "اللهُ أحمدُ أن جعلني من علماء العربية"⁽⁶⁰⁾، حيث قال: "انتصابُ اسم (الله) هنا لوقوع الحمد عليه؛ وإنمَّا قُدِّم على العامل فيه لضرب من العناية والاهتمام بالمحمود، سبحانه وتعالى، والعربُ تُقدِّم ما أهتمُّ شأنه، ... ولو أتى به على أصله، وقال: (أحمدُ الله)، لجاز، إلا أنه يكون خبراً ساذجاً بلا تخصيص، ولا دلالة على العناية به"⁽⁶¹⁾.

ومن الأصول التي قرروها في هذا النمط أن المعمول لا يتقدم في موضع لا يصح تقدم عامله فيه، كما هو متقرر في أداة الجزم (لم) إذ لا يصح تقدم الفعل عليها ك(أضرب لم زيداً)، وينبني على هذا الأصل أنه لا يصح تقديم (زيداً) على (لم)؛ لأن (زيداً) معمول ل(أضرب)، ولكنهم توسعوا في هذا الأصل بإباحتهم تقدم المفعول على العامل والحالة هذه.

وما دفعهم إلى هذا الاتساع هو شدة اختصاص (لم) بالفعل حتى صارت كأحد أحرفه، ولا يصح فصلها عنه، فعاملوها مع فعلها كالكلمة الواحدة، فأجازوا (زيداً لم أضرب)، كإجازتهم (زيداً لأضرب)⁽⁶²⁾.

ومثله فعل الكوفيون مع الفعل المضارع الداخلة عليه لام الجحود، كقولنا: (ما كنتُ زيداً لأضرب)⁽⁶³⁾، ومنه قول الشاعر:

لقد وعدتني أمُّ عمرو ولم أكنْ مَقَالَتْهَا مَا كُنْتُ حَيًّا لِأُسْمَعَا⁽⁶⁴⁾

فالمتقرر أن لا يتقدم المفعول على عامله في هذا المثال؛ لعدم صحة تقدم العامل في هذا الموضع؛ لدخول لام الجحود عليه، وهي مما لا يعمل ما بعدها فيما قبلها.

ولإفادة هذه اللام الإنكار التام والنفي القاطع لما قبلها وما بعدها يمكن لنا تبيين سبب تقديم مفعول معمولها، إذ الأصل أن يكون التركيب على هذا النمط (ولم أكن لأسمع مقالتها)، ولكنه قدم (مقالتها) ليتوجه الإنكار إليها مباشرة، فهو لا ينكر الاستماع المطلق عنه، وإنما ينكر استماع مقالتها.

الفصل بين (كم الخبرية) ومميزها:

وتمييز (كم) الخبرية أوسع فيه كما أوسع في غيره، فالأصل فيه أن يليها؛ لأنه مجرور بها⁽⁶⁵⁾، إلا أنهم قد يتعمدون الفصل بينهما، فإذا فصل بينهما جاز فيه النصب والجر والرفع، فالنصب على التمييز، والجر على إضافة (كم) إليه إذا كان الفاصل بينهما جارًّا ومجرورًا، أو ظرفًا، والرفع على الابتداء.

ومما ورد في شرح المفصل شاهدًا على هذا الاتساع قول الشاعر:

كَم بَجُودٍ مَقْرَفٍ نَالَ الْعُلَا وَكَرِيمٍ بُخْلُهُ قَدْ وَضَعَهُ⁽⁶⁶⁾

قال ابن يعيش معلقا عليه: "يُروى (مقرف) بالجرّ، ويجوز فيه النصبُ والرفعُ، فالجرُّ بإضافة (كم) مع الفصل، والنصبُ على التمييز، والرفعُ على الابتداء، و(كم) الخبرُ، وحسنُ الابتداء به، وهو نكرةٌ لوصفه بقوله: (نال العُلا)، أو يكون (كم) مبتدأ، و (مقرف) الخبر"⁽⁶⁷⁾.

وتقديم الجار والمجرور في هذا البيت أفاد قَصْرَ سبب نيله للعلا على الجود.

الفصل بين فعل التعجب والمتعجب منه:

تنتظم عناصر أسلوب التعجب داخل تركيبه نظاما موضعيا محددًا، إذ يأتي فعل التعجب أولاً، ثم يأتي بعده المتعجب منه، دون أن يتقدم عنصر على الآخر، أو يفصل بينهما شيء؛ لغلبة شبه الاسم على فعل التعجب بجواز تصغيره، وضعف تصرفه، هذا أصل بناء هذا الأسلوب.

وكعادة الأنظمة اللغوية في عدم التزام عناصرها مواضعها، نجدهم توسعوا في هذا الأسلوب بفصلهم بين عناصره⁽⁶⁸⁾، كقولهم: (ما أحسن اليومَ زيدًا!!)، و(ما أجمل في الدار بكرًا!!)، و(ما أحسن بالرجل أن يصدّق)، فأما في المثالين الأولين فقد أفاد الاتساع في المثال الأول حصر زمن الحسن، والثاني أفاد حصر مكان حالة الجمال.

وأما المثال الثالث فإن كان التعجب واقعاً في اللفظ على (أن) وصلتها (المصدر)، فإنه في المعنى راجع لـ (الرجل) المجرور؛ لأن المصادر تقع موقع فاعليها، والمدح والذم إنما يلحقان الفاعلين، فلما كان يرجع التعجب إلى (الرجل)، لم يقبح الفصلُ به إذ كان المستحق أن يلي فعلَ التعجب في الحقيقة⁽⁶⁹⁾.

وأسلوب التعجب من الأساليب الاستمرارية من جهة المعنى، سواءً فصل بين فعل التعجب والمتعجب منه أم لا، فعندما نقول: (ما أكرمَ زيدًا)، فهذا يدل على استمرار كرم زيد في الماضي والحاضر، وربما استمر كرمه حتى في المستقبل.

وقد يرغب المتكلم في الاتساع في زمن التعجب فلا يجعله بهذا العموم، بل يقصره على الماضي، إما معرفته به في الماضي فقط، أو لاندعاشه من تبدل حال من يتعجب منه، فيلجأ المتكلم إلى الفصل بين (ما) التعجبية وفعلها (أفعل)، بـ (كان)، فتقول عند إرادة أحد المعنيين السابقين: (ما كان أحسن زيدًا)، فتكون (كان) "زائدةً على معنى إلغائها عن العمل وإرادة معناها، وهو الدلالة على الزمان... إذا أُريد أن الحُسن كان فيما مضى، ف(ما) مبتدأةً على ما كانت عليه، و(أحسن زيدًا) الخبر، و(كان) ملغاةً عن العمل مفيدةً للزمان الماضي"⁽⁷⁰⁾.

الفصل بين أداة النداء والمنادى:

ينتظم أسلوب النداء نمطاً تركيبياً محدداً، فيبدأ بأداة النداء، فالمنادى، ثم جواب النداء، كقولنا: (يا محمدُ أقبل)، وقد يعرض ما يجعل الاتساع في عناصر هذا الأسلوب أولى من اقتفاء النمط المعروف فيه، كفصلهم بين أداة النداء والمنادى في نحو: (يا أيُّها الرجلُ)؛ كراهة اجتماع أداتي تعريف-ياء النداء، والألف واللام- في معمول واحدٍ، فعمدوا إلى الفصل بينهما بـ(أيّ) مضافةً إلى هاء التنبيه، فيكون النداء على هذا من قبيل مناداة المهيم، وهو (أي)، و(الرجل) صفة له، وكانت لازمة له؛ "لأن (أيًا) اسم مهيم لم يستعمل إلا بصلة، إلا في الاستفهام، والجزاء، فلما لم يوصل، ألزم الصفة؛ لتبينه كما تبينه الصلة"⁽⁷¹⁾، فصار (أيُّها الرجل) بمنزلة اسم واحد⁽⁷²⁾.

الفصل بين (قد) والفعل الماضي:

(قد) من الأحرف المختصة بالفعل، ولا يحسن إيلاؤها الاسم، ولا الفصل بينها وبين الفعل بمعموله؛ إذ تنزل من الفعل منزلة (أل) التعريف من الاسم، ومع هذا لم يسلم هذا النمط المشروط فيها من الاتساع، فقد أولوها القسَم فاصلاً بينها وبين فعلها، وقد أشار ابن يعيش لهذا الاتساع وعلل له بقوله: "اعلم أنّ (قَدْ) من الحروف المختصة بالأفعال، ولا يحسن إيلاء الاسم إيّاه، وهو في ذلك كالسين و(سَوْفَ)...، إلّا أن (قَدْ) اتّسعت العربُ فيها؛ لأنّها لتوقّع فعل، وهي منفصلةٌ ممّا بعدها، فيجوز الفصل بينها وبين الفعل بالقسَم؛ لأنّ القسم لا يفيد معنى زائداً، وإنّما هو لتأكيد معنى الجملة، فكان كأحد حروفها"⁽⁷³⁾، وذلك نحو قولنا: (قد والله أحسنت)، و(قد لعُمري بئُ ساهراً).

وأكد هذا الاتساع المرادي، حيث قال: "اعلم أن (قد) مع الفعل كجزء منه، فلا يفصل بينهما، بغير القسم"⁽⁷⁴⁾.

التقديم والتأخير بين المعطوف والمعطوف عليه:

يتعين في التركيب المشتمل على عناصر متعاطف بعضها على بعضٍ مراعاة الترتيب بينها، فيتقدم المعطوف عليه ثم تأتي أداة العطف ثم المعطوف، مع اختلاف في زمن الاشتراك بينهما في العامل، ولكون أداة العطف (الواو) أمّ باب هذه الأدوات، توسعوا فيما عطفَ بها، فساووا بين تقديم المعطوف بها على المعطوف عليه وتأخيره عنه، وجعلوها دالة على مطلق الإشراك لا غير، يقول ابن يعيش: "ولا نعلم أحداً يوثق بعربيّته يذهب إلى أن الواو تفيد الترتيب"⁽⁷⁵⁾، فلك أن تقول: (جاء زيدٌ وخالدٌ)، أو (جاء خالدٌ وزيدٌ) دون أن يختل التركيب أو تختل الدلالة.

يؤكد هذا أنها تقع في موقع لا يمكن أن يكون للترتيب فيه مُسوّغٌ، كما هو الحال في أفعال المشاركة، نحو قولنا: (اختصم زيدٌ وخالدٌ)، فلا بد من الإتيان بإحدى أدوات المشاركة؛ لأنّ الخصام لا يكون من واحد فقط، بل من اثنين فأكثر، ولا يقع من أدوات العطف هنا إلا الواو؛ لأنّ التخاصم

يقع من الاثنين معاً، ولا يصح الإتيان مكانها بالفاء، أو (ثم)؛ لانتفاء المعية معهما بالتعقيب في الأولى والتراخي في الثانية⁽⁷⁶⁾.

(ما) الكافة:

من القواعد المتقررة عند علماء اللغة أن الأحرف الناسخة لا يليها فعلٌ، وكذلك أحرف الجر، ومنها كذلك أن الفعل لا يلي الفعل، ولما أرادوا الاتساع في هذه القواعد فصلوا بين عناصرها ب(ما) الكافة، فعزلت ما قبلها لفظاً عن ما بعدها، وأحلت في الموضع الذي بعدها ما لا يصح وجوده فيه لولاها، وهذه نماذج على هذا الاتساع:

أولاً: إلحاقها الأحرف الناسخة:

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: 28]، وقوله تعالى: ﴿ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ

إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾ [الأنفال: 6]، فإذا كان الاتساع في الآية الثانية لم يغير في دلالة الناسخ على التشبيه شيئاً، فإنه في الآية الأولى قد أضاف إليه مع التأكيد القصير، فقد أكد خشية العلماء لله، خشية مبنية على المعرفة، وقصرها عليهم.

وهذا الاتساع أفاد تهيئة الحرف الناسخ "للدخول على ما لم يكن يدخل عليه قبل الكف"⁽⁷⁷⁾،

فالأصل أن الموضع الذي بعدها لم يكن للفعل، بل للاسم، أو شبه الجملة.

ثانياً: إلحاقها حرف الجر (رُبَّ)

(رُبَّ) من الأحرف المختصة بالدخول على الأسماء؛ لأنها حرف جر، وتفيد التقليل خلافاً ل(كم)

في إفادتها الكثير، والدليل على إفادتها التقليل أن مجرورها يشترط فيه أن يكون نكرة موصوفة⁽⁷⁸⁾،

نحو قولنا: (رُبَّ رجلٍ كريمٍ لقيته)، ومن المقرر أن النكرة إذا وصفت كانت أكثر تخصيصاً، وضاق شيعها، هذا هو النمط الأصلي لها، ولكنهم أرادوا الاتساع في مدخولها فألزموها (ما) فاصلة بينها وبين ما امتنع دخولها عليه، فذهب تأثير (رُبَّ) في اللفظ إن كانت (ما) كافةً، وبقيت دلالتها على

التقليل، قال ابن يعيش: "وقد تدخل (ما) في (ربّ) على وجهين: أحدهما أن تكون كاقّة، والآخر أن تكون ملغاةً، فأما دخولها كاقّةً؛ فلاّتها من عوامل الأسماء، ومعناها يصح في الفعل، وفي الجملة، فإذا دخلت عليها (ما)، كقمتها عن العمل، كما تُكفّ (إنّ) في قولك: (إنّما)، ثم يُدكر بعدها الفعل والجملة من المبتدأ والخبر، نحو قولك: (إنّما ذهب زيد)، و(إنّما زيدٌ ذاهبٌ)، فكذلك (رُبّ) إذا كُفّت بـ(ما) عن العمل، صارت كحرف الابتداء تقع بعدها الجملة من الفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر، قال الشاعر:

رَبِّمَا تَجْزَعُ النُّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ رَلَهُ فَرْجَةَ كَحَلِّ الْعِقَالِ⁽⁷⁹⁾

فأوقع بعدها جملةً من الفعل والفاعل كما ترى⁽⁸⁰⁾.

وأما إذا كانت (ما) ملغاة -وهو قليل- فيبقى تأثير (رُبّ) في اللفظ، فيجر الاسم الواقع بعدهما، نحو: (رُبّما رجلٍ عندك)⁽⁸¹⁾.

ثالثاً: إلحاقها الفعل

الأصل في الفعل إذا جاء أن يأتي بعده اسم يكون فاعلاً له، وقد حُوّلف هذا الأصل بمجيء الفعل بعد الفعل اتساعاً، وسبيلهم في تحقيقه هو إلحاقهم الفعل الأول (ما) الكافة "فتجعله يلي ما لم يكن يليه قبل، ... نحو: (قلّما سرت)، و (قلّما تقوم)، ولم يكن الفعل قبل دخولها يلي الفعل، (قلّ) فعلٌ، كان حقه أن يليه الاسم؛ لأنه فعلٌ، فلما دخلت عليه (ما)، كفّته عن اقتضائه الفاعل، وألحقته بالحروف، وهيأته للدخول على الفعل، كما تُبيء (رُبّ) للدخول على الفعل⁽⁸²⁾.

النتائج:

خلصت هذه الدراسة إلى أنّ الاتساع الموضوعي في العناصر غير الإسنادية يكون غرضه الأول الاهتمام بالعنصر المُتسع في موضعه، كما أن ابن يعيش كان يعول كثيراً على القرائن في إظهار المعنى عندما يكون هناك اتساع، وكذلك يعول على كثرة الاستعمال.

ونجد الاتساع الموضوعي في العناصر غير الإسنادية قد سلك طريقتين: الأولى: تقديم العنصر المُتسع فيه على عناصر التركيب جميعها أو أحدها، والثانية: الفصل بينه وبين ما هو مرتبط به.

ومما خلصت إليه الدراسة أن للانزياح الموضوعي تأثيرًا قويًا في إعمال أفعال القلوب وإغائها، وكذلك إعمال مصدرها وإغائها.

وكذلك أن الأصل في الاتساع الموضوعي أن يبقى عمل العامل كما هو، وقد يُلغى عمله كما في العوامل الداخلة على (ما) الكافة.

وأيضًا أنه ربما أفاد الاتساع تضيق الزمن كما هو الحال في الفصل بين (ما) التعجبية وفعلها ب(كان).

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن السراج، الأصول في النحو: 2-222-256.
- (2) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 94-119.
- (3) دزه بي، الثنائيات المتغيرة في كتاب دلائل الإعجاز: 23.
- (4) المسدي، ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية: 88.
- (5) ابن يعيش، شرح المفصل: 1/196، 197.
- (6) سيبويه، الكتاب: 1/15.
- (7) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 95.
- (8) ابن يعيش، شرح المفصل: 2/20.
- (9) البيت من الطويل، لذي الرمة في ديوانه: 118.
- (10) البيت من الوافر، لكثير عزة في ديوانه: 536.
- (11) ابن يعيش، شرح المفصل: 2/21.
- (12) ابن يعيش، شرح المفصل: 2/8.
- (13) أبو حيان، تفسير البحر المحيط: 9/84.
- (14) البيت من البسيط، لكعب بن مالك الأنصاري في ديوانه: 209.
- (15) ابن يعيش، شرح المفصل: 2/52.
- (16) ابن يعيش، شرح المفصل: 4/88 - 89.
- (17) البيت من الطويل، لأبي طالب عم رسول الله ﷺ في ديوانه: 21.
- (18) ابن يعيش، شرح المفصل: 4/89.
- (19) سيبويه، الكتاب: 1/120.

- (20) ابن يعيش، شرح المفصل: 329/4.
- (21) نفسه، والصفحة نفسها.
- (22) سيويه، الكتاب: 120/1.
- (23) ابن يعيش، شرح المفصل: 329/4.
- (24) البيت من البسيط لجريز في ملحقات ديوانه: 1028.
- (25) ابن يعيش، شرح المفصل: 329/4.
- (26) نفسه: 330/4.
- (27) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 555/1.
- (28) ابن يعيش، شرح المفصل: 216/1.
- (29) سيويه، الكتاب: 101/1.
- (30) ابن يعيش، شرح المفصل: 216/1.
- (31) الجرجاني، دلائل الإعجاز: 97.
- (32) ابن يعيش، شرح المفصل: 217/1.
- (33) نفسه: 217/1.
- (34) نفسه: 100/5.
- (35) العلوي، نضرة الإغريض: 194.
- (36) السبكي، عروس الأفراح: 460/1.
- (37) الصبان، حاشية الصبان: 65/1.
- (38) ابن يعيش، شرح المفصل: 100/5.
- (39) أبو حيان، تفسير البحر المحيط: 492/1.
- (40) أبو الفداء، تفسير روح البيان: 206/3.
- (41) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 124/3.
- (42) القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية: 3279/5.
- (43) ابن يعيش، شرح المفصل: 44/2.
- (44) نفسه، والصفحة نفسها.
- (45) نفسه: 45/2.
- (46) نفسه، والصفحة نفسها.
- (47) البيت من الطويل، للمخبل السعدي في ابن جني، الخصائص: 386/2.

- (48) هناك رواية أخرى لعجز هذا البيت نقلها ابن يعيش عن أبي إسحاق الزجاج هي: (وما كان نفسي بالفراق تطيب) ابن يعيش، شرح المفصل: 43/2
- (49) تقديم التمييز على عامله مسألة خلافية بين النحويين، فإذا لم يكن العامل فيه فعلاً متصرفاً أو كان غير فعل فالجميع يمنع التقديم، أما إذا كان فعلاً متصرفاً فالكوفيون يجيزون ذلك استناداً على السماع كهذا البيت، والبصريون يمنعونها وما ورد منصوباً من ذلك يؤولونه على تقدير ناصب له، وبما أن السماع ورد به فالقول بغير الجواز فيه إجحاف. ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: 685-682/2. ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد: 391-389/2.
- (50) ابن يعيش، شرح المفصل: 320/2.
- (51) نفسه: 321/2.
- (52) نفسه: 322-321/2.
- (53) نفسه: 321/2.
- (54) نفسه: 322/2.
- (55) سيبويه، الكتاب: 364/2.
- (56) ابن يعيش، شرح المفصل: 82/4، 83.
- (57) نفسه: 564/4.
- (58) نفسه: 564/4.
- (59) نفسه: 414-412/1.
- (60) نفسه: 41/1.
- (61) نفسه: 43/1.
- (62) نفسه: 35/5.
- (63) البصريون يذهبون إلى أن المضارع في هذا المثال وما شابهه منتصب ب(أن) مضمرة بعد لام الجحود، أما الكوفيون فيذهبون إلى أن لام الجحود هي من نصبت الفعل ولا يقدرّون بعدها شيئاً. ابن يعيش، شرح المفصل: 243/4.
- (64) البيت من الطويل، بلا نسبة في شرح المفصل: 243/4.
- (65) وقيل: إنه مجرور ب(من) مقدرة، ويرده ضعف تقدير حرف الجر وبقاء عمله. السيوطي، الهمع: 353/2.
- (66) البيت من الرمل، لأبي الأسود الدؤلي في مستدرک ديوانه في الشعر الثابت النسبة، السكري، ديوان أبي الأسود الدؤلي: 351.
- (67) ابن يعيش، شرح المفصل: 176/3.
- (68) أختلف في جواز الفصل بين فعل التعجب والمتعجب منه، وقد أورد ابن يعيش هذا الخلاف حين تطرق لهذه المسألة، قال: "فأما الفصل بين فعل التعجب والمتعجب منه بظرفٍ أو نحوه، فمختلفٌ فيه، فذهب جماعةٌ من

النحويين المتقدمين وغيرهم كالأخفش والمبرد إلى المنع من ذلك، واحتجوا بأن التعجب يجري مجرى الأمثال للزومه طريقة واحدة، والأمثال الألفاظ فيها مقصورة على السماع، ... وذهب آخرون كالجزمي وغيره إلى جواز الفصل بالظرف، نحو قولك: (ما أحسن اليومَ زيدًا!) و (ما أجمل في الدار بكرًا!)، واحتجوا بأن فعل التعجب وإن كان ضعيفًا، فلا ينحط عن درجة (إنَّ) في الحروف، وأنت تجيز الفصل في (إنَّ) بالظرف، ... وإذا جاز ذلك في الحروف، كان في الفعل أجوَزَ، وإنَّ ضَعُفَ؛ لأنه لا يتقاصر عن الحرف". ابن يعيش، شرح المفصل: 422/4، وما احتج به المانعون يمكن دفعه بأن الأمثال ألفاظٌ تركيبها واحدة، واستخداماتها متعددة، فقولنا: (إياك أعني واسمعي يا جارة) فألفاظه واحدة لا تتغير، أما استخداماته فيمكن أن نستخدمه للمذكر والمؤنث، وفي أي شيء تريد عدم التصريح بذكر اسم من تريده، خلأً للتعجب، فإن ألفاظه متعددة واستخداماته كذلك، فربما تعجب من كرم الشخص، أو شجاعته، أو نبئله.. إلخ، وكل ذلك يستدعي ألفاظاً مناسبة للدلالة عليه.

(69) ابن يعيش، شرح المفصل: 422/4.

(70) نفسه: 423/4.

(71) نفسه: 329/1.

(72) نفسه: 322/1.

(73) نفسه: 94/5.

(74) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: 260.

(75) ابن يعيش، شرح المفصل: 7/5.

(76) نفسه: 7/5.

(77) نفسه: 67/5.

(78) ربما جاء مجرورها ضميرًا متصلًا موصوفًا بنكرة منصوبة، قال ابن يعيش: "اعلم أنهم قد يُدخِلون (زُبَّ) على المضمر، وإذا فعلوا ذلك؛ جاؤوا بعده بنكرة منصوبة تُفسِّر ذلك المضمر، فيقولون: (زُبُّه رجلاً)، فالمضمر هنا يُشبهه بالمضمر في (نعم)، و(بئس)، نحو قولك: (نعم رجلاً زيدًا)، و(بئسَ غلامًا عبدُ الله)، إلا أن الفرق بينهما أن المضمر في (نعم) مرفوع لا يظهر؛ لأنه فاعلٌ، والفاعل المضمر إذا كان واحدًا يستكن في الفعل، ولا تظهر له صورة، والمضمر مع (زُبَّ) مجرورٌ، وتظهر صورته، وهذا إنما يفعلونه عند إرادة تعظيم الأمر وتفخيمه، فيكنون عن الاسم قبل جزي ذكره، ثم يفسرونه بظاهر بعد البيان. وليس ذلك بمطرد في الكلام، وإنما يخصون به بعضًا دون بعض". ابن يعيش، شرح المفصل: 484/4.

(79) البيت من الخفيف، لأمية ابن أبي الصلت في ديوانه، فيما نسب إليه وإلى غيره: 189.

(80) ابن يعيش، شرح المفصل: 486/4.

(81) نفسه: 487/4.

(82) نفسه: 69/5.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1961م.
- (2) الأنصاري، كعب بن مالك الأنصاري، ديوانه، تحقيق: سامي مكي العاني، مكتبة النهضة، بغداد، 1966م.
- (3) أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: زكريا النوني وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (4) أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هندأوي، دار القلم، دمشق، دار كنوز إشبيليا، الرياض، 2013م.
- (5) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2005م.
- (6) جرير، ديوانه، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (7) دزه بي، د. دلخوش جار الله حسين، الثنائيات المتغيرة في كتاب دلائل الإعجاز، دار دجلة، عمان، 2008م.
- (8) ذو الرمة، ديوانه، دار المعرفة، بيروت، 2006م.
- (9) السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.
- (10) ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- (11) سيوييه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، 1983م.
- (12) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (13) الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (14) ابن أبي الصلت، أمية، ديوانه، دار صادر، بيروت، 1998م.
- (15) أبو طالب، عبد مناف، ديوانه، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994م.
- (16) ابن عطية، عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (17) العلوي، المظفر بن الفضل، نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق: نهي عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د.ت.
- (18) أبو الفداء، إسماعيل حقي بن مصطفى، تفسير روح البيان، دار الفكر، بيروت، د.ت.

- 19) القيسي، مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة الشارقة، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الإمارات، 2008م.
- 20) كثر عزة، ديوانه، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
- 21) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1990م.
- 22) المرادي، حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- 23) المسدي، عبد السلام، ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الرحمن، تونس، د.ت.
- 24) ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا محمد بن علي، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

Arabic References:

- 1) al-'Anbārī, 'Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad Ibn 'Abī Sa'īd, al-'Inṣāf fi Mas'āl al-Khilāf bayna al-Nahwīyyin: al-Baṣṣīyyin & al-Kūfiyyin, & ma'ahu Kitāb al-'Intiṣāf min al-'Inṣāf, li-Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Maṭba'at al-Sa'ādah, al-Qāhira, 1961.
- 2) al-'Anṣārī, Ka'b Ibn Mālik al-'Anṣārī, Dīwānuh, ed. Sāmī Makkī al-'Ānī, Maktabat al-Nahḍah, Baḡdād, 1966.
- 3) 'Abū Ḥaiyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ, ed. Zakariyā al-Nūnī & 'Ākharīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1993.
- 4) 'Abū Ḥaiyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, al-Taḍīyil & al-Takmīl fi Sharḥ Kitāb al-Tashīl, ed. Ḥasan Hidāwī, Dār al-Qalalm, Dimishq, Dār Kunūz 'Ishbīliya, al-Riyāḍ, 2013.
- 5) al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir Ibn 'Abd al-Rahmān, Dalā'il al-'Ijāz, Mū'assasat al-Risālah Nāshirūn, Bayrūt, 2005.
- 6) Jarīr, Dīwānuh, ed. Nu'mān Muḥammad 'Amīn Ṭāhā, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, N. D.

- 7) Dazah Yaī, Dilkhūsh Jārallāh Ḥusaīyn, al-Ṭunā'iyāt al-Mutaḡāyrah fī Kitāb Dalā'il al-'Ijāz, Dār Dijlah, 'Ammān, 2008.
- 8) Dhū al-Rummaḥ, Dīwānuḥ, Dār al-Ma'rifaḥ, Bayrūt, 2006.
- 9) al-Subktī, 'Aḥmad Ibn 'Alī Ibn 'Abdalkāfī, 'Arūs al-'Afrāḥ fī Sharḥ Talkhiṣ al-Miftāḥ, ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī, al-Maktabah al-'Aṣriyah, Bayrūt, 2003.
- 10) Ibn al-Sarrāj, Muḥammad Ibn Sahl, al-'Uṣūl fī al-Naḥw, ed. 'Abdalḥusaīn al-Fatlī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 11) Sībawayḥ, 'Amr Ibn 'Uṭmān Ibn Qanbar, Kitāb Sībawayḥ, ed. 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1988.
- 12) al-Suīūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Abībakr, Ham' al-Hawāmi' fī Sharḥ Jam' al-Jawāmi', ed. 'Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 13) al-Ṣabbān, Muḥammad Ibn 'Alī, Ḥāshiyat al-Ṣabbān 'alā Sharḥ al-'Ashmūnī li-'Alfiyat Ibn Mālik, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1997.
- 14) Ibn 'Abī al-Ṣalt, 'Umayyah, Dīwānuḥ, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1998.
- 15) 'Abū Ṭālib, 'Abd Manāf, Dīwānuḥ, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, 1994.
- 16) Ibn 'Aṭriyah, 'Abdalḥaqq Ibn Ḡālib Ibn 'Abdalraḥmān, al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, ed. 'Abdalsalām 'Abdalshāfi Muḥammad, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2001.
- 17) al-'Alawī, al-Muẓaffar Ibn al-Faḍl, Naḍrat al-'Iḡryḍ fī Nuṣrat al-Qariḍ, ed. Nuḥā 'Ārif al-Ḥasan, Maṭbū'āt Majma' al-Luḡah al-'Arabiyah, Dimashq, N. D.
- 18) 'Abū al-Fidā', 'Ismā'il Ḥaqqī Ibn Muṣṭafā, Tafsīr Rūḥ al-Bayān, Dār al-Fikr, Bayrūt, N.D.
- 19) al-Qaysī, Makkī Ibn 'Abī Ṭālib, al-Hidāyah ilā Bulūḡ al-nihāyah, ed. Majmū'ah Rasā'il jāmi'iyah bi-Kulliyat al-Dirāsāt al-'Ulyā & al-Baḥṭ al-'Ilmī bi-Jāmi'at al-Shāriqah, majmū'ah Buḥūṭ al-Kitāb & al-sunnah, Kulliyat al-sharī'ah & al-Dirāsāt al-'Islāmiyah, Jāmi'at al-Shāriqah, al-Imārāt, 1429.
- 20) Kutayyir 'Azzah, Dīwānuḥ, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt, 1971.

- 21) Ibn Mālik, Muḥammad Ibn ‘Abdallāh, Sharḥ Tashīl al-Fawā'id, ed. ‘Abdalraḥmān al-Saīyid, Muḥammad Badawī al-Makhtūn, Hajar lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī' & al-'Ilān, al-Qāhirah, 1990.
- 22) al-Murādī, Ḥasan Ibn Qāsim Ibn ‘Abdallāh Ibn ‘Alī, al-Janā al-Dānī fī ḥurūf al-Ma‘ānī, ed. Fakhr al-Dīn Qabāwah, Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1983.
- 23) al-Masaddī, ‘Abd al-Salām, mā warā' al-Luḡah, Baḥṭ fī al-khalfiyāt al-ma'rifiyah, Mu'assasāt ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Raḥmān, Tūnis, N. D.
- 24) Ibn Ya'īsh, Ya'īsh Ibn ‘Alī ibn Ya'īsh, Sharḥ al-Mufaṣṣal lil-Zamakhsharī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2001.



الحذف الصوتي في أمالي ابن الشجري

د. عبدالغني شوقي الأدبي*

al_adbay@hotmail.com

د. خالد سعيد أبو حكمة*

kshekmad@kku.edu.sa

تاريخ القبول: 2022/06/21م

تاريخ الاستلام: 2022/04/05م

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان تفسير ابن الشجري لظاهرة الحذف الصوتي في البنية من خلال الاستعمال، وشرح الأسباب المؤدية للحذف الصوتي عند ابن الشجري في الأمالي، وذكر الغرض من الحذف الصوتي عنده ونماذج من ذلك. وقد قسم البحث إلى محاور هي: أولاً: المدخل، وهو عن علاقة علم الصرف بعلم الأصوات، ثانياً: تحرير مصطلح الحذف الصوتي وما يرادفه والمراد منه، وثالثاً: أسباب الحذف الصوتي عند ابن الشجري في الأمالي، ورابعاً: الغرض من الحذف الصوتي ونماذج من حذف الصوامت، ثم ختم بأهم النتائج، ومنها: اهتم علماء العربية بعلم الأصوات النظامي الذي يدرس أثر تجاور الأصوات مع بعضها، ومنهم ابن الشجري، وظاهرة الحذف الصوتي من الظواهر التي تحدث بسبب تجاور الأصوات في بنية الكلمة أو الجملة.

الكلمات المفتاحية: ابن الشجري، علم الأصوات، تجاور الأصوات، الحذف الصوتي.

* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

** أستاذ النحو والصرف - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

شكر وتقدير: هذا البحث هو ورقة ثانية ضمن مشروع بحثي مشترك تم دعمه من خلال البرنامج البحثي العام بعمادة البحث العلمي - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية برقم (GRP/36/43) للعام الجامعي 1443هـ.

للاقتباس: أبو حكمة، خالد سعيد، والأدبي، عبدالغني شوقي، الحذف الصوتي في أمالي ابن الشجري، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 149-176.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Phonological Deletion in Amali Ibn Al-Shjari

Dr. Khaled Saeed Abu Hikmah*

Dr. Abdulghani Shawki Al-Adabei**

kshekmad@kku.edu.sa

al_adabei@hotmail.com

Received date: 05-04-2022

Accepted date: 21-06-2022

Abstract:

The aim of this study is to identify the phonological deletion phenomenon in Ibn Al-Shjari's interpretation of phonological deletion in sentence structure, and explaining the underlying reasons of such deletion phenomenon as evidenced in Ibn Al-Shjari's, and the purpose of such deletions. The study is organized into sections. The first section discusses the interface between morphology and phonology. The second defines the concept of phonological deletion and its purpose. The third section deals with the reasons for phonological deletion as evidenced in Ibn Al-Shjari Amali. The fourth section addresses the purpose of phonological deletion and examples of consonant deletion. The study concluded with the findings that Arabic scholars had interest in systematic phonology which studies the effect of assimilation of speech sounds with each other in works including Ibn Al-Shjari, and that the phenomenon of phonemic deletion happened due segments assimilation in the word and sentence structure.

Keywords: Ibn al-Shjari, Phonology, Assimilation, Phonemic omission.

* Assistant Professor of Grammar and Morphology, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

** Professor of Grammar and Morphology, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Abu Hikmah, Khaled Saeed, & Al-Adabei, Abdulghani Shawki, Phonological Deletion in Amali Ibn Al-Shjari, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 149-176.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

يعد علم الأصوات النظامي من فروع علم اللغة التي لاقى اهتماما كبيرا من المحدثين وراجت في كثير من الأبحاث والمؤلفات المختلفة.

ويقوم هذا العلم على دراسة أثر الأصوات بعضها على بعض عند تجاورها في البنية التركيبية للكلمات، وتتعدد صور تأثير الأصوات المتجاورة بعضها على بعض بصور مختلفة ومن أهمها الحذف، والحذف الصوتي يكون نتيجة لتجاور الأصوات وانتظامها في تركيب واحد، ولكن قد تختلف الأسباب وكذلك الأغراض التي تتطلب هذا الحذف ويظهر ذلك من خلال سياق الاستعمال الصوتي في النصوص المختلفة.

وكتاب الأمالي لابن الشجري هو من الكتب التي اشتغلت على التحليل اللغوي للمستويات المختلفة، وقد كان للتحليل الصوتي في كتابه حضور كبير، وقد تنبه للتأثيرات التي تلحق الأصوات في البنية عند الاستعمال.

وهذا البحث بعنوان: الحذف الصوتي عند ابن الشجري في الأمالي، يدرس تفسير ابن الشجري لظاهرة حذف الأصوات في الكلمات من خلال البنية وأسباب ذلك والغرض منه، وهو يهدف إلى تحقيق الآتي:

- بيان تفسير ابن الشجري لظاهرة الحذف الصوتي في البنية من خلال الاستعمال.
 - توضيح الأسباب المؤدية للحذف الصوتي عند ابن الشجري في الأمالي.
 - ذكر الغرض من الحذف الصوتي عنده ونماذج من ذلك.
- وقد قسم البحث بعد المقدمة إلى المحاور الآتية:
- أولا: المدخل، وهو عن علاقة علم الصرف بعلم الأصوات.
 - ثانيا: تحرير مصطلح الحذف الصوتي وما يرادفه والمراد منه.
 - ثالثا: أسباب الحذف الصوتي عند ابن الشجري في الأمالي.
 - رابعا: الغرض من الحذف الصوتي ونماذج من حذف الصوامت.

وقد أشرنا إلى حذف الصوائت مع إيراد الأمثلة عليها ضمن أسباب البحث، ثم ختم البحث بملخص ونتائج.

وقد اتخذ المنهج الوصفي مسلكاً لهذه الدراسة للوصول إلى النتائج المتوخاة منها.

أولاً: المدخل، (علاقة علم الأصوات بعلم الصرف)

يعد علم الصرف مقدمة للدرس النحوي وبوابة الولوج إليه، قال ابن جني: "إنك لا تجد كتاباً في النحو إلا والتصريف في آخره... فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلم الثابتة، والنحو إنما هو لمعرفة أحواله المتنقلة... وإذا كان ذلك كذلك، فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف، لأن معرفة الشيء الثابت ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة"⁽¹⁾.

وكان من حق علم الصرف أن يكون هو المتقدم على غيره من العلوم، قال ابن عصفور: "وقد كان ينبغي أن يقدم علم التصريف على غيره من علوم العربية... إلا أنه أُخّر للطفه ودقته، فجعل ما قُدّم عليه من ذكر العوامل توطئة حتى لا يصل إليه الطالب إلا وهو قد تدرب وارتاض"⁽²⁾.

وتدل مادة (صرف) اللغوية على التغيير، والصرف أو التصريف يدل على التغيير المرتبط بالمعنى وكذلك ما يندرج في نطاق الإعلال وما إليه، وكذلك الصرف في العربية يشمل التغيير اللفظي الذي لا يرتبط بتغيير المعنى مثل الإعلال والهمز والتضعيف وغير ذلك، والصرف يشمل جانباً من علم الأصوات فيكسب بعداً جديداً مهماً كما في (شدّ - يشدّد - يشدّد) فإن تقدم الضمة على الدال ينتج عنه تغيير مهم في مقاطع الصيغ.⁽³⁾

ومباحث الأصوات في الدرس اللغوي العربي تندرج ضمن علم الصرف، فقد تناول العلماء كل الأبواب الصوتية من خلاله، بدءاً بالخليل وتلميذه سيبويه ومن جاء بعدهما سواء ما يتعلق بخصوصائص الأصوات ومخارجها أم ما يتعلق بالتغيرات الصوتية التي تحدث لها في البنية، وهو ما يسمى حديثاً بعلم الفونولوجيا.

"فالدرس الصرفي العربي نشأ من نسيج الرؤية الصوتية للفونيمات التركيبية وقام على طبيعتها التكوينية وهو يعالج الأبنية الصرفية"⁽⁴⁾.

"ومن المعلوم أن بناء اللغة العربية يقوم على القوانين الصوتية والصرفية والدلالية، وهي تقود الجوانب الانتلافية للعناصر الفونيمية وقابليتها وقدرتها على التشكيل والتحقيق والإظهار والتداخل في التراكيب اللغوية"⁽⁵⁾.

وعلم الفونولوجيا: (phonology) " هو علم وظائف الأصوات اللغوية، يدرس الصوت الإنساني في تركيب الألفاظ، ودوره في الدراسات الصرفية والنحوية والدلالية في لغة معينة كدراسة أصوات اللغة العربية ودورها في الصرف العربي وفي تراكيب اللغة العربية ودلالاتها"⁽⁶⁾.

النظام المقطعي في العربية وأثره في الدراسات الصوتية:

الكلمات في أي لغة من اللغات تتكون من مقاطع صوتية، والمقطع الصوتي يعرف بأنه: هو كمية من الأصوات تحتوي على حركة واحدة، فهو قمة إسماع، غالبا ما تكون حركة مضافا إليها أصوات أخرى، فهو في العربية غالبا مكون من صامت وصائت، فهو وحدة صوتية أكبر من الفونيم"⁽⁷⁾.

ويعرف . أيضا. بأنه تتابع صوتي من الصوامت والصوائت، يتكون عادة من (حركة) تعد نواة للمقطع يحوطها بعض الجوامد"⁽⁸⁾. أو هو مجموعة من الأصوات التي تمثل قاعدتين تحصران بينهما قمة"⁽⁹⁾.

ويعود مصطلح المقطع إلى الفارابي فهو أول من ذكره في قوله: "كل حرف غير مصوت أتبع بمصوت قصير قرن به، فإنه يسمى المقطع القصير، والعرب يسمونه الحرف المتحرك"⁽¹⁰⁾.

وتختلف اللغات من حيث عدد المقاطع أو أنواعها التي تتكون منها الكلمات، والمقاطع الصوتية في العربية خمسة أنواع وبعضهم يجعلها ستة وهي كالآتي"⁽¹¹⁾:

1- مقطع قصير مفتوح: يتكون من حرف صامت مع صائت قصير، مثل: (كَتَبَ) ثلاثة مقاطع: ك/ت / ب.

2- مقطع طويل مفتوح: ويتكون من صامت مع صائت طويل، مثل المقطع الأول من كلمة: (عالم): عا/ لم.

3- مقطع قصير مغلق بصامت: يتكون من صامتين بينهما صائت قصير، مثل: لَمَ وَعَنَ وَكَمَ وَقُمُ.

4- مقطع طويل مغلق بصامت: ويتكون من صامتين بينهما صائت طويل وينشأ عند الوقف غالباً نحو: كَانَ، و عَادَ، و جَاءَ.

5- مقطع قصير مغلق بصامتين: يتكون من ثلاثة صوامت يفصل بين الأول والثاني صائت قصير ويكون عند الوقف أيضاً، مثل: بِنْتُ - قَدْرُ - جُرْحُ.¹²

6- مقطع طويل مغلق بصامتين، ويسمى المديد وينشأ غالباً عند الوقف على آخر الكلمات مثل: جَادَ وَرَادَ وَضَالَ، ويتكون من صامت بعده صائت طويل بعده صامتتان ساكنتان، من جنس واحد.

ويتميز المقطع في العربية بأنه يبدأ بصامت أو بشبه صائت، ولا يبدأ بصائت، أو بصامتتين ساكنين، وينتهي المقطع بصائت قصير أو طويل أو بصامت واحد، ولا يتكون المقطع في اللغة العربية من صوامت فقط ولا من صوائت فقط⁽¹³⁾.

وتفيد الدراسة المقطعية في تفسير الظواهر الصوتية الفونولوجية بطريقة تباير تفسير القدامى لها، كما يستفاد منها في تعليم النطق والقراءة في اللغات المختلفة.

ثانياً: تحرير مصطلح الحذف الصوتي ومرادفه والمراد منه

الحذف في اللغة القطع والإسقاط، جاء في الصحاح: "حذف الشيء: إسقاطه، يقال: حذف من شعري ومن ذنب الدابة، أي: أخذت... وحذفت رأسه بالسيف، إذا ضربته فقطعت منه قطعة"⁽¹⁴⁾.

وجاء في لسان العرب: "حذف الشيء يحذفه حذفاً قطعاً من طرفه والحجاء يحذف الشعر من ذلك... والحذف الرمي عن جانب والضرب"⁽¹⁵⁾.

وإصطلاحاً: إسقاط جزء من الكلام، أو كله لدليل يدل عليه، ويُجمع اللغويون على أن الحذف في كلام العرب كثير، إذا كان في الكلام ما يدل عليه. ومن أقوالهم في ذلك ما ذكره ابن جني في كتابه (الخصائص) تحت عنوان: باب في شجاعة العربية، قال: "اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير، والحمل على المعنى..."⁽¹⁶⁾.

- بين الحذف والإسقاط

من المصطلحات التي ترد عن علماء الأصوات مصطلح الإسقاط، وابن الشجري يستعمل بجانب مصطلح الحذف مصطلحاً آخر هو الإسقاط للدلالة على الحذف.

الإسقاط في اللغة:

قال ابن فارس: السين والقاف والطاء أصل واحد يدل على الوقوع، وهو مطرد، من ذلك سقط الشيء يسقط سقوطاً، والسَّقَط رديء المتاع، والخطأ أيضاً⁽¹⁷⁾.

والإسقاط أو السقوط في الأصوات هي حالة من حالات الحذف تعني وقوعه من الكلمة بدلالة معينة على أمر مخصوص، ومثل ذلك ما استدل به ابن هشام على زيادة (ما) للتوكيد عند جميع البصريين في قوله تعالى: مثلاً ما بعوضة، إذ قال يؤيده سقوطها في قراءة ابن مسعود.

ويكون السقوط دليلاً على زيادة الحرف في مباني الكلمات، فسقوط التاء في احتذى دليل على زيادتها وسقوط الألف من ضارب في تصاريف ضرب دليل على أنها زائدة.

ولا يعد سقوط الحرف دليلاً على الزيادة إلا في مواطن معروفة تختص بتصريف الكلمة أو اشتقاقها. والسقوط المعتبر في الدلالة على الزيادة هو السقوط غير المعلل، أما الثاني في مثل: عدة ويعد فليس سقوط الواو منها دليلاً على زيادتها لأنها مقدره وجوبا.

والسقوط من صفات همزة الوصل التي تثبت في أول الكلمة وتسقط في درجه أي في أثنائه، وقد كان سقوطها سببا في الاختلاف حول تسميتها بهمزة الوصل، والحرف الساقط نوعان: ساقط لعله مثل الواو من وعد في يعد، وساقط لغير علة كما في الألف والواو من ضارب ومضروب⁽¹⁸⁾. ومما ذكر يتضح أن هناك فرقا بين السقوط والحذف، فالساقط يقدر بينما المحذوف لا يلزم تقديره، كما أن السقوط له أكثر من وجه:

فالوجه الأول: الوجه النحوي أو السبب النحوي، كما ذكر في سقوط (ما) في قراءة ابن مسعود لقوله تعالى: بعوضة ما، بسقوط ما، وهذا له علاقة بالزيادة النحوية.

والوجه الثاني: وهو الوجه الصرفي أو السبب الصرفي، ويكون هذا السقوط بسبب تصريفات الكلمة حيث يسقط منها الحرف كما في ضارب ومضرب وضرب وكما هي في جموع التكسير.

والوجه الثالث: وهو السبب الصوتي وهو المعتمد والمراد هنا، ويكون ذلك لعله صوتية كما في حذف الواو من وعد في يعد بسبب الثقل، أو حذف همزة الوصل في درج الكلام تخفيفا، أو إسقاطها أصلية لكثرة الاستعمال أو للتخفيف.

ومن خلال ما ذكر تتضح دلالة مصطلح الحذف الصوتي بأنه حذف صوت صامت أو صائت من بنية الكلمة لعله صوتية كالتخفيف أو التقاء الساكنين أو الوقف، أو كثرة الاستعمال، أو الإعلال.

و الإعلال هو السبب الرئيس في الحذف وهو جانب صوتي بحسب الدرس الصوتي الحديث، (يُؤعد) على مثال: يَفْعَل، تحذف منه الواو لوقوعها بين قمتين صوتيتين مختلفتين، فتصير يَعد، وذلك طلبا للتخفيف، وهو ما يسببه القدماء بقولهم إن الواو وقعت بين عدوتها الفتحة والكسرة.

ويلتقي الإسقاط مع الحذف في الدلالة، إلا أنه مصطلح تراثي يُخصّص لبعض الصوامت مثل

الهمزة.

ويلاحظ أن مصطلح الإسقاط يستعمل بكثرة مع الهمزة، وهو ما وجد عند ابن الشجري في

مثل قوله:

"وأما الأفعال التي حذفت الهمزة منها فاء الكلمة، فمنها قولك إذا أمرت من الأخذ والأكل: خذ وكل، أصلهما أخذ وأأكل، فثقل عليهم اجتماع همزتين فيما يكثر استعماله، فأسقطوا الثانية، فوجب بإسقاطها إسقاط الأولى"⁽¹⁹⁾.

ومن ذلك قوله: "وقد شبه بعض العرب (أنت) بـ(خذ وكل) وإن لم يكن مثلهما في الكثرة فأسقطوا الهمزة التي هي فاء فاجتمع عليه إسقاط فائه ولامه، فقالوا: تَ زيداً"⁽²⁰⁾.

ثالثاً: أسباب الحذف الصوتي عند ابن الشجري

للحذف مسالك وأنواع بحسب المستويات اللغوية وهي: الحذف الصوتي، والحذف الصرفي، والحذف التركيبي، ويقرن الحذف الصوتي بالدرس الصرفي دائماً، وله أسباب هي في غالبيتها صوتية ومنها: التقاء الساكنين، وتوالي الأمثال، والاستئفال أو طلب الخفة، ومن أجل الإعلال وبسبب الوقف، ونجد هذه الأسباب واضحة في الأمالي عند ابن الشجري، ومن الأسباب التي ذكرها:

1-التقاء الساكنين

السكون في اللغة ضد الحركة ويُعنى به اصطلاحاً: تقييد الحرف وانقطاعه عن الحركة، والساكن وصف للحرف الذي يلحقه السكون ويقابله المتحرك.

والساكنان: السكون عدم الحركة، وهو اصطلاح يطلق على كل حرفين ساكنين التقيا في كلمة أو في كلمتين منفصلتين، والتقاؤهما عادة لا يغتفر بل يهرب منه إلى تحريك أحدهما حتى لا يلتقيا فيتعسر النطق بهما أو يثقل⁽²¹⁾.

ومن المعروف أن النظام الصوتي في العربية لا يجيز ابتداء المقطع الصوتي -ولا سيما المقطع الأول من الكلمة- بساكن؛ ولذلك تتخلص العربية في مثل هذه الكلمات بإدخال همزة الوصل عليها في بدايتها توصلًا للنطق بالساكن.

والمراد بالساكن هنا ليس حروف المد فهي حركات طويلة في عرف الصوتيين المحدثين، وإن كان السابقون يجعلونها ساكنة، وإنما المراد بالساكن في بداية الكلمة هنا هو الصامت الذي لا تصاحبه حركة طويلة أو قصيرة.

وظاهرة التخلص من التقاء الساكنين في الفصحى تكون إما بتحريك الساكن الأول ليسهل الانتقال بينهما أو يكون التخلص بحذف أحدهما، قال سيبويه: هذا باب الساكن الذي يكون آخر الحروف فيحرك لكرهية التقاء الساكنين⁽²²⁾.

ويذكر ابن الشجري أن الأصل في التخلص من التقاء الساكنين يكون بالكسر وقد يعدل عنه⁽²³⁾.

والتخلص من التقاء الساكنين يكون بالحذف أيضاً، قال ابن الشجري عن حروف العلة: إنهن يحذفن لالتقاء الساكنين، في نحو: "قضى الله) الأحزاب (36)، و(قالوا الآن) البقرة (71)، و(يقضي الحق) الأنعام (57)⁽²⁴⁾.

ويفهم من كلامه حذف حرف المد في نهاية الكلمات (قضى - قالوا - يقضي) وهي الألف والواو والياء، وهي صوائت طويلة، وسبب الحذف عند القدماء التقاء حروف المد بهمزة الوصل بعدهن فهي صوت ساكن لديهم.

وعند علماء الأصوات المحدثين لا يوجد حذف لهذه الصوائت وإنما تقصير للمقطع الطويل المنتهي بصائت طويل إلى مقطع منتهي بصائت قصير، فالحاصل هو تقصير الحركة الطويلة، والفرق بين الحركات القصيرة والطويلة فرق في الكمية لا في الكيفية.

يقول كانتينو في المدى الذي يستغرقه طول الحركة: "يطلق اسم حركات طويلة على المدى الذي يمتد فيه إخراج النفس امتداداً يصير معه مدى النطق بها مساوياً لمدى النطق بحركتين بسيطتين وقد يتعدى ذلك"⁽²⁵⁾ ومن الطبيعي أن يقصر طول الحركة عند الأداء فتصير الحركة قصيرة.

ويذكر ابن الشجري من قواعد التقاء الساكنين قوله: الساكنان إذا التقيا وأحدهما حرف معتل وقع الحذف بالمعتل⁽²⁶⁾.

ومما ذكره: "لما اجتمع الساكنان الألف والفاء في: لم يخاف، والواو واللام في: لم يقول، والياء والعين في: لم يبيع، وجب حذف أحدهما، فكان حرف العلة أولى بالحذف من وجهين، أحدهما: ضعفه وقوة الحرف الصحيح، والثاني: أنه إذا حذف دلت عليه الحركة التي تجانسه.

وأصل الأمر من المثال من هذا النحو: إخوفٌ وأقولٌ وإبيعٌ.... فنقلت حركة حرف العلة إلى الفاء، فاستغني عن همزة الوصل بتحريك الفاء، فحذفت فصار حينئذ إلى: خَوْفٌ وَقَوْلٌ وَبَيْعٌ فحذف حرف العلة لما ذكر من التقاء الساكنين"⁽²⁷⁾.

ومما خرجه على الحذف لالتقاء الساكنين عنده قوله: فأما قولهم: في بني الحرث وبني الهجيم وبني العنبر، (بلحرث وبلهجيم وبلعنبر) فإنهم حذفوا الياء من بني لسكونها وسكون لام التعريف⁽²⁸⁾.
ويظهر هنا أن الأمر فيه تقصير للصائت الطويل ثم إسكان للنون لغرض إدغامها في اللام لتقارب مخرجهما، فيوجد اختزال من أكثر من وجه.

ومن حذف الصامت لالتقاء الساكنين عنده حذف النون، قال: "ومما حذفت منه النون لالتقاء الساكنين (ملكذب) (ملان) أصلهما: من الكذب، من الآن"⁽²⁹⁾.
وفي ذلك نظر أيضا من وجهة نظر الباحثين، إذ يتوجه الأمر إلى حدوث ادغام بين الصوتين بعد إسقاط همزة الوصل، بسبب تقارب اللام والنون في المخرج.

2-الوقف

الوقف في الاصطلاح هو قطع النطق عند آخر الكلمة وقطعها عما بعدها، والمقصود به الوقف الاختياري وليس الاضطراري، ومن صور الوقف على الفعل والاسم الإسكان⁽³⁰⁾.
والوقف على نهاية المقطع الصوتي يكون بحسب الحرف الأخير، فإذا كان صائتا طويلا وقف عليه بصوت ممدود، وإذا كان الحرف الأخير منه صامتا وقف عليه بالسكون، وهذا يستلزم تغييرا في بنية المقطع الصوتي في نهاية الكلمة.

ومما فسره ابن الشجري حذف حروف المد لغرض الوقف قوله: "ويحذفن من نحو: يخاف ويقول ويبيع، إذا سكنت اللام للجزم أو الوقف، فسكونها جزماً في نحو: لم يخف ولم يقل ولم يبيع، وسكونها وقفاً، في نحو: خف وقل وبع"⁽³¹⁾.

ووضح ذلك بقوله: "لما اجتمع الساكنان الألف والفاء في لم يخاف والواو واللام في لم يقول، والياء والعين في لم يبيع وجب حذف أحدهما، فكان حرف العلة أولى بالحذف من وجهين: أحدهما: ضعفه وقوة الحرف الصحيح، والثاني: أنه إذا حذف دلت عليه الحركة التي تجانسه"⁽³²⁾.

وهذه المسألة تندرج ضمن سبب الإعلال لأنه في هذه الكلمات حصل تغيير صرفي على طريقتين بحسب رأي القدماء: النقل الصوتي للحركة مراعاة للانسجام الصوتي، ثم حذف حرف العلة لالتقاء الساكنين.

3- توالي الأمثال

الأمثال هنا جمع (مثل)، والمثل في العرف اللغوي قد يأتي لمعان عدة منها مثل الشيء أي: صفته ومنه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾، [الرعد: 35]، وقد تأتي كلمة (مثل) جمعاً وهو ما يضرب لشيء مثلاً فيجعل مثلاً، وفي مختار الصحاح: ما يضرب به الأمثال⁽³³⁾.
جاء في اللسان: مثل كلمة تسوية، يقال: هذا مثله ومثله كما يقال: هذا شبيهه وشبهه بمعنى⁽³⁴⁾.

والمثل المقصود به هنا المشابه أو المماثل، والأمثال هنا يقصد بها الأصوات التي هي من نوع واحد أو الحرف المتكرر على التوالي في البناء الصوتي للكلمة، ولا يعني المماثلة الصوتية التي تحدث بين صوتين مختلفين؛ لأنها تعني جذب أحد الصوتين للآخر ناحيته ليجعله يتماثل معه في صفاته كلها أو في بعضها⁽³⁵⁾، وهذا معنى آخر.

ويتوجه الأمر هنا إلى التضعيف الصرفي في بنية الكلمة، بتضعيف صوت واحد، مثل: مسّ وظلّ، حيث يجب فك التضعيف، عند اتصال الكلمة بمورفيم متأخر مثل تاء الفاعل.

والتضعيف: هو تكرار حرف من أصول الكلمة ويقع في نوعين من الفعل، أحدهما: الثلاثي نحو: شدّ ومدّ، وثانتهما: الرباعي مثل: زلزل ووسوس، والتضعيف كذلك نوع من أنواع الوقف الاختياري على آخر الكلمة⁽³⁶⁾.

ومن حذف الصوت المضعف عند ابن الشجري، قوله: "فأما مضاعف الفعل فمناه ما حذفوا منه أحد المثلين بغير عوض، ومنه ما وقع الحذف منه بعوض، فالمحذوف بغير عوض: اللام في ظللت والسين من مسست وأحسست، فقالوا: ظلّت ومسّت وأحسّت، فألقوا فتحة السين إلى الجاء ثم حذفوها"⁽³⁷⁾.

"وفي التنزيل: ﴿الَّذِي ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾، [طه: 97] ومنهم من يلقي كسرة اللام على الظاء ثم يحذفها، فيقول: ظلّت، وقد قرأ به بعض أصحاب الشواذ، وقال: قرأ قوم: (فظلتم تفكهمون) [الواقعة: 65]، و﴿الَّذِي ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: 97]⁽³⁸⁾.

قال: "ومما حذف منه أحد المثلين، قوله تعالى: (تنزل الملائكة) [القدر: 4]، حذفت التاء الثانية من (تنزل) وخصت بالحذف، لأن الأولى حرف المضارعة، فهو لمعنى، والذي لمعنى يحافظ عليه"⁽³⁹⁾.

وذهب سيبويه إلى أن التاءين إذا التقتا في كلمة واحدة كما في تتكلمون وتترسون فأنت بالخيار إن شئت أثبتهما وإن شئت حذفت إحداهما⁽⁴⁰⁾.

"وعلة الحذف هنا أنه لما ثقل عليهم اجتماع المثلين ولم يكن سبيل إلى الإدغام لما يؤدي إليه من اجتلاب همزة الوصل، وهي لا تكون في المضارع عدلوا إلى التخفيف بحذف إحدى التاءين"⁽⁴¹⁾.

والخلاف بين العلماء في هذه التاء المحذوفة يدور حول هل هي تاء المضارعة أو تاء تفعل؟ فمذهب سيبويه والبصريين أن الحذف وقع على الثانية لأن حذف الأصلية أولى من الزائدة؛ لأن الزائدة دخلت لمعنى، والكوفيون يرون أن الحذف وقع على التاء الأولى لأنها زائدة⁽⁴²⁾. وقد وافق ابن الشجري البصريين في أن التاء المحذوفة هي الأصلية لأن الزائدة جاءت لمعنى والذي لمعنى يحافظ عليه.

والتخلص من التضعيف يكون بالفكّ، والفك: هو حل التضعيف بين حرفين متماثلين قد أدغما، ويكون فكهما بإزالة التضعيف وفصل كل منهما عن الآخر⁽⁴³⁾.

ومن صور التخلص من التضعيف حذف أحد الحرفين المضعفين أو الإدغام طلبا للخفة وتجنبنا للاستثقال، قال سيبويه: "اعلم أن التضعيف يثقل على ألسنتهم، وأن اختلاف الحروف أخف عليهم من أن يكون في موضع واحد... وذلك لأنه يثقل عليهم أن يستعملوا ألسنتهم من موضع واحد ثم يعودوا له، فلما صار ذلك تعباً عليهم أن يداركوا في موضع واحد ولا تكون مهلة كرهوا وأدغموا لتكون رفعة واحدة"⁽⁴⁴⁾.

وأما ظاهرة الفك فقد عزيت إلى البيئّة الحجازية، ففما يميل الناس إلى التآني في النطق، وإلى تحقيق الأصوات وعدم الخلط بينهما⁽⁴⁵⁾.

ومما ذكره ابن الشجري من الحذف لهذه العلة قوله عن حذف النون من (بني الحارث) بعد حذف الياء لالتقاء الساكنين: "ثم استخفوا حذف النون كراهة لاجتماع المتقاربين، كما كرهوا اجتماع المثلين فحذف الأول في نحو:

غداة طغت علماء بكر بن وائل...

أراد على الماء"⁽⁴⁶⁾.

فيعلل لحذف اللام من (على) بعد حذف الياء لالتقاء الساكنين بأنه اجتمع مثلان، وهما لام على ولام التعريف فحذف اللام الأولى كراهة لتوالي الأمثال، وقد قاس على هذا حذف النون في (بلحارث) لاجتماعها مع اللام ومع أنها ليسا متماثلين، فهما متقاربان إلا أنهما نزلا منزلة المتماثلين لذلك حذفت النون كراهةً لتوالي الأمثال.

4- الثقل أو الاستثقال

الثقل: وصف في الكلمة يستدعي الاتجاه بها إلى التخفيف، ومن صوره ثقل الحركة مع حروف العلة، كثقل الكسرة والضمة في الواو والياء وهذا الثقل يقتضي إخفاءهما في الحرفين المذكورين،

فالضمة في يسمو، والكسرة في القاضي والهادي حركتان مختلفتان في الحرف حيث يمنع من ظهورهما ثقل لفظهما⁽⁴⁷⁾.

والاستثقال أو الثقل في كتب النحو والصرف يقتصر على النطق بالياء أو الواو مع الضمة أو النطق بالياء مع الكسرة، وقد أشار ابن الشجري إلى هذه الصورة في قوله: "فقالوا: لترضون، وهل تخشين؟ والأصل: ترضيون وتخشين فاستثقلت الضمة في ياء ترضيون والكسرة في ياء تخشين فحذفتا أعني الحركتين..."⁽⁴⁸⁾.

ولكن من وجهة النظر الصوتي قد تختلف الأسباب وقد تكون هناك صور أخرى تظهر من خلال الاستعمال وتؤدي إلى الثقل، فقد يراد بالثقل شدة الصوت وقوته كما في الهمزة، حيث قال ابن الشجري عنها: إن الهمزة حرف عليل، يحذف لاستثقاله⁽⁴⁹⁾.

ويتوجه من هذا أن الثقل لا يقتصر على الصور التي ذكرها علماء الصرف والنحو، وإنما هي ظاهرة تنتج عن توالي مجموعة من الصوامت أو تنتج عن شدة الصوت وقوته في النطق وغير ذلك.

5- الإعلال

تعريف الإعلال:

الإعلال لغة مأخوذ من: "العَلَّ والعَلَلُ: الشربة الثانية، وقيل: الشرب بعد الشرب تباعاً، يقال: عَلَلْتُ بعد نهْلٍ..... وذكر ابن الأعرابي: عَلَّ الرجل يَعِلُّ من المرض، وَعَلَّ يَعِلُّ وَيَعَلُّ من علل الشرب"⁽⁵⁰⁾.

واصطلاحاً:

يعرف بأنه عملية "تغيير حرف العلة أي الألف والواو والياء بالقلب أو الحذف أو الإسكان"⁽⁵¹⁾.

ويعد مصطلح الإعلال من مصطلحات العالم اللغوي سيبويه، فقد استعمله بمعنى الإبدال بين أصوات العلة (أصوات المد).

ولما كان الإبدال الصوتي يحدث بين صوتي الواو والياء كثيرا، فهما أكثر الفونيمات عرضة للتغيير⁽⁵²⁾، لذلك سمي اعلالا، تشبيها له بالعلة التي تصيب الجسم الصحيح، والغاية من الإعلال طلب الخفة.

وأنواع الإعلال ثلاثة: النقل والقلب والحذف، ونؤكد هنا على الإعلال بالحذف بوصفه سببا من أسباب حذف الصوت اللغوي.

وإعلال بالحذف على صورتين: قياسي وسماعي⁽⁵³⁾، أما السماعي، فلا علاقة له بالعامل الصوتي، وأما القياسي فيعرف على أنه ما كان لعلة تصريفية سوى التخفيف، كالاستثقال والتقاء الساكنين⁽⁵⁴⁾.

فالعامل الحاسم في الإعلال بالحذف هو التغيير والتصريف في الكلمة، وهذا له تفسير عند علماء الأصوات المحدثين بوصفه نوعا من أنواع التنظيم الصوتي لمقاطع الكلمة، ولكن يخصص الإعلال من طريقتين، من طريقة الأصوات التي يحدث فيها الإعلال وهي أصوات العلة، ومن طريقة الغرض من هذا الإعلال، فلا بد أن يكون غرضه غير التخفيف، فما جاء منه تجنباً لالتقاء الساكنين أو للاستثقال فلا يعد إعلالا.

والعامل الصوتي هنا هو الحاسم، لكن يتوجه الإعلال عند العلماء القدامى إلى كونه صرفيا أكثر من كونه صوتيا، بينما يدرس عند المحدثين ضمن علم الأصوات.

- حذف الصوائت الطويلة للإعلال عند ابن الشجري

يحدثنا ابن الشجري عن حذف حروف العلة أو الصوائت الطويلة في أماكن متفرقة في كتابه، عند تفسيره للتغيرات الصوتية في بنية الكلمة. ومن ذلك ما قاله عن الألف:

"فالألف تحذف في نحو: تخشى وتسعى إذا لقيتها الواو، في قولك: تخشون وتسعون، وإذا لقيتها الياء في قولك: أنت تخشين وتسعين، فوزن تخشون: تفعون، وتخشين: تفعين"⁽⁵⁵⁾.

فكلمة (تخشى) عندما تستعمل بصيغة تفعّلون، فسيكون بناؤها: (تخشى+ون) فتحذف ولا شك أن سبب الحذف هو اجتماع قمتين صوتيتين، الألف وهي قمة صوتية متجهة للأعلى، والواو وهي قمة صوتية متجهة أفقياً، فتحذف الألف لاختلاف القمتين وتبقى الواو لكونها أقوى من الألف. وكذلك عندما تستعمل: تخشى في صيغة تفعّلين، فستكون القمة الصوتية للياء متجهة للأسفل ولذلك تحذف الألف.

وكذلك تحذف الواو من يدعو ونظائره، وإذا قلت: تدعين يا هذه، وكان أصله تدعوين فحذفت الكسرة، فلما سكنت الواو حذفت لسكونها وسكون ياء الإضمار، ثم أبدلت من الضمة التي قبل الواو كسرة، لتصح ياء الضمير فقليل: تدعين ووزنه تفعّين، ومنهم من يشم العين الضمة⁽⁵⁶⁾. ومن صور حذف الواو للإعلال في اسم المفعول من الثلاثي الأجوف قوله:

"الخلاف في اسم المفعول من الثلاثي المعتل العين، نحو: قال وباع وخاف وهاب، الاسم المبني للمفعول من هذا الضرب يلحقه الإعلال كما لحق فعله واسم الفاعل منه، والإعلال في الباب مختلف، فمنه قلب فقط وذلك في نحو: يقول ويبيع ومنه قلب بعد نقل وذلك في نحو: يخاف ويهاب. ومنه حذف بعد نقل وذلك في الأمر وفي الاسم المبني للمفعول لأن أصله مما عينه واو: مقول ومخوف فنقلوا الضمة من عينه إلى فائه، فالتقى ساكنان العين وواو مفعول فحذفوا أحدهما، فصارا إلى مقول ومخوف.

ومذهب الخليل وسيبويه أن المحذوف واو مفعول ومذهب أبي الحسن الأخفش أن المحذوف هو العين فوزنه على مَفْعُل وعلى قول: مقول.

وأصله مما عينه ياء: مبيوع ومهبوب فلما نقلت ضمة عينه إلى فائه ثم حذفت على مذهب الخليل وسيبويه واو مفعول، أبدل من الضمة المنقولة الكسرة فقليل: مبيع ومهيب مخافة أن تنقلب الياء لسكونها وضم ما قبلها واوا، فيقال: مبيوع ومهوب، فيلتبس ذوات الياء بذوات الواو"⁽⁵⁷⁾.

ومن ذلك قوله:

"وقد روي معيون بالعين غير المعجمة، أي مصاب بالعين، ومغيون هو الوجه، وكلاهما مما جاء فيه التصحيح وإن كان الاعتلال فيه أكثر كقولهم: طعام مزيوت وبر مكبول وثوب مخيوط، والقياس: معين، ومزيت، ومكيل، ومخيّط"⁽⁵⁸⁾.

ومن صور تفسيره لحذف الياء بسبب الإعلال قوله:

و"كذلك حكم الياء في نحو: يقضي ويرمي إذا قلت: يقضون ويرمون، أصله: يقضيون ويرميون فحذفت ضمة الياء ثم حذفت الياء لسكونها وسكون الواو، وكذلك إذا أسندت الفعل إلى ضمير المؤنث أصله ترمين فحذفوا الكسرة ثم حذفوا الياء لسكونها وسكون ياء الإضمار بعدها"⁽⁵⁹⁾.

6- كثرة الاستعمال

إذا كانت اللغة في مادتها هي أصوات تتكون منها الكلمات والمفردات، فلا يمكن أن تصير لغة من غير استعمالها في بيئة لغوية معينة وفقا للاصطلاح والتواضع بين أفراد المجتمع اللغوي، والاستعمال اللغوي هو شيوع الظاهرة والعمل بها بكثرة، لكنه مقيد بعصر الاحتجاج. وهذا يدفع اللهجات المتغيرة حسب قوانين التطور على مر العصور.

وقد عرف المحدثون هذه الظاهرة وأسموها قانون الاقتصاد اللغوي، وذكروا أن استعمال العبارة بكثرة يجعلها معروفة مفهومة، ولهذا لا يجد المتكلم حرجًا في أن يقتصد في لفظها"⁽⁶⁰⁾.

وكثرة الاستعمال علة لغوية قوية تعلق بها كثير من الظواهر اللغوية، منها الصوتية والصرفية والنحوية، والدلالية، وفي الجانب الصوتي يشير سيوييه إلى التخفيف لكثرة الاستعمال قال: "وهم إلى تخفيف ما أكثروا استعماله أحوج"⁶¹ وقال السيوطي: «كثرة الاستعمال اعتمدت في كثير من أبواب العربية"⁽⁶²⁾.

وقد أشار ابن الشجري إلى الحذف الصوتي لكثرة الاستعمال في أكثر من موضع ومن ذلك

قوله:

"ومما حذفوه لكثرة الاستعمال: ﴿وَأَنْ يَكُ كَذِبًا﴾ (غافر:28) و﴿وَلَا تَكُ فِي صَيْقٍ مِّمًا

يَمَكُونُ﴾ [النحل: 127]، فحذفوها لكثرة الاستعمال كما يحذفون حروف العلة في قولهم: لم يخش ولم يدع ولا ترم⁽⁶³⁾.

وقال عن خذ وكل: "أصلهما أخذ وأكل، فثقل عليهم اجتماع همزتين فيما يكثر استعماله، فأسقطوا الثانية، فوجب بإسقاطها إسقاط الأولى"⁽⁶⁴⁾ فيتضح تعليل ابن الشجري للحذف في هذه المواطن كان بسبب كثرة الاستعمال.

رابعاً: غرض الحذف الصوتي للصوامت عند ابن الشجري

الحذف الصوتي عادة يهدف إلى التنظيم المقطعي لأصوات الكلمة، والغرض العام منه هو التخفيف وتجنب الثقل.

والتخفيف ظاهرة لغوية تشيع في العربية وهو مطلب ينشده المتحدث والمتكلم في السياق الصوتي وعادة ما يرتبط التخفيف بالعنصر الصوتي، فهو طريقة يلجأ إليها المتكلم هروبا من الثقل في كلمة أو تركيب، وهو سنة من سنن العرب في لغتهم.

ومطلب التخفيف عادة يؤدي بالمتكلم إلى الحذف الصوتي أو استبدال صوت بآخر أو التسهيل، وغرضه تحقيق التناسق والانسجام الصوتي بين الألفاظ والأصوات.

ويتحقق التخفيف المقصود إما بالحذف كحذف حرف كما في المضارع: يصل من وصل، ومنه حذف الواو والياء من فعل الأمر: قِ وحذف الهمزة كذلك من بعض الكلمات تحقيقاً لتسهيل النطق، وقد يؤدي التخفيف إلى إبدال صوت بآخر⁽⁶⁵⁾.

والحذف الذي نقصده هنا هو الحذف الصوتي الذي يكون بحذف حرف أو صوت في المفردة طلباً للتخفيف، والتخفيف يلحق الصوامت والصوائت: طويلة كانت أم قصيرة.

وقد كان لظاهرة التخفيف الصوتي حضور عند ابن الشجري بوصفها سببا في الحذف في بنية الكلمة، ويعلل لهذه الظاهرة بمصطلحات مختلفة منها: التخفيف والخفة والحذف للاستثقال.

وقد ناقش ابن الشجري قضية تخفيف الهمزة في أحد المجالس وذكر ما نقله عن الفارسي عن تخفيف الهمزة قوله: "ولا تخفف الهمزة إلا في موضع يجوز أن يقع فيه ساكن غير مدغم إلا أن يكون الساكن الذي بعد الهمزة المخففة ألف نحو هباءة"⁽⁶⁶⁾.

وقال: قيل: إن الهمزة حرف عليل، يحذف لاستثقاله"⁽⁶⁷⁾.

ومن ذلك قوله عن الهمزة: والجائز حذفها للتخفيف"⁽⁶⁸⁾.

فهو هنا يوضح أن طلب الخفة أو اللجوء إليها يكون سببا في حذف الهمزة، ولا يقتصر عنده الحذف للتخفيف على الصوت الصامت الهمزة، فقد يحذف الصائت القصير هربا من الاستثقال وطلبا للتخفيف ومن ذلك قوله: فاستثقلوا الضمة على الواو فحذفوها"⁽⁶⁹⁾.

وقصد التخفيف قد يكون سببا في تقصير الصائت الطويل إلى صائت قصير وقد سعى ابن الشجري ذلك بالاجتزاء.

قال: "إذا ناديت غلامك فأفصح الأوجه فيه أن تقول: يا غلام فتجتزئ بالكسرة من الياء ومثله: ﴿يَعْبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ [الزمر: 16] ومن حذفها واجتزأ بالكسرة جاء بتخفيف ثان كما أن من قال: يا غلاما، فأبدل من الكسرة فتحة ومن الياء ألفا، جاء بتخفيف أكثر من الأول والثاني فرارا من ثقل الكسرة والياء إلى خفة الفتحة والألف"⁽⁷⁰⁾.

والاجتزاء في علم الأصوات الحديث هو تحويل الحركة الطويلة إلى قصيرة، وقد ربطها ابن الشجري هنا بغرض التخفيف وهروبا من الثقل.

-نماذج من حذف الصامت عند الشجري

من طبعة كتاب الأمالي أنه يحلل الظواهر اللغوية على المستويات الأربعة: الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي، وقد أكثر ابن الشجري من تفسير ظاهرة الحذف في اللغة العربية في الأمالي وهي

من السمات التي اتسم بها كتاب الأمالي، وقد ورد كثير من مسائل الحذف الصوتي والصرفي في الأمالي، منها:

- حذف الهمزة

أشار ابن الشجري إلى حذف بعض الصوامت ومن ذلك الهمزة التي يعدها من حروف العلة، وقد ذكر صورا لحذفها في بداية الكلمة أو وسطها فقال:

"ومن ذلك -أعني حذف الهمزة فاء- حذف همزة (ألاه) حذفها تخفيفا كما حذفوا همزة أناس وهمزة أب، في قولهم: يا با فلان: لاه أبوك، يريدون لله" (71).

وقد جعل ابن الشجري حذف الهمزة في وسط الكلمة على قسمين: لازم وغير لازم، فقال:

"وأما حذف الهمزة عينا فجاء على ضربين، ملتزم وغير ملتزم، فغير الملتزم حذفها بعد إلقاء حركتها على ساكن قبلها، كقولك في يسأل: يسأل، وفي قولك: اسأل: سل، ألقيت فتحة الهمزة من قولك: اسأل على السين، وحذفها ثم حذف الهمزة الوصل، استغناء عنها بحركة السين، فهذا حذف قياسي، لأن استعماله على سبيل الجواز، وكذلك إن كانت الهمزة فاء من كلمة والساكن قبلها من كلمة، ألقيت حركتها عليه وحذفها، فقل في: كم إبلك؟: كم إبلك، ومن أخوك؟ من خوك، وفي قد أفلح: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 1]" (72).

"فأما الحذف الملتزم فيها إذا كانت عينا فحذف الهمزة من يرى وترى ونظائرها... كان الأصل في يرى: يرأى، مثل: يرعى وفي: يُرى: يُرأي، مثل: يُرعى، فألقوا حركة الهمزة على الراء ثم حذفوها والتزموا حذفها والتزمه شاذ" (73).

-حذف النون:

ومن المواطن التي أشار فيها إلى حذف الصوت الصامت النون قوله:

"ومما حذفوه لكثرة الاستعمال: ﴿وَإِنْ يَكُ كَذِبًا﴾ [غافر: 28]، و﴿وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا

يَمَكْرُونَ﴾ [النحل: 127]، فحذفوها لكثرة الاستعمال..." (74).

وقوله: "ومما حذف منه النون لالتقاء الساكنين (ملكذب) (ملان) أصلهما من الكذب، من

الآن" (75).

نتائج البحث:

اهتم علماء العربية بعلم الأصوات النظامي الذي يدرس أثر تجاور الأصوات بعضها مع بعض، وظاهرة الحذف الصوتي من الظواهر التي تحدث بسبب تجاور الأصوات في بنية الكلمة أو الجملة. ابن الشجري في الأمالي درس ظاهرة الحذف الصوتي في النصوص التي أوردتها وتوسع في ذلك. شرح ابن الشجري الأسباب التي تؤدي إلى الحذف الصوتي في الكلمة ومنها: التقاء الساكنين والوقف وتوالي الأمثال والاستثقال أو الثقل، والإعلال، وكثرة الاستعمال.

يخصص الإعلال بالحذف من طريقتين: من طريقة الأصوات التي يحدث فيها الإعلال وهي أصوات العلة، ومن طريقة الغرض من هذا الإعلال فلا بد أن يكون غرضه غير التخفيف، فما كان تجنباً لالتقاء الساكنين أو للاستثقال فلا يعد إعلالاً.

وقد ذكر ابن الشجري الغرض من الحذف الصوتي عامة وهو طلب الخفة والفرار من الاستثقال.

ومطلب التخفيف عادة يؤدي بالمتكلم إلى الحذف الصوتي أو استبدال صوت بآخر أو التسهيل، وغرضه تحقيق التناسق والانسجام الصوتي بين الألفاظ والأصوات. الحذف الصوتي عند ابن الشجري يلحق الأصوات الصائتة نحو: الألف والواو والياء، وكذلك يلحق الأصوات الصامتة مثل الهمزة والنون والتاء.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن جني، المنصف: 4/1
- (2) ابن عصفور، الممتع في التصريف: 30/1، 31.
- (3) البكوش، التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث: 18، 19.
- (4) عبد الجليل، علم الصرف الصوتي: 32.
- (5) نفسه: 28.

- (6) نور الدين، علم وظائف الأصوات اللغوية: 24.
- (7) ماريو باي، أسس علم اللغة: 99.
- (8) الحمد، المدخل إلى علم أصوات العربية: 192.
- (9) كمال الدين، دراسة في علم الأصوات: 87، 88.
- (10) الصبيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية: 274.
- (11) عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة: 104. قدور، مبادئ اللسانيات: 157. الحمد، المدخل إلى علم أصوات العربية: 200.
- (12) البكوش، التصريف العربي: 78، 79.
- (13) قدور، مبادئ اللسانيات: 159، 160.
- (14) الجوهري، الصحاح في اللغة: 1/120.
- (15) ابن منظور، لسان العرب: 9/40.
- (16) ابن جني، الخصائص: 2/360.
- (17) ابن فارس، مقاييس اللغة: 463، 464.
- (18) اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية: 105.
- (19) ابن الشجري، الأمالي: 2/199.
- (20) نفسه: 2/199.
- (21) الجرجاني، التعريفات: 104. اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية: 105.
- (22) سيبويه، الكتاب: 4/173.
- (23) ابن الشجري، الأمالي: 2/295-598.
- (24) نفسه: 2/153.
- (25) كانتينيو، دروس في علم أصوات العربية: 145.
- (26) ابن الشجري، الأمالي: 1/318.
- (27) نفسه: 1/145.
- (28) نفسه: 1/145.
- (29) نفسه: 2/168.
- (30) الجرجاني، التعريفات: 245.
- (31) ابن الشجري، الأمالي: 2/153، 154.
- (32) نفسه: 2/254.
- (33) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: مثل.

- (34) ابن منظور، لسان العرب: 610/11.
- (35) عبد التواب، التطور اللغوي: 22.
- (36) الجرجاني، التعريفات: 13.
- (37) ابن الشجري، الأمالي: 172/2.
- (38) نفسه: 146/1.
- (39) نفسه: 172/2.
- (40) سيويه، الكتاب: 476/4.
- (41) المرادي، توضيح المقاصد والمسالك: 1646/6.
- (42) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف: 518/1.
- (43) الجرجاني، التعريفات: 179.
- (44) سيويه، الكتاب: 417/4.
- (45) أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية: 64.
- (46) ابن الشجري، الأمالي: 146/1.
- (47) اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية: 36، 37.
- (48) ابن الشجري، الأمالي: 492/2.
- (49) نفسه: 25/3.
- (50) ابن منظور، لسان العرب: 11 / 467.
- (51) الأسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب: 3 / 67.
- (52) الصبغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية: 250، 251.
- (53) نفسه: 252.
- (54) الحملاوي، شذا العرف: 160.
- (55) ابن الشجري، الأمالي: 152/2.
- (56) نفسه: 153/2.
- (57) نفسه: 314، 315.
- (58) ابن الشجري، الأمالي: 170/1.
- (59) نفسه: 153/2.
- (60) الحلواني، أصول النحو العربي: 115.
- (61) سيويه، الكتاب: 163/1.
- (62) السيوطي، الأشباه والنظائر: 1 / 243.

(63) ابن الشجري، الأمالي: 2/ 167.

(64) نفسه: 2/ 199.

(65) اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية: 76، 77.

(66) ابن الشجري، الأمالي: 2/ 57.

(67) نفسه: 3/ 25.

(68) نفسه: 2/ 264.

(69) نفسه: 2/ 152.

(70) نفسه: 2/ 73، 74.

(71) نفسه: 2/ 194.

(72) نفسه: 2/ 200.

(73) نفسه: 2/ 201.

(74) نفسه: 2/ 167.

(75) نفسه: 2/ 168.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسين، محمد الزفراف، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م.
- 2) الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.
- 3) أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1992م.
- 4) البكوش، الطيب، التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث، مطبعة جمهورية تونس المطبعة العربية، تونس، 1992م.
- 5) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت.
- 6) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1956م.
- 7) ابن جني، أبو الفتح عثمان، المنصف، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، دار إحياء التراث القديم، القاهرة، 1954م.
- 8) الجوهري، الصحاح في اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت.
- 9) الحلواني، محمد خير، أصول النحو العربي، الأطلسي، مصر، 1983م.
- 10) الحمد، غانم قدوري، المدخل إلى علم الأصوات، دار عمار، عمان، 2000م.
- 11) الحملوي، أحمد، شذا العرف في فن الصرف، دار الغد، المنصورة، 2014م.

- 12) الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- 13) سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيوييه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- 14) السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد العال مكرم، مؤسسة الرسالة، الكويت، 1984م.
- 15) ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد، أمالي ابن الشجري، تحقيق: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م.
- 16) الصبيغ، عبد العزيز، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، دمشق، 1998م.
- 17) عبد التواب، رمضان، التطور اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م.
- 18) عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.
- 19) عبد الجليل، عبد القادر، علم الصرف الصوتي، دار الأزمنة، بيروت، 1998م.
- 20) ابن عصفور، علي بن مؤمن، الممتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، 1987م.
- 21) ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- 22) قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، بيروت، 2008م.
- 23) كانتينيو، دروس في علم أصوات العربية، تعريب صالح القرمانى، منشورات الجامعة التونسية، 1966م.
- 24) كمال الدين، حازم علي، دراسة في علم الأصوات، مكتبة الآداب، القاهرة، 1999م.
- 25) اللبدي، محمد سمير، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- 26) ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
- 27) المرادي، ابن أم قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، بيروت، 2001م.
- 28) ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار صادر، بيروت، 1993م.
- 29) نور الدين، عصام، علم وظائف الأصوات اللغوية، الفونولوجيا، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م.

Arabic References:

- 1) al-'Astrābādī, Raḍī al-Dīn, Sharḥ Shāfiyah ibn al-Ḥājjib, ed. Muḥammad Nūr al-Ḥusayn, Muḥammad al-Zafrāf, Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1982.
- 2) al-'Anbārī, 'Abdalraḥmān ibn Muḥammad ibn 'Ubaydallāh, al-'Inṣāf fī Mas'āl al-Khilāf bayna al-Naḥwīyīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 3) 'Anīs, 'Ibrāhīm, fī al-Lahajāt al-'Arabīyah, Maktabat al-'Anjilū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1984.

- 4) al-Bakkūsh, al-Ṭayyib, al-Taṣrīf al-‘Arabī min khilāl ‘Ilm al-‘Aṣwāt al-Ḥadīṭ, Maṭba‘at Jumhūrīyat Tūnis al-Maṭba‘ah al-‘Arabīyah, Tūnis, 1992.
- 5) al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-Ta‘rīfāt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1983.
- 6) ibn Jinnī, ‘Uṭmān, al-Khaṣā‘iṣ, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Dār al-Hudá lil-Ṭībā‘ah & al-Nashr, Bayrūt, 1952.
- 7) ibn Jinnī, ‘Abū al-Faṭḥ ‘Uṭmān, al-Munṣif, ed. ‘Ibrāhīm Muṣṭafá & ‘Abdallāh ‘Amīn, Dār ‘Ihyā’ al-Turāṭ al-Qadīm, al-Qāhirah, 1954.
- 8) al-Jawharī, al-Ṣiḥāḥ fi al-Luġah, ed. ‘Aḥmad ‘Abdalġafūr, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, N. D.
- 9) al-Ḥalawānī, Muḥammad Khayr, ‘Uṣūl al-Naḥw al-‘Arabī, al-‘Aṭlasī, Miṣr, 1983.
- 10) al-Ḥamad, Ġānim Qaddūrī, al-Madkhal ‘ilá ‘Ilm al-‘Aṣwāt, Dār ‘Ammār, ‘Ammān, 2000.
- 11) al-Ḥamalāwī, ‘Aḥmad, Shaḍā al-‘Arf fi Fann al-Ṣarf, ed. Naṣrallāh ‘Abdalraḥmān, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 2001.
- 12) al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Abībākr ibn ‘Abdalqādir, Mukhtār al-Ṣiḥāḥ, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, al-Dār al-Namūdājīyah, Bayrūt, Ṣaydā, 1999.
- 13) Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uṭmān ibn Qanbar, Kitāb Sībawayh, ed. ‘Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1988.
- 14) al-Suīṭī, ‘Abdalraḥmān ibn ‘Abībākr, Jalāl al-Dīn, al-‘Ashbāh & al-Naẓā‘ir, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1411.
- 15) ibn al-Shajarī, Hibatallāh ibn ‘Alī ibn Muḥammad, ‘Amālī ibn al-Shajarī, ed. Maḥmūd al-Ṭanāḥī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1992.
- 16) al-Ṣayaġ, ‘Abdal‘azīz, al-Muṣṭalah al-Ṣawtī fi al-Dirāsāt al-‘Arabīyah, Dār al-Fikr, Dimashq, 1998.
- 17) ‘Abdaltawwāb, Ramaḍān, al-Taṭawur al-Luġawī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1997.
- 18) ‘Abdaltawwāb, Ramaḍān, al-Madkhal ‘ilá ‘Ilm al-Luġah, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1980.
- 19) ‘Abdaljalīl, ‘Abdalqādir, ‘Ilm al-Ṣarf al-Ṣawtī, Dār al-‘Azminah, Bayrūt, 1998.
- 20) ibn ‘Uṣfūr, ‘Alī ibn Mu‘min, al-Mumti‘ fi al-Taṣrīf, ed. Fakhr al-Dīn Qabāwah, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1987.

- 21) ibn Fāris, 'Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu'jam Maqāyīs al-Luġah, ed. 'Abdalsalām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.
- 22) Qaddūr, 'Aḥmad Muḥammad, Mabādī' al-Lisānīyāt, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2008.
- 23) Cantineau, Jean, Durūs fi 'Ilm 'Aṣwāt al-'Arabīyah, Tr. Ṣāliḥ al-Qaramādī, Manshūrāt al-Jāmi'ah al-Tūnisīyah, 1966.
- 24) Kamāl al-Dīn, Ḥāzīm 'Alī, Dirāsah fi 'Ilm al-'Aṣwāt, Maktabat al-'Ādāb, al-Qāhirah, 1999.
- 25) al-Labadī, Muḥammad Samīr, Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt al-Naḥwīyah & al-Ṣarfīyah, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 26) Mario Pei, 'Usus 'Ilm al-Luġah, tr. 'Aḥmad Mukhtār 'Umar, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1998.
- 27) al-Murādī, Ḥasan ibn Qāsim ibn 'Abdallāh ibn 'Alī, Tawḍīḥ al-Maqāṣid & al-Masālik bi-Sharḥ 'Alfiyat ibn Mālik, ed. 'Abdaraḥmān 'Alī Sulaymān, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2008.
- 28) ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1993.
- 29) Nūr al-Dīn, 'Iṣām, 'Ilm Wazā'if al-'Aṣwāt al-Luġawīyah, al-Fūnūlūjiyā, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Bayrūt, 1992.



مفهوم الحفظ في القرآن الكريم دراسة دلالية

فاطمة الكحلاني*

fatmayhia29@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/12/29م

تاريخ الاستلام: 2021/07/20م

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان الدلالة المعجمية والسياقية للجذر (ح ف ظ) في القرآن الكريم، بدءًا من التحليل الصوتي لمخارج حروفه مرورًا بالدلالة المعجمية والسياقية للجذر ومشتقاته، ويتكون البحث من مبحثين: المبحث الأول: الدلالة المعجمية للجذر (حفظ). ويتناول المطلب الأول مخارج حروف الجذر وصفاتها، ويتناول المطلب الثاني الدلالة المعجمية للجذر، ويتناول المبحث الثاني ورود الجذر (حفظ) في القرآن الكريم ودلالاته في سياق الآية التي ورد فيها. ويحتوي على توزيع إحصائي لعدد مرات ورود الجذر ومشتقاته في القرآن الكريم، وختمت الدراسة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث، ومنها: استقى الجذر (ح ف ظ) كثيرًا من معانيه معتمدًا على المعنى الإيحائي من حروفه منفصلة، ثم بتأثره بترابط هذه الحروف مكونة هذا الجذر بمعانيه ودلالاته الجديدة التي وجد فيها نوع من التقارب والترابط المعنوي والإيحائي. أثر السياق الذي وقع فيه الجذر تأثيرًا كبيرًا في اختلاف مدلول الكلمة بين حسي ومعنوي وبين معنى ومعنى آخر. وجد البحث أن الجذر (ح ف ظ) قد ورد في القرآن الكريم بصيغة الاسم أكثر مما ورد بصيغة الفعل بنسبة ثلاثة أضعاف تقريبًا، حيث ورد اسمًا في 32 موضعًا، وورد فعلًا في 12 موضعًا فقط، ما يدل على أن القرآن الكريم استخدم هذا اللفظ للدلالة على الثبات والديمومة.

الكلمات المفتاحية: حفظ، معجمية، سياقية، دلالية، القرآن الكريم.

* طالبة دكتوراه لسانيات - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة إب - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الكحلاني، فاطمة، مفهوم الحفظ في القرآن الكريم - دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 177-205.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

The Concept of *hifz* (Memorization) in the Holy Qur'an A Semantic Study

Fatima Al-Kahlany*

fatmayhia29@gmail.com

Received: 20-07-2021

Accepted: 29-12-2012

Abstract:

The study aims to identify the lexical and contextual significance of the root (*hafaza*) in the Holy Qur'an, starting from the phonetic analysis of its segments articulators, up to the lexical and contextual significance of the root and its derivations. The study consists of two sections: the first section discusses the root (*hafiza*) lexical significance, the articulation places and phonetic features of the root segments and the lexical significance of the root. The second section deals with the occurrence and significance of the root (*hafiza*) in the Holy Qur'an in the context in which the verse is mentioned. The study concluded with the finding that the root (*hafiza*) derived many of its meanings based on the suggestive meaning of its individual letters, influenced by the interconnection of such symbols, making the root's new meanings and significant implications. The context in which the root occurred had a significant impact on the different meanings of the word. The study also revealed that the root (*hafiza*) occurred in the Holy Qur'an three times more as a noun than a verb, suggesting that this word is used in Qur'an to denote consistency and continuity.

Keywords: *Hafiza* (memorize), Lexical, Contextual, Semantic, Holy Quran.

* PhD Student in Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Ibb University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Kahlany, Fatima, The Concept of *hifz* (Memorization) in the Holy Qur'an: A Semantic Study, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 177-205.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

اللفظة العربية تحفة فنية حية، تمتاز بخصائص حروفها الإيحائية التي استلهم العربي منها مفاهيمه، فالألفاظ العربية ليست مصطلحات ولا رموزاً مجردة. فلو أن ألفاظنا قد رتبت على هذه الشاكلة من الرمزية والاصطلاحية لما وجدنا الحرف الواحد من معظم حروفنا يطبع بخصائصه الصوتية أو الإيمائية معاني المصادر التي تبدأ أو تنتهي به، فمعاني الألفاظ التي تبدأ بحرف ما أو تنتهي به، تتقيد بطبقته الهرمية، ولا تتجاوزها إلى أحاسيس الحواس الأعلى، أو إلى المشاعر الإنسانية، وتلك خاصية فريدة في اللغة العربية لا نظير لها. فحروفنا وألفاظنا قد بدأت بالتطور مع تفتح الروح العربية عن مكنوناتها. وفي هذا البحث نقوم بدراسة الجذر (ح ف ظ)؛ للتعرف على خصائصه الصوتية والإيحائية والبحث عن بعض معانيه ودلالاته في السياق القرآني، وكان لا بد لنا من وضع تساؤلات حول هذا الموضوع لينطلق البحث محاولاً الإجابة عنها، وهي:

- ما مدى العلاقة بين مخرج الحرف وإيحاءاته ودلالاته الصوتية؟
 - ما مدى تأثير الجذر (ح ف ظ) بالحروف المكونة له من حيث: مخارج الحروف، والإيحاءات الصوتية لكل حرف؟
 - هل يختلف مدلول الجذر (ح ف ظ) باختلاف السياق الذي يرد فيه؟
ومن هنا انطلق البحث ليحقق الأهداف الآتية:
 - دراسة الجذر (ح ف ظ) لمعرفة مقدار تأثيره بالحروف المكونة له من خلال الإيحاءات الصوتية لكل حرف.
 - دراسة اشتقاقات الجذر (ح ف ظ) معجمياً ودلالياً.
 - دراسة مدلول الجذر (ح ف ظ) في السياق القرآني.
- وتكون البحث من الموضوعات الآتية:

المبحث الأول: الدلالة المعجمية للجذر (ح ف ظ)، ويتناول المطلب الأول مخارج وصفات

حروف الجذر (ح ف ظ) ويتناول المطلب الثاني الدلالة المعجمية للجذر (ح ف ظ).

المبحث الثاني: وفيه تتبع ورود الجذر (حفظ) في القرآن الكريم ودلالته في سياق الآية التي ورد فيها، ويحتوي على توزيع إحصائي لعدد مرات ورود الجذر (ح ف ظ) ومشتقاته في القرآن الكريم، وتوزيع إحصائي لأشكال وروده في القرآن الكريم، ثم الدلالة السياقية للجذر (ح ف ظ) الواردة في القرآن الكريم، وختمت الدراسة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث، ومنها ما يأتي:

- تأثر الجذر (ح ف ظ) بالحروف المكونة له من حيث: مخارج الحروف، والإيحاءات الصوتية لكل حرف فدل على تأثره بالحروف المكونة له من خلال الإيحاءات الصوتية لكل حرف.
- استقى الجذر (ح ف ظ) كثيرًا من معانيه معتمدًا على المعنى الإيحائي من حروفه منفصلة، ثم بتأثره بتربط هذه الحروف مكونة هذا الجذر بمعانيه ودلالاته الجديدة التي وجد فيها نوع من التقارب والترابط المعنوي والإيحائي.
- وجد البحث أن الجذر (ح ف ظ) قد ورد في القرآن الكريم بصيغة الاسم أكثر مما ورد بصيغة الفعل بنسبة ثلاثة أضعاف تقريبًا، حيث ورد اسمًا في 32 موضعًا، وورد فعلًا في 12 موضعًا فقط، مما يدل على أن القرآن الكريم استخدم هذا اللفظ للدلالة على الثبات والديمومة.
- وجد البحث أن أكثر الأفعال ورودًا للجذر (ح ف ظ) في القرآن الكريم هو الفعل المضارع حيث ورد في سبعة مواضع، في حين ورد بصيغة الماضي في ثلاثة مواضع، وبصيغة الأمر في موضعين فقط، وهذا يشير إلى أن معنى الاستمرارية يغلب على هذا اللفظ أكثر من غيره من المعاني.

المبحث الأول: الدلالة المعجمية للجذر (ح ف ظ)

المطلب الأول: مخارج حروف الجذر (ح ف ظ) وصفاتها

حرف الحاء:

مخرج الحاء هو المخرج الثاني من الحلق.⁽¹⁾ "فمخرجه من داخل الجهاز الصوتي ومدلوله الخفاء ويكون حكاية صوت مثل: (أَح)"⁽²⁾، وهو حرف مهموس رخو، يحدث صوته باندفاع النَّفَس بشيء من الشدة مع تضييقٍ قليل مرافق في مخرجه الحَلْقِي، فيحتك النَّفَس بأنسجة الحلق الرقيقة، ويحدث صوتًا هو أشبه ما يكون بالحفيف.

ويرى بعض اللغويين أن صوت هذا الحرف شدّ عن الحروف الحَلْقِيّة جميعًا، بأن تحولت اهتزازاته الصوتية الواهية المضمرة إلى حفيف وصحل. وإخراج صوت الحاء من على صفحات الأنسجة الحَلْقِيّة دون اهتزاز أو اضطراب يتطلب مهارة عفوية فائقة في التحكم بخلايا هذه الأنسجة الحساسة لمنع النَّفَس من الاهتزاز والاضطراب لحظة احتكاكه بها، فيخرج مع هذا التحكم الدقيق بما يشبه الحفيف. ولذلك يستحيل على غير السامي العربي أن يلفظ صوت الحاء لفظًا معافي. فهو إما أن يلفظه مشوبًا بهاء مخففة، وإما بهمزة مفخمة، أو خاء صريحة. ولهذا السبب يصعب على البعض النطق بصوته، ولم تستطع الشعوب الأوروبية أن تأخذه عن الأبجدية الفينيقية خلال الألف الثانية قبل الميلاد. كما أن الشعوب الإسلامية الشرقية لا تزال تلفظه في تلاوة القرآن الكريم مفخمًا مجعجًا به قليلًا، وكأنه يخرج من جوف الفم لا من جوف الحلق⁽³⁾. ويرى البعض أنه للتماسك، وبالأخصّ في الخفيات، ويدل على المائية، ويرى آخرون أنه يدل على السعة والانبساط⁽⁴⁾.

أما المعاني التي يمكن استخلاصها من صدى صوت الحاء في النَّفَس، فإنه إذا لفظ صوت الحاء مشددًا مفخمًا عالي النبرة، أوحى صوته بالحرارة، وبأصوات فيها شيء من الحدة، وبمشاعر إنسانية لا تخلو من الحدة والانفعال. نحو: حرّ الماء (سخن، لاجتماع الحاء والراء). الحريق. حشأ النار (أوقدها). حضأت النار (التهبت واستعرت). حمت الشمس (اشتدّ حرّها). حنذ الحرّ (اشتد، ومنه حنّاذ اسم للشمس)⁽⁵⁾.

أما إذا لفظ صوته كما نلفظه اليوم بحناجر حضارية رخوة مرققًا مرخّمًا، أوحى لنا بلمس حريري ناعم دافئ، وبطعم بين الحلاوة والحموضة، وبرائحة زكية ناعمة، وهو بحفيف النَّفَس أثناء خروج صوته من أعماق الحلق، يرفد اللسان العربي بأعذب الأصوات، وأوحاها بمشاعر الحب والحنين، نحو: الحياة. الحرّية. الحُسن. الحِشمة. الحلال. الجلم. الجليّ. الحب. الحنان.⁽⁶⁾

من أهم خصائص حرف الحاء الصوتية أنه لم يؤثر في معاني المصادر التي شارك في تراكيبها إلا بنسب ضئيلة تؤهله لزعامة الحروف الضعيفة الشخصية. كما أنه لم يوجد إلا في ستة مصادر فقط لمعنى (الميل) في المصادر التي يتوسطها أو التي يقع في نهايتها، لكنه لم يعثر فيها على أي مصدر يدل على الفتل والدوران والإحاطة والجمع والحبابة، وهذا يقطع بأن هذه الخاصية في حرف الحاء، بفرض صحتها في بداية المصادر، ترجع إلى طريقة التللف بصوته إيماءً وتمثيلًا، لا إيجاءً. فهذه المعاني من الدوران والجمع وما إلها من الأحداث تتوافق مع واقع إحاطة جوف الحلق بالنفَس عند التللف بصوت الحاء مشددًا عالي النبرة مع شيء من التفخيم.⁽⁷⁾

حرف الفاء:

مخرج الفاء من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا⁽⁸⁾، وصوت هذا الحرف مهموس رخو. ويرى بعض اللغويين أن صوت هذا الحرف يدل على لازم المعنى، أو المعنى الكنائى. ويرى بعضهم أنه؛ لرقّة صوته، كثيرًا ما يضيف معنى الضعف والوهن على الألفاظ التي يدخل في تراكيبها، ولا سيما المؤلفة من حروف: (د. ت. ط. ر. ل. ن)⁽⁹⁾. وعند التأمل في صوت الحرف يدرك السامع "أن الألفاظ التي فيها صوت الفاء نجد فيها معنى الفراغ أو التفرغ المادي والحسي"⁽¹⁰⁾.

"ولكن هذا الحرف بحفيف صوته الرقيق وبعثرة النَّفَس لدى خروجه من بين الأسنان العليا وطرف الشفة السفلى، يوحي بلمس مخملي دافئ، كما يوحي بالبعثرة والتشتت.

أما معاني المصادر التي تبدأ بهذا الحرف في المعجم الوسيط وهي قرابة ثلاثين في المئة منها، فتدل معانيها على الشق والقطع والشدخ، وأحداث يتطلب تنفيذها شيئًا من القوة والشدة

والفعالية، مما يتناقض أصلاً مع موحيات الرقة والوهن والضعف في صوت حرف الفاء. ووجد أن ثمة رابطة أخرى تجمع بينها غير رابطة القوة والشدة. فهذه الأحداث، وإن كان تحقيقها يتطلب في الغالب بعض القوة والشدة، فإن ظاهرة (الانفراج) تؤلف بينها جميعاً⁽¹¹⁾.

"لقد كان من نهج العربي في معرض التعبير عن معانيه أن يطابق بين الصورة البصرية (المرئية) للحدث أو الشيء، وبين الصورة الصوتية المعبرة عنه إيحاءً، وذلك (حدوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث). فإنه قد كان لهذه القاعدة شذوذ خاص مع حرف الفاء. فالمطابقة مع هذا الحرف قد تمت هنا بين الصورة البصرية للحدث في الشق والفصل والقطع، وبين الصورة السمعية لكيفية خروج صوت الفاء من بين الأسنان العليا والشفة السفلى، أي وفقاً لطريقة النطق به، إيماءً وتمثيلاً"⁽¹²⁾.

فعندما يخرج النفس مع صوت الفاء على المدرج الصوتي يبدو لنا وكأن الأسنان الأمامية العليا هي التي تقوم بالضرب خفيفاً على طرف الشفة السفلى، حبساً للنفس، ثم يتم الانفراج بينهما بشيء من التأني، فيخرج الصوت مع النفس المبعثر أثناء الانفراج ضعيفاً واهياً. وهكذا فالصورة البصرية لعملية خروج صوت الفاء تمثل ضربة الفأس (الأسنان العليا)، على الأرض، (الشفة السفلى). كما أن بعثرة النفس، تمثل بعثرة التراب المحفور. وانفراج الأسنان العليا عن الشفة السفلى (بوصفه صورة بصرية مرئية) يمثل الأحداث الطبيعية التي يتم فيها الشق والفصل والتفريق والتبعيد والتوسّع. كما أن بعثرة النفس عند خروج صوت الفاء يحاكي الأحداث التي تنطوي على البعثرة، والتشتت دون عنف أو شدة⁽¹³⁾.

فعندما يقع حرف الفاء في نهاية الكلمة يلفظ ساكناً بصورة عامة، فتستقر الأسنان العليا على الشفة السفلى وتغيب مع هذا الاستقرار صور الحفر والقطع والتوسع من طريقة النطق به. وعلى فرض تحريك الفاء قليلاً فإن الذهن يكون أكثر انتباهاً إلى الخصائص الإيمائية والإيحائية للحروف التي تقع في المقدمة. وبوقوع حرف الفاء في آخر اللفظة يصبح صوته في أوهى حالاته ضعيفاً وخفوتاً، مما يسهل معه على الحروف القوية أن تطغى بخصائصها على خصائصه. فلقد كان ثمة اثنان

وأربعون مصدرًا تنتهي بحرف الفاء تدل معانيها على الشدة والغلظة والفعالية والقوة، مما يتنافى مع خصائص الضعف والوهن في صوتها، وذلك بفعل الحروف القوية المشاركة، ومنها:

جأفه (صرعه). جذف به (رمى). ذف الطائر (أسرع). زرف في مشيه (أسرع ووثب). عسف فلانا (أخذه بالعنف). قذف الحجر. قصف الرعد.

وعلى الرغم من إيمائية هذا الحرف فقد التزم بطبقته الهرمية باعتباره حرفا بصريا عندما يقع في بداية المصادر، فلم يتجاوزها إلا في خمسة للأصوات، واثنين للمشاعر الإنسانية؛ مما يقطع بأن هذا الحرف ينتهي فعلا إلى الطبقة البصرية من الهرم الحسي⁽¹⁴⁾.

حرف الظاء:

مخرج الظاء "من طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا"⁽¹⁵⁾، وقياس هذا الباب: "أنَّ ما كان منه (بالظاء) فإنهم استعملوه فيما كان راجعًا إلى معنى الصبر على الشيء وكثرة المحاولة له"⁽¹⁶⁾. وحرف الظاء من الأصوات الاحتكاكية، فهو مجهور رخو، مفخم مطبق. ويرى بعض اللغويين أن صوت هذا الحرف إنما هو تفخيم لحرف الذال، يلفظ ملثوفاً مثله، فخفَّ بذلك توتره الصوتي، وقلَّتْ غلظته. وهو يوحى بالفخامة والنضارة والأناقة والظهور، وبشيء من الشدة والقساوة. ويرى آخرون أنه يدل على التمكن في الغور⁽¹⁷⁾.

وقد تفرَّد حرف الظاء عن سائر الحروف العربية بندرة الألفاظ الدالة على عيوب جسدية أو نفسية، إذ اقتصر على أربعة فقط. ولكن دونما أي قذارة أو فجور في معانيها. هي: (ظلع. أخظَّ. بظرم. بظرم). وذلك يرجع إلى ما في صوت الظاء المثلثوغة من موحيات الفخامة والعدوبة والنضارة والأناقة⁽¹⁸⁾.

وقد التزم في معاني مصادره بالطبقة البصرية، ولم تتجاوزها إلا في مصدر واحد للمشاعر الإنسانية، هو (غاظ) ولا شيء للأصوات؛ مما يدل على تمتع هذا الحرف بشخصية فذة، مع الإشارة إلى أن الغيبوبة النفسية في الغيظ ترجع للغين. ولم يُعثر في المعجم الوسيط على أية لفظة

دخيلة أو معربة أو مولدة أو محدثة في مشتقات جميع المصادر التي شارك في تركيبها هذا الحرف سوى لفظة (وظيفة) بمعنى المنصب والخدمة المعينة. وذلك لعدم وجود حرف الظاء في لغات الشعوب المجاورة من غير الساميين⁽¹⁹⁾.

ويرى بعض اللغويين أن التبدل بين حرفي الظاء والضاد في نفس الكلمة له تأثير واضح في اختلاف المعنى، ففي كلمتي (الحافظُ، والحافِضُ) مثلاً: نجد أن "الحافظ (بالظاء): ضدّ الناسي والغافل. فيطلق على كلِّ مَنْ تَعَهَّدَ شَيْئاً وَلَمْ يُضَيِّعْهُ فهو حَافِظٌ له"⁽²⁰⁾، ومنه يقال: "حفظك الله، أي رعاك ولم ينسك"⁽²¹⁾. وذلك أَنَّ (الظاء) "تُستعمل فيما كان معناه راجعاً إلى الذكر أو إلى معنى الرعاية وتَرَكَ التضييع"⁽²²⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَكُلُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِمَّا حَفِظْنَا لَكُمْ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾^(١٦) [يوسف: ٦٤]، ومنه قول علي بن أبي طالب -عليه السلام-⁽²³⁾:

واحفظُ وصيةَ والِدٍ مُتَحَنِّنٍ يَغْدُوكُ بِالْأَدَابِ كَيْلَا تَعْطُبُ

وبجيز بعض اللغويين: "فاظتُ نَفْسُهُ بِالظاءِ والضادِ معاً"⁽²⁴⁾.

أما الحافِضُ (بالضاد): فيطلق على الذي يطوي العودَ وَيَحْنِيهِ ليصنع منه قَوْسًا أو نحوه⁽²⁵⁾،

نحو: "حَفِضْتُ العودَ، أَحْفِضُهُ حَفْضًا، إِذَا أَحْنَيْتَهُ. والعود المحفوظُ: هو المنحني"⁽²⁶⁾.

ومنه قول الشاعر⁽²⁷⁾:

حَفِضْتُ قَوْسَ شَوْحَطٍ وَأَسْمَهُمَا مِنْ يَانِعٍ نَحْتَهَا لِأَقْدَمَا

وفعلهما مختلفان، يقال من الأول: "حَفِضْتُ أَحْفَظُ عَلَى وَزْنِ عَلِمْتُ أَعْلَمُ. ويقال من الثاني:

حَفِضْتُ أَحْفِضُ عَلَى وَزْنِ ضَرَبْتُ أَضْرِبُ.

ومصدرُ الأول: حَفِظٌ، مكسور الأول على وَزْنِ ذَكَرَ، ومصدرُ الثاني: حَفِضٌ مفتوح الأول على

وَزْنِ ضَرَبٍ⁽²⁸⁾. قال زُؤْبَةُ⁽²⁹⁾:

أَمَّا تَرِي دَهْرًا حَنَانِي حَفِضًا أَطَّرَ الصَّنَاعِينَ الْعَرِيشَ الْقَعُضَا

المطلب الثاني: الدلالة المعجمية للجذر (ح ف ظ)

يرى الخليل أن باب (الحاء والطاء والفاء) يستعمل في كلمة (حفظ) فقط. ويقول في هذه الكلمة:

"الجِفظ: نقيض اللّسيان وهو التّعاهدُ وقلة الغفلة. والحفيظ: المؤكّل بالشيء يحفظه. والحفظُ جمع الحافظ وهم الذين يُحصون أعمال بني آدم من الملائكة. والاحتفاظ: حُصُوص الحفظ، تقول: احتفظت به لنفسي واستحفظتُه كذا أي: سألتُه أن يحفظه عليك. والحِفاظ: المُحافظة على المحارم ومنعها عند الحروب والاسم منه الحَفيظة، يقال: هو ذو حفيظة. وأهل الحفائظ: المُحامون من وراء إخوانهم مُتعاهدون لأمورهم مانعون لعوراتهم"⁽³⁰⁾ قال الشاعر⁽³¹⁾:

إنّا أناسٌ نلزمُ الحفائظا إذ كرهتُ ربيعهُ الكفائظا

"والحِفظُ مصدر الاحتِفاظ عندما يُرى من حفيظة الرّجل تقول: أحفظتُه فاحتفظَ حِفظُهُ أي أغضبته"⁽³²⁾، يقول ابن فارس: "والغضبُ: الحفيظة؛ وذلك أنّ تلك الحال تدعو إلى مراعاة الشيء. يقال للغضب الإحفاظ؛ يقال أحفظني أي أغضبني"⁽³³⁾، قال العجاج⁽³⁴⁾:

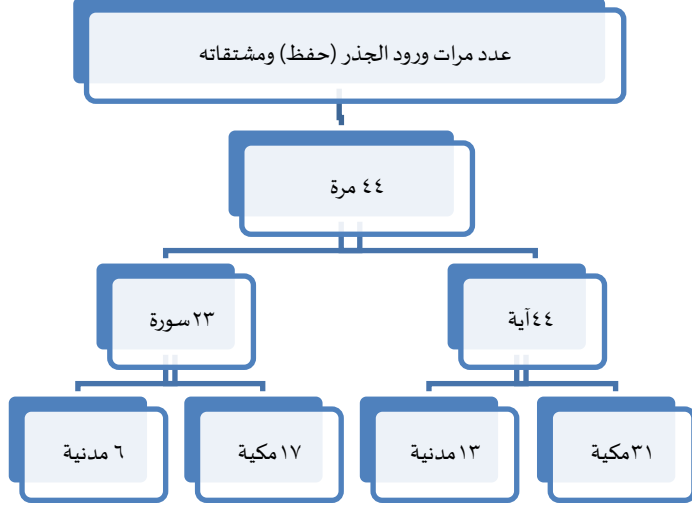
مَعَ الجَلَا ولأبِح القَتِيرِي وحِفظُهُ أَكْمَها ضَمِيرِي
يُفسِرُونهُ: "على غَضْبَةٍ أَجَنّا ضَمِيرِي"⁽³⁵⁾.

"والحفظ: ضبط الصور المدركة"⁽³⁶⁾. "وإنّه لحافظُ العين، أي لا يغلبه النّوم، وهُوَ من ذلك لِأَنَّ العَيْنَ تحفظ صَاحِبَها إذا لم يغلبها النّوم"⁽³⁷⁾.

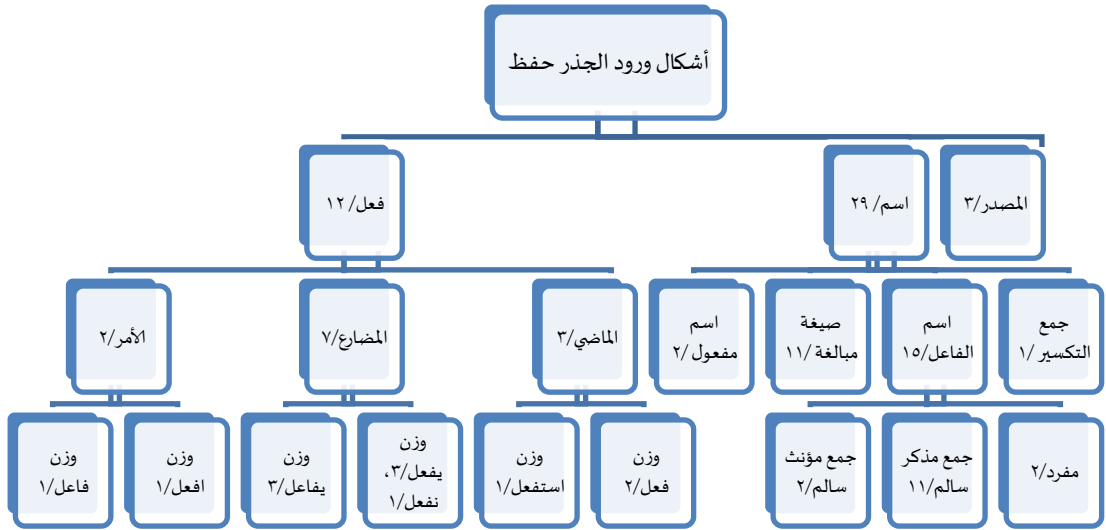
"وحفظُ المآل والسر حِفظًا: رعاها. قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾⁽³²⁾ [الأنبياء: 32]، قيل: حفظه الله من الوُقُوع على الأرضِ إلّا بأذنه، وَقِيلَ: مَحْفُوظًا بالكواكب كَمَا قال تعالى: ﴿ إِنَّا رَبَّنَا أَسْمَاءُ الدُّنْيَا بَرِيَّةُ الكَوَاكِبِ ﴾⁽³⁶⁾ [الصفّات: 6]. واستحفظه إيّاه: استرعاها"⁽³⁸⁾. قال تعالى: ﴿ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ﴾ [المائدة: 44]. والمُحافظة: المُواظبة على الأمر، قال تعالى: ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾⁽³³⁾ [البقرة: 238]، أي صلّوها في أوقاتها"⁽³⁹⁾. واحتفظ الشيء لنفسه: خصها به. والتَّحْفُظُ: قلة الغفلة في الأمور كأنه على حذر من السُّقُوط، كقول الشاعر⁽⁴⁰⁾:

إِنِّي لأُبغِضُ عاشِقًا مُتَحَفِّظًا لِم تَهْمُهُ أَعْيُنٌ وَقُلُوبٌ

المبحث الثاني: ورود الجذر (حفظ) في القرآن الكريم ودلالة كل لفظ في سياق الآية
أ- توزيع إحصائي لعدد مرات ورود الجذر (حفظ) ومشتقاته في القرآن الكريم:



ب- توزيع إحصائي لأشكال ورود الجذر حفظ:



من خلال المخططين الإحصائيين السابقين لأشكال ورود الجذر حفظ في القرآن الكريم يتضح

الآتي:

ورد الجذر (حفظ) في القرآن الكريم في أربع وأربعين موضعاً. فورد في السور المكية ثلاثة أضعاف ما ورد في السور المدنية تقريباً. وورد في اثنين وثلاثين منها بصيغة الاسم، وورد في اثني عشر موضعاً بصيغة الفعل، مما يدل على أن هذا اللفظ استخدم للدلالة على الثبات والرسوخ والدوام أكثر من غيره من المعاني، فأكثر ما ورد في القرآن الكريم جاء بمعنى حفظ الشيء والقيام بأمره ورعايته، أو بمعنى العفة والصيانة، أو بمعنى العلم، أو بمعنى المراقبة والشهادة، وكلها معان تدل على الديمومة والثبات. وسوف نتناولها بالترتيب كما يأتي:

❖ ورد الجذر حفظ في اثنين وثلاثين موضعاً بصيغة الاسم كما يأتي:

أ- ورد الجذر على وزن فِعْل (حِطُّ) في موضعين كما يأتي:

1- ورد بصيغة المصدر على وزن فِعْل (حِطُّ) في موضعين: في قوله تعالى: ﴿ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ ﴾ [الصافات: 7]، وقوله تعالى: ﴿ وَزَيْنًا أَسْمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْدِيحٍ وَحِفْظًا ﴾ [فصلت: 12] ومعنى (حفظ) في الآيتين: حفظناها حفظاً⁽⁴¹⁾.

2- ورد مصدرًا مسندًا إلى ضمير التثنية على وزن فِعْل (حِطُّ) في موضع واحد: في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [البقرة: 255]، ومعنى (حفظ) في الآية: حفظ السموات والأرض⁽⁴²⁾.

ب- ورد بصيغة جمع التكسير على وزن فَعَلَةٍ (حَفَظَةٌ) في موضع واحد:

في قوله تعالى: ﴿ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾ [الأنعام: 61]، ومعنى (حفظة) في الآية: ملائكة جعلهم الله حافظين لكم⁽⁴³⁾ وقيل: ملائكة يحفظون أعمالكم ويكتبونها في صحائف تقرأ عليكم يوم القيامة على رؤوس الأشهاد. أي: أن من جملة قهره لعباده إرسال الحفظة عليهم لمراقبتهم، وإحصاء أعمالهم وكتابتها، وحفظها في الصحف التي تنشر يوم الحساب⁽⁴⁴⁾.

نجد أن الحفظ يطلق "تارة لهيئة النفس التي بها يثبت ما يؤدي إليه الفهم، وتارة لضبط الشيء في النفس، ويزاده النسيان، وتارة لاستعمال تلك القوة، فيقال: حفظت كذا حفظاً⁽⁴⁵⁾. ومن معانها حفظ عهد الربوبية والعبودية: وهو أن لا يُنسب كمال إلا إلى الربّ ولا نقصان إلا إلى العبد. وحفظ العهد: هو الوقوف عند ما حدّه الله تعالى لعباده، فلا يفقد حيث أمر، ولا يوجد حيث نُهي⁽⁴⁶⁾.

ج- ورد مشتقاً على وزن فاعِل (حَافِظ) في خمسة عشر موضعاً كما يأتي

1- ورد اللفظ اسماً مفرداً على وزن فاعِل (حَافِظ) في موضعين

في قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ ﴿٦٤﴾ [يوسف: 64] أي: حفظ الله تعالى خير

من حفظ غيره⁽⁴⁷⁾. وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: 4] أي "رقيب"⁽⁴⁸⁾. وقيل: "الحافظ من الله عزّ وجلّ يحفظها، حتّى يُسلمها إلى المقادير"⁽⁴⁹⁾. و"هذا جواب القسم أي ما كلُّ نفسٍ إلا علمها حافظ من الملائكة، يحفظ عملها ويحصي عليها ما تكسب من خيرٍ وشرٍ وقيل: أي كلُّ نفسٍ عليها من الله حافظ يحرسها من الآفات"⁽⁵⁰⁾.

2- ورد اللفظ جمع مذكراً سالماً على وزن (فَاعِلُونَ) (حَافِظُونَ) و (فَاعِلِينَ) (حَافِظِينَ) في

أحد عشر موضعاً

في قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿١١٣﴾ [التوبة: 112] أي "المؤدّون

فرائض الله، المنتهون إلى أمره ونهيه، الذين لا يضيعون شيئاً ألزمهم العمل به، والقائمون على طاعة

الله"⁽⁵¹⁾. وفي قوله تعالى: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ﴿١٣﴾ [يوسف: 12] أي:

"كل الحفظ من أن يصيبه مكروه، أو يمسه سوء"⁽⁵²⁾. وفي قوله تعالى: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا

نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ﴿٦٣﴾ [يوسف: 63] أي: "من أن يناله مكروه في سفره"⁽⁵³⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ ﴿٨١﴾ [يوسف: 81]

أي: عالمين، فالمعنى: مَا كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ ابْنَكَ يَسْرِقُ⁽⁵⁴⁾. وحافظين هنا بمعنى عالمين، أي: "وما كنا للغيب

عالمين، فما ندري أحقيقة الأمر كما شاهدنا، أم هي بخلافه؛ لأن حقيقة الأمر غير معلومة لنا؛ فإن

الغيب لا يعلمه إلا الله" (55). وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (٩) [الحجر: 9] أي: "وإننا للقرآن لحافظون من أن يزداد فيه باطل مَّا ليس منه، أو ينقص منه ما هو منه من أحكامه وحدوده وفرائضه" (56). وفي قوله تعالى: ﴿ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ﴾ (٨٢) [الأنبياء: 82] في معنى (حافظ) في هذه الآية وجوه: أحدها: "أنه تعالى وكل بهم جمعًا من الملائكة أو جمعًا من مؤمني الجن. وثانيها: سخرهم الله تعالى بأن حيب إليهم طاعته وخوفهم من مخالفته. وثالثها: قال ابن عباس ؓ: يريد: وسلطانه مقيم علمهم يفعل بهم ما يشاء." (57) وفي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ (٥) [المؤمنون: 5] كناية عن العفة (58)، أي: "التعفف عن الحرام" (59). كما في قوله تعالى: ﴿ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ﴾ [الأحزاب: 35] وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ (٢١) [المعارج: 29].

أما في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴾ (١٠) [الانفطار: 10] فمعنى حافظين هنا: "أن مما يحفظونه جميع أعماله من خير وشر" (60)، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ ﴾ (٣٣) [المطففين: 33]، أي: "عليكم ملائكة حفظة يضبطون أعمالكم ويراقبون تصرفاتكم" (61).

3- ورد اللفظ جمع مؤنث سالمًا على وزن فاعلات (حافظات) في موضعين

في قوله تعالى: ﴿ فَأَلْصَقَ لِحَدِيثِ قَدِ نَبْتُ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ ﴾ [النساء: 34] أي: "يحفظن عهد الأزواج عند غيبتهن بسبب أن الله تعالى يحفظهن، أي: يطلع عليهن" (62) وقيل: "راعيات لحقوق الأزواج عند غيبتهن بمراعاة ما شرعه الله من الأحكام لحفظ الحدود" (63). فهن "حافظات لمواجب الغيب من الفروج، والبيوت، والأموال. وقيل: للأسرار. (بما حفظ الله) أي. بما حفظهن الله حين أوصى بهن الأزواج. أو بما حفظهن الله وعصمهن، ووقفهن لحفظ الغيب. أو بما حفظهن حين وعدهن الثواب العظيم على حفظ الغيب" (64). وفي قوله تعالى: ﴿ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ﴾ [الأحزاب: 35] أي: "من ارتكاب الفواحش" (65).

نجد أن معنى الحافظة القوة التي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني وتذكرها، ولذلك سميت ذاكرة أيضاً. وهي قوة محلّها التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية، فهي خزانة للوهم كالخيال للحسّ المشترك.⁽⁶⁶⁾ "واستعمل هذا اللفظ في كل تفقد وتعهد ورعاية"⁽⁶⁷⁾.

د- ورد الجذر مشتقاً (صيغة مبالغة) على وزن فَعِيل (حَفِيز) في أحد عشر موضعاً

في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيزًا ۗ ﴾ [النساء: 80] ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيزًا ۗ ﴾ [الأنعام: 107] وقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيزًا ۗ ﴾ [الشورى: 48] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيزٍ ۗ ﴾ [الأنعام: 104] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيزٍ ۗ ﴾ [هود: 86] أي: لست عليكم بحافظ ولا رقيب أحفظ عليكم أعمالكم وأجازيكم بها وإنما أنا ناصح مبلّغ، وقد أعذر من أنذر، وإنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم⁽⁶⁸⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيزٌ عَلَيْهِمْ ۗ ﴾ [يوسف: 55] قيل في معنى حفيظ "الحراسة"⁽⁶⁹⁾. وقيل: إني حفيظ لما وليتني. أي أصون وأرعى. وقيل: معناها كاتب، فيكون المعنى العام أي: شديد الحفظ لما يخزن فيها، فلا يضيع شيء منه، أو يوضع في غير موضعه (عليم) بوجوه تصريفه وحسن الانتفاع به.⁽⁷⁰⁾

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ ۗ ﴾ [هود: 57] أي: رقيب مهيم عليه، يحفظه من كل شيء، فلا يخفى عليه أعمالكم، ولا يغفل عن مجازاتكم، قيل: (وعلى) بمعنى اللام فيكون المعنى: إنَّ ربي لكل شيء حفيظ فهو يحفظني من أن تنالوني بسوء.⁽⁷¹⁾ وفي قوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ ۗ ﴾ [سبأ: 21] الحفيظ: "الذي لا يخرج عن مقدرته ما هو في حفظه، وهو يقتضي العلم والقدرة إذ بمجموعهما تتقوم ماهية الحفظ ولذلك يتبع الحفظ بالعلم كثيراً"⁽⁷²⁾، كقوله تعالى:

﴿ إِنِّي حَفِيزٌ عَلَيْهِمْ ۗ ﴾ [يوسف: 55].

وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ حَفِيفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [الشورى: 6] "الحفظ بمعنى الرعاية والمراقبة، وهو بهذا المعنى يتعدى إلى المفعول بحرف الجر (على) لتضمنه معنى المراقبة. والحفيظ: الرقيب، وهذا الاستعمال هو غير استعمال الحفظ المتعدي إلى المفعول بنفسه فإنه بمعنى الحراسة نحو قوله تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: 11]. فالحفظ بهذا الإطلاق يجمع معنى الرعاية والقيام على ما يوكل إلى الحفيظ، والأمانة على ما يوكل إليه" (73).

وفي قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ﴾ [ق: 4] أي: حافظ لأعمالهم فيكون (حفيظ) بمعنى حافظ (74). أي يصون كل شيء، ضابط لتفاصيل الأشياء كلها، أو محفوظ عن التغيير، وهذا إما تمثيل لحال علمه تعالى للكائنات جميعاً علماً كاملاً بعلم من عنده كتاب حفيظ، يتلقى منه كل شيء، فيضبط ما يعلم أتم الضبط، ويحصيه أكمل الإحصاء، أو تأكيد لعلمه بها، بثبوتها في اللوح المحفوظ عنده (75). وفي قوله تعالى: ﴿هَذَا مَا نُوعِدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيفٍ﴾ [ق: 32] أي: حافظ لتوبته من النقص، ولعهده من الرفض، أو الحافظ لذنبه حتى يتوب منها، وقيل: هو الحافظ لما استودعه من حقه ونعمته، وقيل: هو الحافظ لأمر الله، فالحفيظ المحافظ على الطاعات والأوامر، وقيل: الأواب: الراجع بقلبه إلى ربه، والحفيظ: الحافظ قلبه في رجوعه إليه أن لا يرجع منه إلى أحد سواه، وقيل: هو المحافظ لأوقاته وخطراته، يصون نفسه ويرعاها من أن تقع فيما يعيب (76).

نجد أن الحفيظ: "فعل بمعنى فاعل، أي حافظ، وتختلف معانيه ومرجعها إلى رعاية الشيء والعناية به، ويكثر أن يستعمل كناية عن مراقبة أحوال المرقوب وأعماله، وباختلاف معانيه تختلف تعديته بنفسه أو بحرف جر يناسب المعنى" (77).

ه- ورد الجذر مشتقاً اسم مفعول على وزن مَفْعُول (مَحْفُوظ) في موضعين

في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: 32] أي: "حفظ السماء من أن تقع بعض الأجرام الكائنة فيها أو بعض أجزائها على الأرض فتهلك الناس أو تفسد الأرض فتعطل منافعها" (78).

وفي قوله تعالى: ﴿ فِي نَوْجٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ [البروج: 22] يرى المفسرون أن من قرأ (محفوظ) بالرفع على أنها صفة للقرآن، يكون المعنى: محفوظ من الزيادة، والنقصان، أما بالجر فهو صفة للوح⁽⁷⁹⁾ وقيل: "محفوظ من التغيير والتبديل، ومن وصول الشياطين إليه"⁽⁸⁰⁾. وقيل: "هو محفوظٌ مَّصُونٌ في اللوح المحفوظ، محفوظٌ من كلِّ ما يُشِينه وينقصه، فلا تصل إليه يدُ التخريب."⁽⁸¹⁾

❖ وورد الجذر حفظ في اثني عشر موضعاً بصيغة الفعل كما يأتي

- أ- ورد الجذر حفظ مجرداً من أحرف الزيادة في سبعة مواضع كما يأتي
1- ورد على وزن فَعِل (حَفِظ) بصيغة الماضي في موضعين

في قوله تعالى: ﴿ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾ [النساء: 34] "الباء في بما حفظ الله للملابسة، أي حفظاً ملابساً لما حفظ الله، و(ما) مصدرية أي بحفظ الله، وحفظ الله هو أمره بالحفظ، فالمراد الحفظ التكليفي"⁽⁸²⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴾ [الحجر: 17] "فيه التنويه بعصمة الوحي من أن يتطرقه الزيادة والنقص بأن العوالم التي يصدر منها الوحي وينتقل فيها محفوظة من العناصر الخبيثة، فهو يرتبط بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: 9]"⁽⁸³⁾.

2- ورد بصيغة المضارع كما يأتي

ورد على وزن نَفَعَل في قوله تعالى: ﴿ وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفُظُ أَخَانَا ﴾ [يوسف: 65]، أي فما يصيبه شيء مما تخاف عليه⁽⁸⁴⁾.

وورد على وزن يَفْعَلُوا في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ [النور:

30] وورد على وزن يَفْعَلْنَ في قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُنَّ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ [النور:

31]، ومعنى الحفظ في كلا الآيتين: الحفظ "عما لا يحل لهم وهو حفظ الفرج عن الزنا والحرام"⁽⁸⁵⁾.

وورد على وزن يَفْعَلُونَ في قوله تعالى: ﴿ لَهُ مَعْبُوتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [الرعد:

11] معنى يحفظونه هنا "أن مما يحفظونه بدن الإنسان"⁽⁸⁶⁾، أي: "ذلك الحفظ عن أمر من الله، أو

الكلام فيمن اتخذ لنفسه حرساً يحفظونه بزعمه من قضاء الله"⁽⁸⁷⁾.

3- ورد على وزن أفعل بصيغة الأمر في موضع واحد

في قوله تعالى: ﴿ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ﴾ [المائدة: 89] أي بروا فيها ولا تحنثوا، أراد الأيمان التي الحنث فيها معصية، وقيل: احفظوها بأن تكفروها. وقيل: احفظوها كيف حلفتن بها، ولا تنسوها تهاونا بها⁽⁸⁸⁾.

ب- ورد مزيداً بحرف على وزن فاعل (حافظ) في أربعة مواضع

1- ورد على وزن فاعل (حافظ) بصيغة الأمر في موضع واحد

في قوله تعالى: ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ [البقرة: 238] "قال بعض المفسرين في وجه اختيار لفظ المحافظة على الحفظ: إن الصيغة على أصلها تفيد المشاركة في الحفظ وهي هنا بين العبد وربّه، كأنه قيل: احفظ الصلاة يحفظك الله الذي أمرك بها، كقوله تعالى: ﴿ فَادْكُرُوا فِي آذَانِكُمْ ﴾ [البقرة: 152] أو بين المصلي والصلاة نفسها؛ أي: احفظوها تحفظكم من الفحشاء والمنكر بتنزيه نفوسكم عنهما، ومن البلاء والمحن بتقوية نفوسكم عليهما ولم يقل: (احفظوها)؛ لأنّ المفاعلة تدل على المنازعة والمقاومة، ولا يظهر قول بعضهم: إن المفاعلة للمشاركة؛ لأنّ الصلاة تحفظه كما يحفظها، إلا لو كانت العبارة حافظوا الصلوات، ولكنه قال: (على الصلوات) أي: اجتهدوا في حفظها والمداومة عليها"⁽⁸⁹⁾.

2- ورد على وزن يُفَاعِلُ (يُحَافِظُ) بصيغة المضارع في ثلاثة مواضع

في قوله تعالى: ﴿ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ [الأنعام: 92] وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ [المعارج: 34]، والمعنى في الآيات فيه تنبيه إلى أنهم يحفظون الصلاة بمراعاة أوقاتها، ومراعاة أركانها، والقيام بها في غاية ما يكون من الطوق؛ لأنّ الصلاة تحفظهم⁽⁹⁰⁾.

ج- ورد مزيداً بثلاثة أحرف على وزن اسْتَفْعِلُ (اسْتَحْفِظْ) في موضع واحد

في قوله تعالى: ﴿ يَمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ﴾ [المائدة: 44] دل لفظ استحفظ على العلم. أي: "استودعوه، وطلب منهم حفظه، ولم يبين هنا هل امتثلوا الأمر في ذلك وحفظوه، أم لم يمتثلوا الأمر

في ذلك وضيعوه؟ ولكنه بين في مواضع أخرى أنهم لم يمثلوا الأمر، ولم يحفظوا ما استحفظوه، بل حروفه وبدلوه عمداً⁽⁹¹⁾. كقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46]. وقيل استحفظوا: أي "استودعوه واثمنوا عليه. واستحفظه سرّاً أو مალأ. أي: ائتمنه عليه ليحفظه"⁽⁹²⁾.

النتائج:

- وفي ختام هذه الدراسة توصل البحث إلى عدد من النتائج، هي:
- تأثر الجذر (ح ف ظ) بالحروف المكونة له من حيث: مخارجها، والإيحاءات الصوتية لكل حرف، فدل على تأثره بالحروف المكونة له من خلال الإيحاءات الصوتية لكل حرف.
 - استقى الجذر (ح ف ظ) كثيراً من معانيه معتمداً على المعنى الإيحائي من حروفه منفصلة، ثم بتأثره بترابط هذه الحروف مكونة هذا الجذر بمعانيه ودلالاته الجديدة، التي وجدنا فيها نوعاً من التقارب والترابط المعنوي والإيحائي.
 - أثر السياق الذي وقع فيه الجذر (ح ف ظ) تأثيراً كبيراً في اختلاف مدلول الكلمة بين حسي ومعنوي وبين معنى ومعنى آخر. فمثلاً قولنا: هو حافظ للعهد. الحفظ هنا معنوي. وقولنا: إنه حافظ العين. أي: لا يغلبه النوم؛ فالحفظ هنا حسي، لأن العين تحفظ صاحبها إذا لم يغلبها النوم، وقد يأتي بمعنى ضبط الشيء في النفس، ويضاده النسيان أو معنى الحافظة والقوة التي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني وتذكرها، وتارة لاستعمال تلك القوة، فيقال: حفظت كذا حفظاً.
 - وجد البحث أن الجذر (ح ف ظ) قد ورد في القرآن الكريم بصيغة الاسم أكثر مما ورد بصيغة الفعل بنسبة ثلاثة أضعاف تقريباً، حيث ورد اسماً في 32 موضعاً، وورد فعلاً في 12 موضعاً فقط، مما يدل على القرآن الكريم استخدم هذا اللفظ للدلالة على الثبات والديمومة.
 - وجد البحث أن أكثر الأفعال وروداً المشتقة من الجذر (ح ف ظ) في القرآن الكريم هو الفعل المضارع، حيث ورد في سبعة مواضع، في حين ورد بصيغة الماضي في ثلاثة مواضع وبصيغة

الأمر في موضعين فقط، وهذا يشير إلى أن معنى الاستمرارية يلغى على هذا اللفظ أكثر من غيره من المعاني.

- وجد البحث أن ما ورد من الجذر (ح ف ظ) في القرآن الكريم بصيغة الفعل جاء مبنياً للمعلوم، ما عدا موضع واحد جاء بصيغة المبني للمجهول؛ مما يدل على أن فعل المحافظة يأتي مقروناً بفاعله الموكل به.

- وجد البحث أن أكثر الأسماء وروداً من الجذر (ح ف ظ) في القرآن الكريم هو اسم الفاعل، حيث ورد في خمسة عشر موضعاً، وبما أن اسم الفاعل هو وصف لمن قام بالفعل، فهذا يدل على أن من يقوم بالحفظ أجدر له أن يثبت عليه حتى يصير صفة له. كما وجد أن ثاني أكثر الأسماء وروداً بعد اسم الفاعل هو صيغة المبالغة (حفيظ)، حيث وردت في أحد عشر موضعاً مما يعزز الصفة الغالبة على معنى الجذر (ح ف ظ) في القرآن الكريم وهي الثبات والمداومة.

- وجد البحث أن صيغة المبالغة (حفيظ) قد جاءت منفية في كل الآيات التي تتحدث عن النبي محمد - ﷺ - وهي في خمسة مواضع، واتفقت كلها على معنى واحد وهو أن الله تعالى أرسله بشيراً ونذيراً للناس كافة، فليس عليه حفظ أعمالهم ولا مراقبتهم ولا محاسبتهم، وإنما عليه البلاغ، والله تعالى هو الحفيظ عليهم.

- وجد البحث أن ما ورد من الجذر (ح ف ظ) بصيغة اسم الفاعل قد جاء بصيغة الجمع في ثلاثة عشر موضعاً بينما جاء مفرداً في موضعين فقط مما يدل على أن المشاركة والاجتماع في تنفيذ الحفظ أقوى وأدوم، وهذا يعزز من استمرار الأفراد في الاتصاف به.

الهوامش والإحالات:

(1) ينظر: المبرد، المقتضب: 328/1.

(2) نجار، القيم الدلالية لأصوات الحروف في العربية: 2806.

- (3) ينظر: عباس، خصائص الحروف العربية: 181.
- (4) ينظر: نجار، القيم الدلالية لأصوات الحروف في العربية: 2803.
- (5) ينظر: عباس، خصائص الحروف العربية: 182، 184.
- (6) ينظر: نفسه: 182.
- (7) ينظر: نفسه: 190، 191.
- (8) ينظر: المبرز، المقتضب: 328/1.
- (9) ينظر: عباس، خصائص الحروف العربية: 132.
- (10) نجار، القيم الدلالية لأصوات الحروف في العربية: 2778.
- (11) عباس، خصائص الحروف العربية: 132.
- (12) نفسه: 132.
- (13) ينظر: نفسه: 133.
- (14) ينظر: نفسه: 132.
- (15) المبرز، المقتضب: 329/1.
- (16) البطلبيوسي، الفرق بين الحروف الخمسة: 108.
- (17) ينظر: نجار، القيم الدلالية لأصوات الحروف في العربية: 2804.
- (18) ينظر: عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها: 125.
- (19) ينظر: نفسه: 125.
- (20) البطلبيوسي، الفرق بين الحروف الخمسة: 156.
- (21) ابن الصابوني، معرفة الفرق بين الضاد والظاء: 14.
- (22) البطلبيوسي، الفرق بين الحروف الخمسة: 157.
- (23) ابن أبي طالب، ديوان علي بن أبي طالب: 38.
- (24) البطلبيوسي، الفرق بين الحروف الخمسة: 157.
- (25) نفسه: 156.
- (26) ابن الصابوني، معرفة الفرق بين الضاد والظاء: 15.
- (27) البيت للكسعي وهو من الرجز، لم أجده إلا في كتاب: ابن الصابوني، معرفة الفرق بين الضاد والظاء: 15.
- (28) البطلبيوسي، الفرق بين الحروف الخمسة: 157.
- (29) العجاج، ديوان رؤبة بن العجاج: 80.
- (30) الفراهيدي، العين: 198/3.
- (31) نُسب هذا الرجز في العين إلى العجاج، الفراهيدي، العين: 198/3، ولكني لم أجده في ديوان العجاج.

- (32) الفراهيدي: العين: 3/ 198.
- (33) ابن فارس، مقاييس اللغة: 2/ 87.
- (34) العجاج، ديوان العجاج: 227.
- (35) الفراهيدي: العين: 3/ 199.
- (36) الجرجاني، التعريفات: 94.
- (37) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 3/ 284.
- (38) نفسه: 3/ 285.
- (39) نفسه: 3/ 285.
- (40) البيت من الكامل، وهو بلا نسبة في: ابن منظور، لسان العرب: 7/ 441. الزبيدي، تاج العروس: 20/ 221.
- (41) ينظر: النحاس، معاني القرآن: 6/ 10، 252.
- (42) ينظر: القنّوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن: 2/ 94.
- (43) ينظر: نفسه: 4/ 158.
- (44) ينظر: الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان: 8/ 378. الشنقيطي، أضواء البيان: 1/ 485.
- (45) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.
- (46) ينظر: التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/ 682.
- (47) ينظر: البغوي، معالم التنزيل: 4/ 256. الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.
- (48) الجمل، معجم وتفسير لغوي: 1/ 414.
- (49) الفراء، معاني القرآن: 3/ 255.
- (50) الصابوني، صفوة التفاسير: 3/ 519.
- (51) الطبري، جامع البيان: 14/ 507.
- (52) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 7/ 326.
- (53) الطبري، جامع البيان: 16/ 158.
- (54) ينظر: ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم: 7/ 2183.
- (55) الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان: 14/ 64.
- (56) الطبري، جامع البيان: 17/ 68.
- (57) الرازي، مفاتيح الغيب: 22/ 170.
- (58) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.
- (59) البغوي، معالم التنزيل: 5/ 410.
- (60) الشنقيطي، أضواء البيان: 1/ 485.

- (61) الصابوني، صفوة التفاسير: 3/ 503.
- (62) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.
- (63) الجمل، معجم وتفسير لغوي: 1/ 414.
- (64) الأبياري، الموسوعة القرآنية: 9/ 304.
- (65) السمعاني، تفسير القرآن: 4/ 284.
- (66) ينظر: الجرجاني، التعريفات: 81. التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/ 610.
- (67) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.
- (68) ينظر: الصابوني، صفوة التفاسير: 1/ 380، 2/ 25.
- (69) جبل، المعجم الاشتقاقات المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: 465.
- (70) ينظر: الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان: 14/ 13. الجمل، معجم وتفسير لغوي: 1/ 415.
- (71) ينظر: نفسه: 13/ 132، 1/ 415.
- (72) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 22/ 185.
- (73) نفسه: 30/ 180.
- (74) ينظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.
- (75) ينظر: الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان: 27/ 426. الجمل، معجم وتفسير لغوي: 1/ 415.
- (76) ينظر: نفسه: 1/ 415، 27/ 471.
- (77) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 25/ 32.
- (78) نفسه: 17/ 58.
- (79) ينظر: الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن: 4/ 472.
- (80) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 15/ 349.
- (81) الطيار، تفسير جزء عم: 112.
- (82) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 5/ 41.
- (83) نفسه: 14/ 29، 30.
- (84) الزمخشري، الكشاف: 2/ 486. ينظر: القيرواني، الهداية إلى بلوغ النهاية: 5/ 3616. البغوي، معالم التنزيل: 2/ 502.
- (85) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 12/ 222. البغوي، معالم التنزيل: 3/ 401.
- (86) الشنقيطي، أضواء البيان: 1/ 485.
- (87) الجمل، معجم وتفسير لغوي: 1/ 414.
- (88) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 1/ 674.

(89) القلموني، تفسير القرآن الحكيم: 2/ 345، 346.

(90) ينظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 244، 245.

(91) الشنقيطي، أضواء البيان: 1/ 404.

(92) الجمل، معجم وتفسير لغوي: 1/ 415.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) الأبياري، إبراهيم، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1984م.
- (2) الأرمي، محمد الأمين بن عبد الله الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق النجاة، بيروت، 2001م.
- (3) الإيجي، محمد بن عبد الرحمن، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- (4) البطليوسي، عبد الله بن محمد بن السيد، الفرق بين الحروف الخمسة، تحقيق: علي زوين، مطبعة العاني، بغداد، 1985م.
- (5) البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.
- (6) التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- (7) جبل، محمد حسن، المعجم الاشتقائي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.
- (8) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات الفقهية، ضبطه وصححه: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (9) الجمل، حسن عز الدين، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2008م.
- (10) ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد الرازي، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1998م.
- (11) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.
- (12) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 2002م.
- (13) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1965م.

- 14) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.
- 15) السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، 1997م.
- 16) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 17) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1995م.
- 18) ابن الصابوني، أبو بكر محمد بن أحمد الصديقي الإشبيلي، معرفة الفرق بين الضاد والطاء، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار نينوى، دمشق، 2005م.
- 19) الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.
- 20) ابن أبي طالب، علي، ديوانه، تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، 2005م.
- 21) ابن أبي طالب، مكي بن أبي طالب حَمَوْش بن محمد، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الإمارات، 2008م.
- 22) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- 23) طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر، الفجالة، 1998م.
- 24) الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، تفسير جزء عم، دار ابن الجوزي، السعودية، 1430هـ.
- 25) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 26) عباس، حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م.
- 27) العجاج، رؤبة، ديوانه، تحقيق: وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة، الكويت، د.ت.
- 28) العجاج، عبد الله بن رؤبة، ديوانه، رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، 1995م.
- 29) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- 30) الفراء، يحيى بن زياد بن عبد الله، معاني القرآن، تحقيق: أحمد نجاتي، ومحمد النجار، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ.

- 31) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
- 32) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2013م.
- 33) القلموني، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م.
- 34) القنّوجي، أبو الطيب محمد صديق البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا، 1992م.
- 35) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، دار عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- 36) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- 37) نجار، منال، القيم الدلالية لأصوات الحروف في العربية عؤد على بدء، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (للعلوم الإنسانية)، فلسطين، مج24، ع9، 2010م.
- 38) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1409هـ.

Arabic References:

- 1) al-'Abyārī, 'Ibrāhīm, al-Mawsū'ah al-Qur'āniyah, Mu'assasat Sijil al-'Arab, al-Qāhirah, 1984.
- 2) al-'Armī, Muḥammad al-'Amīn Ibn 'Abdallāh al-Shāfi'ī, Tafsīr Ḥadā'iq al-Rūḥ & al-Rayḥān fi Rawābi 'Ulūm al-Qur'ān, Dār Ṭawq al-Najāt, Bayrūt, 2001.
- 3) al-'Ījī, Muḥammad Ibn 'Abdalraḥmān, Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2004.
- 4) al-Baṭalyawsi, 'Abdallāh Ibn Muḥammad Ibn al-Sayyid, al-Farq bayna al-Ḥurūf al-Khamsah, ed. 'Alī Zuwayn, Maṭba'at al-'Ānī, Baḡdād, 1985.
- 5) al-Baḡawī, al-Ḥusāin Bin Mas'ūd, Ma'ālim al-Tanzīl fi Tafsīr al-Qurān. ed. Muḥammad 'Abdallāh al-Namir; 'Uṭmān Jum'ah Ḍamīriah; & Sulaīmān Muslim al-Ḥarāsh, Dār Ṭāibah lil-Nashr & al-Tawzī'a, al-Qāhirah, 1997.
- 6) al-Tahānawī, Muḥammad Ibn 'Alī, Mawsū'at Kashshāf 'Iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-'Ulūm, ed. 'Alī Daḥrūj, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 1996.

- 7) Jabal, Muḥammad Ḥasan, al-Muʿjam al-ʾIshtiqaqī al-Muʾaṣṣal li-ʾAlfāz al-Qurʾān al-Karīm, Maktabat al-ʾĀdāb, al-Qāhirah, 2010.
- 8) al-Jurjānī, ʾAlī Ibn Muḥammad Ibn ʾAlī, al-Tʾrīfāt al-Fiqhīyah, Ḍabṭahu & Ṣaḥḥahahu: Jamāʾah min al-ʾUlamāʾ, Dār al-Kutub al-ʾIlmiyah, Bayrūt, 1983.
- 9) al-Qurtubī, Muḥammad Ibn ʾAḥmad al-ʾAnṣārī. al-Jāmiʾ li-ʾAḥkām al-Qurān. ed. ʾAḥmad al-Baradūnī, ʾIbrāhīm ʾAṭfīsh, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 2013.
- 10) al-Jamal, Ḥasan ʾIzz al-Dīn, Muʿjam & Tafsīr Luḡawī li-Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm, al-Hayʾah al-Miṣriyah al-ʾĀmmah lil-Kitāb, Miṣr, 2008.
- 11) al-Rāzī, Muḥammad Ibn ʾUmar Ibn al-Ḥasan, Mafātiḥ al-Ġayb, Dār ʾIḥyāʾ al-Turāṭ al-ʾArabī, Bayrūt, 1999.
- 12) al-Rāḡib al-ʾAṣfahānī, al-Ḥusāin Ibn Muḥammad, al-Mufradāt fi Ġarīb al-Qurʾān, ed. Ṣafwān ʾAdnān al-Dāʾūdī, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Dār al-Shāmīyah, Bayrūt, 2002.
- 13) al-Zabīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn ʾAbdalrazzāq al-Ḥusāin, Tāj al-ʾArūs min Jawāhir al-Qāmūs, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965.
- 14) al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn ʾAmr Ibn ʾAḥmad, al-Kashshāf ʾan Ḥaqāʾiq Ḡawāmiḍ al-Tanzīl, Dār al-Kitāb al-ʾArabī, Bayrūt, 1987.
- 15) al-Samʾānī, Maṣṣūr Ibn Muḥammad Ibn ʾAbdaljabbār Ibn ʾAḥmad al-Marwazī, Tafsīr al-Qurʾān, ed. Yāsir Ibn ʾIbrāhīm & Ghunaym Ibn ʾAbbās Ibn Ghunaym, Dār al-Waṭan, al-Riyāḍ, 1997.
- 16) Ibn Sīdah, ʾAlī Ibn ʾIsmāʾīl, al-Muḥkam & al-Muḥiṭ al-ʾAḥkam, ed. ʾAbdalḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-ʾIlmiyah, Bayrūt, 2000.
- 17) al-Shinqīṭī, Muḥammad al-ʾAmīn, ʾAḍwāʾ al-Bayān fi ʾĪdāḥ al-Qurʾān bi-al-Qurʾān, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1995.
- 18) Ibn al-Ṣābūnī, ʾAbūbakr Muḥammad Ibn ʾAḥmad al-Ṣadafī al-ʾIshbīlī, maʾrifat al-Farq bayna al-Ḍād & al-Zāʾ, ed. Ḥatīm Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Dār Nīnawá, Dimashq, 2005.

- 19) al-Şābūnī, Muḥammad 'Alī, Şafwat al-Tafāsīr, Dār al-Şābūnī lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 1997.
- 20) Ibn 'Abī Ṭālib, 'Alī, Dīwānuh, ed. 'Abdaraḥmān al-Mṣṭāwy, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 2005.
- 21) Ibn 'Abī Ṭālib, Makkī Ibn 'Abī Ṭālib Ḥammwsh Ibn Muḥammad, al-Hidāyah 'ilā Bulūg al-Nihāyah fī 'Ilm Ma'ānī al-Qur'ān & Tafsīruh & aḥkāmuhu & jumal min Funūn 'Ulūmuhu, Majmū'ah Buḥūṭ al-Kitāb & al-Sunnah, Kulliyat al-Sharī'ah & al-Dirāsāt al-'Islāmīyah, Jāmī'at al-Shāriqah, al-'Imārāt, 2008.
- 22) al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd, Jāmī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, ed. 'Aḥmad Muḥammad Shākir, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.
- 23) Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid, al-Tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur'ān al-Karīm, Dār Nahḍat Mişr, al-Fajjālah, 1998.
- 24) al-Ṭayyār, Musā'id Ibn Sulaymān Ibn Nāşir, Tafsīr Juz' 'Amma, Dār Ibn al-Jawzī, al-Su'ūdiyyah, 1430.
- 25) Ibn 'Abī Ṭālib, Makī Ibn 'Abī Ṭālib Ḥammūsh Ibn Muḥammad. al-Hidāyah 'ilā Buluwg al-Nihāyah fī 'Ilm Ma'ānī al-Qur'ān & Tafsīrahu & 'Aḥkāmīhi & Jumal min Funūn 'Ulūwmīh. Majmuw'at Buhuwṭ al-Kitāb & al-Sunnah, Kulliyat al-Sharī'ah & al-Dirāsāt al-'Islāmīyah, Jāmī'at al-Shāriqah, al-'Imārāt, 2008.
- 26) 'Abbās, Ḥasan, Khaṣā'iş al-Ḥurūf al-'Arabīyah & ma'ānīhā, 'Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, Dimashq, 1998.
- 27) al-'Ajjāj, Rū'bah, Dīwānuh, ed. Wilyam Ibn al-Ward al-Brūsī, Dār Ibn Qutaybah, al-Kuwayt, N. D.
- 28) al-'Ajjāj, 'Abdallāh Ibn Rū'bah, Dīwānuh, Riwayāt 'Abdalmalik Ibn Qarīb al-'Aşma'i, ed. 'Azzah Ḥasan, Dār al-Sharq al-'Arabī, Bayrūt, 1995.
- 29) Ibn Fāris, 'Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā', Maqāyīs al-Luġah, ed. 'Abdalsalām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979.
- 30) al-Farrā', Yaḥyā Ibn Ziyād Ibn 'Abdallāh, Ma'ānī al-Qur'ān, ed. 'Aḥmad Najātī, & Muḥammad al-Najjār, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1403.

- 31) al-Farāhīdī, al-Khalīl Ibn 'Aḥmad, al-'Aīn, ed. Maḥdī al-Makhzūmī, & 'Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, N. D.
- 32) al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'Abībakr, al-Jāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān, ed. 'Aḥmad al-Baraddūnī, 'Ibrāhīm Aṭfaīsh, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1964.
- 33) al-Qlṣnī, Muḥammad Rashīd Ibn 'Alī Riḍā, Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, Miṣr, 1990.
- 34) al-Qinnawjī, 'Abū al-Ṭayyib Muḥammad Ṣiddīq al-Bukhārī, Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān, ed. 'Abdallāh Ibn 'Ibrāhīm al-'Anṣārī, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Ṣaydah, 1992.
- 35) al-Mubarrid, Muḥammad Ibn Yazīd, al-Muqtaḍab, ed. Muḥammad 'Abdalkhāliq 'Uḍaymah, Dār 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1994.
- 36) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 37) Najjār, Manāl, al-Qīam al-Dalāliyah li-'Aṣwāt al-Ḥurūf fī al-'Arabīyah 'Awd 'alā Bid', Majallat Jāmi'at al-Najāh lil-'Abḥāṭ (lil-'Ulūm al-'Insānīyah), Filasṭīn, V 24, iseu 9, 2010.
- 38) al-Naḥḥās, 'Abū Ja'far 'Aḥmad Ibn Muḥammad, Ma'ānī al-Qur'ān, ed. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, Jāmi'at 'Umm al-Qurá, Makkah al-Mukarramah, 1409.



الاستدلال بين التلازم والنقد

عبد الله كامل إسماعيل الربابعة*

abdkameL49@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/06/26م

تاريخ الاستلام: 2022/04/02م

الملخص:

يناقش البحث مصطلحين من أهم المصطلحات العلمية في علم (النحو). وهما مصطلحا (التلازم) و(الاستدلال). وتحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكل منهما، ثم مناقشتهما في الثقافتين العربية والغربية وربط كل ذلك بالجانب النقدي. وقد توصل البحث إلى انضباط هذين المصطلحين انضباطاً علمياً، بما قدمه لهما علماءنا من الشروط، بحيث لا يمكن لعابث أن يعبث فيما بعد بأي منهما. فقد وجب النظر والتدقيق في العلاقة بين المستوى التقعيدي للنحو، والمستوى البلاغي له؛ إذ إن علم المعاني ما هو إلا إضفاء الجماليات الفنية على المنطلقات النحوية؛ فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، مثلاً، ما هي إلا عناصر نحوية بحتة، انتقلت بها البلاغة من مستواها النفعي/ المثالي/ العادي إلى المستوى الفني الجمالي. وتبين دور التراث العربي وتأثيره في الثقافة العربية- ولا نجانب الصواب إذا قلنا الغربية كذلك- بما يدحض التقليل من قيمته، أو فهم الحداثة النقدية على أنها انقطاع معرفي عن التراث.

الكلمات المفتاحية: التلازم، الاستدلال، النحو، النقد.

* طالب دكتوراه في النحو واللغة - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الربابعة، عبد الله كامل إسماعيل، الاستدلال بين التلازم والنقد، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، ع15، 2022: 206-234.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

Inference between Correlation and Criticism

Abdullah Kamel Ismael Al-Rababaah*

abdkamel49@gmail.com

Received: 02-04-2022

Accepted: 26-06-2022

Abstract:

The study discusses two of the most important scientific terms in the science of (Grammar), which are the terms (Correlation) and (Inference). The linguistic and terminological concept of each of them will be defined and explained within the view of Arab and Western cultures by linking all this to the critical aspect. This research has revealed that both terms were determined scientifically by our distinguished scholars with conditions that no one can distort any of these terms afterwards. It is necessary to consider and examine deeply the relationship between the grammaticalization and its rhetorical level. As a matter of fact, the science of meanings is the addition of artistic aesthetic to grammatical premises. Anastrophe, omission and its counterpart, definite and indefinite topics, for instance, are pure grammatical elements and the rhetoric modifies its expedient/ideal/ordinary level to its artistic and aesthetic level. The Arabic heritage has its role and effect in the Arabic culture - if we are not wrong, we might say that The Western as well - which could reduce its value or understanding of critical modernity, as a knowledge disconnection from the heritage.

Keywords: Correlation, Inference, Grammar, Criticism.

* PhD Student of Grammar and Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Rababaah, Abdullah Kamel Ismael, Inference between Correlation and Criticism, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, issue 15, 2022: 206-234.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

ارتبط الموروث النحوي بضوابط منهجية وأصول مرجعية ذات صلة بجوانب التفكير لدى علمائه المشتغلين به حيناً، وبجوانب اللغة أحياناً أخرى، يؤكد ذلك المرجعية الفكرية والأسس العلمية لمقولات النحاة المؤسسة لنظريتهم التي انبنت على تلك الأصول العلمية والأسس المعرفية.

فالنحاة -أثناء التقعيد- استقرأوا ظواهر اللغة، وحاولوا سبر مفرداتها وتراكيبها؛ من أجل بناء القواعد النحوية؛ ولذلك، فقد مارس النحاة جملة من العمليات الإجرائية التي صاحبت عملية التقعيد، حيث كان من أبرز تلك العمليات الإجرائية الاستدلال النحوي كونه آلية ذهنية يتم بواسطتها استقراء قواعد اللغة، فضلاً عن توجيه المسائل النحوية وترجيحها. ومن هنا نقف على مفهوم الاستدلال عند النحاة وأنواعه.

وبداية، ينبغي أن ننبه أن مصطلح الاستدلال، ليس خاصاً بعلم النحو فحسب، بل يشمل علومًا أخرى، مثل علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم المنطق... إلخ⁽¹⁾، ومن هنا سيتخصص هذا البحث بالاستدلال النحوي بين التلازم والنقد.

وينطلق هذا البحث من رغبة في التعرف على مصطلحي (التلازم) و(الاستدلال)، والعلاقة بينهما، ثم علاقة ذلك بالجانب النقدي من خلال المراجعات والمناقشات التي يمكن للباحث أن يقدمها في هذا الإطار.

ويعتمد هذا البحث في دراسته ومناقشته لموضوعه على المنهج العلمي القائم على الرصد والتحليل والمناقشة، وذلك من خلال ما نسوقه من آراء العلماء، وما سنقدمه من مناقشة لتلك الآراء.

وينقسم هذا البحث -بعد المقدمة- إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول (التلازم)، وفيه أربعة محاور: الأول مفهوماً التلازم: اللغوي والاصطلاحي، الثاني: أنواع التلازم، الثالث: التلازم في النقد اللغوي الحدائي، الرابع: التلازم في التراث النقدي عند العرب. ثم يأتي المبحث الثاني، تحت:

(الاستدلال). ويعالج هذا المبحث ثلاثة محاور كذلك: الأول مفهوم الاستدلال: اللغوي والاصطلاحي، والثاني: مصادر الاستدلال، والأخير: مفهوم الاستدلال في الثقافة الغربية. وأخيرًا، يرد المبحث الثالث، تحت عنوان: (الاستدلال بين التلازم والنقد)، ثم يلي كل هذا النتائج والخاتمة، ثم المصادر والمراجع.

المبحث الأول: (التلازم)*

المحور الأول: مفهوم التلازم

أولاً: المفهوم اللغوي

يقول الزمخشري (538هـ): "لِزَمَ لِرَمَةِ الْمَالِ لُزُومًا، وَالزَّمْتُهُ إِيَّاهُ. وَلِزِمَ غَرِيمَهُ لُزْمًا. وَالزَّمْتُ خَصْمِي إِذَا حَجَجْتُهُ"⁽²⁾.

ويقول ابن منظور: "لِزِمَ الشَّيْءُ يَلْزِمُهُ لُزْمًا وَلُزُومًا، وَلَازِمَهُ مُلَازِمَةً وَلِزَامًا، وَاللُّزْمَةُ وَاللُّزْمَةُ إِيَّاهُ فَاللُّزْمَةُ. وَرَجُلٌ لُزْمَةٌ: يَلْزِمُ الشَّيْءَ فَلَا يُفَارِقُهُ"⁽³⁾.

ولِزِمَ الشَّيْءُ لُزُومًا: تَبَتَّ وَدَامَ. وَالزَّم الشَّيْءَ: أَثْبَتَهُ وَأَدَامَهُ. وَيُقَالُ: أَلْزَمَهُ الْمَالُ وَالْعَمَلَ وَالْحُجَّةَ وَغَيْرَ ذَلِكَ. وَيُقَالُ: أَلْزَمَهُ بِهِ، وَأَلْزَمْتُ خَصْمِي: حَجَجْتُهُ"⁽⁴⁾.

كما هو واضح، فإن المفهوم اللغوي (للتلازم) يدور حول دلالات: عدم المفارقة، والاحتجاج، والملازمة، والارتباط. وهو ما ينطبق تمامًا على المنحى اللغوي، سواء في المفردات: الحقول الدلالية، أو ما يسمى في النقد العربي الحديث بالحركة الرأسية، وفي النقد الغربي بالاستبدال. أم في التركيب/ الحركة الأفقية/ التعاقب، كما سنناقشه بعد قليل، إن شاء الله.

ثانيًا: المفهوم الاصطلاحي

ليس هناك -في الحقيقة- مفهوم اصطلاحي لمفردة (التلازم)، وإنما يرتبط هذا الدال -على حد قول جودة مبروك محمد- بمفردة التكرار والترديد اللغوي، وهو، بشكل عام، نوع من المصاحبة⁽⁵⁾.

المحور الثاني: أنواع التلازم

مما سبق في المفهوم الاصطلاحي للتلازم، بدأ أن ارتباطه بدال (المصاحبة) أعطانا أنواعًا ثلاثة:
الأول: التصاحب الحر، وهو يتناول الكلمات التي تصاحب عددًا كبيرًا من الكلمات الأخرى، ويسمح
بأن تحل ألفاظ بديلة مكانها.

الثاني: التضام، وهو تصاحب بين كلمتين، ليس بإمكاننا استبدال كلمة بأخرى منهما، وعدم
قبول إضافة شيء آخر إلى الكلمات المرتبطة.

الأخير: التعبيرات الاصطلاحية، وهو اجتماع كلمتين أو أكثر فتصبحان وحدة دلالية، فلا
يمكن تبين معناها من خلال الكلمات التي تؤلف النص، وإنما بالوقوف على المراد من التركيب على
عمومه، وبناءً عليه؛ لا يمكن ترجمة مثل هذا النوع بالاعتماد على الإمام بدلالة كل كلمة، بل بمعرفة
ما علم به المقصود من هذا التعبير⁽⁶⁾.

وهذا يعني أن التلازم ينحصر، عمومًا، في صورتين، هما: الأفراد، والتركيب. فالأفراد هو ما
تناوله النوعان الأولان في معنى المصاحبة. والتركيب هو ما بدا في النوع الأخير من (التعبيرات
الاصطلاحية).

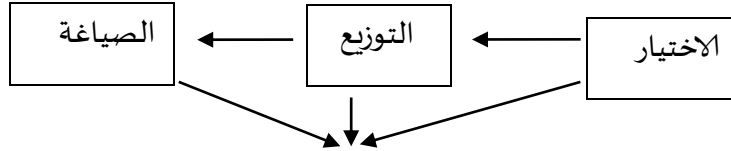
وفي النقد الحديث، أطلق محمد عبد المطلب على عملية (الاختيار)، الذي يعني انتقاء المبدع
لفظًا من وسط حقل دلالي معين، دون غيره من الألفاظ الأخرى، الحركة الرأسية⁽⁷⁾. في حين أطلق
على عملية التوزيع -التي تُعنى بالرتب النحوية للدوال المكونة للتركيب اللغوي- الحركة الأفقية⁽⁸⁾.

وقد قسم دسوقي إبراهيم العملية الإبداعية إلى ثلاث مراحل: الأولى: هي عملية (الاختيار) التي
تقوم على انتقاء المبدع لمفردات التركيب من بين مجموعة من البدائل اللغوية في مخزونه الذهني التي
تُسمى بالحقول الدلالية.

ثم تأتي المرحلة الثانية: التي تتمثل في (توزيع) هذه المفردات في شكل تركيب. ولم يتم هذا على
نحو عشوائي، بل حسب مزاحمة المعاني وتبادر الأفكار التي يرغب المبدع في توصيلها. حتى إذا ما تمت

هذه العملية الانصهارية داخل الذهن، خرجت الصياغة في شكلها التركيبي وفق ما أريد لها وهذه هي المرحلة الثالثة.

وقد وضع دسوقي العملية الإبداعية في هذا الشكل الآتي رقم (1):



شكل (1) العملية الإبداعية⁽⁹⁾

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً للمرحلة الأولى (الاختيار) فعلينا أن نقرأ هذا المقطع للشاعر الفلسطيني محمود درويش من قصيدته (بطاقة هوية)، الذي يخاطب فيه الاحتلال، فيقول⁽¹⁰⁾:

سَجِّل!

أنا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألف

وأطفالي ثمانية

وتاسعهم... سيأتي بعد صيف!

وإذا ذهبنا إلى دال زمن الأمر/ المستقبل (سَجِّل) ألفينا أن له -في حقله الدلالي- بدائل عدة، منها: اُكْتُبْ، قَيِّدْ، اُنسَخْ، دَوِّنْ... إلخ. ولكن لم يختار الشاعر هذا الدال دون غيره؟ هنا يجيب دسوقي إبراهيم بقوله: "وإذا أدخلنا الفعل (سجل) تحت مجهر المحور الاستبدالي (الاختيار) وهو الدال المحوري في المقطع الشعري، نلاحظ أنه قد اختير بدقة؛ ليسهم في إنتاج الدلالة؛ فالتسجيل يفوق الكتابة، والرصد، والقول؛ لأنه يتجاوز هذه المناطق كلها، ليتغلغل داخل النسيج المعرفي والضمير الإنساني للآخر".

ثم يستطرد في الدلالة نفسها فيقول: "وإذا كان ذلك كذلك، فستصبح عروبة الشاعر/ عروبة الوطن حقيقة واقعة لا يستطيع التاريخ -حتى المزيف منه- أن يغيرها؛ لأنها ابتعدت عن مدوناته (الورق والكتابة)، واستقرت في أعماق الإنسان ذاته"⁽¹¹⁾.

أما محور (التوزيع)، فهو المختص بتوزيع المفردات اللغوية في رتب نحوية، تؤدي قصدياً المبدع. وتنحصر مهام اللغة في وظيفتين: الأولى وظيفة توصيلية، قائمة على إيصال قصد المتكلم بطريق أو بآخر، بحيث يفهم المتلقي قصد المخاطب. وهذه المهمة التوصيلية للغة تُبنى عليها الأساليب العلمية.

ولعل هذا هو المقصود بالتلازم التركيبي في تعريف جودة مبروك محمد، الذي يقول: "التلازم التركيبي هو المصاحبة بين الوحدات المشكّلة والمصمّمة لبناء الجملة، فهو منتظم بحيث يعكس القاعدة التي تحكم طرائق الأداء الكلامي، في كونه نوعاً من الجبر في وضع التركيب على تلك الصورة، وهو ما يُعرف بالقياس في أصول النحو"⁽¹²⁾.

وما نفهمه من هذا، أن التلازم التركيبي يعني القواعد والرتب النحوية التي بدت عليها الجملة الاسمية والفعلية في مستواها العادي المألوف؛ فالجملة الاسمية عبارة عن (مبتدأ + خبر)، والجملة الفعلية مكونة من (فعل + فاعل) إذا كان الفعل لازماً، ومن (فعل + فاعل + مفعول به) إذا كان الفعل متعدياً. وهذا هو المقياس أو المعيار الذي أُسسَ عليه النحو التقعيدي.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الوظيفة الأخرى للغة، وهي الوظيفة الإبداعية الجمالية، وهي لغة الفنون الأدبية تأبى ذلك؛ لأن المبدع لا يجد -في عملية الإبداع- بُدّاً من انتهاك مألوفية اللغة، بما يسمّى العدول أو الانحراف، أو الانتهاك اللغوي⁽¹³⁾، وهو بناء التراكيب اللغوية بالاعتماد على تغيير الرتب النحوية للدوال اللغوية المكونة لتلك التراكيب، بما يضيف على الأسلوب -مع عملية التوصيل- ضرباً من الجمال الفني.

وفي هذا الإطار، نستطيع أن نقول: إن علوم البلاغة الثلاثة: البيان والمعاني والبدیع، بما حوته من عناصر، قد نهضت بهذه المهمة: إذ نقلت اللغة من مستواها العادي النفعي إلى المستوى الجمالي الفني .^{**}

المحور الثالث: التلازم في النقد اللغوي الحدائ

إذا كان هذا هو (التلازم) بنوعیه: الأفراد والتركيب في الثقافة العربية الحديثة، فماذا قدم لنا الوافد الغربي في هذا المجال؟ في إطار علاقة الدال بما يجاوره من دوال أخرى داخل التركيب اللغوي، يركز العالم اللغوي السويسري (فرديناند دو سوسور، 1857-1913م) -مؤسس اللغويات في العصر الحديث، والأب الروحي للبنىوية- في دراسته للغة دراسة داخلية، على قيمة الكلمة.

وهنا يشبه سوسور كلمات اللغة بقطع الشطرنج في توقف كل منها على موقعها وليس على شكلها الخارجي؛ فكما تتوقف قيمة القطعة في لعبة الشطرنج على موقعها في الرقعة من بقية القطع، تتوقف قيمة الكلمة في اللغة على علاقتها بغيرها من الكلمات. وبذلك تصبح اللغة نسقًا أو نظامًا من القيم التي يتقابل بعضها مع بعض، من خلال النظر إلى كل عنصر في علاقتة بغيره من العناصر؛ لأن العنصر المفرد لا يملك قيمة معينة في نفسه⁽¹⁴⁾.

أما فيما يخص محوري الاختيار والتوزيع، فقد أطلق (سوسور) على محور الاختيار (العلاقات الاستبدالية)، وعلى محور التوزيع (العلاقات التعاقبية)^{***}. وهما المحوران اللذان تتألف من خلالهما التراكيب اللغوية، في أية لغة من اللغات.

وفي المحور الأول (الاستبدال / الاختيار) يقول سوسور: "ونلاحظ أن الارتباط الذي يتألف خارج الحديث يختلف كثيرًا عن ذلك الذي يتكون داخل الحديث، فالارتباطات التي تقع خارج الحديث لا يدعمها التعاقب الخطي، ويكون مكانها في الدماغ، فهي جزء من الذخيرة الداخلية للغة التي يملكها كل متكلم"⁽¹⁵⁾.

كما يقول في محور (التعاقب/ التوزيع): "تكتسب الكلمات في الحديث علاقات تعتمد من جهة على الطبيعة الخطية للغة لأنها مرتبطة بعضها ببعض. وهذه الحقيقة تحول دون النطق بعنصرين في آن واحد"⁽¹⁶⁾.

كما أن سوسور يوضح العلاقة بين المحورين من حيث الحضور والغياب؛ لأنه ما دامت العلاقات الأفقية (التوزيع) ذات طبيعة خطية، فهي تأخذ -أيضاً- طبيعة حضورية؛ لأن عناصرها تكتب وتقرأ. ويختلف الأمر في العلاقات الإيحائية التي تقوم على تغيير بعض العناصر التي تعتمد على الذاكرة"⁽¹⁷⁾.

المحور الأخير- التلازم في التراث النقدي عند العرب:

إذا كان هذا هو التلازم في النقد العربي الحديث، وكذلك النقد الغربي الحديث، فهل تناول التراث النقدي عند العرب مسألة (التلازم) النحوي؟ وهنا نذهب إلى القرن الخامس الهجري، الذي يعدّ من أنشط القرون الهجرية ثقافة.

نذهب إلى فخر العربية، وشرف النقد القديم بلا منازع، إلى الشيخ عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، الذي أفاد من سابقه، وأفاد لاحقيه.

ففي العلاقات الاستبدالية/ محور الاختيار وربطها بالجانب النظمي للكلام، يقول عبد القاهر الجرجاني، بعد أن ضرب شواهد وأمثلة لما يطرحه: "وهذا باب واسع، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كَلِمًا بأعيانها ثم ترى هذا قد فرع السماك، وترى هذا قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حَسُنَتْ، حَسُنَتْ من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حالاً لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبداً، أو لا تحسن أبداً"⁽¹⁸⁾.

وفي العلاقات التركيبية، يقول عبد القاهر: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علمًا لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس"⁽¹⁹⁾.

ومن هنا، مثل التراث النقدي عند العرب قاعدة أساسية راسخة، استطاع المثقفون العرب، بل والغربيون من خلال الانطلاق منها البناء عليها، والإضافة إلى ما وصلت إليه. وكل هذا يدحض ما يحاول أن يصدره بعض النقاد العرب من أن الحداثة هي انقطاع معرفي عن التراث⁽²⁰⁾.

المبحث الثاني: (الاستدلال)

المحور الأول: مفهوم الاستدلال

بداية، ينبغي علينا أن نتناول الاستدلال في مفهومه: اللغوي، والاصطلاحي. فالاستدلال لغة، يعني: الدليل: وهو ما يستدل به. والدليل: الدالُّ. وقد دَلَّه على الطريق، يَدُلُّه دَلَالَةً ودَلَالَةً ودُلُولَةً. والدليل: الذي يَدُلُّكَ، ودَلَّلْتُ بِهِ: أدُلُّ دَلَالَةً⁽²¹⁾.

ودَلَّلَ: دَلَّه على الطريق، وأدَلَّلْتُ الطريق: اهتديتُ إليه⁽²²⁾. ودَلَّ عليه وإليه - دَلَالَةً: أُرْشِدَ. ويقال: دَلَّه على الطريق ونحوه: سَدَّدَهُ إليه⁽²³⁾.

واصطلاحًا: الدليل: هو المرشد إلى المطلوب⁽²⁴⁾. والدليل: ما يقوم به الذهن إلى التسليم بحقيقة قضية كانت موضع شك من قبل، وقد يكون مجرد أمانة، أو ظاهرة معينة، أو شهادة شاهد، أو ضربًا من الاستدلال المنطقي⁽²⁵⁾.

فالاستدلال: "هو طلب الدليل كما أن الاستفهام بمعنى طلب الفهم والاستعلام طلب العلم، وقيل الاستدلال هو: الدليل كما أن الاستقرار بمعنى القرار، والاستيقاد بمعنى الإيقاد، قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ أي أوقد. والدليل عبارة عن معلوم يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يُعلم في مستقر العادة اضطرارًا"⁽²⁶⁾.

ويقدم الباقلاني تعريفاً موسعاً للدليل فيقول: "هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات، مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس. ومنه سمي دليل القوم دليلاً، وسمت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته. ومنه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لما أمكن أن يتعرف بها ما يلتمس علمه. وإنما سمي ناصب الآيات والأمارات التي يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم دليلاً مجازاً واتساعاً؛ لما بينه وبين الدليل الذي هو الأمارات والإشارات من التعلق. وإنما الدليل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب"⁽²⁷⁾.

ويقول الكفوي، في تعريف الدليل: "اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسياً كان أو شرعياً، قطعاً كان أو غير قطعي حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة"⁽²⁸⁾.

وقال الكفوي: "الاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الأمرين إلى الآخر"⁽²⁹⁾.

ولا شك أن الدليل يرادف معنى الحجة. وجاء تعريف صاحب (المصباح المنير) موافقاً لهذه التعريفات؛ إذ يقول: "والحجة: الدليل والبرهان، والجمع حجج، مثل غرفة وغرف، وحاجة ومحاجة، فحجه يحجه من باب قتل إذا غلبه في الحجة"⁽³⁰⁾.

وجاء كلام الراغب الأصفهاني(425هـ)، موافقاً للمراد الذي نقرره من الترادف بين الدليل والحجة، فقال: "والمحاجة أن يطلب كل واحد أن يرد الآخر عن حجته ومحجته قال تعالى: ﴿هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَآَجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (آل عمران: 66)، وقال تعالى: ﴿وَإِذِيتَحَآجُّوتْ فِي النَّارِ﴾ [غافر: 47]"⁽³¹⁾.

وفي تاج العروس: "الحجّة (بالضم): الدليل و(البرهان). وقيل: ما دُفِعَ به الخصم، وقال الأزهري: الحجّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وإنما سميت حجة لأنها تُحجُّ؛ أي تُقَصِّدُ؛ لأنّ القصد لها وإليها"⁽³²⁾.

المحور الثاني: مصادر الاستدلال

يستند النحويون في استنباط قواعدهم وأحكامهم النحويّة، إلى أدلة نقلية وعقلية: السَّماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال، والاستحسان.

أولاً: السماع (النقل)

يعرف ابن الأنباري، السماع، بقوله: "هو الكلام العربي الفصيح، المنقول النقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة"⁽³³⁾.

وقد كان النحاة، في الأصل، متأثرين بمنهج النقل المعمول به لدى علماء الحديث، ولهذا اشترطوا شروطاً للسماع، تضبطه وتخرجه من دائرة الانتحال والعبث والكذب، واللغة الضعيفة؛ لأنّ أمره يتعلق باستخراج قواعد مطردة تضبط لغة القرآن، وتصوب الخطأ، وتمنع اللحن. ومن تلك الشروط: أولاً: أن يكون الكلام المسموع أو المنقول فصيحاً، فيخرج بذلك العامي والركيك، وكل ما لا يستوفي شروط الفصاحة. ثانياً: صحة النقل: ويتطلب ذلك معرفة بأحوال الرواة النقلة. أخيراً: الكثرة: وهي تواتر عدد كثير من النقلة على رواية واحدة.

وقد حصر اللغويون مصادر المادة اللغوية المسموعة أو المنقولة التي دأبوا على جمعها من البادية من أفواه الأعراب في المصادر الآتية: القرآن الكريم، وقراءات القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف، وفن الشعر، والشواهد النثرية.

ثانياً: الإجماع

ويقصد به في اصطلاح النحاة: اتفاق نحاة المصّرين، الكوفة والبصرة. ويرى ابن جني (392هـ) أنه لا يكون حجة إلا إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص، والمقيس على المنصوص. فأما إن

لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة عليه. وذلك لأنه لم يرد ممن يطاع أمره في قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ (يقصد النحاة). كما جاء النص عن رسول الله ﷺ: (أمتي لا تجتمع على ضلالة)⁽³⁴⁾.

ثالثاً: القياس

القياس، في عرف النحاة، هو: "تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل هو: حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل هو: إلحاق الفرع بالأصل بجامع، وقيل هو: اعتبار الشيء بالشيء بجامع"⁽³⁵⁾.

والقياس عند النحاة ثلاثة أنواع:

قياس العلة: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل، مثل حمل ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد.

وقياس الشبه: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق بها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شياعه، كما أن الاسم يتخصص بعد شياعه، فكان معرباً كالاسم.

وقياس الطرد: وهو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإحالة في العلة كقول النحاة، إنَّ (ليس) مبنية لاطراد البناء في كل فعل غير متصرف.

وقد أفاض النحاة -كما أفاض الفقهاء- في القياس وجعلوا له أربعة أركان هي:

الأول: المقيس عليه، ويسمى (الأصل). وهو المطرد في السماع وفي القياس، والمقصود بالاطراد في السماع كثرة ما ورد منه عن العرب كثرة تنفي عنه الشذوذ والندرة.

الثاني: المقيس، وهو الفرع الذي يراد تعديده حكم الأصل إليه وهو في هذا المجال يشمل قياس التراكيب على التراكيب، وقياس الأبنية على الأبنية أي يشمل مجال الأصوات والصرف والنحو.

الثالث: العلة، وهي ما يكون سببًا في وقوع الحكم، ولها ارتباط بالأصل وتدور مع الحكم وجودًا وعدمًا، أو هي الجامع الذي به يمكن أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع مثل رفع نائب الفاعل قياسًا على رفع الفاعل لعللة الإسناد.

الرابع: الحكم، وهو ما يكون للفظ في تركيب أو أفراد كالرفع والنصب والجر والجزم، وكالتقديم والتأخير والحذف، وهو الركن الرابع من أركان القياس⁽³⁶⁾.

رابعًا: استصحاب الحال

ويقصد به عند النحاة: استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب، استصحاب حال الأصل في الأفعال وهو البناء⁽³⁷⁾.

وما دام الأصل في الأسماء الإعراب، والأصل في الأفعال البناء، فيبقى كل شيء على حاله حتى يوجد في الأسماء ما يوجب البناء، ويوجد في الأفعال ما يوجب الإعراب، فما يوجب في الأسماء هو شبه الحرف أو تضمن معناه. فشبه الحرف نحو (تاء المتكلم، ونا الفاعلين) وغيرهما، وتضمن معنى الحرف نحو (كيف) و(هذا) وغيرهما. وما يوجب الإعراب في الأفعال هو مضارعة الاسم في نحو (يذهب، يكتب) وما أشبه ذلك⁽³⁸⁾.

خامسًا: الاستحسان

وهو عند النحاة الاعتماد على الاتساع والتصرف، دون علة قوية عند ترجيح حكم نحوي على حكم نحوي آخر. وهو عند ابن جني ضعيف الدلالة غير مستحكم؛ لأنه يعتمد على الاتساع والتصرف، ومن أمثلته ترك الأخف إلى الأثقل من غير ضرورة نحو: الفتوى، والبقوى، والتقوى، والشروى؛ ألا ترى أنهم قلبوا الياء هنا وأوًا من غير استحكام علة أكثر من أنهم أرادوا الفرق بين الاسم والصفة⁽³⁹⁾.

وقد ذكر ابن الأنباري أن النحاة قد اختلفوا في الأخذ به؛ إذ ذهب جماعة إلى أنه غير مأخوذ به لما فيه من التحكم وترك القياس، وذهب آخرون إلى أنه مأخوذ به⁽⁴⁰⁾.

المحور الثالث: مفهوم الاستدلال في الثقافة الغربية

يعرّف (باير) الاستدلال العلمي بأنه مهارة تفكيرية تسهّل تنفيذ أو ممارسة عمليات معالجة المعلومات التي تضم التفسير، والتحليل، والتركيب، والتقييم، ويضعه في المستوى الثالث من عمليات التفكير المعرفية بعد استراتيجيات التفكير المعقدة وهي "حل المشكلات واتخاذ القرار وتكوين المفاهيم"⁽⁴¹⁾.

ويعرف (نيكرسون) الاستدلال، بأنه: مجموعة العمليات العقلية المستخدمة في تكوين المعتقدات وتقييمها، وفي إظهار صحة الادعاءات والمقولات أو زيفها، وتتضمن العمليات العقلية الآتي: توليد الحجج والافتراضات وتقييمها، البحث عن الأدلة، التوصل إلى النتائج، التعرف إلى الارتباطات والعلاقات السببية⁽⁴²⁾.

ويرى (لاوسون) و(بيلر): أن الاستدلال العلمي يتطلب القدرة على التفكير بعدة خيارات بديلة، واختبارها بظروف مختلفة، والوصول إلى نتائج معينة تعتمد الأدلة والحقائق المناسبة، ويعرف جروان الاستدلال العلمي بالقدرة على القيام بعمليات تفكيرية عليا تتضمن وضع الحقائق أو المعلومات بطريقة منظمة تؤدي إلى استنتاج أو قرار أو حل لمشكلة⁽⁴³⁾.

المبحث الثالث: (الاستدلال بين التلازم والنقد)

والآن، بعد أن ناقشنا مصطلح (التلازم)، وكذلك مصطلح (الاستدلال)، نأتي إلى المبحث الأخير الذي نحاول أن نناقش فيه الاستدلال بين التلازم والنقد.

إذا تأملنا الشروط التي وضعها العلماء للمصدر الأول للاستدلال وهو (السماع)، نجد أنها تبلورت في ثلاثة عناصر:

أولاً: أن يكون الكلام المسموع أو المنقول فصيحاً، فيخرج بذلك العامي والركيك، وكل ما لا يستوفي شروط الفصاحة.

ثانياً: صحة النقل: ويتطلب ذلك معرفة بأحوال الرواة النقلة.

أخيراً: الكثرة: وهي تواتر عدد كثير من النقلة على رواية واحدة.

وهذه الشروط تندرج تحت مجهر النقد؛ إذ بوجودها يصح الأخذ بالسماع بوصفه المصدر الأول في الاستدلال النحوي، ولو اختل شرط منها، أو شكَّ فيه، ففي هذه الحال لا يمكن الاعتماد على المسموع في الأخذ به.

وإذا وضعنا مصادر المادة اللغوية المسموعة أو المنقولة التي حصرها اللغويون، ودأبوا على جمعها من البادية من أفواه الأعراب المتمثلة في: القرآن الكريم، وقراءات القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وفن الشعر، والشواهد النثرية، تحت مجهر هذه الشروط الثلاثة، وجدنا أن القرآن الكريم تنطبق عليه هذه الشروط الثلاثة.

ومن روعة القرآن وإعجازه، تخطت مسألة الاستدلال به على القواعد النحوية، إلى الاستدلال به والتعرف من خلاله على الحياة الجاهلية نفسها. وهنا يقول طه حسين، في معرض حديثه عن دراسة الحياة الجاهلية: "أدرسها- أي الحياة الجاهلية- في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه"⁽⁴⁴⁾.

وكل هذا لأن القرآن الكريم حاز درجة من الفصاحة أعجزت فصحاء العرب أنفسهم عن معارضته، أو الإتيان بمثله. وهنا نقراً قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: 23]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: 38]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ ۚ مُفْتَرِيكَ ۖ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [فالم يستجيئوا لكم فأعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون ﴿٤٠﴾﴾ [هود: 13، 14].

وليس هذا فحسب، بل تحدى الحق سبحانه وتعالى العرب صراحةً مظهرًا عجزهم عن معارضة كتابه الكريم قائلًا -ﷺ-: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]. هذا من ناحية الفصاحة، وهو الشرط الأول للاستدلال بالسماع⁽⁴⁵⁾.

ومع كل هذا، تجد ممن يسمون أنفسهم بالمفكرين العرب من يبرر عجز العرب عن معارضة القرآن بموضوع الصرفة، أي أن الله هو الذي صرفهم عن هذا. وهنا يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كان تفسير ظاهرة الإعجاز قد انتهى إلى القول باتحاد الدال بالمدلول في حالة القرآن خلأً للوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فإن ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًا، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته. وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخل الإرادة الإلهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله. وقد اشتهر بهذا الرأي إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة. وقد ذهب، أي النظام كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا"⁽⁴⁶⁾.

وقد لخص دسوقي إبراهيم، كلام أبي زيد في نقطتين، فقال: "وهنا نرصد نقطتين:

الأولى أن أبا زيد يقول: إن أصحاب هذا الرأي يرون أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ثم يقول: لكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًا. ولا نفهم شيئًا من هذا إلا التخبط والتشتت والتشردم.

الأخرى: أن أبا زيد لا يعزو الإعجاز للنص، ولكن لعجز العرب عن الإتيان بمثله. وليته وقف عند هذا الحد، ولم يعلل. ولكنه قال: وكان هذا العجز طارئاً بحكم تدخل الإرادة الإلهية، ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله⁽⁴⁷⁾.

ثم يطرح دسوقي أسئلة إنكارية، فيقول: "وهنا يمكن طرح ثلاثة أسئلة: الأول إذا كانت الإرادة الإلهية قد تدخلت بصرف العرب عن قبول التحدي والإتيان بمثل القرآن، فلماذا حاول مسيلمة الكذاب تقليد القرآن في عهد النبي محمد ﷺ؟ بل ويكتب رسالة إلى النبي ﷺ بأنه يشاركه في أمر النبوة؟ أم أن مسيلمة لا ينتمي إلى جنس البشر؛ فخرج عن عبادة هذه الصرفة؟

الثاني: إذا أماناً بموضوع الصرفة، فكيف يصرفهم (الله) سبحانه وتعالى عن مجازاة القرآن والإتيان بمثله، ثم يقرعهم في القرآن نفسه بأن يأتوا بمثله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: 23، 24]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود: 13، 14]؛ ولم يكتف مولانا بهذا التقريع، بل وعدهم بالنار التي أعدت للكافرين في الموضوع الأول، وبانتفاء الإسلام عنهم في الموضوع الثاني. ألم تكن هاتان الآيتان تذكيراً لهم؟ فكيف يصرف ويذكر؟!

ويستطرد دسوقي في تساؤلاته، قائلاً: "وكيف نفهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: 93]؛ ماذا أقول؟!

الأخير: وإذا سلمنا أن العجز كان طارئاً في ذلك الحين -كما يؤمن أبو زيد، وأن مسيلمة لم يحاول معارضة القرآن، رغم استحالة هذا التسليم، كما سبق- فمعنى هذا أنه يمكن تحقيقه بعد ذلك، فلماذا لم يأت العرب بمثل القرآن فيما بعد، وبخاصة أن عصر نزول القرآن قد تلتته عصور قوية من حيث الثقافة واللغة كذلك؟ وأن بعضهم قد حاول هذا بالفعل؟، أم ما زال العجز مستمراً حتى الآن؟!⁽⁴⁸⁾.

وفي إيمان أبي زيد بالفكر الاعتزالي، يقول دسوقي: "والمصيبة الكبرى أنه -أي أبو زيد- يؤمن برأي النظام، أن الإرادة الإلهية هي التي تدخلت، ومنعت الشعراء والخطباء من قبول التحدي. ومعنى هذا، أن الحق سبحانه وتعالى كان يعلم أن العرب تستطيع أن تأتي بمثل القرآن، ولإثبات الإعجاز صرفهم عن هذا. وإذا كان الأمر بكل هذه البساطة، ألم يعلم (الله) سبحانه وتعالى بكل الشرور التي ستقع للنبي ﷺ وصحابته، بالأذى المادي والمعنوي؟ وإذا كانت الإجابة ببلى، فلم لم يصرف كفار مكة، بل والعرب كلهم عن هذا الأذى، ويعصم نبيه من هذا التعب والعنت والإيذاء؟ لماذا لم يصرف الباري جل في علاه أصحاب الشرور في الحياة الدنيا؟ وإذا كانت الإرادة الإلهية تدخلت للمنع، فلم لم يدخل مسيلمة الكذاب تحت هذا المنع؟ وإذا كان مسيلمة قد أفلت من هذا المنع؛ لأنه كان طارئاً -خاصاً بمرحلة النزول- فلماذا لم يأت بمثله بعد وفاة سيدنا النبي ﷺ؟ أم أن ما جاء به يعتبره النظام قرآناً؟"⁽⁴⁹⁾.

ثم يدحض دسوقي رأي النظام نفسه فيقول: "إن ارتباط الإعجاز عند النظام بالإخبار عن الأمور الماضية والآتية، يعني أن الكتب التي أُلِّفَت منذ عصور سحيقة، وتم حفظها حتى الآن، وستستمر إلى ما شاء (الله) سبحانه وتعالى، وفقاً للتقنيات الحديثة من أعمال الحاسوب... إلخ، ويقراها من يأتي بعدنا بقرون، ستندرج تحت مفهوم الإعجاز بمعناه الحرفي لا المجازي. أو أن يتوقع أحد العلماء حدوث كذا أو كذا، سيكون من قبيل الإعجاز"⁽⁵⁰⁾.

ومن قبيل المناقشة، ما ساقه عبد الحكيم راضي -مما يخص التلازم في جانبه العادي والفني- من تعليقه على قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ [الإسراء: 100].

وقد ورد تعليق راضي على تفسير الزمخشري للآية الكريمة. وهنا يقول الزمخشري: ﴿لو﴾ حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلا بد من فعل بعدها في ﴿لو أنتم تملكون﴾ وتقديره لو تملكون تملكون، فأضمر (تملك) إضماراً على شريطة التفسير، وأُبدلَ من الضمير المتصل الذي هو (الواو) ضمير منفصل، وهو (أنتم)، لسقوط ما يتصل به من اللفظ، فأنتم فاعل الضمير المضمَر، وتملكون: تفسيره! وهذا هو الوجه الذي يقتضيه الإعراب. فأما ما يقتضيه علم البيان، فهو: أن أنتم تملكون فيه دلالة على الاختصاص، وأن الناس هم المختصون بالشح المتبالغ... لأن الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر⁽⁵¹⁾.

ويعلق عبد الحكيم راضي، على رأي الزمخشري، قائلاً: "والنظر في هذا النص يشير إلى بُعد آخر من أبعاد العلاقة بين مستويي اللغة. هذا البعد هو العلاقة بين ما يمكن أن نصلح على تسميته بـ(المثالي) وما يمكن تسميته بـ(المنحرف)، والمثالي هنا هو المستوى العادي، أما المنحرف فهو المستوى الفني.

وكما هو واضح من حديث الزمخشري، تقف البلاغة عند الصورة الفعلية للكلام، ولا ترفض ما فيه من نقص أو انحراف، بل تحاول استغلاله من زاوية فنية، بينما يحاول النحو أن يقدم صورة مثالية كاملة للغة، فإذا لم تسعفه العبارة الفعلية الظاهرة في الكلام... تطوع بتقدير هذه الصورة. ونجد مثلاً لذلك في حديث الزمخشري السابق عن دخول (لو) على الأفعال دون الأسماء، وكيف يُضطرُّ النحاة -محافظة على هذه القاعدة- إلى تقدير فعل يتلوها يفسره الفعل المذكور⁽⁵²⁾.

وما يريد أن يطرحه راضي، هو أن النحو التعديدي -وهو الصورة المثالية للغة- أحياناً يقف حجر عثرة في وجه تناول البلاغي للتركيب اللغوية، فإذا ما حدث تصادم بين الطاقات الجمالية

والفنية للغة والتععيد النحوي، حاول النحو تفسير ذلك بشيء من التكلف. وهذه هي القضية الحقيقية.

وتتمثل هذه القضية وتبين عندما نحاول أن نقرأ في كتب إعراب القرآن الكريم؛ لأننا سنواجه بتعارض بين الطرح النحوي التعديدي والدلالة القرآنية التي تنتجها الجماليات اللغوية للآية الكريمة.

وإذا ضربنا مثلاً لذلك بالتركيب اللغوي (تبارك الذي) المتكرر خمس مرات في آيات الذكر الحكيم، وأردنا أن نتعرف على إعراب الاسم الموصول (الذي) فسنجد أن كتب الإعراب تقول: إنه فاعل! لكن السؤال: هل الاسم الموصول (الذي) فاعل حقاً؟!

وإذا أردنا أن نسوق نموذجاً أخيراً في المحور الاستبدالي -بوصفه أحد جانبي التلازم- فليكن في اسم من أسماء الله الحسنى، وهو (القهار)، لنرى بلاغة وروده دون غيره من الأسماء الأخرى.

في تعليق لدسوقي إبراهيم على بلاغة قوله تعالى: ﴿يَصْحَبِي السَّجْنَاءُ رَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَّاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: 39]، يقول في دال (القهار): "فإن قيل: إذا كان اسم (الواحد)، قد جاء في مكانه المناسب له، فماذا ترى في اسم (القهار)، الذي يدل على الرهبة والجلال، مع أن الصحب -أصحاب سيدنا يوسف- في حال احتياج لفك الكرب، ورغبة في الاستماع إلى كلمات الرحمة والرأفة، وغيرها من الدوال التي تريح الفؤاد؟ أقول لك: مع أن الصحب يحتاجون فعلاً إلى مثل هذه الدوال، التي تبعث على الهدوء، وهم دائمو التفكير كذلك في الحصول على الحرية، لا ينسون أبداً بطش الفراعنة، وظلمهم وتجبرهم وقهرهم، وسيطرة كهنة المعبد على الأمور كلها في مصر، فمن رضوا عنه عاش سعيداً، ومن غضبوا عليه، ساموه سوء العذاب.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن أول ما يتشوقون إليه من صفات، في هذا المعبود الجديد، الذي يدعو إليه سيدنا يوسف عليه السلام، هو مدى قدرته وغلبته وقهره لهؤلاء الطواغيت. أتأملت معي -أيها القارئ الكريم- إلى أي اتجاه كان الصحب أميل وأحوج! ولو قال لهم سيدنا يوسف: إن إلهي فيه

من الصفات الرحمة والمغفرة واللطف والتوبة وكذا وكذا، ولم يذكر لهم أنه قاهر، غالب، لا يقدر عليه أحد، لا راد لحكمه، ولا مانع لقضائه، أكانوا يؤمنون به، مع عدم قدرته على تخليصهم مما هم فيه من البلاء والعذاب والقهر؟

إن ما يشغل بالهم ويقض مضجعهم، هو كيفية التخلص أولاً من ظلم هؤلاء الآلهة، ثم بعد ذلك، يبحثون عن الرحمة والمغفرة، وغير ذلك من الصفات. ومن ثم، فإن المعجى بدال (القهار) كان أبين وأوضح وأنسب وألمع، بل وأحوج إلى المخاطبين من أي صفة أخرى. بل لقد نزل دال (القهار) - ورب الكعبة- على صدورهم فأثلجها، وعلى قلوبهم فطمأنها، وعلى همومهم فأزالها، وعلى كروهم ففكها⁽⁵³⁾.

وما يريد أن يقوله دسوقي: هو أن ثمة علاقة وطيدة بين ما يرد من أسماء حسنى في خواتم الآيات والدلالة القرآنية المبطنة، التحتية، التي لا تبدو إلا بالتنقيب والتفتيش عنها.

النتائج:

ويتمثل أهم ما توصل إليه البحث من نتائج في الآتي:

أولاً: انضباط مصطلح (التلازم) ومصطلح (الاستدلال) انضباطاً علمياً، بما قدمه لهما علماؤنا الأفاضل من الشروط، بحيث لا يمكن لعابث أن يعيث فيما بعد بأي منهما.

ثانياً: وجوب النظر والتدقيق في العلاقة بين المستوى التعديدي للنحو، والمستوى البلاغي له. إذ إن علم المعاني ما هو إلا إضفاء الجماليات الفنية على المنطقات النحوية؛ فمثلاً: التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير ليست إلا عناصر نحوية بحتة، انتقلت بها البلاغة من مستواها النفعي/ المثالي/ العادي إلى المستوى الفني الجمالي.

ثالثاً: اتضح دور التراث العربي وتأثيره في الثقافة العربية -ولا نجانب الصواب إذا قلنا الغربية كذلك- بما يدحض التقليل من قيمته، أو فهم الحداثة النقدية على أنها انقطاع معرفي عن التراث، كما طرحنا في أثناء البحث.

- (1) ثمة بحث علمي جمع كل هذا في طياته. ينظر: حتحات، الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه وأثره في تاريخ النحو. (*)بدأنا بالتلازم قبل الاستدلال؛ لأن التلازم يخص جهتي اللغة: الأفراد والتركيب. أما الاستدلال، فهو يخص القواعد والاستنتاجات التي أخذت من عملية التقعيد النحوي، ثم سيقمت للتأكيد على ثبات اللغة. ومن ثم فإن الاستدلال تابع للتلازم.
- (2) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (لزم).
- (3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة (لزم).
- (4) ينظر: مجمع اللغة العربية القاهرة، المعجم الوسيط: مادة (لزم).
- (5) ينظر: محمد، ظاهرة التلازم التركيبي: 274.
- (6) ينظر: نفسه: 274.
- (7) ينظر: عبد المطلب، جدلية الأفراد والتركيب: 173.
- (8) ينظر: نفسه: 161.
- (9) ينظر: دسوقي، مناهج النقد الأدبي المعاصر: 91، 92.
- (10) ينظر: درويش، الأعمال الشعرية الكاملة: 96.
- (11) ينظر: دسوقي، مناهج النقد الأدبي المعاصر: 69.
- (12) ينظر: محمد، ظاهرة التلازم التركيبي: 275.
- (13) أطلق محمد عبد المطلب على هذه العملية مصطلح (العدول). ينظر: عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية: 268. وكذلك أطلق عبد الحكيم راضي على مستويي اللغة: (العادي والإبداعي)، مصطلحي (المثالي والمنحرف). ينظر: راضي، نظرية اللغة في النقد العربي: 193.
- (**) من الصعوبة بمكان أن نقدم نماذج تطبيقية على المستوى الفني للغة؛ إذ التطبيقات في هذا المجال أكثر من أن تحصى، لكن يكفي ما أحلنا القارئ إليه في الهامش السابق عند عبد الحكيم راضي.
- (14) ينظر في تشبيه سوسور الدوال اللغوية بقطع الشطرنج: سوسور، علم اللغة العام: 129، 130.
- (***) وكما هو واضح، لم يتعد سوسور -في الترجمة العربية لكتابه- عن الدلالة العربية لهذين المستويين، أو المحورين؛ إذ الاستبدال هو الاختيار، والتوزيع هو التعاقب؛ أي أن تلي كل وحدة لغوية صغرى (دال) الوحدة التي تسبقها في رتبة نحوية معينة بهدف إيصال المعنى.
- (15) ينظر: سوسور، علم اللغة العام: 142.
- (16) ينظر: نفسه: 142.

- (17) ينظر: نفسه: 143. وبذلك يربط سوسير علاقتي الحضور والغياب بعلاقتي الرأسي والأفقي، وهو أحد الإجراءات المهمة في المنهج البنيوي. وقد اكتفينا بالعالم اللغوي السويسري (سوسور)، بوصفه ممثلاً للغويات الحديثة؛ منعاً للإطالة؛ إذ كل ما اثبت من مدارس لغوية غربية، اعتمدت عليه.
- (18) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 44، 48، 402.
- (19) ينظر: نفسه: 55. وكما اكتفينا بسوسور في الثقافة الغربية، نكتفي بالشيخ عبد القاهر الجرجاني.
- (20) الذي قال بهذا هو كمال أبو ديب. ينظر: أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص: 37. ينظر: في انتقاد حامد أبو أحمد لكمال أبو ديب: أبو أحمد، نقد الحداثة: 2006، 23-66.
- (21) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة (دلل). الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (دلل).
- (22) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (دلل).
- (23) ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: مادة (دلل).
- (24) ينظر: الكفوي، الكليات: 439.
- (25) ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي: 84.
- (26) ينظر: ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب: 45.
- (27) ينظر: الباقلاني، التمهيد: 13، 14.
- (28) ينظر: الكفوي، الكليات: 439.
- (29) ينظر: نفسه: 439، 440.
- (30) ينظر: الفيومي، المصباح المنير: مادة (حجج).
- (31) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: مادة (حجج).
- (32) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 464/5.
- (33) ينظر: ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب: 45.
- (34) ينظر: ابن جني، الخصائص: 1/189.
- (35) ينظر: ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب: 93.
- (36) ينظر في كل هذا: ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب: 93-95، 105، 107، 108، 110. والسيوطي، الاقتراح في أصول النحو: 81.
- (37) ينظر: ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب: 141.
- (38) ينظر: نفسه: 141.
- (39) ينظر: ابن جني، الخصائص: 1/133، 134.
- (40) ينظر: ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب: 133.
- (41) ينظر: الزغبي، مستوى الاستدلال العلمي: 403، 404.

- (42) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (43) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (44) ينظر: حسين، في الشعر الجاهلي: 28.
- (45) ومن الثابت علميًا، أن كل ما تم إنتاجه من علوم البلاغة بداية من ابن المثنى في كتابه (مجاز القرآن) -فضلاً عن العلوم الأخرى من فقه وغيرها- حتى يوم أن يرث الله سبحانه وتعالى الأرض ومن عليها ما كان ليكون لولا فصاحة القرآن الكريم وبلاغته، وإعجازه.
- (46) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص: 164. وينظر تأكيد إيمان أبي زيد برأي المعتزلة وتبريره له: أبو زيد، مفهوم النص: 166، 167.
- (47) ينظر: دسوقي، النص القرآني وإشكالية القراءات المعاصرة: 60.
- (48) ينظر: نفسه: 60، 61.
- (49) ينظر: نفسه: 61، 62.
- (50) ينظر: نفسه: 62. وأعتقد أن الحديث عن القرآن الكريم بوصفه المصدر الأول من مصادر السماع في الاستدلال النحوي يكفي؛ وذلك لعدم الإطالة.
- (51) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 2/ 668، 669.
- (52) ينظر: راضي، نظرية اللغة في النقد العربي: 193، 194.
- (53) ينظر: دسوقي، خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم: 325. وفي الحقيقة أن دسوقي تناول بلاغة هذه الآية بأكملها. ينظر: دسوقي، خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم: 321-326، لكننا عرضنا ما نحن بصدد دراسته الآن.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) أبو أحمد، حامد، نقد الحداثة، مؤسسة اليمامة، كتاب الرياض، الرياض، 1994م.
- 2) ابن الأنباري، محمد بن القاسم، الإغراب في جدل الإعراب ولع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، 1971م.
- 3) الباقلائي، محمد بن الطيب، التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.
- 4) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
- 5) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م.

- (6) حتحات، أمان الدين، الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه وأثره في تاريخ النحو، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، سوريا، 1993م.
- (7) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، د.ت.
- (8) درويش، محمود، الأعمال الشعرية الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973م.
- (9) دسوقي، إبراهيم محمد، مناهج النقد الأدبي المعاصر - تنظيرًا وتطبيقًا، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.
- (10) أبو ديب، كمال، الحداثة، السلطة، النص، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج 4، ع3، 1984م.
- (11) راضي، عبد الحكيم، نظرية اللغة في النقد العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.
- (12) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 2009م.
- (13) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1969م.
- (14) الزغبى، طلال، مستوى الاستدلال العلمي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، فلسطين، مج 23، 2009م.
- (15) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (16) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- (17) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990م.
- (18) سوسور، فرديناند دو، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، بيت الموصل، العراق، 1988م.
- (19) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، دار البيروتي، بيروت، 2006م.
- (20) عبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان، القاهرة، 1994م.
- (21) عبد المطلب، محمد، جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونغمان، القاهرة، 1995م.
- (22) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م.
- (23) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.

- 24) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
- 25) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
- 26) محمد، جودة مبروك، ظاهرة التلازم التركيبي ومنهجية التفكير النحوي، مجلة كلية الإلهيات/العلوم الإسلامية، جامعة أولداغ، تركيا، مج 19، ع2، 2010م.
- 27) محمد، دسوقي إبراهيم، النص القرآني وإشكالية القراءات المعاصرة، المجلة العلمية للغة والثقافة، كلية اللغة العربية، جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية، ماليزيا، ع9، 2019م.
- 28) محمد، دسوقي إبراهيم، خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم - دراسة أسلوبية، دار اليقين للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
- 29) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م.

Arabic References:

- 1) 'Abū 'Aḥmad, Ḥāmid, Naqd al-Ḥadāṭah, Mu'assasat al-Yamāmah, Kitāb al-Riyāḍ, al-Riyāḍ, 1994.
- 2) Ibn al-'Anbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim, al-'Iḡrāb fī Jadal al-'I'rāb & Lam' al-'Adillah fī 'Uṣūl al-Naḥw, ed. Sa'īd al-'Afgānī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1971.
- 3) al-Bāqillānī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, al-Tamhīd, al-Maktabah al-Sharqīyah, Bayrūt, 1957.
- 4) al-Jurjānī, 'Abdalqāhir Ibn 'Abd al-Raḥmān, Dalā'il al-'I'jāz, Maktabat al-Khānjī lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 1992.
- 5) Ibn Jinnī, 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān, al-Khaṣā'ish, ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1952.
- 6) Ḥathāt, 'Amān al-Dīn, al-'Istidlāl al-Naḥwī fī Kitāb Sibawayh & 'Aaṭaruhu fī Tārīkh al-Naḥw, PhD Thesis, Qism al-Luḡah al-'Arabīyah, Kulliyat al-Ādāb & al-'Ulūm al-'Insānīyah, Jāmi'at Ḥalab, Sūrīyā, 1993.
- 7) Ḥusayn, Ṭāha, Fī al-Shi'r al-Jāhilī, Dār al-Ma'ārif lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Tūnis, N. D.

- 8) Darwīsh, Maḥmūd, al-'A'māl al-Shi'rīyah al-Kāmilah, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1973.
- 9) Dasūqī, Ibrāhīm Muḥammad, Manāhij al-Naqd al-'Adabī al-Mu'ašīr-Tanzīran & Taṭbīqan, Maktabat al-'Ādāb, al-Qāhirah, 2009.
- 10) 'Abū Dīb, Kamāl, al-Ḥadāth, al-Sulṭah, al-Naṣṣ, Majallat Fuṣūl, al-Haiy'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, V 4, issue 3, 1984.
- 11) Rāḍī, 'Abd al-Ḥakīm, Nazāriyat al-Luḡah fi al-Naqd al-'Arabī, al-Majlis al-'Alā lil-Taḳāfah, al-Qāhirah, 2003.
- 12) al-Rāḡib al-'Aṣfahānī, Ḥusayn Ibn Muḥammad, Mufradāt 'Alfāz al-Qur'ān, ed. Ṣafwān 'Adnān Dā'ūdī, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Dār al-Shāmiyah, Bayrūt, 2009.
- 13) al-Zubaydī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abd-al-Razzāq, Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs, ed. Muṣṭafá Ḥijāzī, Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt, al-Kuwayt, 1969.
- 14) al-Zuḡbī, Ṭalāl, Mustawá al-'Istidlāl al-'Ilmī, Majallat Jāmi'at al-Najāh lil-'Abḥāṭ (al-'Ulūm al-'Insāniyah), Filasṭīn, V 23, 2009.
- 15) al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Umar Ibn Muḥammad, 'Asās al-Balāḡah, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 16) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar Ibn Muḥammad, al-Kashshāf, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1995.
- 17) 'Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Maḥmūd al-Naṣṣ, al-Haiy'ah al-'Āmmah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1990.
- 18) Sussor, Ferdinand du, 'Ilm al-Luḡah al-'Āmm, tr. Yw'īl Yūsuf 'Azīz, Bayt al-Mawṣil, al-'Irāq, 1988.
- 19) al-Suūṭī, 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abībakr, al-'Iqtirāḥ fi 'Uṣūl al-Naḥw, Dār al-Bayrūtī, Dimashq, 2006.
- 20) 'Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad, al-Balāḡah & al-'Uslūbiyah, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-'Ālamīyah lil-Nashr, al-Qāhirah, 1994.

- 21) 'Abdalmutṭalib, Muḥammad, Jadalīyat al-'Ifrād & al-Tarkīb fī al-Naḡd al-'Arabī al-Qadīm, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-'Ālamīyah lil-Nashr-Lünjman, al-Qāhirah, 1995.
- 22) al-Faīyūmī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Ġarīb al-Sharḥ al-Kabīr, al-Maktabah al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 23) al-Kafawī, 'Aiyūb Ibn Mūsā al-Ḥusainī, al-Kulliyāt Mu'jam fī al-Muṣṭalaḥāt & al-Furūq al-Luġawīyah, ed. 'Adnān Darwīsh, Muḥammad al-Miṣrī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1998.
- 24) Majma' al-Luġah al-'Arabīyah bi-al-Qāhirah, al-Mu'jam al-Falsafī, al-Hai'yah al-'Āmmah li-Shu'ūn al-Maṭābī' al-'Amīrīyah, al-Qāhirah, 1983.
- 25) Majma' al-Luġah al-'Arabīyah bi-al-Qāhirah, al-Mu'jam al-Wasīṭ, al-'Idārah al-'Āmmah lil-Mu'jamāt & 'Iḥyā' al-Turāt, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, al-Qāhirah, 2004.
- 26) Muḥammad, Jawdah Mabrūk, Zāhirat al-Talāzum al-Tarkībī & Manḥajīyat al-Tafkīr al-Naḥwī, Majallat Kulliyat al-'Ilāhiyāt/ al-'Ulūm al-'Islāmīyah, Jāmi'at 'Awldāġ, Turkiyā, V 19, issue 2, 2010.
- 27) Muḥammad, Dasūqī Ibrāhīm, al-Naṣṣ al-Qur'ānī & 'Ishkālīyat al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah, al-Majallah al-'Ilmīyah lil-Luġah & al-Taḡāfah, Kulliyat al-Luġah al-'Arabīyah, Jāmi'at al-Sulṭān 'Abdalḥalīm Mu'azzam Shāh al-'Islāmīyah al-'Ālamīyah, Māliziya, issue 9, 2019.
- 28) Muḥammad, Dasūqī Ibrāhīm, Khawātim al-'Āyāt al-latī Tashmalu 'Asmā' Allāh al-Ḥusnā fī al-Qur'ān al-Karīm-dirāsah 'Uslūbiyah, Dār al-Yaqīn lil-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2016.
- 29) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhirah, 2003.



الانتماء في الأدب الأندلسي دراسة تحليلية

مشعل بن سلمان بن عتيق العطوي*

Maged113@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/06/08م

تاريخ الاستلام: 2022/04/16م

ملخص:

يهدف البحث إلى دراسة الانتماء في الأدب الأندلسي، كما يهدف إلى مناقشة بعض الشبهات التي أثرت حول موضوع الانتماء في الأدب الأندلسي والرد عليها، وتم تقسيمه إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، أما التمهيد فقد تناولت فيه التعريف بمفهوم الانتماء، ثم تحدثت في المبحث الأول عن الانتماء إلى المشرق، وفي المبحث الثاني تحدثت عن الانتماء إلى الأندلس، وفي المبحث الثالث تحدثت عن التقاطبية الأندلسية، وقد استعنت في هذه الدراسة بالمنهج التاريخي في تتبع نشوء الانتماء في الأدب الأندلسي، وقد توصلت إلى: دحض مقولة "احتقار المشاركة لكل ما هو أندلسي"، وأثبتت بالشواهد محبة وتطلع المشاركة للأدب الأندلسي ومعرفة أدبائه، وأن التقاطبية الأندلسية هي الحالة الأنسب في وصف ثنائية الانتماء في الأدب الأندلسي.

الكلمات المفتاحية: الانتماء، التقاطبية الأندلسية، الانتماء الأندلسي، الانتماء المشرقي.

* طالب دكتوراه في العلوم العربية - قسم الدراسات الفلسفية الأدبية - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العطوي، مشعل بن سلمان بن عتيق، الانتماء في الأدب الأندلسي - دراسة تحليلية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 235-271.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

Belonging in Andalusian Literature An Analytical Study

Dr. Meshal Salman Ateeq Al-Atawi*

Maged113@hotmail.com

Received: 16-04-2022

Accepted: 08-06-2022

Abstract:

The study aims to explore the notion of belonging and the doubts surrounding it in Andalusian literature. The study was divided into an introduction, a preface, and three sections. The introduction defines the concept of belonging. Section one focuses on the concept of belonging to the orient, while section two is concerned with belonging to Andalus. Section three is devoted to Andalusian polarity. The study adopted the historical method to trace the emergence of belonging in Andalusian literature. The study concluded with the finding that proved the falsity of the saying 'orientalists underestimate all that relates to Andalus'. Orientalists did aspire for Andalusian literature and its writers. Andalusian polarity is the most appropriate case in describing the dualism of belonging in Andalusian literature.

Keywords: Belonging, Andalusian polarity, Andalusian belonging, Orient belonging.

* PhD Student of Arab Sciences, Department of Literary and Philosophical Studies, Faculty of Arab and Social Sciences, Qassim University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Atawi, Meshal Salman Ateeq, Belonging in Andalusian Literature: An Analytical Study, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 235-271.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

حظيت الأندلس بمكانة مميزة تاريخياً، وجغرافياً، واجتماعياً؛ مما أكسبها شخصية فريدة، فتعددت الانتماءات فيها بين الانتماء إلى المشرق العربي، والانتماء إلى الوطن الأندلسي الجديد، ويشكل الانتماء في الأدب الأندلسي مدخلاً مهماً لفهم طبيعة هذا الأدب، ومعرفة شخصية أدبائه، ومن هنا وقع اختياري على موضوع: الانتماء في الأدب الأندلسي دراسة تحليلية، وتتجلى إشكالية البحث في تشعب موضوع الانتماء في الأدب الأندلسي وتناثره في المؤلفات الأندلسية، وفي التساؤلات الآتية: ما الانتماء في الأدب الأندلسي؟ وكيف يتجلى؟ وما هي دلالاته؟ وكل هذه الأسئلة وغيرها، سيحاول البحث الإجابة عليها.

وقد استفدت من دراستين سابقتين تناولتا هذا الموضوع، هما:

-الانتماء في الأدب الأندلسي أنموذج فريد، لعبد الله علي ثقفان، وهي دراسة موجزة لموضوع

الانتماء في الأدب الأندلسي، ولم يبين في هذه الدراسة التوصيف الأمثل لهذه الثنائية.

-والدراسة الأخرى هي مبحث بعنوان: التقاطبية الأندلسية، ورد في كتاب الدهر في الشعر

الأندلسي دراسة في حركة المعنى، للوئي علي خليل، وهي دراسة جادة ومهمة، إلا أنها لم تستقص

الانتماء في المؤلفات الأدبية الأندلسية.

وفي هذا البحث حاولت تتبع الانتماء في الأدب الأندلسي منذ الفتح الإسلامي للأندلس إلى قبيل

سقوط غرناطة، معززا البحث بشواهد من الشعر والنثر الأندلسيين، مما يكشف بجلاء عن طبيعة

هذا الانتماء، كما صححت بعض الأخطاء التي وردت في الدراسات السابقة، وتكمن أهمية البحث في

مناقشة بعض الشبهات التي أثيرت حول موضوع الانتماء في الأدب الأندلسي والرد عليها.

ويهدف البحث إلى توضيح ثنائية الانتماء المتلازمة في الأدب الأندلسي، وتوضيح المصطلح

الأنسب لوصف هذه الثنائية.

وقد استعنت في هذا البحث بالمنهج التاريخي في تتبع نشوء الانتماء في الأدب الأندلسي، وجاء

البحث في تمهيد وثلاثة مباحث، فتحدثت في التمهيد عن مفهوم الانتماء، ثم تحدثت في المبحث الأول

عن موضوع الانتماء إلى المشرق، وفي المبحث الثاني تحدثت عن الانتماء إلى الأندلس، وفي المبحث الثالث تحدثت عن التقاطبية الأندلسية، ثم ختمت البحث بأبرز النتائج التي توصلت إليها.

تمهيد: مفهوم الانتماء

الإنسان كائن حي منتمٍ متطور عقلا ني منفعل وفاعل؛ فمنذ ولادته ينتهي إلى أمه وأبيه، وهكذا تنشأ العائلة التي انتهي إليها، وينتقل انتماؤه إلى المنزل والعائلة، ثم يتطور الأمر إلى أبعد من ذلك حيث ينتهي إلى طائفته ومحيطه، فمدينته ثم موطنه وأمته⁽¹⁾، فما معنى الانتماء؟

تدل كلمة الانتماء في اللغة على معانٍ عديدة، فقد جاء في لسان العرب: نعي: النماء: الزيادة. ونميته إلى أبيه نمياً ونُمياً وأنميته: عزوته ونسبته⁽²⁾. إذن معاني كلمة الانتماء تدور في فلك الانتساب من جهة، والزيادة من جهة أخرى، وبذلك يكون للانتماء وجود موضوعي هو الزيادة في الأشياء الحية والجمادة، وهذه الزيادة تلتقي مع المفهوم المعاصر للانتماء، بصفته ظاهرة إنسانية تتطور بالإضافة، أي بالزيادة⁽³⁾.

وأما مفهوم الانتماء فهو: النزعة التي تدفع الفرد للدخول في إطار اجتماعي فكري معين بما يقتضيه هذا من التزام بمعايير وقواعد هذا الإطار، وبنصرته والدفاع عنه في مقابل غيره من الأطر الاجتماعية والفكرية الأخرى⁽⁴⁾، والانتماء يدخل ضمن ميدان الاتجاهات والقيم، فهو ليس معلوماً تُلقَّن أو تُحَفِّظ، وإنما هو اتجاه نفسي يُرَبَّى ويُنَمَّى في وجدان المرء ويظهر في سلوك الفرد الشخصي والاجتماعي، والاتجاهات النفسية والتربوية تبدأ بشعور القبول، ثم التقدير ثم الاعتزاز، ثم الدفاع، ثم التمثل بالقيم والتضحية في سبيلها، وأهمية الانتماء تكمن في كونه اتجاهاً إيجابياً يمثل علاقة قوية محببة بين المنتمي والمنتى إليه⁽⁵⁾.

فالأمر الذي تتطلب الانتماء هي نفس الأمور التي تتطلب الحب من الإنسان، فالحب والانتماء وجهان لعملة واحدة، ولا يتصور أن يوجد الانتماء في ظل نفور وكرهية، ونجد لدى الغالبية العظمى من الناس بعض الأنواع من الانتماءات، كالانتماء الديني، والانتماء المكاني، والانتماء الأسري،

والانتماء الاجتماعي، والانتماء القومي⁽⁶⁾، وهناك من يفرق بين نوعين من الانتماء: الانتماء المنطقي، والانتماء الوجودي الاجتماعي، فالانتماء المنطقي: علاقة اعتبارية محددة بين الفرد والصف أو الفئة التي يدخل هذا الفرد في نطاقها، أما الانتماء الوجودي الاجتماعي، فهو علاقة هوية ومصير بين الفرد وجماعة محددة، وما تتصل به من أرض أو حضارة أو غير ذلك، وهذا يعني أن هناك هوية جماعية عليا يدرك الفرد انخراطه فيها، وذلك لا يتنافى مع فرديته، وارتباطه بمجموعة أصغر⁽⁷⁾.

إذن الانتماء "ظاهرة إنسانية فطرية تربط بين مجموعة من الناس المتقاربين والمحدد زماً ومكاناً بعلاقات تشعرهم بوحدتهم، وبتميزهم تمايزاً يمنحهم حقوقاً، ويحتم عليهم واجبات"⁽⁸⁾.

والخروج من دائرة انتماء ما، لا يعني استبدال انتماء جديد بآخر قديم، بل يعني إضافة انتماء إلى آخر في عملية جدلية تنتج انتماءً متطوراً؛ فخرج عشيرة من دائرة قبيلتها ودخلها في دائرة انتماء قبيلة أخرى لا يلغي تلك العشيرة من رابطة الدم التي تربطها بأصلها المشترك، بل يضيف إلى ذلك الانتماء انتماء آخر مؤسساً على رابطة الأصل المشترك مضافاً إليها رابطة الجوار أو التحالف أو غير ذلك، وهكذا تظهر علاقة إنسانية متطورة، تكسب أفرادها تكويناً نفسياً مشتركاً وخاصاً، يمنحهم شعوراً بالانتماء إلى تلك العلاقة، وهو شعور يضاف إلى المشاعر الانتمائية السابقة، وبذلك تتنوع ظاهرة الانتماء⁽⁹⁾.

وفي الأدب الأندلسي تنوعت ظاهرة الانتماء، وظهرت ثنائية انتمائية متلازمة مميزة، قطباها المشرق والأندلس، وفي المبحثين الآتيين بيان لقطبي هذه الثنائية.

المبحث الأول: الانتماء إلى المشرق

إنّ ظهور الانتماء إلى المشرق عند الأندلسيين جاء من قبيل الطبع الذي طُبِع عليه العربي، من الاعتزاز بأصله وعروبته ووطنه، فإذا ما رحل إلى بيئة جديدة عمل هو ومن معه على تعريبها من خلال نشر دينه ولغته وأدبه وحضارته، في محاولة منه لتوفير حياة تشعره بعدم الغربة، وأنه ما زال يعيش في بيئة أشبه ببيئته الأولى وإن بعدت المسافات، محاولاً قدر جهده أن ينقل عاداته وتقاليده معه ليجعل من الوطن الجديد امتداداً لبيئته السابقة وليس بمنفصل عنها⁽¹⁰⁾.

وشرح الفاتحون للأندلس في إطلاق أسماء المدن المشرقية على المدن الجديدة في الأندلس، فهذا (أبو الخطار حسام بن ضرار الكلبي ت 130هـ) أحد ولاة الأندلس لما "كثر أهل الشام عنده، ولم تحملهم قرطبة، فَرَقَهُمْ فِي الْبِلَادِ، وَأَنْزَلَ أَهْلَ دِمَشْقَ الْبَيْرَةَ لِشَبْهِهَا بِهَا، وَسَمَّاهَا دِمَشْقَ، وَأَنْزَلَ أَهْلَ حَمصَ إِشْبِيلِيَّةَ، وَسَمَّاهَا حَمصَ، وَأَهْلَ قَيْسَرِيْنَ جِيَّانَ، وَسَمَّاهَا قَيْسَرِيْنَ، وَأَهْلَ الْأُرْدُنَ رِيَّةَ وَمَالِقَةَ، وَسَمَّاهُمَا الْأُرْدُنَ، وَأَهْلَ فِلَسْطِينَ شَدُونَةَ -وهي شريش- وَسَمَّاهَا فِلَسْطِينَ، وَأَهْلَ مِصْرَ تَدْمِيرَ، وَسَمَّاهَا مِصْرَ"⁽¹¹⁾، ولهذا نشأ الأدب في الأندلس مشرق الملامح، فمن ذلك قول الشاعر (أبي الأجر الكلابي):

ولقد أراني من هَوَايَ بِمَنْزِلِ عَالٍ وَرَأْمِي دُوَ غَدَاثَرُ أَفْرَعُ
وَالْعَيْشُ أَغْيَدُ سَاقِطُ أَفْنَانُهُ وَالْمَاءُ أَطْيَبُ لَنَا وَالْمَرْتَعُ⁽¹²⁾

فالشاعر هنا يفتخر بمنزله العالي، وبعيشه الرغيد، وبطيب مأكله ومشربه تماما مثل شعراء المشرق في ذلك العصر، ولم يظهر في شعره أثر للبيئة الأندلسية الجديدة.

وقال أيضاً يمدح (الصميل بن حاتم الكلابي):

بَنَى لَكَ حَاتِمٌ بَيْتًا رَفِيْعًا رَأَيْنَاهُ عَلَى عَمَدٍ طَوَالِ
وَقَدْ كَانَ ابْتَنَى شَمْرٌ وَعَمْرُو بِيوتًا غَيْرَ ضَاحِيَةِ الظَّلَالِ
فَأَنْتَ ابْنُ الْأَكَارِمِ مِنَ مَعَدِّ تَعْتَلِجُ الْأَبَاطِحَ وَالرَّمَالِ⁽¹³⁾

فالشاعر هنا يمدح الصميل على طريقة شعراء أهل المشرق، وذلك بذكر مآثر آبائه وأجداده، ومناقبهم، ويشيد بكرمه وشجاعته اللذين بز بهما أقرانه، فهو يحاكي صورا شعرية مشرقية معروفة.

ومثل ذلك أيضا قول الشاعر (أبي الخطار حسام بن ضرار الكلبي):

أَقَادَتْ بَنُو مَرْوَانَ قَيْسًا دِمَاءَنَا وَفِي اللَّهِ إِنْ لَمْ يَعْدِلُوا حَكْمٌ عَدْلُ
كَأَنْكُمْ لَمْ تَشْهَدُوا مَرْجَ رَاهِطٍ وَلَمْ تَعْلَمُوا مَنْ كَانَ تَمَّ لَهُ الْفَضْلُ
وَقَيْنَاكُمْ حَرَّ الْقَنَا بِنُفُوسِنَا وَلَيْسَ لَكُمْ خَيْلٌ سِوَانَا وَلَا رَجُلُ
فَلَمَّا رَأَيْتُمْ وَقِدَ الْحَرْبِ قَدْ حَبَا وَطَابَ لَكُمْ فِيهَا الْمَشَارِبُ وَالْأَكْلُ
تَغَافَلْتُمْ عَنَّا كَأَنْ لَمْ نَكُنْ لَكُمْ صَدِيقًا وَأَنْتُمْ مَا عَلِمْتُ لَهَا فَعْلُ⁽¹⁴⁾

وهنا الشاعر يعاتب بني مروان على موقفهم من اليمينيين الذين وقفوا معهم في معركة "مرج راهط"، ثم أداروا لهم ظهورهم بعد تثبيت ملكهم حيث وقفوا مع أعدائهم القيسيين، وهذا الشعر ليس له من الأندلسية سوى أنه قيل على أرضها، فهو يُعنى بجزالة اللفظ وفخامة العبارة، ولا يرى في معانيه كثير من تعمق الفكر، ولا يُلمح في صوره نصيب من تحليق الأخيلة، وإنما هو أميل إلى البداوة، وأقرب إلى الخشونة، وربما كان هذا الشعر أنسب شيء إلى طبيعة الناس وظروفهم في ذلك الحين؛ فقد كانوا لا يزالون على كثير من بداوتهم، متمسكين بقبليتهم، ولم يصيبوا بعد من الثقافة والتحضر والتأثر بالحياة الجديدة⁽¹⁵⁾.

والانتماء إلى المشرق لم يتوقف عند أدب الولاة، بل تعدى ذلك إلى أدب الأمراء من بني أمية، فبلاد المشرق العربي موطنهم وأصلهم؛ لذا كثر شعر الحنين إليها، ومن ذلك قول الأمير (عبد الرحمن الداخل ت172هـ):

أَتَمَّهَا الرَّكَّابُ الْمُيَمِّمُ أَرْضِي أَقْرِمَنَّ مِنْ بَعْضِي السَّلَامَ لِبَعْضِ
إِنَّ جِسْمِي كَمَا عَلِمْتَ بِأَرْضِي وَفُوَادِي وَمَالِكِيهِ بِأَرْضِ
فُؤَادِ الْبَيْنِ بَيْنَنَا فَافْتَرَقْنَا وَطَوَى الْبَيْنَ عَنْ جُفُونِي غُمُضِي
قَدْ قَضَى اللَّهُ بِالْفِرَاقِ عَلَيْنَا فَعَسَى بِاجْتِمَاعِنَا سَوْفَ يَقْضِي⁽¹⁶⁾

وعبد الرحمن الداخل يحنّ إلى وطنه حينئذٍ جارقاً، فعلى الرغم من المطاردة التي واجهها في المشرق على أيدي العباسيين، فإنّ ذلك لم يمنعه من أن يتشوق إلى معاهده بالشام، وتعد أبيات (عبد الرحمن الداخل) نموذجاً لكل حنين خالج عامة العرب في الأندلس، لأنّ ذكرى أوطانهم في المشرق لم تفارق خيال الرعيل الأول منهم، فظلوا على شوقهم إليها، ويتمنون أن تدور الأيام دورتها ويعودوا إلى ربوعها⁽¹⁷⁾.

ونظر (عبد الرحمن الداخل) إلى نخلة مفردة في قصره، فهاجت شجنه وتذكر بلاد المشرق

فقال:

تَبَدَّتْ لَنَا وَسَطَ الرُّصَافَةِ نَخْلَةٌ
فَقُلْتُ: شَبِيبِي فِي التَّغْرُبِ وَالنَّوَى
نَشَأَتْ بِأَرْضٍ أَنْتَ فِيهَا غَرِيبَةٌ
سَقَّتْكَ غَوَادِي المُرْزَنِ مِنْ صَوْبِهَا الَّذِي
تَنَاءَتْ بِأَرْضِ الغَرْبِ عَن بَلَدِ النَّخْلِ
وَطَوَّلَ التَّنَائِي عَن بَنِي وَعَن أَهْلِي
فَمِثْلُكَ فِي الإِقْصَاءِ وَالمُنْتَأَى مِثْلِي
يَسُحُّ وَيَسْتَمِرِّي السِّمَّاكِينَ بِالمُؤَبَّلِ⁽¹⁸⁾

وهنا نلمح أنّ العنصر العاطفي أبرز عناصر المضمون الشعري في تلك الأبيات، فالشاعر ونخلته غريبان في هذه الأرض النائية، بعيدان عن الأهل والوطن، وهو يعقد نوعاً من المشابهة الجميلة بينه وبين نخلته، فكلاهما بعيد ومغترب؛ لذلك دعا لنخلته بالحياة والسقيا وهو دعاء محب مغترب، والدعاء بالسقيا من خصائص الشعر والأدب العربي، لذا كان الدعاء لها بالسقيا من الأدعية المحببة للنفس، وهذه النخلة التي تشاركه الغربة والبعد قد هاجت شجنه وفجرت شوقه، فتذكر الشرق وذكرياته، واندفع بغريزة الحنين يناجي نخلته ثانية⁽¹⁹⁾ فيقول:

يا نخلُ أَنْتِ غَرِيبَةٌ مِثْلِي
فابكي، وهل تبكي مُكَبَّسَةٌ
في الغربِ نائِيةٌ عَن الأَصْلِ
عَجَمَاءَ لَمْ تَطْبَعِ عَلَي خَبْلِ؟
لو أَتَيْتِ تَبْكِي، إِذَا لَبَكْتُ
ماءَ الفُراتِ وَمَنِيَّتِ النَّخْلِ
لَكُنَّهَا ذَهَلْتُ، وَأَذْهَلَنِي
بُغْضِي بَنِي العَبَّاسِ عَن أَهْلِي⁽²⁰⁾

والنخلة "ليست شجرة وحسب، بقدر ما هي رمز للمشرق بعطائه، فهو أرض الحضارات ومهبط الديانات ومنطلق الفتوحات، ولأنه كذلك فإن النخلة تمثل الحب والعطاء والانتماء، فكلمنا نظر لها (الداخل) تذكر بلاده؛ لأنه كان واقعياً، ومن الاستحالة على مثله العودة لمكان فراره، فما كان منه إلا أن غرس هذه النخلة التي تذكر كل من نظر إليها سواء الداخل أم غيره بالمكان الذي تمّ منه الانطلاق"⁽²¹⁾.

وقد حرص الأمير عبد الرحمن الداخل على "تكوين مجد ثقافي لمملكته في الأندلس، ولم يكن أمامه سوى الفكر الذي مصدره بلاده (المشرق)، فقد وجد فيه فرصة للتعبير عن حنينه، وليجعل من الوطن الجديد امتداداً للوطن الأم"⁽²²⁾، فتدفقت الثقافة المشرقية إلى الأندلس عن طريقين:

الأول: طريق الوافدين إلى الأندلس من علماء المشرق وأدبائه حاملين معهم ثروة كبيرة من التراث العربي وأصول الحضارة المشرقية، والعادات الاجتماعية.

والثاني: طريق أولئك الأندلسيين الذين كانوا يرحلون إلى المشرق طلباً للعلم والأدب، ثم يعودون بما حصلوا عليه من ذلك⁽²³⁾.

ولذلك "وسّمت الحياة الثقافية منذ البدء بالاعتماد على المشرق والتقليد لأهله؛ لأنّه كان أرقى حضارة وأوسع ثقافة، وإليه يلتفت الأندلسيون في تجارتهم ويرونه منبع العلم والدين وموطن القداسة والحج"⁽²⁴⁾، ولا يكون الشاعر شاعراً إلا إذا قورن بصنوه في المشرق، فإذا جاء بما يعدله أو يفوقه كان له حق الريادة بين أهله، وإذا لم يستطع أن يفعل فلن يجد أدناً صاغية أو اعترافاً بحق، ولقد جرّ هذا الأمر على الشعراء أذى كبيراً؛ فلم يكن ليُعترف بفضلهم أو سبقهم؛ لأنّ الخاصة مقتنعون قبل العامة بأنّ الفضل يكاد يكون لأهل المشرق دون غيرهم، وكل من سواهم متطفل على مائدتهم غريب عنها⁽²⁵⁾، وظهر ذلك في قول المظفر بن الأفطس صاحب بطليوس: "من لم يكن شعره مثل شعر المتنبي أو المعري فليسكت"⁽²⁶⁾.

إذن كان للانتماء إلى المشرق عدة أسباب منها:

أولاً: أنّ الأندلس مهما تحرزت استقلالاً عن المشرق في سياستها ونظمها فإنها بنت المشرق، ولم تقطع صلتها الثقافية به في يوم من الأيام، وقد ظلت الرحلة العلمية إلى المشرق منبع العلم والعرفان، فكيف إذا أضفت إلى ذلك تلك الرابطة الدينية القوية التي تجعل وفود الأندلسيين تستهين بكل المصاعب البرية والبحرية في سبيل أداء فريضة الحج.

ثانياً: إذا نظرنا إلى الموروث الأدبي وجدنا أن موروث الأندلسيين الأدبي إنما هو شعر العرب وأدبهم منذ الجاهلية حتى أبي تمام، وليس من الطبيعي أن يقطع الأندلسيون أسباب ذلك الموروث، لأنهم لا يحملون للمشرق إلا كل تقدير وإكبار، زد على ذلك أنه من العسير على الإنسان أن يطرح – جانباً – المؤثرات التي تلقاها في الصغر ووجهت نظرتة وطريقته في التعبير.

ثالثاً: الوسيلة التعبيرية عند الأندلسيين والمشاركة واحدة بكل ما فيها من مظاهر القدرة أو العجز، والاتحاد في وسيلة التعبير يوحد أو يقرب صور الشكل، كما أن الاتحاد في مواد الحضارة يوحد الموضوع الشعري⁽²⁷⁾.

رابعًا: وقد "يكون للأسباب النفسية التي تدعو الأجيال اللاحقة إلى الإعجاب بالأجيال السابقة وإنتاجهم دور في ذلك، فهم ينظرون إلى العصور الإسلامية الأولى على أنها المثل الأعلى للحياة الدينية والخلقية، والحجة الأولى لعلوم الدين وبعض فروع الثقافة"⁽²⁸⁾.

وفي ضوء ذلك ليس بمستغرب أن نجد ألوانًا من الأدب ظهرت على تراب الأرض الأندلسية، ومنها أدب الصحراء وهو الذي كان منطلق العربي الأول على أرض بعيدة، فهو يمثل بُعد حنينه وشوقه وتشوقه، وهذا اللون من الأدب أدب غير جامد، بل متحرك كتتحرك الرمال، ومتغير كتغير المناخ بين هبوب ورياح وأمطار، لكنه يحمل شيئًا من الثبات في داخله ليمثل لنا ذلك الارتباط الذي ظلَّ حيًّا في نفوس الأندلسيين للمشرق رغم سيطرة الحياة الجديدة⁽²⁹⁾، ومن ذلك قول (ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي ت770هـ):

هذي الحدوج فأين عفر ظبائها؟	هذي البروج فأين زهر سمائها؟
غربت أولى وتغربت هاتي فلا	أثر لمرآها ولا لروائها
ولقد وقفت على الديار مسائلا	أطلالها بالعهد عن أطلالها
مترددا في مثل جسي في البلى	لولا تباين وجدده وشفائها
دمن محت أيدي الدروس	لم يبق منها غير وهم بقائها
نؤي تراءى مثل عطفة نونه	وأثاف التاحت كعجمة ثائها
يا هل تبلغني الجياد منازل	قلبي نزيل في حمى نزلائها ⁽³⁰⁾

والقارئ لهذه الأبيات يرى أن الشاعر لم يتأثر بجمال الطبيعة الأندلسية الخلافة ذات المروج والأنهار، بل على العكس تمامًا، فهو يصف بيئة أجداده في المشرق بألفاظ مستوحاة منها (كالحدوج، وعفر، ودمن...).

وعلى هذا فإن أدب الصحراء ليس مجرد موضوع يتعلق بذكر أبيات تقال، أو رسالة تكتب، فنلمس فيها سعة الصحراء وما فيها من مفاوز، وأصوات وحوش، ورياح، بل إنه أدب فكر وأدب انتماء لأمة واحدة، سواء استقرت في الشرق أم في الغرب⁽³¹⁾.

وقد استشهد أحد الباحثين بأبيات (ابن جبير الأندلسي) الآتية:

لا يستوي شرق البلادِ وغربها	الشرقُ حازَ الفضلَ باستحقاقِ
انظرْ لِحَالِ الشمسِ عندَ طلوعِها	زهراءَ تصحبُ بهجةَ الإشراقِ
وانظرْ لها عندَ الغروبِ كئيبَةً	صفراءَ تُعقبُ ظلمةَ الآفاقِ
وكفى بيومِ طلوعِها من غربها	أن تُؤذِنَ الدُّنيا بِوشكِ فراقِ

على أنّها مثال على تفضيل المشرق على المغرب⁽³²⁾ عند شعراء أهل الأندلس، وهذا وهم منه، حيث ظهر لي من خلال البحث والاستقصاء أنّ هذه الأبيات قالها ابن جبير في تفضيل شرق الأندلس على المغرب، كما صرّح بذلك أحمد الغبريني مؤلف كتاب "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" حيث يقول: "وأنشدنا أيضاً عن الخطيب أبي بكر بن سيد الناس عن أبي الحسن بن جبير يفضل المشرق من الأندلس على المغرب"⁽³³⁾. ثم ساق الأبيات السابقة.

وهذه قضية أخرى تتعلق بالانتماء إلى الأندلس، وفي المبحث الآتي بيان ذلك.

المبحث الثاني: الانتماء إلى الأندلس

هياً الموقع المنعزل للأندلس الفرصة لأن تتخذ لنفسها في وقت مبكر طريقاً مستقلاً عن الدولة الإسلامية العامة، ويعود ذلك إلى سنوات قليلة بعد الفتح، فلا نجد في مصادرنا خبراً عن أن الأندلس أرسلت مالا إلى حاضرة الدولة مع أنها قطر عظيم الجباية، كما أنّ أهل الأندلس كانوا غالباً ما يختارون ولايتهم، وكانت الدولة -ويمثلها أحيانا ولاية المغرب- ترضى بهذا الواقع الذي لم يكن بإمكانها تغييره أو كان تغييره صعباً، بل ربما هي بسكوتها أضفت عليه طابعاً شرعياً⁽³⁴⁾.

ومع مجيء عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس بدأ الانتماء الأندلسي يتشكل منذ اللحظة الأولى لدخوله، فقد أسس فيها "دولة مستقلة ثابتة الدعائم وطيدة الأركان"⁽³⁵⁾، واستمر خلفاؤه من بعده على هذا النهج إلى أن جاء عبد الرحمن الناصر، فبادر إلى إعلان نفسه خليفة للمسلمين في أواخر سنة 316هـ، وتلقب بلقب أمير المؤمنين الناصر، وبذلك فصل الأندلس عن العالم العربي؛ فتكاملت للأندلس شخصيتها السياسية⁽³⁶⁾.

هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى الثقافي والأدبي، فقد سعى الأندلسيون إلى إيجاد قاعدة فكرية في بلادهم تعد امتدادًا لما كان في المشرق، ولتكوين هذه القاعدة، اتجهوا للتعلم⁽³⁷⁾.

وبتكوين هذه القاعدة الفكرية والعلمية، انتشر التعليم في أرجاء الأندلس، وكثر المتعلمون بها، فأخذ الشعور بالانتماء إلى الأندلس ينمو مع الأيام، وكانت البيئة تعمق خصائصها في الخلق وطرق الحياة، وكان الاختلاط بأمم بعيدة يدعو إلى الابتعاد عن المشرق في الزي وروح الفروسية والعادات واللهجة والأمثال⁽³⁸⁾.

والشعور بالانتماء الأندلسي "لم يبدأ من فراغ، بل بدأ بولاء لكل ما هو مشرقى والتمكن منه، ومن ثم ظهرت المحاكاة والتقليد في الأدب الأندلسي"⁽³⁹⁾، ولشعور الأندلسيين بهذا الواقع، فقد فكروا في جمع الثقافة المشرقية عبر كتب تُقرأ، بحيث يكون المحتوى مشرقياً والمؤلف أندلسياً، فكان ابن عبد ربه (ت 328هـ) أول من صنف في هذا المجال، لكنه لم يتوقف عند هذا الحد، فقد ضمّن كتابه بعض كتاباته النثرية التي تمثلت في مقدمة كتابه (العقد الفريد)، وفيما فرشه لكل كتاب من كتب العقد الخمسة والعشرين، وفي بعض الأخبار التي دونها عن أمراء الأندلس، لا سيما المتأخرين منهم كالمنذر بن محمد، وأخيه عبد الله، والخليفة الناصر، كما ضمّنه بعض أشعاره⁽⁴⁰⁾.

ويرى عبد الله ثقفان أنّ كتاب العقد يمثل في واقعه انطلاقة أولى للوقوف أمام الزحف الهائل من المشرق، ليمثل تدخل الأندلسيين في الثقافة وتبويبها حسب مزاج خاص، وكأنّ ابن عبد ربه بهذا العمل يُشعر الآخرين بأن الأندلس قد بدأت في التعبير أو محاولة التعبير عن ذاتها وإن كان على شكل (أنين داخلي)⁽⁴¹⁾.

وفي الفترة الواقعة بين عبد الرحمن الناصر وآخر الدولة العامرية وجدت الأندلس ذاتها، والتفتت لماضيها واهتمت بحاضرها، وأدركها شيء يشبه الشعور الوطني، ودفعها الحكم المستنصر في هذه السبيل دفعة قوية، فإذا المكتبة الأندلسية تزخر بالمؤلفات عن الأندلس بأقلام أهلها، وهكذا وجدت الأندلس رجالها وتاريخها وعلمها وأدبها، فتحدثت عنه وخلدته⁽⁴²⁾.

وحدث الخليفة "الحكم المستنصر" العلماء على التأليف في تاريخ الأندلس وعلمائها، وأدبها، ومن ذلك ما يرويه الحميدي في ترجمته للعالم عبد الله بن محمد بن مغيث المعروف بابن الصفار، فيقول: حدثني أبو الوليد يونس بن عبد الله القاضي، قال: لما أراد الحكم المستنصر غزو الروم، سنة اثنتين وخمسين وثلاث مئة، تقدّم إلى والدي بالكون في صحبته، فاعتذر بضعف في جسمه، فقال المستنصر لأحمد بن نصر: قل له: إن ضمن لي أن يؤلف في أشعار خلفائنا بالمشرق والأندلس مثل كتاب الصولي في أشعار خلفاء بني العباس، أعفيتة من الغزاة، فخرج أحمد بن نصر إليه بذلك، فقال: أنا أفعل ذلك لأمر المؤمنين إن شاء الله...، وكمل الكتاب في مجلد صالح، وخرج به أحمد بن نصر إلى الحكم المستنصر، فلقيه بالمجلد بطليظلة، فسّر الحكم به⁽⁴³⁾.

وقد حظيت التراجم الأدبية باهتمام وافر من قبل العلماء الأندلسيين في عصر الخلافة، ومن

تلك المؤلفات:

1. طبقات الكتّاب بالأندلس للأقشطين.
2. طبقات الشعراء بالأندلس لعثمان بن ربيعة.
3. أخبار شعراء الأندلس لمحمد بن هشام الأموي.
4. اللفظ المختلس من بلاغة كتّاب الأندلس لعبيديس الجياني.
5. طبقات الكتاب بالأندلس لسكن بن سعيد.
6. كتاب الحدائق لابن فرج الجياني.
7. كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس لعلي بن أبي الحسين.
8. أخبار شعراء الأندلس (أو كتاب طبقات الشعراء) لابن الفرضي⁽⁴⁴⁾.

ومما ساعد على تأجج الانتماء الأندلسي في نفوس الأندلسيين ما رأوه من استصغار بعض

المشاركة لأدبهم واحتقارهم لكل ما هو أندلسي، ولعل مرجع ذلك إلى العداوة التاريخية بين الدولة

العباسية والدولة الأموية بالأندلس، ومن الشواهد على ذلك:

ما رواه الحميدي بقوله: "أخبرني بعض المشايخ بالأندلس، أنّ سعيد بن أحمد بن خالد كان يحكي أنّه لما رحل إلى المشرق لقيه بعض الأدباء بمصر، واستنشدته لأهل الأندلس، فأنشدته، ففضّل بعض التفضيل، إلّا أنّه قال: لا تخفى أشعاركم إلى جانب أشعارنا، كما لا يخفى البدر في سواد الليل، فقال له سعيد: صدقت، وأين لأهل الأندلس بمثل قول الحسن بن هانئ، وأنشدته أبيات (يحيى بن حكم الغزال) الثلاثة، وهي قوله من قصيدة طويلة يعارض بها الحسن:

وَكُنْتُ إِذَا مَا الشَّرْبُ أَكَدْتُ سَمَأُوهُمْ تَابَطْتُ زَقِي وَاحْتَضَنْتُ عَنَائِي
وَلَمَّا أَتَيْتُ الحَانَ نَهَيْتُ أَهْلَهُ فَهَبَّ خَفِيفَ الرُّوحِ نَحْوَ نِدَائِي
قَلِيلَ هُجُوعِ اللَّيْلِ إِلَّا تَعَلَّأَ عَلَى وَجَلٍ مَيِّ وَمِنْ نُظْرَائِي

فلما سمعها المصري طرب واهتز، وقال: لله درّ الحسن! فلما أكثر، قال له: الشعر والله ليحيى بن حكم الأنديسي؛ وإنما أردت تجربة نقدك، والنقض عليك، فردّ ذلك وأنكره حتى صحّ ذلك عنده، فخلج وأظهر التعجب، ولم يراجع بعد في أشعار أهل الأندلس⁽⁴⁵⁾.
و الجاحظ يقول عن الأنديس: إنّها "طينة حمقاء"⁽⁴⁶⁾.

وابن حوقل يقول عن الأنديس: "ومن أعجب أحوال هذه الجزيرة بقاؤها على من هي في يده مع صغر أحلام أهلها وضعة نفوسهم ونقص عقولهم، وبعدهم عن البأس والشجاعة والفروسية والبسالة ولقاء الرجال ومراس الأنجاد والأبطال"⁽⁴⁷⁾.

وموقف الصحاب بن عباد من كتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربه حين رده قائلاً: "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، والحقيقة أنّ الصحاب بن عباد قال جملته السابقة في سياق اللفظة والتشويق لأخبار الأنديس وأدها، ولم تكن في سياق الغضّ من مكانتها أو احتقارها، يقول ياقوت الحموي: "وبلغني أنّ الصحاب ابن عباد سمع بكتاب العقد فحرص حتى حصل عنده، فلما تأمله قال: هذه بضاعتنا ردت إلينا، ظننت أنّ هذا الكتاب يشتمل على شيء من أخبار بلادهم، وإنّما هو مشتمل على أخبار بلادنا، لا حاجة لنا فيه فردّه"⁽⁴⁸⁾.

وهذا دليل واضح على اطلاع الصحاح بن عباد وحرصه على معرفة أخبار الأندلس إلا أنه صُدِمَ بأن الكتاب يحتوي على أخبار المشرق.

وهنا لا بدّ أن أوضح حقيقة موقف المشاركة من الأندلس وأدبها، إذ رَدَّد بعض الدارسين مقولة: "احتقار المشاركة لكل شيء يأتي من المغرب وخاصة الأندلس"⁽⁴⁹⁾، مستدلًا بالشواهد التي سبق ذكرها، ولا يمكن تعميم هذه المقولة على المشاركة جميعًا للأسباب الآتية:

أولًا: هذه المواقف قليلة، ولا تعبر عن موقف عام من قبل المشاركة جميعًا تجاه الأندلسيين وأدبهم.

ثانيًا: إنّ هذه الروايات لا تخلو من "التلفيق أو ظرف الظرفاء والمتندين"⁽⁵⁰⁾، بدليل أنّ قصة سعيد بن أحمد السابقة تروى في بعض المصادر عن يحيى بن الحكم الغزال نفسه، وأنه هو الذاهب إلى المشرق⁽⁵¹⁾.

ثالثًا: إنّ أهمّ المصادر التي دَوَّنَت أدب الأندلسيين وتاريخهم إنّما أُلِّفَت بطلب من المشاركة، رغبة منهم في الاطلاع على تاريخ الأندلس وأدبها وتراثها، والشواهد على ذلك كثيرة، فعندما زار محمد بن فتوح الأزدي الحميدي (ت 488هـ) بغداد قادمًا من الأندلس، سأله أحد أعيانها تأليف كتاب يذكر فيه "أسماء رواة الحديث بالأندلس، وأهل الفقه والأدب، وذوي النباهة والشعر، ومن له ذكر منهم، أو ممن دخل إليهم، أو خرج عنهم، في معنى من معاني العلم والفضل، أو الرياضة والحرب"⁽⁵²⁾، فاستجاب لطلبه، وألّف له كتابه الشهير: (جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس).

وألّف العلامة اليسع بن عيسى بن حزم الغافقي (ت 575هـ) كتاب (المغرب في أخبار محاسن أهل المغرب)، حيث جمعه للسلطان صلاح الدين الأيوبي بالديار المصرية بعد أن رحل إليها من الأندلس سنة ستين وخمسائة⁽⁵³⁾.

وخلال زيارة ابن دحية الكلبي الأندلسي (ت 633هـ) لمصر، سأله الملك محمد الكامل الأيوبي تأليف كتاب عن الأندلس وأدبها، فألّف له كتابه: (المطرب من أشعار أهل المغرب)، ويقول في مقدمة كتابه:

"فإنّ مولانا سلطان العرب والعجم، عز الملوك العصرية؛ ومالك فضيلتي السيف والقلم، وملك اليمن والشام والديار المصرية؛ أبا المعالي أبا المظفر محمداً الكامل، الكامل الأوصاف تقدم إليّ أمره المطاع، الواجب له عليّ من الجهد غاية ما يستطيع؛ أن أجمع له ما اجتمع عندي من الأناشيد التي رويتها عن شعراء الأندلس وسائر المغرب بأقرب الأسانيد؛ فجمعت منها لخدمة مقامه العالي ما يؤكل بالضمير ويشرب، ويمتدّ عند سماعه ويضطرب؛ في الغزل والنسيب، والوصف والتشبيب؛ إلى غير ذلك من مستطرفات التشبيهات المستعذبة، ومبتكرات بدائع بدائه الخواطر المستغربة؛ ولمح سير ملوك المغرب ولمح أخبار أدبائه"⁽⁵⁴⁾.

ولمّا حلّ ابن سعيد المغربي (ت 685هـ) بمصر بين سنتي 639-643هـ واشتهر أمر كتابه (المغرب في حلى المغرب) رغب إليه الأمير موسى بن يغمور أن يختار له مجموعة طيبة من أشعار أهل المغرب يختارها من سفره الكبير الذي لم يكمل⁽⁵⁵⁾، فألّف له كتابه رايات المبرزين وغايات المميزين، ويقول ابن سعيد في مقدمة كتابه: وسميته برايات المبرزين وغايات المميزين المنتقاة من كتاب (المغرب في شعراء المغرب)، وطوّزته باسم من يتلقّى راية المجد باليمين، ومن عليه يطلق في المكارم: الأمين، أمير الأمراء ورئيس الرؤساء، موسى بن يغمور⁽⁵⁶⁾.

وعندما زار عبد الواحد المراكشي (ت 647هـ) المشرق قادماً من المغرب، سأله أحد وزراء الدولة العباسية أن يؤلّف له كتاباً يشتمل على تاريخ المغرب والأندلس، فاستجاب لطلبه، وألّف له كتابه الرائع: (المعجب في تلخيص أخبار المغرب).

يقول المراكشي في مقدمة كتابه: "وبعد -أيها السيد الذي تواليت عليّ نعمه، وأخذ بضبعي من حضيضي الفقر والخمول اعتناؤه وكرمه، وقضى إحسانه إليّ ومحبتة التي جبلت عليها بأن ألتزم من بره وطاقته ما أنا ملتزمه- فإنك سألتني -بِوَأَلِّكَ اللهُ أعلى الرتب، كما عمر بك أندية الأدب، ومنحك من سعادت الدنيا والآخرة أوفر القسم، كما جمع لك فضيلتي التدبير والقلم- إملأ أوراق تشتمل على بعض أخبار المغرب وهيئته وحدود أقطاره، وشيء من سير ملوكه، وخصوصاً المصامدة بني عبد

المؤمن، من لدن ابتداء دولتهم إلى وقتنا هذا -وهو سنة 621- وأن ينضاف إلى ذلك نبذة من ذكر ما لقيته، أو لقيت من لقيه، أو رويت عنه، بوجه ما من وجوه الرواية، من الشعراء والعلماء وأنواع أهل الفضل؛ فلم أر بدءاً من إسعافك والمسارة إلى ما فيه رضاك"⁽⁵⁷⁾.

وحتى بعد سقوط الأندلس كان الشغف بأخبارها وتراثها وأدبائها باقياً في نفوس المشاركة، فخلال زيارة المقري التلمساني (ت 1041هـ) لمدينة دمشق، سأله أحد أعيانها تأليف كتاب عن أديب الأندلس لسان الدين بن الخطيب.

وفي ذلك يقول المقري في مقدمة كتابه: "فطلب مني المولى أحمد الشاهيني إذ ذاك، وهو الماجد المذكور، ذو السعي المشكور، أن أتصدى للتعريف بلسان الدين في مصنف يعرب عن بعض أحواله وأنبائه، وبدائعه وصنائه ووقائعه مع ملوك عصره وعلمائه وأدبائه، ومفاخره التي قلدها جيد الزمان ولبّته، ومآثره التي أرح بها مسرى الشمال وهبّته، وبعض ما له من النثر والنظام، والمؤلفات الكبار العظام"⁽⁵⁸⁾، فاستجاب المقري لطلبه، وألّف له موسوعته الرائعة: (نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب).

وهذه الكتب من أهم المصادر الأدبية الأندلسية.

رابعاً: كتب التراجم الأدبية المشرقية التي اشتملت على عشرات التراجم لأدباء وشعراء أندلسيين، فقد ترجم الثعالبي لابن دزّاج القسطلي الأندلسي وهو على قيد الحياة، وقال عنه في كتابه (يتيمة الدهر): "كان بصقع الأندلس كالمثني بصقع الشام، وهو أحد الفحول، وكان يجيد ما ينظم ويقول"⁽⁵⁹⁾، كما استشهد بكثير من قصائده، بل عقد فصلاً في كتابه عن أهل الأندلس.

وخصص العماد الأصفهاني (ت 597هـ) قسمًا مهمًا من كتابه (خريدة القصر وجريدة العصر) لأدباء الأندلس ترجم فيه لأشهرهم وانتقى أجمل شعرهم ونثرهم، هذا عدا ما تناثر في بطون كتب التراجم العامة من تراجم للأندلسيين، ولو تتبعنا تراجم الأدباء الأندلسيين في كتب المشاركة لطال البحث.

وفي عهد ملوك الطوائف ظهرت مؤلفات تعدد بالأدب الأندلسي وتشيد به، وتعرض عن أدب المشاركة، تجلى ذلك في كتاب (البديع في وصف الربيع) لأبي الوليد الحميري (ت440هـ) الذي يقول في مقدمته:

إنّ أهل المشرق على تأليفهم لأشعارهم، وتثقيفهم لأخبارهم مذ تكلمت العرب بكلامها، وشغلت بنثرها ونظامها إلى هلم جرا، لا يجدون لأنفسهم من التشبيهات في هذه الموصوفات ما وجدته لأهل بلدي على كثرة ما سقط منها عن يدي بالغفلة التي ذكرتها عنها، وقلة التهمم بها، وعلى قرب عهد الأندلس بمنتحلي الإسلام، فكيف بمنتحلي الكلام؟ ولو تأخروا عن إدراك المشرقيين في كل نحو وغرض، وتقهقروا عن لحاقهم في كل جوهر وعرض، لكانوا أحقّاء بالتأخر، وأحرياء بالتقهقر. فكيف يرى فضلهم وقد سبقوا في أحسن المعاني مجتلى وأطيبها مجتنى، وهو الباب الذي تضمنه هذا الكتاب؟ فلهم فيه من الاختراع الفائت، والابتداع الرائق، وحسن التمثيل والتشبيه، ما لا يقوم أولئك مقامهم فيه" (60).

كما ظهرت مؤلفات تشيد بفضل الأندلس وأدبها، وتعلي من شأنها، وتدافع عنها ويتمثل ذلك في رسالة (فضل الأندلس وذكر رجالها) (61) لابن حزم (ت456هـ)، وهي رسالة كتبها ردًا على ما جاء في رسالة بعث بها أبو علي الحسن بن محمد بن الربيب التميمي القيرواني، إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن حزم، ذكر فيها " تقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علماءهم ومآثر فضائلهم وسير ملوكهم" (62)، فكتب ابن حزم هذه الرسالة، ودون فيها تاريخ الفكر الأندلسي حيث ذكر فيها أشهر علماء الأندلس ومؤلفاتهم، وقد استدرك ابن سعيد المغربي (ت685هـ) على ما فات ابن حزم، وزاد عليه في رسالة احتفظ بها المقري في كتابه نفع الطيب (63).

وفي عصر المرابطين والموحدين استطال الانتماء إلى الأندلس، فكثرت المؤلفات التي تعلي من شأن الأدب الأندلسي، وترجم لأشهر أدبائه، فمنها كتاب (مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس) للفتح بن خاقان (ت528هـ) وجاء في مقدمته: "وسميتها "مطمح الأنفس ومسرح التأنس في

ملح أهل الأندلس"، وأبقيتها لنُدوي الآداب ذكرا، ولأهل الإحسان فخرا، يساجلون بها أهل العراق، ويحاسنون بمحاسنها الشمس عند الإشراق"⁽⁶⁴⁾.

وألف كتابًا آخر بعنوان: (قلائد العقيان ومحاسن الأعيان) اشتمل على تراجم كثيرة لطوائف متباينة من أهل الأندلس، ولم يفسح للطارئ على الأندلس، أو الوافد إليها، وجعله في أربعة أقسام، هي:

القسم الأول: في محاسن الرؤساء وأبنائهم.

القسم الثاني: في غرر عليّة الوزراء، وفقر الكتاب والبلغاء.

القسم الثالث: في لمع أعيان القضاة، ولمح أعلام العلماء.

القسم الرابع: في بدائع نهاء الأدباء، وروائع فحول الشعراء"⁽⁶⁵⁾.

وهذا ابن بسام الشنتريبي (ت542هـ) يؤلف موسوعته الشهيرة عن الأدب الأندلسي (الذخيرة في محاسن الجزيرة) وفيها ثناء عَطر على أدب أهل الأندلس، فيقول:

"وما زال في أفقنا هذا الأندلسي القصي إلى وقتنا هذا من فرسان الفنين، وأئمة النوعين، قوم هم ما هم طيب مكاسر، وصفاء جواهر، وعدوبة موارد ومصادر؛ لعبوا بأطراف الكلام المشقق، لعب الدجى بجفون المؤرق، وحدوا بفنون السحر المنمق، حداء الأعشى ببنات المحلق، فصبوا على قوالب النجوم، غرائب المنثور والمنظوم؛ وباهوا غرر الضحى والأصائل، بعجائب الأشعار والرسائل: نثر لو رآه البديع لنسي اسمه، أو اجتلاه ابن هلال لولاه حكمه؛ ونظم لو سمعه كُتِبَ ما نسب ولا مدح، أو تتبعه جرو ل ما عوى ولا نبح"⁽⁶⁶⁾.

وأخذ يلومهم على شغفهم بالأدب المشرقي وتعلقهم به فيقول:

إنّ "أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل الشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة؛ حتى لو نعت بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا

صنمًا، وتلوا ذلك كتابا محكما، وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة، مرمى القصبة، ومناخ الرذية، لا يعمر بها جنان ولا خلد، ولا يصرف فيها لسان ولا يد، فغاضني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك، وأخذت على نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب أن تعود بدوره أهلة، وتصيح بحاره ثمادًا مضمحلة؛ مع كثرة أدبائه، ووفور علمائه؛ وقديمًا ضيعوا العلم وأهله، ويا ربَّ محسن مات إحسانه قبله؛ وليت شعري من قصر العلم على بعض الزمان، وخصَّ أهل المشرق بالإحسان؟"⁽⁶⁷⁾.

وصنّف أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الحجاري كتاب (المسهب في غرائب المغرب)، وهو في نحو ستة أسفار، وفيه يقول:

"الأندلس عراق المغرب عزة أنساب، ورقة آداب، واشتغالاً بفنون العلوم، وافتناناً في المنثور والمنظوم، لم تضق لهم في ذلك ساحة، ولا قصرت عنه راحة، فما مرّ فيها بمصر إلا وفيه نجوم وبدور وشموس، وهم أشعر الناس فيما كثره الله تعالى في بلادهم، وجعله نصب أعينهم من الأشجار والأنهار والأطيار والكؤوس"⁽⁶⁸⁾.

وألّف ابن دحية الكلبي (ت635هـ) كتابه (المطرب من أشعار أهل المغرب)، وفيه دفاع مستميت عن الأدب الأندلسي، جاء ذلك في تعليقه على ما اختاره من شعر يحيى الغزال بقوله:

"وهذا الشعر لو روي لعمر بن أبي ربيعة، أو لبشار بن برد، أو لعباس بن الأحنف، ومن سلك هذا المسلك من الشعراء المحسنين لاستغرب له، وإنما أوجب أن يكون ذكره منسياً، أن كان أندلسياً؛ وإلا فما له أخمل، وما حقه أن يهمل... وهل نحن إلا نظلّم في حقنا ونهتضم! يا لله لأهل المشرق! قولة غاص بها شرق، ألا نظروا إلى الإحسان بعين الاستحسان، وأقصروا عن استهجان الكريم الهجان؛ ولم يخرجهم الإزراء بالمكان عن حدّ الإمكان؛ لأن أرهفت بصائرهم البصرة وأرقمتها الرقتان؛ فقد درجنا نحن بحيث مرج البحرين يلتقيان، فإنّ منهما مخرج اللؤلؤ والمرجان"⁽⁶⁹⁾، وأخذ يكيّل المدائح لشعراء موطنه فيقول:

"ومن شعراء الأندلس الذين أنجحت بأقوالهم الحداثة وأتهمت، وأعرقت بها الرواة وأشأمت، الأديب: أبو جعفر أحمد بن محمد البتي" (70).

ويقول عن ابن زيدون: "فمن قصائده التي ضربت في الإبداع بسهم، وطلعت في كل خاطر ووهم، ونزعت منزعًا قصر عنه حبيب وابن الجهم" (71).

وألّف ابن الأبار (ت658هـ) كتابه (تحفة القادم)، وقصره على أدباء الأندلس، فيقول في مقدمته:

"هذا اقتضاب من بارع الأشعار، بل من يانع الأزهار؛ قصرته على أهل الأندلس بلدي، وحصرته إلى من سبق وفاته منهم مولدي، ثم ألحقت بهم أفرادًا لحقهم شيوخ ذلك الأوان، لأضاهي "أنموذج" أبي علي بن رشيق في شعراء القيروان" (72).

واشتهر علي بن موسى بن سعيد المغربي (ت685هـ) بمؤلفاته الكثيرة عن الأندلس وتراجم أدبائها، ومنها: كتاب (الغرة الطالعة في شعراء المائة السابعة)، وكتاب (القدح المعلى في التاريخ المحلي)، وكتاب (المقتطف من أزهار الطرف)، وكتاب (رايات المبرزين وغايات المميزين)، وكتاب (الغصون الياضنة في محاسن شعراء المائة السابعة)، كما أتمّ تأليف كتاب (المغرب في حلى المغرب) (73).

كما ألّف كتابًا بعنوان: (الشهب الثاقبة في الإنصاف بين المشاركة والمغاربة)، وقد ضاع هذا الكتاب، إلا أنّ ابن فضل الله العمري احتفظ بنقول منه في كتابه (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار)، وبين ابن سعيد سبب تأليفه لهذا الكتاب بقوله: "والمناظرة بين المشرق والمغرب تحتل كتابًا، وقد صنفته بالشام لضرورة دعت إلى ذلك من شدة اتحاد المشاركة على المغاربة من كل جهة، وسميت الكتاب الذي وضعته في ذلك (الشهب الثاقبة في الإنصاف بين المشاركة والمغاربة)" (74).

ثم قال: "أمعنت النظر فيما دخلته من بلاد المغرب والمشرق من البحر المحيط إلى خراسان، فرأيت المحاسن مقسّمة لم يقصرها الله على مكان ولا إنسان، لكنّ الأغلب على البلاد المشرقية

التظاهر بالمروءات، والتكاثر بالمزارات والمشاهد، والمدارس، والربط، والأوقاف الدارة التي تتعيش بها الفقراء، وتستعين بها العلماء والمتعلمون، ويجدها الملوك في بعض الأوقات الضرورية؛ ولكن أسباب الرئاسة والرفاهية جبارية الإمكان، غالية الأثمان، ومرافق المغرب في المركوب والملبوس والمأكول والمشروب أرخص وأقرب مرآماً، ويمكن أن يتجزأ في المغرب بما لا يمكنه أن يتجزأ بأضعافه في المشرق؛ لكثرة تجربهم في العظمة الكسروية، والنعم التي لا تطمع إلها نفوس المغاربة، ولا يألّفها في المغرب، والمشاركة لهم التظاهر بأمور الرفاهية في مركبهم ومجالسهم، فإذا دخلت منازلهم، تعجبت من تفاوت بواطنهم عن ظواهرهم، بضدّ المغاربة، والأغلب على المشاركة التغاضي، وترك الحقد، وقلة المؤاخذة على الأقوال والأفعال، ولكن تحت ذلك من المسامحة في القول، والإخلاف للوعد، وقلة المبالاة والارتباط، ونبد الحقوق، ومراعاة الآداب الإنسانية ما يقطع النفس حسرات، ولهم من القيام والبشاشة في السلام ما يطول ذكره إلا أهل بغداد⁽⁷⁵⁾.

ويقارن ابن سعيد بين المشرق والمغرب من ناحية الأدب فيقول: "وأهل المغرب أحسن رقماً لديباجة الألفاظ، وأهل المشرق أحكم لقواعد المعاني؛ لأنّ الغالب على أهل المغرب العربية وما هو من النظم والنثر، والغالب على أهل المشرق المعقولات وما هو منها، وإن كان في المشاركة من لا يقصر في غاية، وفي من مضى منهم أكثر أفراداً كبشار، ومسلم بن الوليد، وأبي نواس...، ومن هم بهذا النمط العالي والسمط الغالي سوى القدماء؛ ولكن لأهل الأندلس لطائف دقت عن تلك الأفهام، ورقت عن مزاح ذلك الكلام، وإن كان من المشرق أصل ما عندهم من الأدب:

ففي السلافة معنى ليس في العنب

فقد لطفوا مسالك الأدب، وأفادوا شرف الحضارة محاسن الغرب، وقلبوا الأعيان، وسحروا الألباب بالبيان، فجاؤوا بأعجب العجب، وزادوا بحسن السبك خالص الذهب⁽⁷⁶⁾.

وغالب ما نقله العمري من كتاب الشهب الثاقبة يدور حول جغرافية المشرق والمغرب، والمفاضلة بينهما، وقد تصدى له العمري فنقض أقواله وفنّدها وتوصل إلى أن: "كلام ابن سعيد كله

لمن تأمله إثبات لفضل المشرق وأهله على المغرب وأهله، وهو الحق الذي لا يمتري فيه⁽⁷⁷⁾، وليس غرض البحث المفاضلة بين المشرق والمغرب، وإنما تتبع الانتماء الأندلسي في المؤلفات الأدبية.

وفي عصر المرابطين والموحدين أيضا اشتد الانتماء الأندلسي بقوة؛ لأنّ الضغوط التي حلت بالأديب الأندلسي كانت كبيرة، فكان فعله كبيراً أيضاً؛ فبعد أن كان يشعر بالاستصغار من المشاركة فقط، أصبح الآن يشعر به من المغاربة أيضا، وعليه إذن أن يحارب (حرباً معنوية) على الجهتين معاً، حتى أن مجالس خاصة كانت تعقد للتفاضل بين أهل الأندلس وأهل المغرب⁽⁷⁸⁾.

ومن ذلك ما نقله المقري عن ابن سعيد قال:

"أخبرني والدي قال: كنت يوماً في مجلس صاحب سبتة أبي يحيى بن أبي زكريا صهر ناصر بني عبد المؤمن، فجرى بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى ابن المعلم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرّين، فقال الشقندي: لولا الأندلس لم يذكر برّ العدو، ولا سارت عنه فضيلة، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما تعلم، فقال الأمير أبو يحيى: أتريد أن تقول كون برّنا عربياً وأهل برّكم بربر؟ فقال: حاش لله! فقال الأمير: والله ما أردت غير هذا، فظهر في وجهه أنّه أراد ذلك، فقال: ابن المعلم: أتقول هذا وما الملك والفضل إلا من برّ العدو؟ فقال الأمير: الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل برّه، فالكلام هنا يطول ويمرّ ضياعاً، وأرجو إذا أخليتما له فكركما يصدر عنكما ما يحسن تخليده، ففعلاً ذلك: فكانت رسالة الشقندي: الحمد لله الذي جعل لمن يفخر بجزيرة الأندلس أن يتكلم ملء فيه، ويطنّب ما شاء فلا يجد من يعترض عليه ولا من يثنيه، إذ لا يقال للنهار: يا مظلم، ولا لوجه النعيم: يا قبيح⁽⁷⁹⁾.

ثم أخذ يبين سبب حميته لبلده فقال: أما بعد؛ فإنه حرّك مني ساكناً، وملاً مني فارغاً، فخرجت عن سجيتي في الإغضاء، مكرهاً إلى الحميّة والإباء، منازع في فضل الأندلس أراد أن يخرق الإجماع، ويأتي بما لا تقبله النواظر والأسماع، رام أن يفضل برّ العدو على برّ الأندلس، فرام أن يفضل اليمين على اليسار، ويقول الليل أضواً من النهار، فيا عجباً كيف قابل العوالي بالزجاج،

وصادف الصفاة بالزجاج؟ فيا من نفخ في غير ضرم، ورام صيد البزاة بالرخم، كيف تتكثر بما جعله الله قليلا، وتتعزز بما حكم الله أن يكون ذليلا؟⁽⁸⁰⁾.

وهذا (ابن جبير الأندلسي ت614هـ) يقول مفضلاً "المشرق من الأندلس على المغرب:

لا يستوي شرق البلادِ وغربها الشرقُ حازَ الفضلَ باستحقاقِ
انظرْ لِحَالِ الشمسِ عندَ طلوعِها زهراءُ تصحبُ بهجةَ الإشراقِ
وانظرْ لها عندَ الغروبِ كئيبَةً صفراءُ تُعقبُ ظلمةَ الآفاقِ
وكفى بيومِ طلوعِها من غربها أن تُؤذِنَ الدُّنيا بِوشكِ فراقِ"⁽⁸¹⁾

إذن كان لشعور الأندلسي بعودة التبعية وفقدان الاستقلال أثر كبير في نفسه، فبعد أن كانت الأندلس مملكة قائمة بذاتها غير تابعة سياسياً لأحد، أصبحت فجأة ولاية من ولايات المغرب، يسوسها قوم من غير أهلها، وكل ذلك كان يدفعه إلى أن يبحث عن أندلسيته، وينافح عنها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ولعل إدراك ذلك يبدو واضحاً إذا علم أنّ أهمّ المؤلفات الأدبية التي دافعت عن الأندلسية وحاولت إبرازها، إنّما كتب معظمها في عهدي المرابطين والموحدين؛ (كالذخيرة) و(المطرب) ورسالة الشقندي⁽⁸²⁾.

وفي عهد بني الأحمر ظهر المؤرخ والكاتب لسان الدين بن الخطيب، وألّف كتاباً جليلاً عن غرناطة وعلمائها وأدبائها، سمّاه (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وذكر في مقدمته سبب تأليفه له، حيث رأى قلة المؤلفات التي تتحدث عن بلده غرناطة، فداخلته حميّة لأهل بلده، وأراد أن يؤلف كتاباً عنهم يسجل مآثرهم، يقول ابن الخطيب بعد أن استعرض أسماء الكتب المخصصة لتواريخ البلدان المشرقية والأندلسية:

"فداخلتني حميّة لا تقدر في دين ولا منصب، وحميّة لا يذم في مثلها متعصب، ورأيت أن هذه الحضرة التي لا خفاء بما وفر الله من أسباب إثارتها، وأراده من جلال مقدارها، جعلها ثغر الإسلام ومتبواً العرب الأعلام، وما خصها من اعتدال الأقطار، وجريان الأنهار، وانفساح الاعتمار، ولم يقم

بحقها ممتعض حق الامتعاظ، ولا فرق بين جواهرها وبين الأعراض، فقامت بهذا الوظيف، وانتدبت فيه للتأليف⁽⁸³⁾.

إذن بعد هذ العرض لثنائية الانتماء المتلازمة في الأدب الأندلسي، لا بدّ من فهم التوصيف المناسب لهذه الثنائية، ومعرفة فوائدها وأثارها، وهو ما سنوضحه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث: التقاطبية الأندلسية

أطلق لؤي علي خليل مصطلح (التقاطبية) على الثنائية التي تجمع بين الانتماء المشرقي والانتماء الأندلسي بوصفها حالة فريدة في ذهنية الفرد الأندلسي، وقد استعار هذا المصطلح من كتاب بنية الشكل الروائي لحسن بحراوي⁽⁸⁴⁾.

ولم يبيّن لؤي علي خليل أصلها اللغوي، والأصل اللغوي لمصطلح التقاطبية يدعم فكرة الجمع بين شيئين، فمادة قَطَبَ في اللغة تعني: قطب الشيء يقطبه قطبا: جمعه، وقطب الشراب يقطبه قطبا وقطبه وأقطبه: كلّه مَرَجَه؛ والقَطْبُ المَرَجُ، وذلك الخَلْطُ، وكذلك إذا اجتمع القوم وكانوا أضيافا، فاختلفوا، قيل: قطبوا فهم قاطبون؛ ومن هذا يقال: جاء القوم قاطبة أي جميعا، مختلطاً بعضهم ببعض. والقَطْبُ: هو الجمع بين الشيئين⁽⁸⁵⁾.

إذن، معنى التقاطبية هو الجمع والمزج بين شيئين، وهذا ما يتحقق في واقع الفرد الأندلسي، فهو يجمع بين انتمائه لجذوره في المشرق وانتمائه لموطنه الأندلس، إلّا أنّ المشكلة تكمن في أنّه لم يجمع بينهما بتوافق متزن، بل كان جمعه إلى الفوضى أقرب منه إلى الاتساق؛ فقد ظنهما قطبين متضادين، ولذلك حاد عن الجادة، ولو ضرب صفحاً عن اعتقاده بتضادهما، ونظر إليهما على أنهما متكاملان لنجح في جمعه، ولاستوى عوده، ولكنّه لم يفعل، فمال قبل أن يستوي⁽⁸⁶⁾.

وهذه التقاطبية يشير إليها عبد الله علي ثقفان بالازدواجية في شخصية المفكر الأندلسي⁽⁸⁷⁾.

والقول بالتقاطبية الأندلسية مفيد في الردّ على بعض المقولات الخاطئة التي وُصِمَ بها الأديب الأندلسي ومنها: شعور الأندلسي بالنقص وبالدونية الثقافية، وذلك أمام الزحف الثقافي الهائل من المشرق⁽⁸⁸⁾.

ويوضح أحمد هيكل هذه المقولة بقوله: "من أهم خصائص الأندلسيين من الناحية النفسية، ذلك الإحساس الذي يكاد يكون مركب نقص عاناه الأندلسيون بسبب وضعهم من المشاركة، فالمشاركة كانوا في مهد الثقافة الإسلامية، وبلادهم منبع اللغة العربية، وأقاليمها مصدر الاتجاهات الأدبية، فكل شيء عقدي أو عقلي أو فني يظهر أولاً في المشرق ويأخذ منه المشاركة ما يشاءون، ثم يفد بعد ذلك على الأندلس، وذلك بسبب قرب المشاركة من المصدر، وبعد الأندلسيين عن هذا المصدر، ولهذا كان الأندلسيون يحسون بنوع من التخلف عن المشاركة، ويحاولون دائماً أن يعوضوا ذلك بتأكيد تفوقهم، برغم بعدهم، وسبقهم برغم غربتهم"⁽⁸⁹⁾.

فالقول بمحض النقص لا يعترف إلا بنصف الحقيقة، أما القول بالتقاطبية فيجمع نصفي الحقيقة، وينظر إلى الحياة في صيرورتها الحيّة المتشعبة، وهذا الكلام يقود حتماً إلى نفي التقليد لدى الأندلسيين؛ فلم يكن الأدب أو السلوك الاجتماعي والسياسي تكراراً لمثيله المشرقي، فهذه نصف الحقيقة أيضاً، ولا بدّ كي تكتمل الحقيقة من الاعتراف بخطوات الأندلسي الوئيدة والنشطة تجاه أندلسيته، والتي ما لبثت أن تسارعت واستطالت⁽⁹⁰⁾.

ومن مزايا التقاطبية أنّها "تستخدم مفتاحاً لفهم التركيبة النفسية للأندلسي؛ سرّ ذلك أنّ التقاطبية هي الأساس الذي صدرت عنه هذه التركيبة، ولن يستطاع فهم النفسية الأندلسية بما هي عليه بمعزل عنها، وإن أغفلت فلن نرى في سلوك الأندلسي وحدة ما، أو عاملاً مشتركاً، أو تناسقاً؛ بل ستراه ضرباً من الفوضى التي لا يجمعها جامع، ولا يربطها رابط، حيث شاع بين الدارسين اتهام الأندلسي بالتناقض في سلوكه بين التعصب والتسامح وبين التمرد والتبعية وبين العزة والدونية، مستندين في ذلك إلى المظاهر الخارجية لسلوكه العام، ولكن لو نظر إلى هذا السلوك بعين التقاطبية فسيصل الناظر إلى العلة الحقيقية له؛ لأنّه يمكن حينها رد كل سلوك إلى دافعه وأصله"⁽⁹¹⁾.

ومن أمثلة ذلك في الأدب تعصب الأندلسيين "للأدب التقليدي تعصباً صورياً، فيتلقفون مذاهبه ويهضمون اتجاهاته ويحفظون مؤلفاته، ويتسابقون إلى عمل مثلها أو أحسن منها، كل هذا

مع اختراعهم أشكالاً جديدة من الأدب، تبعد كل البعد عن تلك الأشكال التقليدية التي يأخذون بها أنفسهم حين ينظرون إلى الأدب الوارد إليهم من المشرق⁽⁹²⁾.

ومن مزايا التقاطبية أنها تقف موقفاً وسطاً بين النقاد المحدثين الذين انقسموا في موقفهم

من الأدب الأندلسي إلى فريقين:

فريق يرى تبعية الأدب الأندلسي للمشرق وتقليده له، ومن هؤلاء النقاد الأستاذ أحمد أمين الذي يقول: إنّ شعراء الأندلس في نظرنا لم يفلحوا كثيراً في استقلالهم عن الشرق، وابتكارهم، وتجديدهم، وذلك لو أغمضنا أعيننا، وجهلنا قائل القصيدة: أهو شرقي أم أندلسي؟ لم نكد نحكم حكماً صحيحاً جازماً على الشاعر، أغربي هو أم شرقي؟ ولذلك كثيراً ما تنسب بعض الأبيات إلى أندلسي، وينسبها بعينها بعضهم إلى مشرقي، لعدم التميز الواضح، حتى عند الخبراء⁽⁹³⁾.

ومنهم أيضاً شوقي ضيف الذي يرى: أنّ شعراء الأندلس لم يستطيعوا "أن يحدثوا مذهباً فنياً جديداً في الشعر العربي، فقد جمدوا غالباً عند التقليد والصّوغ على نماذج المشرق"⁽⁹⁴⁾.

وفريق يرى استقلال الأدب الأندلسي مطلقاً عن الأدب المشرقي دون النظر في أصول هذا الأدب وموارده، ومن هؤلاء النقاد الأستاذ إبراهيم علي أبو الخشب الذي يرى تفوق الأندلسيين على المشاركة في ميدان الوصف، وفي ذلك يقول: إنّ المشاركة لم يكن لهم في هذا الميدان من البراعة والدقة والابتكار والتجديد والعبقرية والإلهام ما كان للأندلسيين الذين كان شعرهم فيه سيد الشعر، وقولهم فيه أربى على السحر، ويظهر أنّ جمال البيئة وطيب المناخ ساعدتهم على أن يأتوا فيه بالوحي الذي لا يكذب، والآيات التي لا ترد، والإبداع الذي يتجاوز قدرة الناس⁽⁹⁵⁾.

وكلا الفريقين لم يراع طبيعة الأدب الأندلسي وتعدد الانتماءات فيه؛ لذا تقف التقاطبية

موقفاً وسطاً، فهي عندما تنظر إلى الإبداع الأندلسي، فإنها لا تغفل الصلات التاريخية بالأدب

المشرقي، وبذلك تكون التقاطبية هي الأنسب في وصف ثنائية الانتماء في الأدب الأندلسي.

النتائج:

- يمكن القول: إنّ أهم النتائج التي خلص إليها البحث هي:
- ناقشْتُ مقولة "احتقار المشاركة لكل ما هو أندلسي"، وأثبتُّ بالشواهد محبة وتطلع المشاركة للأدب الأندلسي ومعرفة أدبائه.
 - اتَّفقتُ مع لؤي علي خليل في أنّ التقاطبية الأندلسية هي الحالة الأنسب في وصف ثنائية الانتماء في الأدب الأندلسي.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: عبد الباقي، حول مفهوم الانتماء: 104.
- (2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 341/15، 342.
- (3) ينظر: الخواجي، الشعر السعودي الحديث: 208.
- (4) ينظر: عبد الباقي، حول مفهوم الانتماء: 104.
- (5) ينظر: فرحان، الإسلام والانتماء: 8.
- (6) ينظر: العمري، الانتماء في الشعر النسوي السعودي: 13، 14.
- (7) ينظر: القرني، الهوية والانتماء والأدب: 320، 321.
- (8) اسليم، الانتماء في الشعر الجاهلي: 14.
- (9) نفسه: 10، 11.
- (10) سلامة، الأدب العربي في الأندلس: 163.
- (11) ينظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 237/1.
- (12) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: 271.
- (13) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة: 3/347.
- (14) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: 292. ابن الأبار، الحلة السرياء: 64/1.
- (15) ينظر: هيكل، الأدب الأندلسي: 64.
- (16) ابن الأبار، الحلة السرياء: 1/36.
- (17) ينظر: شيحة، الوطن في الشعر الأندلسي: 61.
- (18) ابن الأبار، الحلة السرياء: 1/37.
- (19) ينظر: محمود، اتجاهات الشعر الأندلسي: 46.

- (20) ابن الأبار، الحلة السيرة: 37/1
- (21) ثقفان، بحوث ودراسات أندلسية: 90.
- (22) ثقفان، الانتماء في الأدب الأندلسي: 15.
- (23) ينظر: محمود، اتجاهات الشعر الأندلسي: 15.
- (24) عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة: 39.
- (25) ينظر: خليل، الدهر في الشعر الأندلسي: 33.
- (26) ابن الخطيب، أعمال الأعلام: 181/2.
- (27) ينظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة: 127، 128.
- (28) الرقب، شعر الجهاد في عصر الموحدين: 274.
- (29) ثقفان، بحوث ودراسات أندلسية: 89، 90.
- (30) الأنصاري، ديوان ابن خاتمة الأنصاري: 84.
- (31) ينظر: ثقفان، بحوث ودراسات أندلسية: 102.
- (32) ينظر: خليل، الدهر في الشعر الأندلسي: 36.
- (33) الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية: 80.
- (34) ينظر: كحيلة، الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية: 11، 12.
- (35) محمود، اتجاهات الشعر الأندلسي: 43.
- (36) ضيف، تاريخ الأدب العربي - عصر الدول والإمارات - الأندلس: 31.
- (37) ينظر: ثقفان، الانتماء في الأدب الأندلسي: 21، 22.
- (38) ينظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة: 39.
- (39) ثقفان، الانتماء في الأدب الأندلسي: 21.
- (40) ينظر: ثقفان، بحوث ودراسات أندلسية: 250.
- (41) نفسه: 251.
- (42) ينظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: 79.
- (43) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: 363، 364.
- (44) ينظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: 80.
- (45) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: 329.
- (46) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة: 8 / 203.
- (47) ابن حوقل، صورة الأرض: 104، 105.
- (48) الحموي، معجم الأدباء: 1 / 464.

- (49) ثقفان، الانتماء في الأدب الأندلسي: 19.
- (50) عبد الرحيم، تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري: 85.
- (51) ينظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 260 / 2، 261.
- (52) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: 21.
- (53) ينظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 379 / 2. ينظر: بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي: 242.
- (54) ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب: 1.
- (55) الأنصاري، التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق: 175.
- (56) ينظر: المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين: 38.
- (57) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب: 128.
- (58) المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 70 / 1.
- (59) الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: 119 / 2.
- (60) الحميري، البديع في وصف الربيع: 4.
- (61) ينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي: 171 / 2.
- (62) المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 156 / 3.
- (63) ينظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 179 / 3.
- (64) الإشبيلي، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس: 148، 149.
- (65) ينظر: الإشبيلي، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان: 12 / 1.
- (66) الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: 11 - 12 / 1.
- (67) نفسه: 12 / 1.
- (68) نقلا عن: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 155 / 3.
- (69) ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب: 145.
- (70) نفسه: 124.
- (71) نفسه: 164.
- (72) ابن الأبار، تحفة القادم: 5.
- (73) فروخ، تاريخ الأدب العربي: 313 / 6.
- (74) ينظر: العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: 34 / 5.
- (75) نفسه: 34 / 5.
- (76) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: 41 / 5.
- (77) نفسه: 39 / 5.

- (78) خليل، الدهر في الشعر الأندلسي دراسة في حركة المعنى: 41.
(79) المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 3/186، 187.
(80) ينظر: نفسه: 3/187.
(81) الغبريني، عنوان الدراية: 80.
(82) ينظر: خليل، الدهر في الشعر الأندلسي: 41.
(83) ينظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة: 1/83-85.
(84) خليل، الدهر في الشعر الأندلسي: 28.
(85) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 1/680، 681.
(86) خليل، الدهر في الشعر الأندلسي: 31.
(87) ثقفان، بحوث ودراسات أندلسية: 24.
(88) ينظر: نفسه: 29.
(89) هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: 53.
(90) ينظر: خليل، الدهر في الشعر الأندلسي: 44.
(91) نفسه: 44، 45.
(92) هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: 53.
(93) أمين، ظهر الإسلام: 3/84.
(94) ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي: 450.
(95) ينظر: أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي في الأندلس: 167.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) ابن الأبار، محمد بن عبد الله، الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- (2) ابن الأبار، محمد بن عبد الله، تحفة القادم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- (3) إسماعيل، فاروق أحمد، الانتماء في الشعر الجاهلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م.
- (4) الإشبيلي، الفتح بن محمد، فلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق: حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء، 1989م.
- (5) الإشبيلي، الفتح بن محمد، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م.
- (6) الأنصاري، ابن خاتمة، ديوان ابن خاتمة الأنصاري، تحقيق: محمد رضوان الداية، الفكر المعاصر، بيروت، 1994م.

- 7) الأنصاري، محمد جابر، التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق في آثار ابن سعيد المغربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.
- 8) بالنثيا، أنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- 9) التنوخي، المحسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالحي، دار صادر، بيروت، 1995م.
- 10) الثعالبي، عبد الملك، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- 11) ثقفان، عبد الله علي، الانتماء في الأدب الأندلسي أنموذج فريد، مكتبة التوبة، الرياض، 1996م.
- 12) ثقفان، عبد الله علي، بحوث ودراسات أندلسية، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، 2002م.
- 13) ابن حزم، علي بن أحمد، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م.
- 14) الحموي، ياقوت، معجم الأدياء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- 15) الحميدي، محمد بن فتوح، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2008م.
- 16) الحميري، إسماعيل بن محمد، البديع في وصف الربيع، تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان، دار المدني، جدة، 1987م.
- 17) ابن حوقل، محمد بن علي الموصلبي، صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1992م.
- 18) أبو الخشب، إبراهيم علي، تاريخ الأدب العربي في الأندلس، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966م.
- 19) ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975م.
- 20) ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد، أعمال الأعلام فيمن بوع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- 21) خليل، لؤي علي، الدهر في الشعر الأندلسي دراسة في حركة المعنى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2010م.
- 22) الخواجي، مجدي، الشعر السعودي الحديث وأثره في تعزيز الانتماء العربي، مجلة جامعة دمشق، مج24، ع3-4، 2008م.

- (23) ابن دحية، عمر بن حسن، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري وآخرين، دار العلم للملايين، بيروت، 1955م.
- (24) الرقب، شفيق محمد، شعر الجهاد في عصر الموحدين، مكتبة الأقصى، عمان، 1984م.
- (25) سلامة، علي محمد، الأدب العربي في الأندلس - تطوره، موضوعاته، أشهر أعلامه، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1989م.
- (26) الشنتريني، علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997م.
- (27) شيحة، عبد الحميد، الوطن في الشعر الأندلسي دراسة فنية، مكتبة الآداب، القاهرة، 1997م.
- (28) ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، 1987م.
- (29) عباس، إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، 1969م.
- (30) عبد الباقي، صابر أحمد، حول مفهوم الانتماء، مجلة التربية، البحري، ع31، مايو، 2011م.
- (31) عبد الرحيم، مصطفى عليان، تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.
- (32) العمري، أحمد بن يحيى بن فضل، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
- (33) العمري، رحمة علي، الانتماء في الشعر النسوي السعودي المعاصر، قسم اللغة العربية، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، السعودية، 2012م.
- (34) الغبريني، أحمد، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه: عادل نوهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979م.
- (35) فرحان، إسحاق أحمد، الإسلام والانتماء، مجلة هدى الإسلام، الأردن، مج28، ع5، 1984م.
- (36) فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.
- (37) القرني، عبد الله محمد، الهوية والانتماء والأدب (علاقات تجاذب) عمر أبو ريشة أنموذجا، مجلة جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ع3، ربيع الآخر 1428هـ.
- (38) القسطلي، أحمد بن محمد بن العاصي، ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق: محمود علي مكي، المكتب الإسلامي، دمشق، 1961م.
- (39) كحيل، عبادة عبد الرحمن رضا، الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1995م.
- (40) محمود، نافع، اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990م.

- 41) المراكشي، عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المكتبة العصرية، بيروت، 2006م.
- 42) المغربي، ابن سعيد، رايات المرزبن وغايات المميزين، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، 1987م.
- 43) المقرئ، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.
- 44) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- 45) هيكل، أحمد، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

Arabic References:

- 1) Ibn al-'Abbār, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, al-Ḥillah al-Sayrā', ed. Ḥusayn Mu'nīs, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1985.
- 2) Ibn al-'Abbār, Muḥammad Ibn 'Abdallāh, Tuḥfat al-Qādim, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1986.
- 3) 'Islīm, Fārūq 'Aḥmad, al-'Intimā' fī al-Shi'r al-Jāhili, Manshūrāt 'Ittiḥād al-Kuttāb al-'Arab, Dimashq, 1998.
- 4) al-'Ishbīlī, al-Faṭḥ Ibn Muḥammad, Qalā'id al-'Aqyān & Maḥāsin al-'A'yān, ed. Ḥusayn Yūsuf Kharyūsh, Maktabat al-Manār, al-Zarqā', 1989.
- 5) al-'Ishbīlī, al-Faṭḥ Ibn Muḥammad, Maṭmaḥ al-'Anfus & Masraḥ al-Ta'nnus fī Mulaḥ 'Ahl al-'Andalus, ed. Muḥammad 'Alī Shawābikah, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1983.
- 6) al-'Anṣārī, Ibn Khātimah, Dīwān Ibn Khātimah al-'Anṣārī, ed. Muḥammad Raḍwān al-Dāyah, al-Fikr al-Mu'āshir, Bayrūt, 1994.
- 7) al-'Anṣārī, Muḥammad Jābir, al-Tafā'ul al-'Iqāfī bayna al-Maġrib & al-Mashriq fī 'Ātār Ibn Sa'id al-Maġribī, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1992.
- 8) Palencia, Ángel González, Tārīkh al-Fikr al-'Andalusī, tr. Ḥusayn Mu'nīs, Maktabat al-Taḳāfah al-Dīnīyah, al-Qāhirah, N. D.

- 9) al-Tanūkhī, al-Muḥsin Ibn ‘Alī, Nishwār al-Muḥāḍarah & ‘Akhbār al-Muḍākarah, ed. ‘Abbūd al-Shālījī, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1995.
- 10) al-Ṭa‘ālibī, ‘Abdalmalik, Yatīmat al-Dahr fī Maḥāsin ‘Ahl al-‘Aṣr, ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥah, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1983.
- 11) Ṭaqfān, ‘Abdallāh ‘Alī, al-‘Intimā’ fī al-‘Adab al-‘Andalusī ‘Unmūḍaj Farīd, Maktabat al-Tawbah, al-Riyāḍ, 1996.
- 12) Ṭaqfān, ‘Abdallāh ‘Alī, Buḥūt & Dirāsāt ‘Andalusīyah, Kitāb al-Riyāḍ, Mu‘assasat al-Yamāmah al-Ṣuḥufiyah, al-Riyāḍ, 2002.
- 13) Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn ‘Aḥmad, Rasā’il Ibn Ḥazm al-‘Andalusī, ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1987.
- 14) al-Ḥamawī, Yāqūt, Mu‘jam al-‘Udabā’, ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dār al-Ġarb al-‘Islāmī, Bayrūt, 1993.
- 15) al-Ḥumaydī, Muḥammad Ibn Fattūḥ, Juḍwat al-Muqtabas fī Tārīkh ‘Umalā’ al-‘Andalus, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, & Muḥammad Bashshār ‘Awwād, Dār al-Ġarb al-‘Islāmī, Bayrūt, 2008.
- 16) al-Ḥimyarī, ‘Ismā’il Ibn Muḥammad, al-Badī’ fī Waṣf al-Rabī’, ed. ‘Abdallāh ‘Abdalraḥmān ‘Usaylān, Dār al-Madanī, Jiddah, 1987.
- 17) Ibn Ḥawqal, Muḥammad Ibn ‘Alī al-Mawṣilī, Ṣūrat al-‘Arḍ, Manshūrāt Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, 1992.
- 18) ‘Abū al-Khashab, ‘Ibrāhīm ‘Alī, Tārīkh al-‘Adab al-‘Arabī fī al-‘Andalus, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1966.
- 19) Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa‘īd, al-‘Iḥāṭah fī ‘Akhbār Ġarnāṭah, ed. Muḥammad ‘Abdallāh ‘Inān, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1975.
- 20) Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa‘īd, ‘A’māl al-‘A’lām fī man Būy’ Qabla al-‘Iḥtilām min Mulūk al-‘Islām, ed. Saīyid Kasrawī Ḥasan, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1424.

- 21) Khalīl, Lu'āy 'Alī, al-Dahr fī al-Shī'r al-'Andalusī Dirāsah fī Ḥarakat al-Ma'ná, Ha'yat 'Abū Zabī lil-Taqāfah & al-Turāt, 'Abū Zabī, 2010.
- 22) al-Khawājī, Majdī, al-Shī'r al-Su'ūdī al-Ḥadīṭ & 'Aṭaruhu fī Ta'zīz al-'Intimā' al-'Arabī, Majallat Jami'at Dimashq, V 24, issue 3-4, 2008.
- 23) Ibn Dihyah, 'Umar Ibn Ḥasan, al-Muṭrib min 'Ash'ar 'Ahl al-Maḡrib, ed. 'Ibrāhīm al-'Abyārī & 'Ākharūn, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1955.
- 24) al-Raqab, Shafiq Muḥammad, Shi'r al-Jihād fī 'Aṣr al-Muwaḥḥidīn, Maktabat al-'Aqṣá, 'Ammān, 1984.
- 25) Salāmah, 'Alī Muḥammad, al-'Adab al-'Arabī fī al-'Andalus-Taṭawuruh, Mawḍū'ātuḥu, 'Ashhar 'A'lāmuḥu, al-Dār al-'Arabīyah lil-Mawsū'āt, Bayrūt, 1989.
- 26) al-Shantarīnī, 'Alī Ibn Bassām, al-'Dakhīrah fī Maḥāsīn 'Ahl al-Jazīrah, ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār al-Taqāfah, Bayrūt, 1997.
- 27) Shiḥah, 'Abdalḥamīd, al-Waṭan fī al-Shī'r al-'Andalusī dirāsah Fannīyah, Maktabat al-'Ādāb, al-Qāhirah, 1997.
- 28) Ḍayf, Shawqī, al-Fann & Maḍāhibuḥu fī al-Shī'r al-'Arabī, Dār al-Ma'arīf, al-Qāhirah, 1987.
- 29) 'Abbās, 'Iḥsān, Tārīkh al-'Adab al-'Andalusī 'Aṣr Siyādat Qurṭubah, Dār al-Taqāfah, Bayrūt, 1969.
- 30) 'Abdalbāqī, Ṣābir 'Aḥmad, Ḥawl Mafhūm al-'Intimā', Majallat al-Tarbīyah, al-Baḥrī, issue 31, Māyū, 2011.
- 31) 'Abdalraḥīm, Muṣṭafá 'Alyān, Tayārat al-Naqd al-'Adabī fī al-'Andalus fī al-Qarn al-Kḥamīs al-Hijrī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1984.
- 32) al-'Umarī, Aḥmad Ibn Yahyá Ibn Faḍlallāh, Masālik al-'Abṣār fī Mamālik al-'Amṣār, ed. Kāmil Salmān al-Jabūrī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2010.
- 33) al-'Umarī, Raḥmah 'Alī, al-'Intimā' fī al-Shī'r al-Naswī al-Su'ūdī al-Mu'āṣir, Qism al-Luḡah al-'Arabīyah, Kulliyat al-Luḡah al-'Arabīyah, Jami'at 'Umm al-Qurá, al-Sa'ūdiyyah, 2012.

- 34) al-Ġibrīnī, 'Aḥmad, 'Unwān al-Dirāyah fī man 'Urifa mina al-'Umalā' fī al-Mi'ah al-Sābi'ah bi-Bijāyah, ed. 'Ādil Nuwayhid, Manshūrāt Dār al-'Āfāq al-Jadidah, Bayrūt, 1979.
- 35) Farḥān, 'Ishāq 'Aḥmad, al-'Islām & al-'Intimā', Majallat Hudā al-'Islām, al-Urdun, V 28, issue 5, 1984.
- 36) Farrūkh, 'Umar, Tārīkh al-'Adab al-'Arabī, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1983.
- 37) al-Quranī, 'Abdallāh Muḥammad, al-Huwīyah & al-'Intimā' & al-'Adab ('Alāqāt Tajādūb) 'Umar 'Abū Rīshah 'Anmūḍajan, Majallat Jāmi'at Muḥammad Ibn Su'ūd al-'Islāmīyah, al-Riyāḍ, issue 3, Rabī' al-'Ākhar 1428.
- 38) al-Qasṭalī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-'Āsī, Dīwān Ibn Darrāj al-Qasṭalī, ed. Maḥmūd 'Alī Makkī, al-Maktab al-'Islāmī, Dimashq, 1961.
- 39) Kuḥaylah, 'Ubādah 'Abdaraḥmān Riḍā, al-Khuṣūṣīyah al-'Andalusīyah & 'Uṣūluḥā al-Juġrāfiyah, 'Ayn lil-Dirāsāt & al-Buḥūṭ al-'Insānīyah & al-'Ijtimā'īyah, al-Qāhirah, 1995.
- 40) Maḥmūd, Nāfi', 'Ittijāhāt al-Shi'r al-'Andalusī 'ilā Nihāyat al-Qarn al-Tālīt al-Hijrī, Dār al-Shu'un al-Ṭaqāfiyah, Baġdād, 1990.
- 41) al-Marākishi, 'Abdalwāhid Ibn 'Alī, al-Mu'jib fī Talkhiṣ 'Akhbār al-Maġrib, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt, 2006.
- 42) al-Maġribī, Ibn Sa'īd, Rāyāt al-Mubarzīn & Ġāyāt al-Muma'iyzīn, ed. Muḥammad Raḍwān al-Dāyah, Dār Ṭallās lil-Dirāsāt & al-Nashr, Dimashq, 1987m.
- 43) al-Muqrī, 'Aḥmad Ibn Muḥammad, Nafḥ al-Ṭayyib min Ġuṣn al-'Andalus al-Raṭīb, ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1968.
- 44) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 45) Haykal, 'Aḥmad, al-'adab al-'Andalusī min al-Fath ilā suqūṭ al-khilāfah, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1985.



الضرورة الشعرية بين السيرافي والقيرواني دراسة موازنة

د. محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن الدوغان*

mdaldoghan@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/07/31م

تاريخ الاستلام: 2022/05/22م

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان مواضع الاتفاق، والاختلاف بين كتابين من أصول التراث العربي اختصا بالضرورة الشعرية، وتكمن أهمية البحث في أنه يقدم صورة لبعض أساليب النحاة في تعاملهم مع هذه الضرورة، والكتابان هما: كتاب (ضرورة الشعر) لأبي سعيد السيرافي 368هـ، وكتاب (ما يجوز للشاعر في الضرورة) للقزاز القيرواني 412هـ، وقد قسم البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين. في التمهيد تم التعريف بمؤلفي الكتابين، والتعريف بالكتابين وأهميتهما، ودرس المبحث الأول: منهج الكتابين، ووازن بينهما موضعاً أوجه الشبه والاختلاف بين المنهجين، وتتبع المبحث الثاني: مسائل الضرورات في الكتابين مقارناً بينهما في موضوعها وتبويبها، وطريقة عرضها، وتوصل البحث في خاتمته إلى عدة موافقات بين الكتابين، وعدة اختلافات في المنهج ودراسة المسائل، فمن الموافقات: التوافق في الاختصاص بالضرورة الشعرية، واهتمام كل منهما بالتعديد لمسائل الضرورة، كما اتفقا في موقفهما من القراءات القرآنية المخالفة لقواعد النحو، وفي عدد كبير من مسائل الضرورة، واتفقا في أنهما لم يرتبا المسائل حسب الأبواب النحوية كما هي في كتب النحو، واختلفا في وجود تقسيم واضح عند السيرافي للضرورات، وفي ظهور الأسلوب التعليمي عند القيرواني، كما اتسم كتاب القيرواني بالاستطراد في العرض، والخروج عن موضوع الكتاب.

مفاتيح البحث: ضرورة شعرية، السيرافي، القيرواني، ما يجوز للشاعر، موازنة، قاعدة نحوية.

* أستاذ النحو والصرف المساعد - قسم اللغة العربية - جامعة الملك فيصل - كلية الآداب - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الدوغان، محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن، الضرورة الشعرية بين السيرافي والقيرواني - دراسة موازنة، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، ع15، 2022: 272-307.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشرط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

Poetic Necessity between Serafi and Kairouani

A Comparative Study

Dr. Mohammed Bin Abdullah Bin Abdulrahman Al-Dugan*

mdaldoghan@gmail.com

Received: 22-05-2022

Accepted: 31-07-2022

Abstract:

The aim of this study is to identify the aspects of convergence and divergence in two books of the Arab heritage origins dealing with poetic necessity. The significance of the study lies in its projection of some syntacticians perspectives in dealings with poetic necessity. The two books are (Necessity of Poetry) by Abu Said Al-Sirafi 368 H, and the book (What the Poet can Do when Necessary) of the Qayrawani 412 H. Comprising an introduction, a preface, and two sections, the study introduces the authors and sheds light on the two books importance, showcasing aspects of analogy and differences (section one) and addressing necessity issues in both the two books (section two). The study revealed several analogies as well as differences in both the books. Both the books agreed on poetic necessity and its issues, position on the Qur'anic readings contrary to the grammatical rules, and in a large number of issues of necessity. Serafi's book offers a clearer categorization of necessity, while Kairouani's exhibits educational style and deviation from main subject.

Keywords: Poetic Necessity, Serafi, Kirwani, Comparison, Grammatical rule, Poet's Action when necessary.

* Assistant Professor of Syntax and Morphology, Department of Arabic, Faculty of Arts, King Faisal University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Dugan, Mohammed Bin Abdullah Bin Abdulrahman, Poetic Necessity between Serafi and Kairouani: A Comparative Study, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 272-307.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقيت لغة النثر والشعر عناية من علماء العربية من حيث اتفاقهما أو اختلافهما في بناء الألفاظ وصياغة العبارات، وكذا الخضوع لقواعد اللغة، والنحو حسب طبيعة كل منهما.

وأدرك العلماء خصوصية لغة الشعر، وما تتميز به من وزن وقافية لا ينبغي للشاعر الإخلال بهما، وللمحافظة على الوزن والقافية فقد جوز النحاة للشعراء مخالفة القواعد النحوية في أشعارهم والتمسوا لهم الأعذار التي تضطرهم إلى ذلك، وسموا هذا المفهوم بالضرورة الشعرية، يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: "الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاؤوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم"⁽¹⁾.

ولم تُبن هذه الضرورات الشعرية بطريقة عبثية، بل هي مضبوطة بقواعد أصّلها النحاة وضبطوها، قال سيبويه: "اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لم ينصرف..."⁽²⁾.

والإشكالية التي يناقشها البحث هي أن الضرورة الشعرية سمحت للشاعر بما لا يجوز للنثر، فكيف عالج النحاة تلك الضرورات؟

هذه الخصوصية التي جوزت للشاعر الخروج عن القواعد النحوية ليست مفتوحة، بل هي مقعدة بقواعد وضوابط، وحرص العلماء على التعليل لتلك الضرائر، فلا يضطر الشاعر إلى شيء إلا وله وجه، قال سيبويه: "وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا"⁽³⁾، وأُلفت في ذلك كتب تبين الضرورات الشعرية ومراتبها، وما يجوز منها وما لا يجوز.

من هذه الكتب كتاب (ضرورة الشعر) لأبي سعيد السيرافي 368هـ وهو جزء من شرح السيرافي لكتاب سيبويه استلّه الدكتور رمضان عبدالنواب منه وحققه وطبعه في كتاب مستقل، وكتاب (ما يجوز للشاعر في الضرورة) للقرظ القيرواني 412هـ.

فكلا الكتابين مختص بالضرورات الشعرية، وهما متقاربان في الزمن، ووجدتُ بين الكتابين تشابهًا في المنهج، والمسائل، والشواهد.

والبحث هنا يقوم على موازنة بين هذين الكتابين وهما أول كتابين وصلا إلينا في الضرورة الشعرية في التراث العربي.

ويجيب البحث عن سؤال: هل اتفق هذان الكتابان في تعاملهما مع الضرورات الشعرية؟ وهل اتسق ترتيب المسائل مع ترتيب الأبواب النحوية، بإحدى الطرق المعروفة عند النحاة، أو اختلفا؟ ويهدف البحث إلى بيان مواضع الاتفاق، والاختلاف بين كتابين من أصول التراث العربي.

وتكمن أهمية البحث في أنه يقدم صورة لبعض أساليب النحاة في تعاملهم مع الضرورة الشعرية، ويؤكد الحاجة إلى وجود كتب في هذا المجال تكون متسقة في المنهج والترتيب على ما استقر عليه الدرس النحوي.

وقد استند هذا البحث على منهج وصفي تحليلي، يعنى بملاحظة أوجه الشبه والاختلاف بين الكتابين، في عرض المسائل، ومناقشتها، والاستدلال والتعليل لها، ومن ثم تحليل هذا الاختلاف وبيان أثره.

وعند البحث عن دراسات سابقة في الموضوع وقفت على دراسة بعنوان: مفهوم الضرورة الشعرية عند أهم علماء العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وهي دراسة للباحث الدكتور سامي عوض، منشورة في مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، العدد السادس، عام 1390هـ - 2011م، ولكن هذه الدراسة لم تتعرض لأي من الكتابين ولا مؤلفيهما.

ودراسة أخرى بعنوان: الضرورة الشعرية عند أبي سعيد السيرافي للباحثين سامي عوض، ومالك يحيى، وكسرى زهيرى، في مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، العدد الرابع والثلاثون 1400هـ - 2022م، وهذه الدراسة اقتصرت على كتاب السيرافي ولم تعن بالموازنة بينه وبين كتاب القيرواني.

وقسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين:

جعلت التمهيد للتعريف بمؤلفي الكتابين أبي سعيد السيرافي، والقزاز القيرواني، والتعريف بأهمية الكتابين في موضوعهما.

والمبحث الأول: الموازنة في المنهج.

والمبحث الثاني: الموازنة في الضرورات التي تعرض لها الكتابان.

تمهيد:

أولاً: التعريف بأبي سعيد السيرافي

اسمه ونسبه: هو أبو سعيد الحسن بن المرزبان السيرافي، نسبة إلى (سيراف) مدينة في جنوب فارس.

مولده ووفاته: ولد السيرافي سنة 290هـ⁽⁴⁾، وتوفي في بغداد في الثاني عشر من رجب سنة 368هـ⁽⁵⁾.

حياته وطلبه للعلم: يتفق المترجمون على أن أبا سعيد من أصل فارسي، ويذكرون أن أباه كان مجوسياً ثم أسلم⁽⁶⁾، وقد تلقى السيرافي العلم على عدد من أكابر علماء عصره، منهم: أبو بكر بن دريد، أخذ عنه اللغة⁽⁷⁾، ويصرح السيرافي كثيراً في كتابه (أخبار النحويين البصريين) بالسماع منه⁽⁸⁾، ومنهم أبو بكر بن السراج، أخذ عنه النحو⁽⁹⁾، وأبو بكر بن مجاهد، قرأ عليه القرآن⁽¹⁰⁾، وإبراهيم بن عرفة نفظويه النحوي⁽¹¹⁾.

تلاميذه وعلومه: أفاد من السيرافي عددٌ كبير من أعلام اللغة والنحو في عصره، منهم: أبو إسحاق بن الطيب الرفاعي⁽¹²⁾، وأبو حيان التوحيدي⁽¹³⁾، والحسين بن أحمد بن خالويه⁽¹⁴⁾، وعبدالله الزبيدي الأندلسي⁽¹⁵⁾، وعلي الدقاق⁽¹⁶⁾.

وكان السيرافي يدرس القرآن، والقراءات، والفقه، والفرائض، والنحو، واللغة، والشعر، والعروض، والحساب وعلومًا أخرى غير ذلك⁽¹⁷⁾.

واعتنى السيرافي بكتاب سيويه، فدرّسه للطلاب؛ فكان هذا سببًا في توافد الراغبين في قراءة

كتاب سيويه عليه من البلدان المختلفة إلى بغداد⁽¹⁸⁾.

كتبه: ألف السيرافي عددًا من الكتب منها: (أخبار النحاة البصريين)⁽¹⁹⁾، و(الإقناع في النحو)

لم يتمه، وأتمه ابنه يوسف⁽²⁰⁾، و(شرح كتاب سيويه)⁽²¹⁾، وقال عنه في نزهة الألباء: "ولم يشرح

كتاب سيويه أحد أحسن منه، ولو لم يكن له غيره لكفاه ذلك فضلًا"⁽²²⁾.

ثانيًا: التعريف بالقزاز القيرواني

اسمه ونسبه: هو أبو عبدالله محمد بن جعفر القيرواني التميمي⁽²³⁾.

مولده ووفاته: ولد في القيروان نحو سنة 321هـ، وتوفي أيضًا في القيروان سنة 412هـ⁽²⁴⁾.

حياته وطلبه للعلم: لم أجد في المراجع التي بين يدي شيئًا عن شيوخ القيرواني الذين تلقى

عليهم العلم، رحل القزاز القيرواني إلى المشرق في طلب العلم، واتصل بالخليفة الفاطمي المعز لدين

الله، وانتقل معه إلى مصر، وألف له (كتاب الحروف)، ثم إنّه عاد إلى القيروان وتصدّر فيها

للتعليم⁽²⁵⁾.

تلاميذه وعلومه: تذكر كتب التراجم عددًا من تلاميذ القيرواني، منهم: الحسن بن رشيق

القيرواني⁽²⁶⁾، وابن شرف القيرواني محمد بن أبي سعيد⁽²⁷⁾.

وأثنى على القيرواني كثيرٌ من العلماء ذاكرين سعة علمه وتقدمه، يقول الصفدي: "شيخ اللغة

والأدب، كان لغويًا نحويًا بارعًا"⁽²⁸⁾، وقال عنه الفيروزآبادي: "كان إمام عصره لغة ونحوًا وأدبًا"⁽²⁹⁾.

كتبه: ألف القيرواني عددًا من الكتب في اللغة والنحو والأدب، منها: إعراب الدريديّة⁽³⁰⁾،

والجامع في اللغة⁽³¹⁾، والحروف في النحو⁽³²⁾، وما يجوز للشاعر في الضرورة⁽³³⁾، وهو الكتاب الذي

سوف أوازنُ بينه وبين كتاب السيرافي في ضرورة الشعر.

ثالثًا: أهمية الكتابين

تبرز أهمية كتاب السيرافي في أنه أقدم كتاب وصل إلينا، كما أنه نقل كثيرًا من أقدم كتاب

ألف في ضرورة الشعر، واستخرج من بحاره الكنوز والدرر، وهو كتاب أبي العباس المبرد 285هـ

المفقود⁽³⁴⁾.

ومما يزيد هذا الكتاب أهمية أنّ السيرافي لما وصل وهو يشرح كتاب سيبويه إلى (باب ما يحتمل الشعر) - كما يقول الدكتور رمضان- "أنشأ كتاباً كاملاً في هذا الموضوع، وتحرر تماماً من القضايا التي طرحها سيبويه في هذا الباب، وراح يتعقب الضرورات الشعرية بأنواعها المختلفة، ويفيض في شرحها، ومناقشة أحكامها، والاستشهاد عليها"⁽³⁵⁾.

وكمّل السيرافي ما يراه محتاجاً إلى زيادة توضيح في باب (ما يحتمل من الشعر) فأنشأ كتاباً كاملاً في هذا الباب وراح يتعقب الضرورات الشعرية بأنواعها المختلفة، ويفيض في شرحها ومناقشة أحكامها، والاستشهاد عليها، قال السيرافي: "اعلم أن سيبويه ذكر في هذا الباب جملة من ضرورة الشعر؛ ليرى بها الفرق بين الشعر والكلام، ولم يتقصه؛ لأنه لم يكن غرضه في ذكر ضرورة الشاعر قصداً إليها نفسها، وإنما أراد أن يصل هذا الباب بالأبواب التي تقدمت فيما يعرض في كلام العرب ومندهم في الكلام المنظوم والمنثور، وأنا أذكر ضرورة الشاعر مقسمة بأقسامها؛ حتى يكون الشاعر منها مستدلاً عليها بما أذكره إن شاء الله"⁽³⁶⁾.

نسي السيرافي تعلقه بكتاب سيبويه، وتحرر من القضايا التي طرحها سيبويه في هذا الباب، فراح يتعقب الضرورات الشعرية بأنواعها المختلفة ويشرحها ويناقش أحكامها، وقسم كتابه تقسيماً مختلفاً عما كان عند سيبويه، فقسمه إلى عدة أبواب، ولم يعد إلى عبارات سيبويه إلا في الباب الأخير (تأنيث المذكر وتذكير المؤنث) يشرحها ويعلق عليها، ويفسر الأشعار التي ذكرها سيبويه في هذا الموضوع⁽³⁷⁾، وقد ناقش في كتابه ثمانين مسألة.

وأما كتاب (ما يجوز للشاعر في الضرورة) للقيرواني فهو أقدم كتاب وصل إلينا في مؤلف مستقل يتناول ضرورة الشعر. ولم يؤلف بعده في الضرائر الشعرية، إلا كتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور الإشبيلي 663هـ، وكتاب (موارد البصائر لفرائد الضرائر) لمحمد سليم 1138هـ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم 60 أدب ق، وكتاب (الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر) لمحمود شكري الآلوسي 1343هـ⁽³⁸⁾.

ويمتاز الكتاب بحسن طرح الضرورة، فيبدأ ببيان نوع الضرورة الجائزة للشاعر، ثم يسوق شاهداً أو أكثر عليها، ويبين نوع الضرورة الجائزة التي خالف فيها الشاعر الأصل، ويعلل لجواز هذه الضرورة، ويذكر آراء علماء النحو لتحريّر هذه المسألة، وهكذا سار في المسائل حتى بلغت المسائل التي ناقشها 143 مسألة.

المبحث الأول: الموازنة في المنهج

أولاً: الأسلوب

ظهر أسلوب التقييد في كلا الكتابين؛ حتى تكون هذه القواعد دليلاً للشعراء فيما يجوز لهم أثناء نظمهم الشعر، بحيث لا يخرج الشاعر عن القواعد النحوية العامة إلا فيما هو خاص بالشعر. فيذكر السيرافي في أثناء كتابه وهو يناقش المسائل أنّ هذا الحكم خاص بالشعر ولا يجوز في الكلام المنثور، قال: "وهذه الزيادة غير جائزة في حشو الكلام، وإنما ذكرناها لاختصاص الشعر بها دون الكلام، وهي جيدة مطّردة، وليس تخرجها جودتها عن ضرورة الشعر؛ إذ كان جوازها بسبب الشعر" (39).

وكذلك القيرواني يكرر في عرضه للمسائل أنّ الضرورة خاصة بالشعر، ولا تجوز في الكلام المنثور، فيكرر عبارات مثل: وهذا لا يكون في الكلام، وذلك غير جائز في الكلام، وليس ذلك بجائز في الكلام، وإن كان ذلك لا يجوز في الكلام، ويجوز في الشعر ولا يجوز في غيره (40).

وقد بيّن كلٌّ من المؤلفين هدفهما قبل شروعهما في ذكر المسائل:

يقول السيرافي: "وأنا أذكر ضرورة الشاعر مقسمة بأقسامها؛ حتى يكون الشاعر منها مستدلاً عليها بما أذكره إن شاء الله" (41).

والقيرواني يقول في مقدمة كتابه: "هذا كتاب أذكر فيه، إن شاء الله، ما يجوز للشاعر عند الضرورة، من الزيادة والنقصان، والاتساع في سائر المعاني من التقديم والتأخير... فأردّه إلى أصوله، وأقيسه على نظائره، وهو باب لا يسع الشاعر جهله، ولا يستغني عن معرفته؛ ليكون له حجة لما يقع في شعره" (42).

- تميز كتاب السيرافي بسرد آراء العلماء في توجيه الشواهد، ثم يذكر موقفه من هذه الآراء، فمثلاً ذكر في باب الحذف أن الشاعر يحذف ما لا يجوز حذفه في الكلام؛ لتقويم الشعر⁽⁴³⁾، ومثّل لذلك بقول ابن أحمر الباهلي:

أَبُو حَنْشٍ يُوْرِقِنِي وَطَلَّقُ وَعَبَّادٌ وَأَوْنَةٌ أَثَالَا⁽⁴⁴⁾

فبدأ بذكر رأي سيويه، قال: "ذكر سيويه أنّ (أثالا) معطوف على (أبو حنش وطلق) غير أنه حذف الهاء منه، وأصله (أثالة) وبقي اللام على فتحها"⁽⁴⁵⁾ ثم ذكر رأياً للمبرد فقال: "وكان أبو العباس محمد بن يزيد ينكر هذا ولا يجيزه في الشعر، ويعلل الأبيات... وذكر أنّ (أثالا) في بيت ابن أحمر معطوف على النون والياء في (يؤرقني) فموضعه نصب لذلك"⁽⁴⁶⁾.

وختم الكلام على البيت بذكر رأيه الذي خالف فيه كلا الرأيين فقال: "والذي عندي في (أثال) غير ما قال الفريقان، وهو أنّ (أثال) لم يحذف منه هاء؛ لأنه ليس في الأسماء: (أثالة)، وإنما هو (أثال)، ولم ينصبه للعطف على النون والياء في (يؤرقني)؛ لأن ابن أحمر يبكي قومًا من عشيرته ماتوا أو قتلوا، فيهم: أبو حنش، وطلق، وعباد، وأثال، فرفع الأسماء المرفوعة ب(يؤرقني)، فدل ب(يؤرقني) على أنه يتذكرهم؛ لأنه لا يؤرقونه إلا وهو يذكرهم، فنصب (أثالا) ب(أذكر) الذي قد دل عليه (يؤرقني)، وهذا قولٌ أظن الأصمعي قاله في تفسير شعره"⁽⁴⁷⁾.

ومن مظاهر التععيد عند المؤلفين وصفهما بعض الضرورات بأنها قبيحة، أو من أقبح الضرورات مما يبيّن أن الضرورات على مراتب.

قال السيرافي في مسألة زيادة نونٍ مشددة: "ومن ذلك أنه قد يزيدون في آخر الاسم نونًا مشددة، كقولهم في القطن: (قُطُنُنْ)، وهذا من أقبح الضرورة"⁽⁴⁸⁾، وينقل هذا أيضًا عن علماء النحو السابقين، فنقل مثل هذه العبارة عن أبي العباس المبرد، قال في مسألة قلب الهمزة ياءً: "قال أبو العباس محمد بن يزيد: ومن أقبح الضرورات التي ينبغي أن لا يجوز مثلها ولا تصح، أبيات تروى عن بعض المتقدمين:

إذا ما المرء صمّ فلم يناجي
ولم يك سمعُه إلا نديا
ولاعب بالعثي بني بنيه
كفعل الهرّ يلتمس العطايا
يلاعهم وودوا لوسقوه
من الديقان مُترعةً ملايا
فأبعده الإله ولا يُؤبى
ولا يُشفى من المرَضِ الشِّفايا⁽⁴⁹⁾

وقال في مسألة أخرى: "ومن أقبح الضرورات جعل الألف واللام بمعنى (الذي) مع الفعل"⁽⁵⁰⁾.

واستخدم القيرواني نفس العبارة فقال: "ومما يجوز له، وهو من أقبح الضرورات: تصحيح حروف الاعتلال، قبل الألف التي تكون بدلا من التنوين في النصب"⁽⁵¹⁾، وقال في موضع آخر: "وهذا من أقبح ضرورة عندهم؛ إذ كان لا أصل له في كلامهم"⁽⁵²⁾، وفي مسألة: إدخال الفاء في جواب الواجب، والنصب بها، قال: "وهو من أقبح الضرورات"⁽⁵³⁾.

وظهر عند القيرواني في منهجه مع أسلوب التعميد الأسلوب التعليمي، فجعل من هدفه التوضيح لدارس الأدب ما للشعر من خصوصية في القواعد النحوية، فيجوز للشاعر ما لا يجوز للناثر.

فيقول في بداية كتابه: "وذلك أن كثيرا ممن يطلب الأدب، وأخذ على نفسه بدراسة الكتب، إذا مر به بيت لشاعر من أهل عصره، أو لطالب من نظرائه، فيه تقديم وتأخير، أو زيادة أو نقصان، أو تغيير حركة عما حفظ من الأصول المؤلفة له في الكتب، أخذ في التشنيع عليه والظعن على علمه، والإجماع على تخطئته"⁽⁵⁴⁾.

وتوسع القيرواني في تبين مقصد التعليم والتوضيح لدارس الأدب، وأهمية عدم الاعتراض على الشعراء إلا بعد التأكد من عدم وجود تخريج ممكن للبيت، أو قد يكون للبيت رواية أخرى لا يكون فيها هذا الاعتراض، ومثّل باعتراض دراسي الأدب على الشعراء مع وجود التخريج بعدة أبيات لثلاثة شعراء، هم: أبو نواس، وأبو تمام، والمتنبي، أخذ عليهم الدارسون فيها مع وجود تخريج علي صحيح للأبيات⁽⁵⁵⁾.

تميز أيضاً منهج القيرواني بالتنبيه على اختصاص كتابه في الضرائر النحوية للشعراء، وأنه ليس من اختصاص كتابه المآخذ في الشعر التي مردها إلى غير النحو، يقول: "ولم نقصد في هذا الكتاب إلى العيوب التي تجري في الشعر، مما يؤخذ على الشعراء في غير النحو"⁽⁵⁶⁾.

ويؤخذ على القيرواني في منهجه الاستطراد فحين ذكر أمثلة على اعتراض دارسي الأدب على أبي نواس، وأبي تمام، والمتنبي، توسع في التخرّج لهذه الأبيات، وذكر أوجه الاحتمالات فيها ونظائر ذلك من الشواهد فأخذت أكثر من أربع عشرة صفحة من الكتاب⁽⁵⁷⁾.

وكذلك حين بيّن اختصاص الكتاب بالضرائر الشعرية النحوية أخذ في التمثيل للمآخذ على الشعراء في غير النحو فمَثَّل في أكثر من اثنتي عشرة صفحة بأكثر من أربعين بيتاً على الأخطاء في المعنى⁽⁵⁸⁾.

ثم استطرّد أكثر من ذلك في ذكر الأخطاء العروضية فذكر الإكفاء، والإقواء، والإيطاء، والإجازة، ومَثَّل لكل واحد منها بعدة أمثلة⁽⁵⁹⁾.

كانت هذه الاستطرادات في مقدمة كتاب القيرواني، وأخذت حيزاً كبيراً منه، في حين خلا كتاب السيرافي من هذه الاستطرادات، مما يجعل كتابه أكثر تخصصاً وأسهل وصولاً إلى المعلومة.

ثانياً: الترتيب في طرح المسائل والأبواب النحوية

من سمات المنهج عند السيرافي:

الترتيب، فيذكر القاعد العامة أولاً، ثم يفرع عليها، فهو يذكر أن للشعر خصوصية تميزه عن غيره من الكلام، وهي أنه كلام مقيد بالوزن، وتطبيق قواعد النحو عليه قد يخرج عن صحة الوزن؛ فيخرج عن كونه شعراً؛ فاستجيز فيه لتقويم وزنه ما لا يستجاز في غيره من الكلام، ولكن ذلك ليس على إطلاقه بل هو مضبوط بقواعد خاصة تضبطه⁽⁶⁰⁾.

وتتضح هذه السمة عنده من بداية الكتاب حين بدأ بتقسيم الضرورة إلى تسعة أنواع هي: الزيادة، والنقصان، والحذف، والتقديم، والتأخير، والإبدال، وتغيير وجه من الإعراب إلى وجه آخر

على طريق التشبيه، وتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، ثم أتبع ذلك بذكر كل قسم وتبيينه والتمثيل عليه⁽⁶¹⁾.

أما القيرواني فلم يرتب كتابه على أبواب نحوية، أو نسق واضح، فقد بدأ الضرورات الشعرية مباشرة بباب صرف الممنوع من الصرف، وأنه يجوز للشاعر أن يصرف الممنوع من الصرف⁽⁶²⁾، ثم انتقل إلى مسألة تنوين الاسم المفرد في النداء⁽⁶³⁾، ثم إلى مسألة أن يجرى المعتل من الأفعال مجرى السالم، فيجزم، ولا يحذف حروف الاعتلال⁽⁶⁴⁾، فلا نجد بين المسائل أي باب يجمعها، بل إنه ينتقل، بعد ذلك، بعدة مسائل إلى مسائل في المعنى، فيذكر في المسألة رقم 13 ما ليس من مسائل النحو. يقول: "ومما يجوز له: أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى جمعًا"⁽⁶⁵⁾، ويعود بعدها بمسألتين إلى مسائل الضرورات النحوية، فيقول في المسألة رقم 16: "ومما يجوز له: أن يخبر عن الشيء بخبر ليس من جنسه"⁽⁶⁶⁾.

ومما يظهر كذلك عند القيرواني الخلط بين ضرورات النحو وضرورات الصرف فنجده يذكر ضرورة نحوية ثم يذكر بعدها ضرورة صرفية ثم يعود إلى النحو، فيذكر مثلًا ضرورة نحوية هي حذف واو العطف، ثم ينتقل بعدها إلى ضرورة صرفية هي إجراء (فَعْل) المعتل في الجمع مجرى السالم، ثم ينتقل بعدها إلى ضرورة نحوية هي: وضع (لا) موضع (ما)، ثم يعود إلى ضرورة صرفية، فيذكر الإتيان بالمصدر على غير وزنه⁽⁶⁷⁾.

ومن مظاهر الترتيب عند السيرافي اللف والنشر المرتبان:

وهذا ظهر من بداية الكتاب في تقسيم الضرورة، ثم بعد ذكر جميع الأنواع، بدأ بالأولى وبتبناها، ثم الثانية، وهكذا.

وحين بدأ في أول قسم وهو الزيادة، ذكر أنواع الزيادة، فقال: "فأما الزيادة، فهي زيادة حرف، أو زيادة حركة، أو إظهار مدغم، أو تصحيح معتل، أو قطع ألف وصل، أو صرف ما لا ينصرف"⁽⁶⁸⁾، ثم شرع في أولها يبينه ويمثل عليه، ويبين وجهه.

وأما القيرواني فلا يظهر عنده هذا الترتيب، فقد ذكر في إبدال الحروف أولاً إبدال السين تاءً، ثم انتقل إلى إثبات التنوين فيما حقه حذف التنوين، ثم عكسه، وهو حذف التنوين فيما الوجه فيه إثباته، ثم رجع إلى إبدال الياء ألقاً في سائر الكلام⁽⁶⁹⁾.

ثالثاً: التأصيل للحكم النحوي العام، ثم التفريع لما يخص الشعر فيه، ثم التمثيل على

ذلك بالشواهد مع بيان العلة

يفتح السيرافي المسائل بالتأصيل للحكم النحوي العام، ثم يبين الحكم الخاص بالشعر: ما يجوز له فيه، وما يمتنع، ففي الممنوع من الصرف يبين أولاً أن الأصل في الأسماء الصرف ودخول التنوين عليها، وتمنع من الصرف لعله تمنعها، وخص الشعر بأن الشاعر إذا اضطر مراعاة للوزن يجوز له أن يصرف الممنوع من الصرف؛ لأنه رجوعٌ إلى الأصل، ولا يجوز له العكس وهو منع المصروف، أو تنوين الفعل؛ لأنه الأصل فلا يجوز تغييره⁽⁷⁰⁾.

ويقرب من هذا أسلوب القيرواني إلا أن تفصيل السيرافي أشمل، وتوضيحه أكبر، ففي موضوع الممنوع من الصرف ذاته يبين أن الأصل في الأسماء الصرف، وتمنع من الصرف لعلل فيها، وأن الشعر مخصوص عند الاضطرار بجواز صرف الممنوع من الصرف، فيرجع للأصل⁽⁷¹⁾، ولم يقل -كالسيرافي- بعدم جواز العكس فلا يمنع المصروف من الصرف للضرورة.

ويبين الكتابان المسألة بأحوالها المختلفة، فإذا كان لها وجهٌ يجوز في الكلام المنثور بيننا أنّها غير مختصة بالشعر واستشهدا لها بما يقويها من الشواهد النثرية من قراءات وغيرها.

فمثلاً يبين السيرافي في مسألة حذف النون الساكنة في الحروف المختومة بها أنّ هذه النون تحذف لالتقاء الساكنين، واستشهد على ذلك بقول الشاعر:

فَلَسْتُ بِأَتِيهِ وَلَا أُسْتَطِيعُهُ وَلَاكِ اسْقِي إِنْ كَانَ مَاؤُكَ ذَا فَضْلٍ⁽⁷²⁾

فالشاهد في البيت (ولاكِ) ((أراد ولكن اسقي، فلم يتن له))⁽⁷³⁾، ثم بين أنّ هذا كثير في الشعر، وعلله بأنّ النون تشبه حروف المد واللين، وحروف المد واللين تحذف لاجتماع الساكنين، ونظر له بحذف

التنوين الذي هو نون ساكنة لاجتماع الساكنين، ثم بين أن حذف التنوين غير مختص بالضرورة الشعرية، بل هو جائز في الكلام المنثور، واستدل على حذف التنوين في الكلام المنثور بقوله تعالى:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝﴾ [الإخلاص: 1، 2]، في قراءة من قرأ بترك التنوين في (أحد)⁽⁷⁴⁾.

وكذلك القيرواني يقول في حذف نون الوقاية في الفعل -وهي التي سماها النون التي تأتي مع نون الرفع في الفعل- إنه يجوز للشاعر أن يحذف هذه النون استخفافاً؛ لأنه اجتمع نونان، ومثّل له بقول الشاعر:

تَراهُ كالتُّغَامِ يُعلُّ مِسْكَاً يَسُوءُ الفالِياتِ إذا فَلَيْني⁽⁷⁵⁾

فالشاهد في البيت (فَلَيْني) النون الأولى علامة رفع، والثانية للوقاية، فحذف إحدى النونين للخفة، ثم ذكر رأياً لبعض النحويين -دون نسبة الرأي إلى أحد- أن هذا الحذف يجوز في النثر، واستشهد له بقراءة بعض القراء بنون واحدة خفيفة في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [الزمر: 64]، والأصل (تَأْمُرُوني)، فحذف النون لاجتماع النونين، ثم أتبع ذلك بالتعليق على القراءة بقوله: "وأكثر القراء على تشديد النون والإدغام، وهو الوجه"⁽⁷⁶⁾. ومن السمات الظاهرة في الكتابين أن معظم العلل التي يذكرانها هي من قول مؤلفيهما، وليست من منقوليهما.

رابعاً: سهولة العبارة

تميز أسلوب الكتابين بسهولة العبارة، والبعد عن الألفاظ الغريبة والأساليب المعقدة، فالسيرافي كتابه شرحٌ لكتاب سيبويه، فهدفه الأساسي هو الشرح والتبيين، فجاءت عباراته تحمل غرض التبيين والتوضيح.

والقيرواني ألف كتابه ليبيّن لدارسي الشعر خصوصيته في القواعد النحوية، فجاءت عباراته كذلك واضحة سهلة.

ومن مظاهر هذا الأسلوب تبيين موضع الشاهد من البيت، ثم التفصيل في كل موضع بالتوجيه والتوضيح⁽⁷⁷⁾.

وقد استخدم القيرواني أسلوب الشرح لأقوال المعترضين على البيت، فيبدأ بنقل قول المخطئين للبيت، ثم يبين على ماذا بنوا رأيهم، ويبين وجه جواز هذا للشاعر⁽⁷⁸⁾.

خامساً: الآيات القرآنية

زاد عدد الآيات القرآنية في كتاب السيرافي، مع أنه أصغر، فمجموع الآيات في كتاب السيرافي أربعون آية، تكرر منها آية واحدة، أما في كتاب القيرواني فقد كانت خمساً وعشرين آية.

والمنهج الذي سار عليه الاثنان في الآيات هو الاقتصار على ذكر موضع الشاهد من الآية، لا إيراد الآية كلها.

واتفق الاثنان على تعظيم ما ورد في القرآن، وأنه لا تدخله الضرورة؛ فما جاء من الشعر موافقاً لشيء من الآيات القرآنية فلا يكون ضرورة شعرية، فوجوده في القرآن دليل على أنه جائز في الكلام المنثور وليس خاصاً بالضرورة الشعرية، هذا إذا كان له وجهٌ من الأوجه يوافقه، أما إذا لم يكن له وجهٌ يوافقه فإنهما يردان القراءة، وهذا ما سأبينه في الفقرة الآتية (موقف الكتابين من القراءات المخالفة لقواعد النحو).

يقول السيرافي: وقد رأيت بعض من ذكر ضرورة الشعر أدخل فيه حذف التنوين، وليس هو عندي كذلك، وكان أبو عمرو بن العلاء يقرأ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: 30]، ويذكر أنه اسم عربي، وأنه حذف التنوين منه؛ لالتقاء الساكنين، فهذا أبو عمرو يختاره على غيره، ويفسره هذا التفسير، فكيف يدخل في ضرورة الشعر⁽⁷⁹⁾.

وتنوعت الأغراض التي يورد السيرافي الآيات فيها:

فيذكر الآية للتمثيل على توجيه إعرابي في بيت أشبه آية قرآنية، فقد أورد قوله تعالى: ﴿أَلَا

إِنَّ ثَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بَعْدًا لِثَمُودَ﴾ [هود: 68] للتمثيل على جواز صرف ثمود بالنظر إلى اللفظ، ومنع صرفه بالنظر إلى المعنى فهو يدل على القبيلة فيمنع للعلمية والتأنيث، ففي الآية صَرَفَ الْأَوَّلَ وَتَرَكَ صَرَفَ الثَّانِي⁽⁸⁰⁾.

ومن أغراضه في إيراد الآيات تقوية وجهه في تخريج البيت، قال: "ويشدّ هذا -أي تقدير حرف

مناسب لحركة الإعراب- قراءة ابن كثير: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ [يوسف: 90].

وقد يورد السيرافي الآية لتوضيح المعنى فقط وليس للتوجيه النحوي، ففي مسألة إبدال الاسم باسم غيره للضرورة بين أنّ هناك نوعاً لا يجوز في الشعر ولا في الكلام، وهو الغلط الذي يغلطه الشاعر مما يظن فيه الأمر على خلاف حقيقته ومثّل له بقول الشاعر:

مِثْلُ النَّصَارَى قَتَلُوا الْمَسِيحَا⁽⁸¹⁾

فذكر أنّ النصاري قتلوا المسيح، فبين السيرافي خطأ اعتقاد الشاعر أنّ الذين أتهموا بقتل المسيح هم اليهود فكذبهم الله في ذلك بقوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَا كُنْ سُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: 157] وبين أنّ سبب الخلط أنّ اليهود والنصارى مخالفون للإسلام وجاحدون للرسول ﷺ فظنّ أنهم جميعاً مشتركون في سائر ما ينكرونه⁽⁸²⁾، وكذلك في تسمية بعض العرب قوم هود (عاداً الأولى) واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾ [النجم: 50] فالمراد بعادٍ الأولى قوم ثمود⁽⁸³⁾.

سادساً: موقف الكتّابين من القراءة المخالفة لقواعد النحو

اتفق الكتّابان على جعل القواعد النحوية معياراً وحكماً على القراءات القرآنية، فما خالف

القواعد النحوية من القراءات يُردّ ولا يؤخذ به حتى لو كان من القراءات المتواترة.

فحين ناقش السيرافي مسألة الفصل بين المضاف والمضاف إليه، ذكر تجويز البصريين في

الشعر الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف، والجار والمجرور، وبين أنّهم قصّروا ذلك على الظرف والجار والمجرور، وأنه لا يجوز الفصل بغير ذلك، وما جاء من الشعر مفصّلاً فيه بين الجار والمجرور بغير ذلك فهو قبيح جداً⁽⁸⁴⁾، ثم ردّ على من يستدل على ذلك بقراءة ابن عامر الشامي في

قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ﴾ [الأنعام: 137]

بضم الزاي وكسر الياء في (زَيْنَ) على البناء للمجهول ورفع (قتل) على أنه نائب فاعل، ونصب (أولادهم) على المفعولية للمصدر (قتل) وجر (شركائهم) بإضافته للمصدر (قتل) بأنه خطأ عند

النحويين⁽⁸⁵⁾، وقال بعد ذكر احتمالات التوجيه في القراءة: "وقراءة ابن عامر لا وجه لها"⁽⁸⁶⁾.

ولا يبعد القيرواني عن السيرافي في جعل القواعد النحوية معياراً للحكم على القراءة، فحين عدّ من مواضع ما يجوز للشاعر في الشعر كسر ياء المتكلم التي هي مفتوحة، ذكر أنّ هناك من أجاز ذلك في الكلام المنثور مستدلاً بقراءة الأعمش: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي﴾ [إبراهيم: 22] بكسر الياء، وعلق على هذه القراءة بقوله: "وأكثر الناس على أن هذا لا يجوز في الشعر فضلاً على الكلام، قالوا وهذا غلط صاحب هذه القراءة، وكثيراً ما يغلط من لا بصّر له بالعربية في أمثال هذا"⁽⁸⁷⁾.

سابعاً: موقف الكتّابين من اختلاف رواية الشواهد

تميز كتاب السيرافي بتتبع الروايات المختلفة لشواهد الضرورات⁽⁸⁸⁾، مع سرد آراء العلماء في فهمها، وتخريجها، وتبيين الراجح منها، فمن أمثلة ذلك أنه ذكر من الضرورات في الحذف حذف الضمة والكسرة في الإعراب، فبدأ بذكر رأي سيبويه، فقال: "وكان سيبويه يجيز هذا، وأنشد فيه أبياتاً... في ذلك قول امرئ القيس:

فاليوم أشرب غير مستحقبٍ إنمأ من الله ولا واغل⁽⁸⁹⁾

فسكّن الباء من (أشرب)، والوجه أن يقول: (أشرب) بالرفع... قال سيبويه: شهبوا هذه الضمات والكسرات المحذوفة بالضمّة من (عَضُد) والكسرة من (فَخَذ) حين قالوا: (عَضُد) و(فَخَذ)، غير أنّ حذفها من (عَضُد) و(فَخَذ) حسنٌ مطرد في الشعر والكلام جميعاً، من قبل أنه لا يزال معنى ولا يغيّر إعراباً، وفيما ذكرناه يزول الإعراب الذي تنعقد به المعاني، إلا أنه شُبّه اللفظ باللفظ.

وكان أبو العباس محمد بن يزيد، والزجاج ينكران هذا ويأبيان جوازه، وينشدان بعض ما أنشدنا، على خلاف الرواية التي ذكرنا، فأما بيت امرئ القيس فأنشده: فالיום أسقى غير مستحقب... قال أبو سعيد: والقول عندي ما قاله سيبويه في جواز تسكين حركة الإعراب للضرورة؛ وذلك أنّنا رأينا القراء قد قرؤوا: ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾ [يوسف: 11]، وخطّه وكتابه في المصحف بنون واحدة، ووافقهم النحويون على جواز الإدغام فيه وفي غيره، مما تذهب فيه حركة الإعراب للإدغام، فلما كانت حركة الإعراب يجوز ذهابها للإدغام طلباً للتخفيف صار أيضاً ذهاب الضمة

والكسرة طلباً للتخفيف، وليس لقول من يأبى ذلك، ويحتج في فساده بأنه تذهب منه حركة الإعراب معني؛ لأنّ الإدغام أيضاً يُذهب حركة الإعراب"⁽⁹⁰⁾.

أما القيرواني فحين يذكر الرواية الأخرى للشاهد فإنه لا يحرص على تخريجها، وتوجيهها، وإنما يقتصر في الكلام على ذكر أن الرواية الأولى صحيحة، فمثلاً حين ذكر أنّ من مواضع الضرورة حذف الرابط في جملة الخبر، قال: "الإتيان بالفعل مُعرى من الضمير وقبله اسمٌ مرفوع بالابتداء، والهاء مضمرة مع الفعل، وهو مثل قولك: (زيدٌ ضربتُ) وهذا لا يكون في الكلام، ولكن يكون في الشعر عند الضرورة، ومنه ما أنشده سيبويه:

قد أصبحتُ أمّ الخياراتِ تدعي عليّ ذنباً كلُّه لم أصنع⁽⁹¹⁾

فرفع (كلُّه)، ولا عائد في (أصنع)، فكأنه أراد: (كلُّه لم أصنعه)، أو (كلُّه غير مصنوع)"⁽⁹²⁾ ذكر الرأي الآخر المنكر لهذه الرواية بدون نسبة الرأي لأحد فقال: "وقد أنكر بعضُ أهل النظر هذا، ولم يجزه في كلام ولا شعر، وقال: لا ضرورة في هذا؛ لأن المنصوب بزنة المرفوع، فلو نصب لم ينكسر الشعر، وقال: كذا ينشده أكثر الناس منصوباً"⁽⁹³⁾، واقتصر في الرد عليه بأن رواية الرفع (كلُّه) ذكرها سيبويه وهو عالم ثقة، قال: "ونحن لا ندفع ما رواه سيبويه، على ثقته وعلمه، مع قوله: سمعناه من العرب مرفوعاً"⁽⁹⁴⁾، بدون أن يخرج رواية النصب (كلُّه) بأن يعرب (كلُّه) مفعولاً مقديماً، ولا حاجة حينئذٍ للرابط في الجملة بعده.

وكذلك حين ذكر أنّ من مواضع الضرورات إجراء المعتل من الأسماء مجرى السالم ومثّل له

بقول الشاعر:

أبيت على معاري فاخراتٍ بهنّ مُلوَّبٌ كدم العباطِ⁽⁹⁵⁾

قال: "فأجرى في البيت (معاري) مجرى السالم، فحركها في الجرّ إلى الفتح؛ لأنها لو كانت سالمة

لم تنصرف؛ إذ كانت (معاري) على مفاعل"⁽⁹⁶⁾.

وحين ذكر الرواية الأخرى لم ينسبها إلى أحد، ولم يعلق عليها بأكثر من أنها جرت على الأصل

وحينئذٍ لا ضرورة فيها"⁽⁹⁷⁾.

المبحث الثاني: الموازنة في الضرورات التي تعرض لها الكتابان

انطلاقاً من اختلاف الكتابين في مسألة الترتيب والتنظيم، وعدم إمكانية المقابلة بينهما في عرض المسائل، فقد اقتصرنا على ذكر مقابلة بين بعض المسائل التي اتفق فيها الكتابان، والمسائل التي انفرد بها كل كتاب.

والجدول الآتي يبين المسائل في كلا الكتابين، مع ما بينهما من موافقات في التسمية والذكر:

الصفحة	عنوان المسألة في كتاب القيرواني	الصفحة	عنوان المسألة في كتاب السيرافي	
138	زيادة الألف للإطلاق	35	ما يزداد في القوافي للإطلاق	1
131	صرف ما لا ينصرف	43-39	صرف ما لا ينصرف	2
163-160	ترك صرف ما ينصرف	48-43	ترك صرف ما ينصرف	3
138-137	التثقيب في الوقف	51-48	زيادة الحرف بالتشديد	4
	-	53-51	زيادة نون مشددة في الآخر	5
171-168	تحريك الساكن	57-53	تحريك الساكن بحركة ما قبله	6
222-219	حركة المدغم فيظهر التضعيف	59-57	إظهار المدغم	7
134-133	أن يجري المعتل من الأفعال مجرى السالم	64-59	تحريك المعتل	8
166-163	أن يجري المعتل من الأسماء مجرى السالم	70-64	تحريك ياء مثل جوارى	9
168-167	قطع ألف الوصل	70 ص-73	قطع ألف الوصل	10
	-	77-75	التوكيد بالنون في غير موضعه	11
135-134	إثبات الألف من (أنا) في الوصل	78-77	إثبات ألف (أنا) في الوصل	12
172-171	تخفيف المشدد	81-79	تخفيف المشدد	13
	-	82-81	تخفيف المشدد وتسكينه مع حذف حرف	14
	-	83-82	الحذف من القصائد المطلقة	15

	-	84-83	الترخيم في غير موضعه في المنادى	16
193-192	الترخيم في غير النداء	92-84	ترخيم غير المنادى	17
	-	92	ترخيم التصغير	18
	قصر الممدود 237	92	قصر الممدود	19
180-179	مد المقصور عند الكوفيين	99-96	مد المقصور	20
173-172	حذف النون الخفيفة لالتقاء الساكنين	100-99	حذف النون الساكنة من لكن	21
174-173	حذف التنوين لالتقاء الساكنين	103-100	حذف التنوين	22
	-	107-104	حذف ياء المنقوص في الإضافة والتعريف (بأل)	23
267-266	حذف الياء وهي لام الفعل	114-113	حذف ياء المعتل بدون جزم	24
205-204	حذف الفاء من جواب الجزاء	118-115	حذف الفاء في جواب الشرط	25
	-	118	تسكين فتحة فعل	26
188-186	حذف الإعراب	124-119	حذف الإعراب	27
	-	126-125	إدخال جزم على جزم	28
	-	127-126	عدم قلبها التأنيث تاء في الوصل	29
	-	129-127	إقامة الصفة مقام الموصوف	30
	-	132-129	إقامة الفعل في موضع الاسم	31
	-	134	همز ألف المد	32
215-214	إبدال الياء ألفًا	140-136	إبدال حرف مكان حرف	33
228-225	إبدال الحروف بعضها من بعض			
283	إبدال الهمزة حرفًا من حروف اللين			
	-	144-142	تصغير ما عرف بالاسم غير المصغر	34
	-	157-156	وضع بعض حروف الجر مكان بعض	35
235	إدخال الكاف على الكاف	162-160	إدخال حروف الجر على الكاف	36

	-	168-165	جعل الألف واللام بمعنى (الذي)	37
	-	172-168	وضع الفعل مكان الاسم	38
	-	174-173	عكس الإعراب	39
244-241	القلب	177-174	قلب المعنى	40
	-	183-178	تأخير المضاف عن موضعه	41
	-	190-189	التنازع	42
147-145	إظهار الضمير في الموضع الذي أنت مستغني عن إظهاره	193-190	الإظهار في موضع الإضمار	43
	-	201-198	العطف بالنصب على المرفوع	44
	-	202-201	النصب على تقدير عامل محذوف	45
		213-212	تأنيث الفعل مع المؤنث الحقيقي	46
	-	223-213	المطابقة في التأنيث والتذكير بين المبتدأ والخير	47
133-132	تنوين المنادى المفرد		-	48
140-138	حذف الرابط		-	49
143-140	اسم كان نكرة		-	50
150-147	الفصل بين الجار والمجرور		-	51
157	حذف حرف الجر		-	52
181-180	أن يجعل في الفعل علامة من التثنية والجمع، والفعل متقدم (لغة أكلوني البراغيث)		-	53
183-182	حذف النون التي هي غير أصلية في الجمع المسلّم (جمع المذكر السالم)، والتثنية بغير إضافة		-	54

185-184	حذف (أن) من جواب (عسى)	-	55
186-185	حذف الياء من الجمع الذي حقها أن تثبت فيه (جمع التكسير)	-	56
189-188	تشديد المخفف	-	57
190	حذف الهاء في الترخيم	-	58
191	تقدمة (إلا) في الاستثناء	-	59
193	الفصل بين المفسر والمعدود (بين العدد والتمييز)	-	60
194	إدخال (يا) في النداء على الاسم الذي فيه الألف واللام	-	61
196-195	الفصل بين الجزاء والفعل	-	62
197-196	الجمع بين العوض والمعوض منه	-	63
213-212	ثبات التنوين في الموضع الذي حقه أن يسقط فيه	-	64
215	حذف واو العطف	-	65
231-230	حذف الضمير الذي لا بد من إظهاره	-	66
237-235	الخفض على الجوار	-	67
239-238	إدخال لام القسم على (إن) وتوهم حذفها	-	68
240-239	دخول الحروف بعضها على بعض	-	69
248-247	كسر ياء المتكلم التي هي مفتوحة	-	70
251-250	تصحيح حروف الاعتلال	-	71
266-265	تقديم واو المعطوف على المعطوف عليه	-	72

271-270	حذف الواو بعد من قولك: (إياك وزيداً)	-	73
282-281	حذف جواب (ربّ)	-	74
287-286	حذف همزة تكون أصلاً في الكلمة	-	75
288-287	بنيان التثنية على ألف في الرفع، والنصب والجر	-	76

بالنظر إلى هذا الجدول يمكننا أن نلمح عدة أمور:

1. انفرد السيرافي بـ 23 مسألة لم يعرض لها القيرواني، وانفرد القيرواني بـ 29 مسألة لم يعرض لها السيرافي.
2. بعض المسائل جاءت عامة عند السيرافي، ومخصصة عند القيرواني مثل مسألة: ما يزداد في القوافي للإطلاق، فقد ذكر فيها السيرافي زيادة الواو، والياء، والألف، واقتصر القيرواني فيها على زيادة الألف، ومثلها إبدال الحروف، فقد ذكر فيها السيرافي إبدال العين ياءً، وإبدال الألف هاءً، وإبدال الهمزة ياءً، واقتصر القيرواني على إبدال الياء ألفاً، وإبدال الهمزة حرفاً من حروف اللين.
3. الوضوح في العناوين عند السيرافي بشكل عام، وهذا يظهر في المسائل المشتركة بينهما، مثل مسألة تحريك الساكن بحركة ما قبله عند السيرافي يقابلها تحريك الساكن عند القيرواني، ومثل حذف ياء المعتل بدون جزم عند السيرافي يقابلها حذف الياء وهي لام الفعل عند القيرواني، ومثل مسألة قلب المعنى عند السيرافي يقابلها القلب عند القيرواني.
4. لم يظهر أثرٌ للسيرافي على القيرواني مع تقدمه عليه، فلم يرد ذكر السيرافي في كتاب القيرواني، ولم يفد منه في تقسيم الأبواب، أو في طريقة عرض المسائل، وهذا يدل على أنّ القيرواني لم يطلع على كتاب السيرافي.

الخاتمة:

يمكن تلخيص الموافقات والاختلافات بين الكتابين فيما يلي:

الجانب الأول: الموافقات:

الاختصاص: اتفق الكتابان في الاختصاص؛ فكل منهما مختص بالقواعد التي يجوز للشاعر مخالفتها.

في المنهج: فكلا الكتابين كان منهجه التعقيد لمسائل الضرورات الشعرية؛ ليسهل الوصول إليها ومعرفتها.

في التعليل: فالعلل في كلا الكتابين هي من قولهما وإنشأهما وليست من منقولهما. في موقفهما من القراءات القرآنية المخالفة للقواعد النحوية، فقد اتفق الكتابان على جعل القواعد النحوية معيارًا وحكمًا على القراءات القرآنية.

في عدد كبير من مسائل الضرورة، سواء في ذكرها، أم في تسميتها.

في مراتب الضرورات فهناك ضرورات سائغة، وضرورات قبيحة.

في عدم ترتيب المسائل في الكتاب على الأبواب النحوية حسب المناهج المعروفة في الكتب النحوية.

الجانب الثاني: الاختلافات:

اتسم كتاب السيرافي بتقسيم واضح لمسائل الضرورات، فقسمها إلى تسعة أنواع، أما القيرواني فلم يلزم تقسيمًا محددًا في طرح المسائل.

ظهر الأسلوب التعليمي في كتاب القيرواني سواء في أساس وضعه، أم في طريقة عرضه.

اتسم كتاب القيرواني بالاستطراد سواء في عرض عدد من المآخذ على شعراء بأعيانهم، أم بذكر مسائل لا علاقة لها بالنحو وقواعده.

تميز كتاب السيرافي بتتبع الروايات المختلفة لشواهد الضرورات، مع سرد آراء العلماء في فهمها، وتخريجها، وتبيين الراجح منها.

ويوصي الباحث بأن يكون هناك جمع لمسائل الضرورة الشعرية من الكتب التي اختصت واهتمت بها.

كما يوصي بأن يكون تبويب المسائل على نسق ترتيب الكتب النحوية المعروفة مثل ألفية ابن مالك؛ ليسهل وصول ناظم الشعر، والدارس النحوي إلى هذه المسائل.

الهوامش والإحالات:

- (1) القرطاجي، منهاج البلغاء: 143.
- (2) سيبويه، الكتاب: 26/1.
- (3) نفسه: 32/1.
- (4) ينظر: ابن النديم، الفهرست: 99. الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين: 120. الحموي، معجم الأدياء: 228/8.
- (5) ينظر: القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة: 314/1. الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدياء: 308. السيوطي، بغية الوعاة: 508/1. الحموي، معجم الأدياء: 46/8.
- (6) ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 313/1. الأنباري، نزهة الألباء: 307. السيوطي، بغية الوعاة: 507/1.
- (7) ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 352/7، الحموي، معجم الأدياء: 186/8.
- (8) ينظر: السيرافي، أخبار النحويين البصريين: 42، 44، 70.
- (9) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 78/2. الحموي، معجم الأدياء: 198/18.
- (10) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 78/2. القفطي، إنباه الرواة: 313/1.
- (11) ينظر: الحموي، معجم الأدياء: 112/19.
- (12) ينظر: نفسه: 151/1.
- (13) ينظر: نفسه: 22/15.
- (14) ينظر: نفسه: 201/9.
- (15) ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 41/2.
- (16) ينظر: الحموي، معجم الأدياء: 56/14.
- (17) ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 313/1. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 352/7، 353. الحموي، معجم الأدياء: 146/8. الأنباري، نزهة الألباء: 308.
- (18) الحموي، معجم الأدياء: 151/8، 152.
- (19) ينظر: الحموي، معجم الأدياء: 149/8. الصفدي، الوافي بالوفيات: 49/12. السيوطي، بغية الوعاة: 508/1.

- (20) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 326/17. القفطي، إنباه الرواة: 314/1، الحموي، معجم الأدباء: 149/8. السيوطي، بغية الوعاة: 508/1. اليافعي، مرآة الجنان: 323/2.
- (21) ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 314/1. الحموي، معجم الأدباء: 149/8. السيوطي، بغية الوعاة: 508/1.
- (22) الأنباري، نزهة الألباء: 307.
- (23) ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 105/18. ابن حلکان، وفيات الأعيان: 9/4. القفطي، إنباه الرواة: 84/3. القفطي، بغية الوعاة: 71/1. الصفدي، الوافي بالوفيات: 227/2.
- (24) ينظر: ابن حلکان، وفيات الأعيان: 11/4. القفطي، إنباه الرواة: 86/3. السيوطي، بغية الوعاة: 71/1. الصفدي، الوافي بالوفيات: 227/2. اليماني، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين: 301.
- (25) ينظر: القفطي، إنباه الرواة: 86/3، 87.
- (26) ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 111/8.
- (27) ينظر: نفسه: 37/19.
- (28) الصفدي، الوافي بالوفيات: 226/2.
- (29) الفيروزآبادي، البلغة في تاريخ أئمة اللغة: 214.
- (30) ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 305/2. الحموي، معجم الأدباء: 109/18.
- (31) ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 71/1. السيوطي، المزهر: 88/1. ابن حلکان، وفيات الأعيان: 9/4.
- (32) ينظر: ابن حلکان، وفيات الأعيان: 9/4. القفطي، إنباه الرواة: 86/3.
- (33) ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 71/1. الباباني، هدية العارفين: 61/2.
- (34) ينظر: مقدمة ضرورة الشعر للمحقق رمضان عبدالتواب: 5.
- (35) السيرافي، الضرورة الشعرية: 5.
- (36) نفسه: 33.
- (37) ينظر: نفسه، ضرورة الشعر: 207، الحندود، الضرورة الشعرية ومفهومها لدى النحويين: 395، 516.
- (38) ينظر: القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 9.
- (39) السيرافي، ضرورة الشعر: 39.
- (40) ينظر: القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة 138، 140، 147، 157.
- (41) السيرافي، ضرورة الشعر: 33.
- (42) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة 87.
- (43) ينظر: السيرافي، ضرورة الشعر: 79.
- (44) ينظر البيت في: ابن جني، الخصائص: 63/3. البطليوسي، رسائل في اللغة: 419/3، ابن الشجري، أمالي ابن الشجري: 320/2. الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: 290/1. البصري، الحماسة البصرية

- 263/1: ابن منظور، لسان العرب : 289/6. ابو حيان، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: 45/6.
الزيدي، تاج العروس: 163/17.
(45) السيرافي، ضرورة الشعر: 85.
(46) نفسه: 86.
(47) نفسه: 86، 87.
(48) نفسه: 51.
(49) السيرافي، ضرورة الشعر: 140، والأبيات للمستوغر بن ربيعة، ينظر: الجمعي، طبقات فحول الشعراء: 30،
الشريف المرتضى، أمالي الشريف المرتضى: 235/1.
(50) السيرافي، ضرورة الشعر: 165، 166.
(51) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 250.
(52) نفسه: 251.
(53) نفسه: 253.
(54) نفسه: 87.
(55) ينظر: نفسه: 88-102.
(56) نفسه: 102.
(57) ينظر: نفسه: 88-102.
(58) ينظر: نفسه: 102-124.
(59) ينظر: نفسه: 124-131.
(60) ينظر: السيرافي، ضرورة الشعر: 34.
(61) ينظر: نفسه: 34. ويُعدّ هذا النص لشارح "الكتاب" أصلاً لكل ما ورد في فصول النحاة من نصوص. ينظر:
السيرافي، ضرورة الشعر: 395.
(62) ينظر: القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 131، 132.
(63) ينظر: نفسه: 132، 133.
(64) ينظر: نفسه: 133، 134.
(65) نفسه: 150.
(66) نفسه: 152.
(67) ينظر: نفسه: 215، 216، 224، 228.
(68) السيرافي، ضرورة الشعر: 34.
(69) ينظر: القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 211-214.

- (70) ينظر: السيرافي، ضرورة الشعر: 40.
- (71) ينظر: القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 131.
- (72) البيت لعمر بن معديكرب الزبيدي في: سيويه، الكتاب: 520/3. الأزهري، تهذيب اللغة: 269/15. الجوهري، الصحاح: 2457/6.
- (73) السيرافي، ضرورة الشعر: 99.
- (74) ينظر: نفسه: 99، 100.
- (75) البيت للنجاشي الحارثي في: الفراهيدي، الجمل في النحو: 233. سيويه، الكتاب: 27/1. ابن الشجري، أمالي: 385/1. الشريف المرتضي، الأمالي: 211/2.
- (76) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 258.
- (77) ينظر: السيرافي، ضرورة الشعر: 58، 59، 68، 69، 92، 93. القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 92، 95، 140، 141، 147، 149.
- (78) ينظر: القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 88، 89، 91، 97، 99.
- (79) السيرافي، ضرورة الشعر: 104.
- (80) ينظر: السيرافي، ضرورة الشعر: 45، 100، 102.
- (81) البيت بلا نسبة في: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 128. بن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات المعاني: 879/2. الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس: 361/2.
- (82) ينظر: السيرافي، ضرورة الشعر: 146.
- (83) ينظر: نفسه: 148.
- (84) ينظر: نفسه: 181.
- (85) ينظر: نفسه، والصفحة نفسها.
- (86) نفسه: 182.
- (87) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 248.
- (88) ينظر مثلاً: السيرافي، ضرورة الشعر: 42، 60، 62، 68، 86، 117، 122، 143، 167، 175، 199، 201، 218.
- (89) ينظر البيت في: امرؤ القيس، ديوانه: 141. سيويه، الكتاب: 204/4. ابن بشير، النوادر في اللغة: 188. الأصمعي، الأصمعيات: 130. ابن قتيبة، الشعر والشعراء: 99/1. كراع النمل، المنتخب: 716. ابن السراج، الأصول في النحو: 364/2.
- (90) السيرافي، ضرورة الشعر: 124.
- (91) البيتان لأبي النجم العجلي في سيويه، الكتاب: 85/1. الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان: 511. أبو العباس، الانتصار لسيويه على المبرد: 57. ابن جني، الخصائص: 175.

(92) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 139.

(93) نفسه: 140.

(94) نفسه: 140.

(95) البيت للمتنخل الهذلي في ديوان الهذليين: 1268. ينظر: القرشي، جمهرة أشعار العرب: 479. سيويه، الكتاب:

313/3. المعري، رسالة الغفران: 113. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 554/1. الشاطبي، المقاصد الشافية:

498/1. الفارضي، شرح الفارضي على ألفية ابن مالك: 517/3.

(96) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 165.

(97) القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة: 165. ينظر أيضًا هذا المنهج: 177.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- 2) الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي، الأصمعيات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، 1993م.
- 3) الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.
- 4) الأنباري، عبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة المنار، الأردن، 1985م.
- 5) الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 6) الأنصاري، سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير، النوادر في اللغة، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، 1981م.
- 7) الباباني، إسماعيل بن محمد بن أمين، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلية، إستانبول، 1955م.
- 8) البطليوسي، عبد الله بن السيد، رسائل في اللغة، تحقيق: وليد محمد السراقبي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2007م.
- 9) الجاحظ، عمرو بن بحر، البرصان والعرجان والعميان والحولان، دار الجيل، بيروت، 1989م.
- 10) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965م.
- 11) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، دار المداني، القاهرة، د.ت.

- (12) ابن جني، عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1952م.
- (13) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.
- (14) الحسن البصري، علي بن أبي الفرج بن الحسن، الحماسة البصرية، تحقيق: مختار الدين أحمد، حيدر آباد، 1964م.
- (15) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- (16) الحنود، إبراهيم بن صالح، الضرورة الشعرية ومفهومها لدى النحويين دراسة على ألفية ابن مالك، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة 33، ع 111، 2001م.
- (17) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هندراوي، دار كنوز إشبيليا، الرياض، 2013م.
- (18) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (19) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- (20) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين، إشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- (21) الرُّبَيْدي، أبو بكر محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (22) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1965م.
- (23) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، الجمل في النحو، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دار الأمل، بيروت، إربد، 1985م.
- (24) ابن السراج، أبو بكر محمد، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
- (25) السيرافي، الحسن بن عبدالله بن المرزبان، أخبار النحويين البصريين، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1966م.
- (26) السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان، ضرورة الشعر، تحقيق: رمضان عبدالنواب، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م.

- (27) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (28) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1964م.
- (29) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (30) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2007م.
- (31) ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة، أمالي ابن الشجري، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1991م.
- (32) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي الشريف المرتضى، (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954م.
- (33) الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
- (34) أبو العباس، أحمد بن محمد بن ولاد، الانتصار لسببويه على المبرد، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، 1996م.
- (35) الفارضي، محمد الحنبلي، شرح الفارضي على ألفية ابن مالك، تحقيق: أبو الكميّ، محمد مصطفى الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1918م.
- (36) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تحقيق: محمد المصري، دار سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق، 1922م.
- (37) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق: سالم الكرنكوي، وعبد الرحمن بن يحيى اليماني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1949م.
- (38) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (39) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1966م.
- (40) القرشي، محمد بن أبي الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ت.

- 41) القرطاجني، حازم بن محمد بن حسن، ابن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- 42) القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1950م.
- 43) القيرواني، محمد بن جعفر القزاز، ما يجوز للشاعر في الضرورة، تحقيق: رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1992م.
- 44) كراع النمل، علي بن الحسن الهنائي، المنتخب من غريب كلام العرب، تحقيق: محمد العمري، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، د.ت.
- 45) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- 46) المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان، رسالة الغفران، مطبعة أمين هندية، مصر، 1907م.
- 47) ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الوراق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
- 48) اليافعي، عفيف الدين عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- 49) اليماني، عبد الباقي عبد المجيد، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق: عبد المجيد دياب، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، 1986م.

Arabic References:

- 1) al-'Azharī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad, Tahḍīb al-Luġah, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār 'Ilhā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 2001.
- 2) al-'Aṣma'ī, 'Abdalmalik Ibn Qarīb Ibn 'Alī, al-'Aṣma'iyāt, ed. 'Aḥmad Muḥammad Shākir, & 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, 1993.
- 3) al-'Anbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn Bashshār, al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nās, ed. Ḥatīm Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1992.
- 4) al-'Anbārī, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn 'Ubaydallāh, al-'Inṣāf fī Masā'il al-Khilāf bayna al-Naḥwīyīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 5) al-'Anbārī, Kamāl al-Dīn 'Abū al-Barakāt 'Abd-al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn 'Ubayd Allāh, Nuzhat al-alibbā' fī Ṭabaqāt al-Udabā', ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Maktabat al-Manār, al-Urdun, 1985.

- 6) al-'Anṣārī, 'Abū Zayd Sa'īd Ibn 'Aws Ibn Ṭābit Ibn Bashīr, al-Nawādir fī al-Luġah, ed. Muḥammad 'Abdalqādir 'Aḥmad, Dār al-Shurūq, 1981.
- 7) al-Bābānī, 'Ismā'īl Ibn Muḥammad 'Amīn, Hadīyah al-'ārifīn fī 'Asmā' al-mu'allifīn & āṭār al-Muṣannifīn, Wakālat al-Ma'ārif al-jalīlah, 'Istānbūl, 1955.
- 8) al-Baṭalyawṣī, 'Abdallāh Ibn al-Sayyid, Rasā'il fī al-Luġah, ed. Walīd Muḥammad al-Sarāqibī, Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūt & al-Dirāsāt al-'Islāmīyah, al-Riyāḍ, 2007.
- 9) al-Jāḥiẓ, 'Amr Ibn Baḥr Ibn Maḥbūb, al-Burṣān & al-'Rjān & āl-'Myān & al-Ḥwlān, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1989.
- 10) al-Jāḥiẓ, 'Amr Ibn Baḥr, al-Ḥayawān, ed. 'Abdalṣsalām Muḥammad Hārūn, Sharikat Maktabat & Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī & 'Awlādūh, Miṣr, 1965.
- 11) al-Jamḥī, Muḥammad Ibn Sallām, Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shu'arā', Dār al-Madānī, al-Qāhirah, N. D.
- 12) Ibn Jinnī, 'Uṭmān, al-Khaṣā'iṣ, ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār, Dār al-Hudā lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Bayrūt, 1952.
- 13) al-Jawharī, 'Ismā'īl Ibn Ḥammād, al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Luġah & Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah, ed. 'Aḥmad 'Abdalġafūr 'Aṭṭār, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1990.
- 14) al-Ḥasan al-Baṣrī, 'Alī Ibn 'Abī al-Faraj Ibn al-Ḥasan, al-Ḥamāsah al-baṣarīyah, ed. Mukhtār al-Dīn 'Aḥmad, Ḥaydar Ābād, 1964.
- 15) al-Ḥamawī, Yāqūt Ibn 'Abdallāh, Mu'jam al-'Udabā'-'Irshād al-'Arīb 'ilā Ma'rifat al-'Adīb, ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1993.
- 16) al-Ḥandūd, Ibrāhīm Ibn Ṣāliḥ, al-Ḍarūrah al-Shi'rīyah wmfhwḥā ladā al-naḥwīyīn dirāsah 'alā Alfīyat Ibn Mālik, al-Jāmi'ah al-'Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah, al-Snnah 33, al-isseu 111, 2001.
- 17) 'Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Alī, al-Tadhyīl & al-takmīl fī sharḥ Kitāb al-Tas'hīl, ed. Ḥasan Hindawī, Dār Kunūz 'Ishbīliyah, al-Riyāḍ, 2013.
- 18) al-Khaṭīb al-Baġdādī, 'Abū Bakr 'Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Ṭābit, Tārīkh Baġdād, ed. Muṣṭafā 'Abd-al-Qādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1997.

- 19) Ibn Khallikān, 'Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Ibrāhīm, Wafiyāt al-'A'īān & 'Anbā' 'Abnā' al-Zamān, ed: 'Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D.
- 20) al-Dahabī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'Uṭmān Ibn Qāymāz, Siyar 'A'lām al-Nubalā', Majmū'ah min al-Muḥaqqiqīn, 'Ishrāf al-Shaykh Shu'ayb al-'Arnā'ūt, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.
- 21) al-Zubaydī, 'Abūbakr Muḥammad Ibn al-Ḥasan, Ṭabaqāt al-Naḥwīyīn & al-Luḡawīyīn, ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, N. D.
- 22) Al-Zabīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abdalrazzāq al-Ḥusayn, Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965.
- 23) al-Zajjājī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Ishāq, al-Jumal fī al-Naḥw, ed. 'Alī Tawfiq al-Ḥamad, Mu'assasat al-Risālah, Dār al-'Amal, Bayrūt, 'Irbid, 1405.
- 24) Ibn al-Sarrāj, 'Abūbakr Muḥammad, al-'Uṣūl fī al-Naḥw, ed: Muḥammad al-Tarrās, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī' & al-Tarjamah, al-Qāhirah, 2018.
- 25) al-Sīrāfī, al-Ḥasan Ibn 'Abdallāh, 'Akhbār al-Naḥwīyīn al-Baṣrīyīn, ed. Muḥammad 'Ibrāhīm al-Bannā, Dār al-'Itiṣām, al-Qāhirah, 1985.
- 26) al-Sīrāfī, 'Abū Sa'īd al-Ḥasan Ibn 'Abdallāh Ibn al-Marzubān, ḍarūrah al-shi'r, ed. Ramaḍān 'bdāltwāb, Durr al-Naḥḍah al-'Arabiyah, Bayrūt, 1985.
- 27) Ibn Sīdah, 'Alī Ibn 'Ismā'īl al-Mursī, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-'A'zam, ed. 'Abdalḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000.
- 28) al-Su'ūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn al-Kamāl Ibn 'Abīkabr, Buḡāṭ al-Wu'āt fī Ṭabaqāt al-Luḡwīyīn & al-Nuḥāt, ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Ṣaydā - Bayrūt, N. D.
- 29) al-Su'ūṭī, 'Abdalraḥmān Ibn 'Abīkabr, al-Muz'hir fī 'ulūm al-Luḡah & Anwā'hā, ed. Fu'ād 'Alī Maṣṣūr, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1998.
- 30) al-Shāṭibī, 'Ibrāhīm Ibn Mūsā, al-Maqāṣid al-Shāfiyah fī Sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah, ed. 'Ayyād Ibn 'Id al-Ṭubayṭī, Maṭābī' Jāmī'at 'Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 2007.

- 31) Ibn al-Shajarī, Hibat 'Allāh Ibn 'Alī Ibn Muḥammad, 'Amālī Ibn al-Shajarī, ed. Maḥmūd al-Ṭanāhī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1992.
- 32) al-Sharīf al-Murtaḍá, 'alá Ibn al-Ḥusayn, 'Amālī al-Sharīf al-Murtaḍá, (Ghurar al-Fawā'id & durar al-qalā'id), ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1954.
- 33) al-Ṣsafadī, Ṣalāh al-Ddīn Khalīl, al-Wāfi bi-al-Wafayāt, ed. 'Aḥmad al-'Arnā'ūt, Turkī Muṣṭafá, Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ, Bayrūt, 2000.
- 34) 'Abū al-'Abbās, 'Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Wallād, al-Intiṣār li-Sībawayh 'alá al-Mibrad, ed. Zuhayr 'Abdalmuḥsin Sulṭān, Mu'assasat al-Risālah, 1996.
- 35) al-Fārḍy, Shams al-Dīn Muḥammad al-Ḥanbalī, sharḥ al-Fārḍy 'alá Alfīyat Ibn Mālik, ed. 'Abū al-Kumayt, Muḥammad Muṣṭafá al-Khaṭīb, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1918.
- 36) al-Firūzābādī, Majd al-Dīn 'Abū Ṭāhir Muḥammad Ibn Ya'qūb, al-Bulḡah fi Tārīkh a'immat al-luḡah, ed. Muḥammad al-Miṣrī, Dār Sa'd al-Dīn lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Dimashq, 1922.
- 37) Ibn Qutaybah, 'Abdallāh Ibn Muslim al-Dīnawarī, al-ma'ānī al-kabīr fi abyāt al-ma'ānī, ed. Sālim alkrnkwy, & 'Abdalrahmān Ibn Yaḥyá al-Yamānī, Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmānīyah, Ḥaydar Ābād, 1949.
- 38) Ibn Qutaybah, 'Abdallāh Ibn Muslim, Ta'wīl mushkil al-Qur'ān, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 39) Ibn Qutaybah, 'Abdallāh Ibn Muslim, al-Shi'r & al-Shu'arā', ed. 'Aḥmad Muḥammad Shākīr, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1966.
- 40) al-Qurashī, Muḥammad Ibn 'Abī al-khiṭāb, Jamharat ash'ār al-'Arab, ed. 'Alī Muḥammad albjādy, Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', Miṣr, M. D.
- 41) al-Qarṭājannī, Ḥāzīm Ibn Muḥammad Ibn Ḥasan, Ibn Ḥāzīm, Minhāj al-Bulāḡā' & sirāj al-Udabā', ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah, Dār al-Gharb al-'Islāmī, Bayrūt, 1986.
- 42) al-Qifṭī, 'Alī Ibn Yūsuf, 'Inbāh al-Rwāt 'alá 'Anbāh al-Nuḥāt, ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhirah, 1986.
- 43) al-Qayrawānī, Muḥammad Ibn Ja'far al-Qazzāz, mā yajūz lil-shā'ir fi al-ḍarūrah, ed. Ramaḍān 'bdāltwāb, & Ṣalāh al-Dīn al-Hādī, al-Zahrā' lil-'Ilām al-'Arabī, al-Qāhirah, 1992.

- 44) Kurā' al-Naml, 'Alī Ibn al-Ḥasan al-Hanā'ī, al-Muntakhab min Ġarīb kalām al-'Arab, ed. Muḥammad al-'Umarī, Markaz 'Ihyā' al-Turāṭ al-'Islāmī, Makkah al-Mukarramah, N. D.
- 45) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 46) al-Ma'arrī, 'Aḥmad Ibn 'Abdallāh Ibn Sulaymān Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān 'Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, Risālat al-Ghufrān, Maṭba'at Amīn Hindīyah, Miṣr, 1907.
- 47) Ibn al-Nadīm, 'Abū al-Faraj Muḥammad Ibn 'Ishāq Ibn Muḥammad al-Warrāq al-Baġdādī, al-Fihrist, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1997.
- 48) al-Yāfi'ī, 'Afīf al-Dīn 'Abdallāh Ibn As'ad, Mir'āt al-Jinān & 'ibrah al-Yaqzān fī ma'rifat mā yu'tabaru min ḥawādīṭ al-Zamān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1997.
- 49) al-Yamānī, 'Abdalbāqī 'Abdalmaġīd, ishārah al-Ta'yīn fī tarājim al-nuḥāh wallġwyyin, ed. 'Abdalmaġīd Diyāb, Sharikat al-Ṭibā'ah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, al-Riyāḍ, 1986.



الانزياح الاستبدالي في شعر عبد الله الوشمي

آلاء بنت أحمد حمد العراجة*

AIII01@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/05/17م

تاريخ الاستلام: 2022/03/09م

الملخص:

عُني البحث بدراسة "الانزياح الاستبدالي في شعر عبد الله الوشمي" في ضوء المنهج الأسلوبي، وقد قام على مبدأ: (الانزياح) كما ورد لدى (ريفاتير)، وعلى هذا الأساس مضى البحث في كشف الانزياح الاستبدالي الذي يرى أن البنية الأسلوبية لنصّ ما تتحدّد بتوالي العناصر الموسومة في مقابل غير الموسومة في مجموعات ثنائية تمثل السّياق والإجراء المضادّ له الذي لا ينفصل عنه. وحاولت الباحثة أن تتبّع "الانزياح الاستبدالي" للوشمي الوارد في دلالات القصائد التي تتحدّث عن الشعر في سبعة نماذج، تمثل سبعة مباحث، هي: إسناد أفعال إنسانية إلى ما هو غير إنساني، وإسناد صفات لونية إلى أشياء ليست ملونة بطبيعتها، وإسناد النعت إلى منوعات غير معهود، وإسناد المحسوس إلى غير المحسوس، واستخدام اللفظ للدلالة على غير معناه الأصلي، والتداعي، والتشخيص، ثم خلص البحث إلى جملة من النتائج، أبرزها: استخدام الوشمي "القصيدة" في سياق الموت والألم والحزن؛ فجعلها متنقّلةً بين: الانتحار، والاغتيال، والتشيع؛ وذلك للدلالة على موت القيم الإنسانية، وضياع الهوية الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: الشعر السعودي، الانزياح، المنهج الأسلوبي، الحزن.

* طالبة دكتوراه في فلسفة الدراسات الأدبية - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العراجة، آلاء بنت أحمد حمد، الانزياح الاستبدالي في شعر عبد الله الوشمي، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، ع15، 2022: 308 - 328.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

Semantic Shift in Abdullah Al-Washmi's Poetry

Aala,a Ahmed Hamad Al-Arajh*

allo1@hotmail.com

Received: 09-03-2022

Accepted: 17-05-2022

Abstract:

Adopting a stylistic approach, the study aims to identify syntactic shift in Abdullah Al-Washmi's Poetry Based on Refatir's semantic shift principle, the study views text stylistic structure is governed by the succession of tagged elements versus untagged ones in binary groups reflecting context and anti-context. Al-Washmi's semantic shift was investigated in the semantic implications of poems of seven categories including relating human traits to non-humans, colors to colorless thongs, adjectives to describe to unusual nouns, use of the verbal element contrary to its original meaning, mental association and personification. The study revealed that Al-Washmi used the poem in the context of death, pain and melancholy, taking readers in a journey through suicide, assassination and funeral, to signify the death of human values, and the loss of moral identity.

Keywords: Saudi poetry, Semantic shift, Stylistic approach, Melancholy.

* PhD Student of Philosophy of Literary Studies, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Arajh, Aala,a Ahmed Hamad, Semantic Shift in Abdullah Al-Washmi's Poetry, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 308-328.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

إن من بين أنواع الانزياح نوع يتلاعب المبدع فيه باللغة؛ حيث يُنشئ بين الكلمات المألوفة علاقاتٍ جديدةً تُضفي معانيَ جديدةً على المعنى المعجبيّ، يفجّر -من خلالها- المعنى، ويفاجئ القارئ، ويعمل على انفتاح النص الشعري على آفاق جديدة، وهذا الإبداع والخلق الجديد للكلمات والعبارات والصور الشعرية تصنعه قدرة الشاعر على استخدام التشبيه والاستعارة والكناية، وهذه الوسائل المستخدمة في صناعة الصورة الشعرية والكلمات هي -في حقيقة الأمر- انزياح لغوي عن المعنى الأصلي إلى معنى مجازي جديد غير مألوف⁽¹⁾، وهو ما يُعرف بالانزياح الاستبدالي. فالانزياح بمثابة "انتهاك قائم على الإتيان بما لا يُتوقع ولا يُنتظر من التعبير، يعوّل عليه المنشئ؛ لغايات جمالية وفنية"⁽²⁾.

وقد "كُتب عنه كثيراً بوصفه مرادفًا للمجاز والاستعارة"⁽³⁾، والاستعارة -حسب ما تراها- النظرية السياقية: عملية خلق جديد في اللغة، ولغة داخل لغة فيما تقيمه من علاقات جديدة بين الكلمات، وبها تحدث إذابة لعناصر الواقع لإعادة تركيبها من جديد، وفي هذا التركيب الجديد كأنها منحت تجانسًا كانت تفتقده، وهي بذلك تبث حياة داخل الحياة، وتضيف وجودًا جديدًا غير الذي نعرفه، وهو الوجود الذي تخلقه الكلمات بواسطة تشكيلات لغوية عن طريق تمثيل جديد له⁽⁴⁾.

وعليه، لا بدّ من الإشارة إلى حديث "ريفاتير" عن الأسلوب، فالأسلوب عنده لا يتمثل في توالي الصور ولا المجازات ولا الإجراءات، بل إن البنية الأسلوبية لنصّ ما تتحدّد بتوالي العناصر الموسومة في مقابل غير الموسومة، في مجموعات ثنائية تمثل السّياق والإجراء المضادّ له الذي لا ينفصل عنه⁽⁵⁾، وحديثه أيضًا عن السياق الأصغر "الذي يمكن التمثيل له بالاستعارات التي تقوم على نعت الشيء بما لا يعد من صفاته نحو: شمس سوداء، وعطر صارخ، وضوء خجول... فالاسم الأول في هذه العبارات نسق أصغر، والوصف الذي أعطيه انحراف، ويمثل "ريفاتير" هذه الوحدة في المعادلة الآتية:

نسق أصغر + مخالفة = مسلك أسلوبى" (6).

ومن ثمّ فإنّ "ريفاتير" ينظر إلى الأسلوب بوصفه انحرافاً داخلياً عن السّياق، ويعرف السّياق الأسلوبى بقوله: "نموذج لساني مَقْطُوع بواسطة عنصر غير مُتَوَقَّع" (7)؛ ولهذا فإنّ السّياق يمثل محور التعرّف على الإجراءات الأسلوبية، فهو الذي يمنح الخروج عن القاعدة اللسانية السّمة الأسلوبية، وإلا فإنّ بعض مظاهر الانزياح على القاعدة اللسانية لا تكتسي سمّة أسلوبيةً مطلقاً.

ويمكن ملاحظة أنّ "ريفاتير" استبدل فكرة (المعيار) الذي تنزاح عنه البنى الأسلوبية بفكرة السّياق، وهكذا تُحلُّ إشكالية المعيار الذي تنزاح عنه اللغة الشعرية عن طريق السّياق الأسلوبى الذي ينحصر بالنص نفسه، بما نقرأه وما كنا قرأناه في النص نفسه (8)، فالمعيار -بالنسبة إلى "ريفاتير"- مرتبط ببنية النص نفسه، وكل إجراء أسلوبى يتكوّن من عنصرين هما: السّياق، والتضادّ القاطع لنسقه العادى، فكلّ انتهاك للنظام اللغوى انحرافٌ -بالضرورة-؛ فتتسع دائرة الانحراف إلى مدى لا حصر له؛ لذلك استبدل "ريفاتير" مصطلح المعيار الغامض غير المحدود بمصطلح السّياق (9).

وتكمن أهمية البحث في توظيف فكرة (السّياق الأسلوبى) في تحليل نماذج "الانزياح الاستبدالى" عند عبدالله الوشى (10) -ما دام هذا السّياق يميّز الأسلوب الشخصى، وما دام التحليل في البحث ينصبُّ على تجلية أسلوب النص-، ويهدف إلى الكشف عما يميز به خطاب الوشى من تفرد وخصوصية.

وقد تقاطع البحث مع دراسات سابقة ينصب بعضها في شعر الوشى، وينصب بعضها الآخر في الانزياح، ولكنها جميعاً توازيه ولا تشبهه، من تلك الدراسات أطروحة دكتوراه بعنوان: الأبعاد الإدراكية للتعبير المكانيّ في شعر عبدالله الوشى -دراسة لغوية، على جمال محمّد حسن، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، من قسم اللغة والدراسات السّامية والشرقيّة، كلية

دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، (2018م)، وتناولت الدراسة التعبير المكانيّ وعلاقته بالإدراك، وتختلف عن هذا البحث الأدبي؛ حيث تعنى بالجانب العقليّ والعمليّات الذهنيّة والقدرات الإدراكيّة.

أما هذا البحث فهو دراسة أدبية، يعنى بمظاهر الانزياح التي تجلت في خطاب الوشعي، وقد بدأ بمقدمة، ثم تتبّع نماذج الانزياح الاستبدالي في خطاب عبدالله الوشعي الوارد في دلالات القصيدة التي تتحدث عن الشعر وحصرتها في سبعة نماذج، بعد ذلك جاءت الخاتمة لترصد أبرز النتائج، ثم ثبت بمصادر البحث، ومراجعته.

الانزياح الاستبدالي:

يتمثل (السياق الأسلوبية) في رصد التعارضات التي تطرحها البنى اللسانية في النص؛ وتتسكّل في الخروج عن المألوف، وخرق أفق التوقّع، ومفاجأة القارئ؛ لتُحدث المتعة في القراءة، وقد "يُعزى الأثر الجمالي للانزياح عند أكثر الأسلوبيين إلى الدّهشة التي تُولّدها مفاجأة القارئ بما لم يعهده ولم يتوقعه"⁽¹¹⁾؛ وذلك يأتي عن طريق المنافرة وعدم الملاءمة، وهذا البحث يعرض نماذج الانزياح الاستبدالي التي وردت لدى الوشعي في دلالات القصائد التي تحدث فيها عن الشعر، وتشمل ما يأتي:

- المبحث الأول: إسناد أفعال إنسانية إلى ما هو غير إنساني.

- المبحث الثاني: إسناد صفات لونية إلى أشياء ليست ملونة بطبيعتها.

- المبحث الثالث: إسناد النعت إلى منوعات غير معهود.

- المبحث الرابع: إسناد المحسوس إلى غير المحسوس.

- المبحث الخامس: استخدام اللفظ للدلالة على غير معناه الأصلي.

- المبحث السادس: التداعي (تراسل الحواس).

- المبحث السابع: التشخيص.

المبحث الأول: إسناد أفعال إنسانية إلى ما هو غير إنساني

يقول الوشي في قصيدة "باب الشمس":

أنا مررتُ. بقايا الحزن في شفتي
تأسى الحروف إذا مرّت بهم خجلاً
اليوم ينتحر المعنى. لقد قتلوا
أنا مررتُ تحدّثني هنا لغتي
قصائدي: نغماتي. مُتْن في شفتي
ووحشة المفردات السود في ورقي
ويرفض الدرب تاريخاً من البصق
صوت الحقيقة واغتالوا هنا عذقي
وشيّعتُ كلماتي جنة الورق
واسأقتُ فوق جذعي آخر الورق⁽¹²⁾

نجد في هذه الأبيات المتفرقة من قصيدة الوشي أفعالاً إنسانية مثل: "الأسى، الرفض، الانتحار، القتل، الاغتال، التحدي، التشيع، الموت" تُسند إلى ما هو غير إنساني، فالحروف لا تأسى، والدرب لا يرفض، والمعنى لا ينتحر، والحقيقة ليس لها صوت، والعذق لا يُغتال، واللغة لا تحدّث، والقصائد لا تموت، فكل تلك الخصائص هي من فعل الإنسان.

يستحضر الشاعر في هذه القصيدة أناساً كانوا في حياته، أحسن منهم الخيانة والحدق والحسد، ويؤكّد أن ما زرعه من أذى في طريقه لا يُضيره؛ فهو -كالشمس- وهجّه ممتدّ وعطاؤه باقٍ.

نلاحظ العلاقات -في هذه الأبيات- بين مكوّنات الجمل غير مألوفة؛ مما يخلق انسجاماً بين عناصر متنافرة، "والشعر وُلد من عدم الملاءمة، وهو يمارسها بانتظام، ولا يستطيع أن يتشكّل بصفة عامة إلا عن طريق انتهاك قواعد اللغة؛ لأن الطريق المباشر مغلق، وبينهما يوجد المعنى الأول، وتلك حقيقة تنبع من بناء اللغة ذاتها؛ ولذلك فإن هذا البناء ينبغي فكّه أولاً"⁽¹³⁾.

ولعل "عدم الملاءمة" في هذا الإسناد غير المؤلف جاء به الشاعر؛ ليقرب الصورة التي طرأت في ذهنه، بما توحىه من رفض للواقع المشاهد أمامه، فحروف الشاعر تأسى خجلاً، وترفع أن تذكر أحداً لا يستحق، ودربه الطويل وسيرته العطرة تتنزّه أن تختلط بهم، ثم ذكر الشاعر أفعال العنف والقتل التي كانت من نتاج أعمالهم، وأسندها إلى شعره؛ فهم سبب في انتحار المعنى وقتل الحقيقة

وموت القصيد، وفي هذه الأبيات علاقات لغوية جديدة، مهمتها تجاوزُ حدود السِّياق، تعدُّ خروجًا على النمط المألوف في النظرة الأولى، ثم ما تلبث أن تتفتّق منها المعاني الجديدة الدالة على المشاعر الخفية، فلو كانت الجمل في وضعها الطبيعي لما أحدثت هذا الخرق عند القارئ؛ حيث ارتفعت حدّة توتّر اللغة الشعرية بهذا السِّياق الذي خالف المألوف.

المبحث الثاني: إسناد صفات لونيّة إلى أشياء ليست ملونة بطبيعتها

يتمثل الانزياح الاستبدالي في قول الوشعي في أبيات متفرقة من قصيدة "غزالة الشعر"⁽¹⁴⁾:

ما الشّعُر؟ ما الكلماتُ الخُضْرُ؟ ريحُ صبا إلى البعيدِ وبابٍ يهتِكُ الحُجُبَا
أمنتُ بالكلمةِ الخُضراءِ ورُدَّتْها ملأى وحقلي على أعشاشِها التهبَا
مُدُّوا إلى جفنةِ المعنى أصابعكم كلُّوا من الحُبِّ واستشفُّوا بما كُتِبَا

يستفهم الشاعر -في صدر هذه القصيدة- عن ماهيّة الشّعُر، بسؤال أوّل فحواه: "ما الشّعُر؟" ثم يعقبه بسؤال ثانٍ يعادل محتوى السؤال الأول: "ما الكلماتُ الخُضْرُ؟" تأكيدًا على أن الشعر هو الكلمات الخضر، والكلمات الخضر هي الشعر.

يُسند الشاعر اللون "الأخضر" إلى "الكلمات"، والسِّياق يهَيِّئنا إلى احتمال آخر يتناسب مع "الكلمات"؛ ليصبح -حسب توقُّعنا-: (ما الشّعُر؟ ما الكلماتُ الجميلة/ الرائعة/ المقنعة/ الممتعة؟) ونحوها، لكننا نفاجأ بإسناد جديد ليس مقترنًا بتلك الصفات، وهو "ما الكلماتُ الخُضْرُ؟"، واللون "من أكثر المعطيات التجريبية جلاءً في عالمنا بارتباطه في الأشياء، فأن نعطي شيئًا لونها كأنه تحديّ متعمدٌ للعقل"⁽¹⁵⁾، ويمكن أن نستخلص ارتباط الكلمات باللون الأخضر عن طريق الخصائص الجوهرية للون، فإذا كانت الكلمات الدالة على الألوان "تشكل العناصر الأخيرة في الدلالة فإن الخلاصة المنطقية لهذا هي تعذر استعمالها معللة؛ وبناء عليه ستكون المسندات القائمة على الألوان ملائمة، أو غير معقولة، والواقع أن الأمر غير ذلك، وعلينا إذن أن نبحث عن تعليل لمثل هذه

الاستعارات، وما دام العثور عليه في الداخل متعذرًا فلا يبقى أمامنا سوى إمكانية البحث عنه في خارج المدلول" (16).

وفيما يخص اللون الأخضر فإن الملمح الذاتي الذي يمكن استخلاصه هو معنى الخير والعتاء والسعة والانسراح الذي يُستقى من الربيع والنبات والطبيعة، فهو يعكس شعورًا بالارتياح واتساعًا في الأفق، ومعنى الاطمئنان أيضًا الذي يبثه هذا اللون في قلوب الناظرين إليه؛ لارتباطه بلباس أهل الجنة وفراشهم؛ لما يبعثه اللون من الجوّ الهادئ، والراحة النفسية، كقول الله -عزّ وجلّ-: ﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوفٌ أُسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [سورة الإنسان، الآية: 21]، وقوله سبحانه: ﴿مُتَّكِعِينَ عَلَى رِجْفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾ [سورة الرحمن، الآية: 76]، واللون الأخضر -كذلك- يرتبط بالصحة الجيدة والشفاء؛ لما يتمتع به من قدرات علاجية؛ فهو مُريح للبصر، وغالبًا ما يُستخدم لتمثيل أيّ شيء له علاقة بالصحة.

إن دلالة اللون هذه تُسهم في تقليل عدم الملاءمة بين الكلمات واللون الأخضر، وتُفسّر ارتباط بعضهما البعض، فالكلمات الخضراء التي يؤمن بها الشاعر وينتشر صداها في الآفاق كريح صبا لا يتناسب معها إلا لون دالٌّ على السعة والانفتاح والانسراح، ونظرًا لما للون من التأثير في صاحبه؛ فإننا نجد لباس أهل الجنة وفراشهم معتمدًا على هذا اللون؛ لما يبعثه في النفوس من الراحة والاطمئنان والسلام -كالذي يبعثه الشعر في نفوس متلقّيه-، ومثلما يؤثر اللون في صاحبه فإنه يحمل أيضًا طاقة استشفاء؛ ومن ثم فإن الشاعر يؤمن بأن "الكلمة الخضراء" قادرة على شفاء كل عليل؛ بحملها المعنى الجيد المداوي للنفوس.

فقول الشاعر: "كُلُوا مِنَ الحُبِّ واستشفُوا بما كُتِبَا" قرينة دالة على أن هذا "الأخضر" -بما يحمله من طاقة علاجية تريح العين وتهديء النفس وتبعث الأمل في نفس المريض وتُسرع بالشفاء- فإن الشعر قادر -أيضًا- على شفاء الروح؛ عن طريق التهلّ من معانيه، فاللون الأخضر، بما يوحي من التفاؤل، والهدوء، والاستقرار، والحياة المبشّرة؛ أصبح محورًا وباعثًا على الفرح والسعادة.

المبحث الثالث: إسناد النعت إلى منعوت غير معهود

يقول الوشحي في قصيدة "مرثية شاعر":

الليلة الحُبلى تئنُّ

مخاضُ طفلتها القصيدة⁽¹⁷⁾.

تُسند الأشياء في اللغة العادية إلى صفات معهودة فيها بالفعل أو القوة، ومن أهم مظاهر الانزياح خرق الشعر هذا المبدأ حين يسند إلى الأشياء صفات غير معهودة فيها⁽¹⁸⁾، ونلاحظ في هذا المقطع الشعري مخالفة الشاعر للأسلوب المألوف؛ فمن المعهود -عادةً- أن نقول: (المرأة الحُبلى)، ولكن الشاعر أبطل التوقُّع لدى القارئ بقوله: "الليلة الحُبلى" حين أسند النعت إلى منعوت لم يعهده من قبل، ثم أتى بفعل غير متوقع (لليلة الحُبلى) وهو "تئنُّ"، والمعهود وصف الليلة بـ (الظلماء/ الطويلة) أو ما شابه.

وهنا تظهر معضلتان في السطر الأول: المعضلة الأولى تتمثل في اقتران النعت (الحُبلى) بـ(الليلة)، والمعضلة الثانية تتمثل في وصف المنعوت (الليلة) بـ(تئنُّ)، ثم يكشف السطر الثاني عن معضلة ثالثة تتمثل في أن أين الليلة الحُبلى إنما بسبب "مخاض طفلتها"؛ لينبثق تضادٌ آخر بأن المخاض يكشف عن ولادة من نوع آخر، هو ولادة (القصيدة).

نجد لدينا ثلاث كلمات متنافرة:

الليلة ← الحُبلى

الليلة ← تئنُّ

طفلتها ← القصيدة

وهذا ما يسمّيه "ياكبسون" (الانتظار الخائب)، وتوليد ما هو غير منتظر أو متوقَّع؛ إذ الشاعر استخدم انزياحات أكسبت أسلوبه طابعًا خاصًا؛ فجاءت الألفاظ غير متوقعة وأقام علاقاتٍ بينها.

يتصوّر الشاعر في المقطع الشعري أن له مخاضاً يشبه مخاض الأم، يحتمل أمله؛ ليُنتج نصّاً جديداً لن يظفر بالوجود قبل أن يعطيه خالص شعوره ويتعهده بالرعاية ويكون لصيقاً به ومسؤولاً عنه.

إن الشاعر -بهذا الانزياح- جعل الليلة شيئاً حقيقياً محسوساً، بل ألبسها صفات الأمومة؛ فهي تحمل وتتلأّم وتُنجب؛ إذ إن مراحل كتابة القصيدة -عند الشاعر- أشبه بأشهر الحمل، وما يعترى الشاعر أثناء كتابته القصيدة هو ما يعترى الأم من ألم ونصب وثقل، وما ينطوي على الجنين في مراحل تكوينه وتشكّله هو ما ينطوي على الشاعر في تشكيله الأفكار والمفردات والمعاني حتى تتشكّل معالمها وتتطوّر وتخرج مكتملة العناصر، ويظل المعنى حبيس قلب الشاعر، يحمله -كما تحمل الأم جنينها-، ويبقى في داخله إلى اللحظة التي يعلن فيها كتابته؛ لينطلق في الوجود كصرخة طفل خرج إلى الحياة.

هذه المنافرة في الكلمات التي لا تتناسب -معجمياً- معاً؛ كشف السياق عن معنّى جديد لها -لم يكن ليصل إليه لولا ارتباطها بسياقٍ واحدٍ-. وهذا الانزياح الشائع الذي وظفه الوشعي في خطابه قد يكون "مستغرباً عند بعض المتلقّين، وقد يكون عادياً أو شبه عادياً عند آخرين؛ ويعود ذلك إلى ثقافة القارئين وإطلاّعهم على ما يبده الشعراء"⁽¹⁹⁾؛ لأن جميع الأساليب التي تتميز بالطرافة، ويُنظر إليها على أنها نوع من الابتكار والاختراع، وتظلّ محلّ الإعجاب والثناء زمنّاً طويلاً، فإن مصيرها إلى الشيع والألفة في زمنٍ ما⁽²⁰⁾.

المبحث الرابع: إسناد المحسوس إلى غير المحسوس

يمثل هذا الأسلوب قول الوشعي في قصيدة "هدأة الرّحيل"⁽²¹⁾:

قصائدي من أبي تمام أغرفها	وينتهي عندما تأتين ماعوني
تقومُ ترقصُ في صحنِي وتُسمِعني	رَجَع الليالي وأمواج التّلاجين
هدّلتُ شَفَةَ المعنى وقافيتي	احدودبتُ إنّما عيناكِ تكفييني

في هذه الأبيات المتفرقة من القصيدة أسندت الأفعال "أغرف، ترقص، احدودبت" إلى ما لا ينسجم معها، والأصل "أن يشكّل الفعل والفاعل سياقًا متطابقًا لا تنافر فيه، ولا يحتمل تأويلًا، أو انزياحًا دلاليًا-مهما كان ضئيلًا-، غير أن اللغة الشعرية تُعنى بمثل هذا التنافر (...). ويتحقّق الانزياح حين تُسند صفة المحسوس إلى غير المحسوس"⁽²²⁾، وفي هذه الأبيات أسند الشاعر تلك الأفعال المحسوسة إلى "قصائدي، قافيتي" وهما معنويان، والأصل ألا تتناسب مع ما أُسندت إليه.

ونجد أيضًا الإسناد الإضافي في "شفة المعنى" والأصل أن الشفّة هي: طبقا الفم -موضع محسوس في الوجه- أُسندت إلى شيء معنوي هو "المعنى" -وهو مما لا يتلاءم معه-، والفعل "أغرف" يناسبه أن يرتبط به (الماء/ المرق) ونحوهما، ولا يلائمه إلا فاعلٌ محسوس، أما "قصائدي" التي ربطها الشاعر بالفعل فهي مما لم يتجاوز معها من قبل، والفعل "ترقص" أُضيفت إلى ظرفٍ مكانيّ يناسبها أن يتصل بها موضع للرقص؛ أي: مساحة مكانية متسعة، ولكن الشاعر يفاجئنا بظرف غير متوقع هو "في صحي" -وعاء للطعام- ولا يمكن أن يكون موضعًا للرقص، والمضاد "شفة" يتناسب معه (الإنسان/ الأنثى) ونحوهما، إلا أن الشاعر أضاف إليه شيئًا معنويًا وهو "المعنى"، والفعل "احدودبت" يتناسب معه أن يتصل به (العجوز/ الظهر) ونحوهما، إلا أن الشاعر فاجأنا بكلمة "قافيتي" وهي غير متناسبة إطلاقًا.

ولعل الشاعر -باستعماله الانزياح وكسر السياق- أكسب القصائد وقافيتها روحًا تشاطره الحياة، فهي تعيش معه، لها ما له، من ضروريات الحياة وزينتها، فأنشأ علاقات غير عادية بتركيب المفردات مع المفردات الأخرى؛ لتنتج دلالات جديدة ذات تأثير خاص زاد من صعوبة التوقع، مما أحدث في النص أثرًا جماليًا.

المبحث الخامس: استخدام اللفظ للدلالة على غير معناه الأصلي

نجد في قصائد الشاعر انزياحًا يُنشئه الشاعر باستخدام كلمة مألوفة في معنى غير معروف -وفق سياقٍ معيّن-، مثل قوله: "سجدة القصيد" في قصيدة "ليلة المهرجان":

وانقضت سجدتي وحن الأذان

صغت فيما تلاو آتي ودعائي

ل المصلي وتبدأ الألمان⁽²³⁾

هكذا سجدة القصيد تراتي

يستخدم الشاعر في هذين البيتين كلمات متعارفٍ عليهما اصطلاحياً وينشئها في سياق غير مألوف، والانزياح الشعري "خلق أو رؤيا، وهو -من هذه الزوايا- لا يقبل أيّ عالم نهائيّ وألاً ينحصر فيه، بل يفجره ويتخطاه، وهو البحث الذي لا نهاية له؛ لذلك لا يقدر الانزياح أن يتعمق ويتفتح ويزدهر إلا في مناخ من الحرية الكاملة"⁽²⁴⁾، فالشاعر في النص يتحدث عن تلاوات ودعاء وسجود وأذان، وكل هذه الأفعال شعائر دينية إسلامية يتقرب بها المسلم إلى ربه في التعبّد بها، ثم يفاجئنا بقوله: "سجدة القصيد"، والمتوقع أن يكون بعد تلك الأفعال: سجدة (المصلي/ المسلم)، ولكن الشاعر انزاح إلى دلالة بعيدة عن مألوف الاستعمال، وهذا الانزياح "لا يحقّق فيه الشاعر عنصر الإبداع باستعمال هذه الألفاظ، وإنما إبداعه يكون عندما تتشكّل الألفاظ في سياق تركيب خاص ضمن صورة شعرية"⁽²⁵⁾.

ولعل الصورة الشعرية التي أراد الشاعر أن يوصلها للمتلقّي هي أن للقصيدة سجدة يقف عندها المتلقّي إجلالاً وإكباراً للمعاني العظيمة التي خلّدتها الكلمات، كسجدة المصليّ عندما يقف شكراً أو تعظيماً لله سبحانه وتعالى، فالرابط بين السجدين هو الوقوف عند شيء يستحق التأمل فيه، والقصيدة لها من القداسة في نفس الشاعر ما يشبه قداسة السجدة في الصلاة، فالشاعر يبثُّ قلقه وألمه وشعوره في كلماته، والمصليّ يبثُّ رغبته وحاجته في السجود.

استخدم الشاعر أسلوباً في النص غير متوقع يعدّ انزياحاً قطع سياق النص؛ مما أعطى النص الشعري أثراً مميّزاً أدهش المتلقّي وكسر توقّعه، وهذا التنافر هو: الغرابة، و"الغرابة" هنا هي "الانزياح"، والغريب لا يمكن فهمه بسهولة؛ إذ ليس الانزياح أن نجعل التقليد والثابت يتناول ويمتدّ، بل أن نحيد عنه وأن ننزاح بطرائقنا ورؤانا الشعرية"⁽²⁶⁾.

- المبحث السادس: التّداعي (تراسل الحواس)

ومن الانزياح ما يسمّى بعملية التّداعي، أي: "وصف مدركات حاسة من الحواس بصفات مدركات حاسة أخرى؛ فنعطي للأشياء التي ندركها بحاسة السمع صفات الأشياء التي ندركها بحاسة البصر، ونصف الأشياء التي ندركها بحاسة الذوق بصفات الأشياء التي ندركها بحاسة الشم، وهكذا تصبح الأصوات ألواناً، والطعوم عطوراً..."⁽²⁷⁾، وقد ورد في قصيدة "وجوه" قوله:

(ورطة)

أتلعثمُ بينَ الجفونِ

أرتدي صوتها

وتموتُ الحروفُ

بقافيتي

وتعيشُ العيونُ⁽²⁸⁾.

بدأ الشاعر المقطع الشعري بجملة تقريرية؛ تتماشى مع الأصل اللغوي ولا تخرج عنه، خاليةً من الانزياح، إلا أن هذا التماشي مع الأصل اللغوي سرعان ما خرّقه الشاعر بقوله: "أرتدي صوتها" و"الصوت" -هنا- مخالفة للسِّياق، فالمتلقّي يتوقع من الشاعر أن يحدّد طبيعة الذي يرتديه فيقول: "أرتدي (معطفي/ ثوبي) ونحوهما، إلا أنه يكسر السِّياق بقوله: "أرتدي صوتها"، ومن غير المألوف أن يكون الصوت لا يُسمع، وإنما ثوبٌ يكسو صاحبه، وهذه المنافرة في الكلمات من شأنها أن تفاجئ القارئ ليوقف عندها؛ ليستجلي الرابط بين صوت المحبوبة والرّداء.

يصف الشاعر حالة انكشاف وقعت له؛ عندما اختلّ توازنه وبقي كالجسد العاري؛ فهو يعيش في (ورطة) تلعثم فيها لسانه، وماتت كلماته؛ فلا يستطيع أن يثبت أمام عيني محبوبته، ومن أجل هذا؛ جعل صوتها الذي من شأنه أن يحفظ توازنه، ويستر ما انكشف من أمره كالثوب،

بخاصيَّته التي تستر الجسد ومِن دونه يبقى عارياً، وبصفته يحفظ الإنسان من التبدُّل؛ فيُبقى لصاحبه هيئته، ووقاره.

المبحث السابع: التشخيص

يعد التشخيص من الانزياح؛ وهو "صورة تعبيرية، ووجه بلاغي، لموضوع غير الحي، تُضفي عليه صفات إنسانية، وهو نوع من الاستعارة"⁽²⁹⁾، فهذه الوسيلة تقوم على أساس "تشخيص المعاني المجردة، ومظاهر الطبيعة الجامدة، في صورة كائنات حيَّة، تحسُّ، وتحرُّك وتنبض بالحياة"⁽³⁰⁾، حيث نرى توظيف الشاعر في قصيدة "آخر حماسات أبي تمام" للقصيد، فقد صورها جسداً حيّاً، لها ما للإنسان من حياة، فقال:

سَيِّدِي

وبقاياك ها هي تلمعُ

في قاع فنجاننا

إذ نُحَدِّقُ نُبْصِرُ

عُرِّي القصيدِ رقصَ القصيدِ موتَ القصيدِ

زهو القصيدِ

(...)

عينُهُ تَبْرُقُ الآنَ

فاحتُ عطورُ القصيدِ

في عمقِ فنجانهِ

واضطربُ⁽³¹⁾.

في هذا الأسطر الشعرية نجد المنافرة في كلمات لا تنتهي إلى حقل واحد؛ حيث شخّص الشاعر "القصيدة"، وشكّل لها جسداً؛ فالقصيدة -عنده- عارية، وتتميّز بالحركة فهي ترقص وتزهو، وتارةً تفقد الوعي وتموت، وتارةً أخيرة جعل للقصيدة رائحة عطرية تفوح، وكل هذه المفارقات السابقة من شأنها أن تنقل خاصية الحياة للقصيدة، فهي جسديّ، لها ما للإنسان من وعي وإدراك وحواسٍ مختلفة، تمثّل صديقاً له؛ يحسُّ بألمها، ويشاركها فرحتها ورقصاتها، ومرة أخرى تسقط جميع الحالات الشعورية فيحسُّ بموتها.

هذا الانزياح ينقل إلى المتلقّي شعوراً قوياً يماثل ما يشعر به الشاعر تجاه القصيدة؛ فيجعله يشاركه شعوره وتجربته الفنية، ويجعله أيضاً يتوقع وينتظر ما يقدّمه الشاعر له من مخالفة التوقُّع، "وكلما خالف الشاعر هذا التوقع وذاك الانتظار؛ فإنه يمتلك قمة البيان الأسلوبي الذي لا يكون إلا مجموعة طاقات وإمكانات لغوية، والمبدع هو الذي يمتلك ناصية هذه الطاقات؛ بحيث لا يكتفي بأداء المعنى وحده وبأوضح السُّبل"⁽³²⁾.

النتائج:

تتبع البحث "الانزياح الاستبدالي في شعر عبدالله الوشحي" الوارد في دلالات القصيدة التي تتحدّث عن الشعر، مستعيناً بالمنهج الأسلوبي كما ورد لدى (ريفاتير) وعليه يمكن استنتاج الآتي:

1- امتلك خطاب الوشحي ذخيرة حيّة من اللغة سخّرها الشاعر لدلالات متعدّدة، وانزاح فيها عن المعاني الأصلية، والشعراء المحدثون "يتملكون إيماناً بقدره اللغة على خلق طرق مبتكرة تتجاوز نمطية الحدود النحوية والبلاغية، ويتملكون أيضاً إيماناً بقدرتهم على الكشف عن الإمكانيات غير المحدودة للتعبير"⁽³³⁾.

2- ورد في نصوص الوشحي بعض الانزياحات المألوفة مثل قوله: "الليلة الحُبلى تئنُّ مخاضُ طفلها القصيدة" وانزياح الشعراء في استعارة لفظة "الجنين" للقصيدة، أو تشبيه مراحل كتابتها

بأطوار الحمل مما يحسّن تكراره عند كل الشعراء لتجسيد معاناة الشاعر في تمثيل تجربته الشعرية، كاستمرار معاناة الأم التي تتجدّد في كل مرّة لتُخرج نفسًا إلى الوجود.

3- عبّر الوشحي عن "القصيدة" بكثير من الألفاظ مثل: اللغة، الصوت، الكلمات، الحروف، المعنى، القافية؛ وذلك لامتلاكها حيّزًا من نفسه، وتغلغلها في شعوره.

4- عمد الشاعر إلى أنسنة القصيدة؛ حيث جعلها إنسانًا، وأكسبها من صفاته وخصائصه، فهي تارةً طفلة تُولد، وتارةً فتاة ترقص وتزهو، وتارةً شيخ محدودب الظهر، أو ناسك يتعبّد؛ وذلك لأنه يعدّ القصيدة صديقًا، لها ما له في الحياة.

5- جعل الوشحي "القصيدة" في سياق آخر- مزدهرة ترفل بدلالة اللون الأخضر، مكتسبة شيئًا من صفاته، لها تأثير في النفوس كتأثير اللون في أصحابه؛ وذلك عندما يُكتب لها الذيوع والانتشار.

6- استخدم الوشحي "القصيدة" في سياق الموت والألم والحزن؛ فجعلها متنقّلةً بين: الانتحار، والاعتقال، والتشيع؛ وذلك للدلالة على موت القيم الإنسانية، وضياح الهوية الأخلاقية.

وعليه، يُمكن القول: إن للانزياح الاستبدالي أبعادًا جمالية وقدرة فائقة على إطلاق طاقة اللغة الخلّاقة، وهو الذي زوّد الشعرية بموضوعها الحقيقي، إذ شكّل ظاهرة بارزة في أسلوب الوشحي لا يمكن إغفالها بجانب ظواهر أخرى أدّت أدوارًا تعبيرية واضحة، وأسهمت في فهم النص الأدبي، وكشفت عن معانيه ودلالاته.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: أبو هدية، أسلوبية الانزياح: 79.
- (2) سليمان، الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية: 25.
- (3) الفايز، لغة الشعر السعودي الحديث: 196.
- (4) ينظر: أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث: 8.

- (5) فضل، علم الأسلوب: 227.
- (6) أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث: 15.
- (7) ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب: 56.
- (8) ينظر: ناظم، البنى الأسلوبية: 76-78.
- (9) ينظر: مكربي، التفكير الأسلوبي: 84، 85.
- (10) عبدالله بن صالح بن سليمان الوشحي، شاعر سعودي ولد عام 1975م، في بريدة، بمنطقة القصيم، له مجموعة من الدواوين: البحر والمرأة العاصفة، (ط1 2002م)، قاب حرفين، (ط1، 2005م)، شفاه الفتنة (2011م)، ينتظر أن (2017م).
- (11) بودوخة، الأسلوبية وخصائص اللغة الشعرية: 20.
- (12) الوشحي، ينتظر أن: 29.
- (13) ينظر: كوين، بناء لغة الشعر: 136.
- (14) الوشحي، ينتظر أن: 77.
- (15) كوين، بناء لغة الشعر: 135.
- (16) كوهن، بنية اللغة الشعرية: 124.
- (17) الوشحي، ينتظر أن: 26.
- (18) ينظر: كوهن، بنية اللغة الشعرية: 7.
- (19) قاسم، الاتجاه الأسلوبي البنيوي: 203.
- (20) ينظر: أنيس، دلالة الألفاظ: 131.
- (21) الوشحي، ينتظر أن: 16.
- (22) الرواشدة، فضاءات الشعرية: 47.
- (23) الوشحي، ينتظر أن: 55.
- (24) سلوم، الانزياح الدلالي الشعري: 110.
- (25) شوقي، الانزياح الاستبدالي والتركيب: 77.
- (26) ينظر: سلوم، الانزياح الدلالي الشعري: 102.
- (27) زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة: 78.

- (28) الوشحي، شفاة الفتنة: 115.
(29) وايلز، معجم الأسلوبيات: 509.
(30) زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة: 76.
(31) الوشحي، ينتظر أن: 101.
(32) عبدالمطلب، البلاغة والأسلوبية: 240.
(33) الفايز، لغة الشعر السعودي الحديث: 196.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976م.
- 2 بودوخة، مسعود، الأسلوبية وخصائص اللغة الشعرية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2011م.
- 3 الرواشدة، سامح، فضاءات الشعرية دراسة في ديوان أمل دنقل، المركز القومي للنشر، إربد الأردن، 1999م.
- 4 ريفاتير، ميكائيل، معايير تحليل الأسلوب، ترجمة: حميد لحمداني، منشورات دراسات سال، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993م.
- 5 زايد، علي عشري، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م.
- 6 سلوم، تامر سلوم يوسف، الانزياح الدلالي الشعري، مجلة علامات في النقد، المغرب، مج5، ع19، 1996م.
- 7 سليمان، فتح الله أحمد، الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
- 8 شوقي، إيثار، الانزياح الاستبدالي والتركيبي في شعر غادة السمان ديوان أشهد عكس الريح أنموذجاً، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، ع109، 2014م.
- 9 عبدالمطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، الجزيرة، دار نوبار للطباعة، القاهرة، 1994م.
- 10 أبو العدوس، يوسف، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 1997م.
- 11 الفايز، هدى صالح، لغة الشعر السعودي الحديث، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية، جامعة القصيم، السعودية، 1431هـ.

- 12) فضل، صلاح، علم الأسلوب - مبادئه وإجراءاته، دار الشروق، القاهرة، 1998م.
- 13) قاسم، عدنان، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001م.
- 14) كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي؛ ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2014م.
- 15) كوين، جون، بناء لغة الشعر، ترجمة: أحمد درويش، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1990م.
- 16) مكروسي، مونية، التفكير الأسلوبي عند ريفاتير، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2010م.
- 17) ناظم، حسن، البنى الأسلوبية دراسة في أنشودة المطر للسياب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
- 18) أبو هدية، محمد سامي، أسلوبية الانزياح في قصيدة "فيتو على نون النسوة لسعاد الصباح" مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز القومي للبحوث، غزة، مج2، ع4، 2018م.
- 19) وايلز، كاتي، معجم الأسلوبيات، ترجمة: خالد الأشهب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010م.
- 20) الوشحي، عبدالله، شفاه الفتنة، دار المفردات، الرياض، 2011م.
- 21) الوشحي، عبدالله، ينتظر أن، نادي تبوك الأدبي، السعودية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2017م.

Arabic References:

- 1) 'Anīs, Ibrāhīm, Dalālat al-'Alfāz, Maktabat al-'Anjlū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1976.
- 2) Bū Dūkhah, Mas'ūd, al-'Uslūbiyah & Khaṣā'iṣ al-Luġah al-Shi'rīyah, 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīth lil-Nashr & al-Tawzi', Irbid, al-'Urdun, 2011.
- 3) al-Rawāshidah, Sāmīh, Faḍā'āt al-Shi'rīyah dirāsah fī Dīwān 'Amal Dunqul, al-Markiz al-Qawmī lil-Nashr, Irbid al-'Urdun, 1999.
- 4) Riffaterre, Michael, Ma'āyir Taḥlīl al-'Uslūb, tr. Ḥamīd Laḥmidānī, Manshūrāt Dirāsāt Salīm, Dār al-Najāh al-Jadīdah, al-Dār al-Bayḍā', 1993.
- 5) Zāyid, 'Alī 'Ashrī, 'an Binā' al-Qaṣīdah al-'Arabīyah al-Ḥadīthah, Maktabat Ibn Sīnā lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 2002.

- 6) Sallūm, Tāmir Sallūm Yūsuf, al-'Inziyāh al-Dalālī al-Shi'rī, Majallat 'Alāmāt fī al-Naqd, al-Mağrib, V 5, issue 19, 1996.
- 7) Sulaymān, Faṭḥallāh 'Aḥmad, al-'Uslūbiyah Madkhal Naẓarī & dirāsāt taṭbīqiyah, Maktabat al-'Ādāb, al-Qāhirah, 2004.
- 8) Shawqī, 'Itār, al-'Inziyāh al-'Istibdālī & al-Tarkībī fī Shi'r Ġadah al-Sammān Dirwān 'Ashhad 'Aks al-Riḥ 'Anmūdajan, Majallat al-'Ādāb, Kulliyat al-'Ādāb, Jāmi'at Bağdād, al-'Irāq, issue 109, 2014.
- 9) 'Abdalmuṭalib, Muḥammad, al-Balāğah & al-'Uslūbiyah, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, al-Sharikah al-Miṣriyah al-'Ālamīyah lil-Nashr-Longman, al-Jizah, Dār Nūbār lil-Ṭibā'ah, al-Qāhirah, 1994.
- 10) 'Abū al-'Adūs, Yūsuf, al-'Isti'ārah fī al-Naqd al-'Adabī al-Ḥadīṭ, al-'Ahlīyah lil-Nashr & al-Tawzī', al-Urdun, 1997.
- 11) al-Fāyiz, Hudā Ṣāliḥ, Luğat al-Shi'r al-Su'ūdī al-Ḥadīṭ, PhD Thesis, Qism al-Luğah al-'Arabīyah & 'Ādābihā, Kulliyat al-Luğah al-'Arabīyah & al-Dirāsāt al-'Ijtīmā'iyah, Jāmi'at al-Qaṣīm, al-Sa'ūdīyah, 1431.
- 12) Faḍl, Ṣalāḥ, 'Ilm al-'Uslūb-Mabādī'uh & 'Ijra'ātuh, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, 1998.
- 13) Qāsim, 'Adnān, al-'Ittijāh al-'Uslūbī al-Binyawī fī Naqd al-Shi'r al-'Arabī, al-Dār al-'Arabīyah lil-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, Miṣr, 2001.
- 14) Cohen, Jean, Binyat al-Luğah al-Shi'rīyah, tr. Muḥammad al-Walī; & Muḥammad al-'Umarī, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā', 2014.
- 15) Coyne, John, Binā' Luğat al-Shi'r, tr. 'Aḥmad Darwīsh, al-Haiy'ah al-'Āmmah li-Quṣūr al-Taqāfah, al-Qāhirah, 1990.
- 16) Makrasī, Mūnyah, al-Tafkīr al-'Uslūbī 'inda Riffaterre, Master's Thesis, Qism al-Luğah al-'Arabīyah & 'Ādābihā, Kulliyat al-'Ādāb & al-'Ulūm al-'Insānīyah, Jāmi'at al-Ḥājj Lakhḍar Bātnah, al-Jazā'ir, 2010.

- 17) Nāzim, Ḥasan, al-Buná al-'Uslūbīyah dirāsah fī 'Unshūdat al-Maṭar lil-Saīyāb, al-Markiz al-Taḳāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2002.
- 18) 'Abū Hadīyah, Muḥammad Sāmī, 'Uslūbīyah al-'Inzīyāḥ fī Qaṣīdat "Fītū 'alá Nūn al-Niswah li-Su'ād al-Ṣabāḥ" Majallat al-'Ulūm al-'Insānīyah & al-'Ijtīmā'īyah, al-Markiz al-Qawmī lil-Buḥūt, Ġazzah, V 2, issue 4, 2018.
- 19) Wells, Kitty, Mu'jam al-'Uslūbīyāt, tr. Khālid al-'Ashhab, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 2010.
- 20) al-Washmī, 'Abdallāh, Shifāh al-Fitnah, Dār al-Mufradāt, al-Riyāḍ, 2011.
- 21) al-Washmī, 'Abdallāh, Yuntaẓir 'An, Nādī Tabūk al-'Adabī, al-Sa'ūdīyah, Mu'assasat al-'Intishār al-'Arabī, Bayrūt, 2017.



سيمياء الأهواء في ديوان (صحراء لا ترى) للشاعر خليف الغالب

د. عائشة صالح فيحان الشمري*

Aishah_1401@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/07/24م

تاريخ الاستلام: 2022/05/16م

ملخص:

يدرس هذا البحث الانفعالات والأهواء في ديوان (صحراء لا ترى) لخليف الغالب، على وفق مقترحات منهج سيمياء الأهواء، ويهدف إلى الإجابة عن كيف تجلت الأهواء في الديوان، وكيف تشكلت المحاور الاستهوائية فيه؟ وقد تم تقسيمه إلى تمهيد تطرق إلى الخلفيات الرئيسية المتعلقة بالمنهج، ومبحثين اهتم الأول بدراسة تجليات الأهواء في الديوان مركزاً على هوى الشكوى وهوى الحزن وهوى القلق، وتطرق الثاني إلى تجليات المحور الاستهوائي فيه، وتوصل إلى أن ديوان (صحراء لا ترى) قد نهض على الأهواء باعتبارها تصويراً للانفعالات والمشاعر التي تعيشها الذات وتنظم سلوكها وخطابها وتجعلها تبدو بهيئة معينة دون غيرها. وقد بدا هوى الضجر مهيمناً على سائر الأهواء في الديوان ومحتويها، ومن أبرز الأهواء التي اندرجت ضمنه: هوى الحزن، وهوى القلق، وهو الشكوى. أما المحور الاستهوائي فقد ظهر دور الانفعالات فيه بدقة؛ إذ بدت الذوات متيقظة مدركة لما يحدث وما يترتب على كل انفعال، وكانت متأهبة كاشفة عن أهوائها مجلّية المظاهر الخارجية للأهواء أيضاً مهذبة لها.

الكلمات المفتاحية: الانفعالات والعواطف، سيمياء الأهواء، خليف الغالب، الشعر السعودي، المنهج السيميائي.

* أستاذ البلاغة والنقد المشارك - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والفنون - جامعة حائل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشمري، عائشة صالح فيحان، سيمياء الأهواء في ديوان (صحراء لا ترى) للشاعر خليف الغالب، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 329-360.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Emotional Desire Semiotics in Khulayyif al-Ghālb's *An Unnoticeable Desert* Poem Collection

Dr. Aisha Saleh Vihan Al-Shammari*

Aishah_1401@hotmail.com

Received: 16\05\2022

Accepted: 24\07\2022

Abstract:

Adopting a desire semiotic approach, the present study investigates desires in Khulayyif al-Ghālb's *An Unnoticeable Desert* Poem Collection, with an aim of finding answers as to how passionate desires are manifested in the poem collection. The study is organized into an introduction highlighting the background of the approach, and two sections. The first section is concerned with studying the manifestations of passions, with particular focus on complaint, melancholy, and anxiety emotions. The second section discusses the manifestations of the passionate love. The study concluded that the collection *An Unnoticeable Desert* depicted emotions as a unique experience by which human beings are influenced in both discourse and deeds. Boredom predominated all other emotions in the poem collection, under which other feelings of anxiety, melancholy and complaint came. As for the passionate desire, the role of emotions was accurately depicted, where the self is fully aware of all emotional consequences, projecting superficial emotional manifestations and controlling them.

Keywords: Emotions and desires, Semiotics of Desire, Khulayyif al-Ghālb, Saudi poetry, Semiotic approach.

* Associate Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Sciences, University of Hail, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shammari, Aisha Saleh Vihan, Emotional Desire Semiotics in Khulayyif al-Ghālb's *An Unnoticeable Desert* Poem Collection, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, issue 15, 2022: 329-360.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

مقدمة:

يمثل ديوان خليف الغالب (سماء لا ترى) تحولا في مسيرته الشعرية، إذ يزرع مزعا وجوديا في تشخيص الظواهر والقضايا، ويقوم على تشخيص التوترات والانفعالات، ويمثل الديوان الثاني بين داوينه، ويكاد يقدم عصارة ما سبق على صعيد الموضوعات وعلى صعيد التحولات الفنية أيضا.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة الأهواء وما يترتب عليها في هذا الديوان، وما يصاحبها من توترات في نفسية الذات وتنعكس على طبعها وسلوكها وعلاقتها مع محيطها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الديوان لم تتم دراسته، كما أن أعماله كلها لم تتم دراستها في ضوء منهج سيميائية الأهواء، ويأتي هذا البحث فاتحة للدراسات السيميائية عموما في هذا الديوان وفي شعره كله.

وسيُعتمد البحث على المنهج السيميائي في عموميته ويركز بشكل مكثف على ما يتعلق منه بسيميائية الأهواء الذي وضع أسسها جريماس وفونتاني، في كتابهما المشترك (سيميائيات الأهواء - من حالات الأشياء إلى حالات النفس) (2010)، وكذلك في بحث سابق لجريماس بعنوان (حول تكييفات الكينونة) الذي عدّ إيداناً بميلاد سيميائيات للأهواء⁽¹⁾ وكتاب لاحق لفونتاني بعنوان (سيميائية المرئي) (2010).

سيجيب البحث عن كيف تتجلى الأهواء في ديوان (صحراء لا تُرى)؟ وما دلالتها؟ وما أثرها في تشكيل النص الشعري؟ وكيف تجلّى المحور الاستهوائي فيه؟

وللإجابة عن ذلك فقد قام البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين ونتائج، اختص التمهيد بعرض بعض التفاصيل اللازمة في الجانب النظري، وتناول المبحث الأول تشكل الأهواء في الديوان، وتناول المبحث الثاني تجلّي المحور الاستهوائي فيه.

التمهيد:

دخلت سيميائيات الأهواء إلى النقد الأدبي العربي بمصطلحات متنوعة لكنها ليست كثيرة كما هو الحال مع سيميائيات السرد أو السيميائيات العامة مثلا. فقد ترجمها عبد القادر فهميم شيباني

بـ(السيمياثيات التوتيرية)⁽²⁾، كما تمت ترجمتها من قبل عبي ليندة بـ(سيمياثيات العواطف)⁽³⁾، لكن السائد في النقد العربي مصطلح سيمياء الأهواء كما هو عند سعيد بنكراد، ومحمد الداوي⁽⁴⁾ وغيرهما، وهو ما اعتمدهنا في هذا البحث؛ لأن سيمياء الأهواء ومثلها سيمياء العواطف مصطلحان يدلان على المقصود منهما بدقة (العواطف وما يصاحبها من انفعالات)، ولا يذهبان بالقارئ بعيداً عن المراد منهما، أما التوتر فمصطلح له مجال اشتغاله؛ إذ إنه امتداد تطوري لسيمياثيات الأهواء واسم لما جاء من إضافات إليها، ثم إن التوتر جزء من الأهواء وليس شاملاً لها، وهو دال على مرحلة متقدمة منها تكون الانفعالات فيها في حالة شدة و/أو ضعف، وهو من -وجهة نظري- دال على أن هناك مثيراً واستجابة له، ودال على حالة نفسية واحدة مقتصرة على القلق والاضطراب وعدم الاستقرار، بينما مصطلح الأهواء متعدد الدلالة، ويشمل كل ما يتعلق بالأهواء من مظهرات.

وتعد سيمياء الأهواء منهجاً يهتم بدراسة انفعالات الذوات وعواطفها التي تجعلها تبدو على هيئة معينة؛ ذلك أن مفهوم الاستهواء يحيل على حركة تشتمل على الانفتاح والانغلاق. إنه اندفاع محسوس ودال، إنه شيء (يدفع إلى...)، و(يؤدي إلى...)، ويقوم بتوجيه الحركة⁽⁵⁾، ولا يتم التركيز على الانفعالات من حيث هي، بل على آثارها التي تتحقق في الخطاب⁽⁶⁾.

وهذا الهوى قد يكون حصيلة فعل معين⁽⁷⁾، أي يؤدي إليه، كالألم مثلاً فهو نتيجة، وقد يكون الهوى في حد ذاته نتيجة في مرحلة معينة، ودافعا إلى إنجاز فعل في لحظة تالية له كالفرح، فهو في لحظة نتيجة لمثير معين، وهو في التي تليها دافع للقيام بفعل معين (الحركة - الصراخ - الضحك...).

كما أن سيمياثيات الأهواء لم تأت من عدم، وإنما هي تطوير للسيمياثيات المتعلقة بالفعل، كما كانت سيمياثيات الفعل تطويراً للسيمياثيات العامة، وكما يؤكد فونتاني: "لا تعد... سيمياثيات جديدة، أو نظرية جديدة للدلالة كونها قد ظهرت في رحاب التفكير حول المعنى، غير أنها اهتمت بتعميق الأسس الظاهرانية في السيمياثيات الغريماسية"⁽⁸⁾. ويؤكد ذلك دوني بيرتران بقوله: تنبثق سيمياء العواطف من الفرضيات النظرية للسيمياء العامة⁽⁹⁾.

وهذا يفضي إلى التأكيد على أن هذا الاتجاه في السيميائيات قد جاء نتيجة لإقصاء العواطف والأهواء والانفعالات مع ما سبق من دراسات، بل كان الحديث عن المشاعر وحالات النفس والأهواء، في ميدان علوم اللغة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، مرادفًا لجرم علي كبير؛ لذلك جاءت دراستها هنا إضافة إلى حقول السيميائيات السابقة، وقد دخل هذا الأمر بالتدرج⁽¹⁰⁾ لكنه صار مهمًا، وغدا يمثل منهجًا يتجاوز دراسة الأفعال المتعلقة بالذوات إلى دراسة أحاسيسها وانفعالاتها التي تحكم نظام هذه الأحداث. وقد أدت الدراسات المتعلقة بالأهواء -نتيجة لذلك- إلى تعديل شامل في نظرية المعنى يتجاوز بصورة كبيرة مجال البحث الذي تعانیه هذه النظرية⁽¹¹⁾.

لكن هذا لا يعني أن صيغتي المنهج السيميائي: السردية والعامية، يمكن الاستغناء عنهما، بل إنهما تعملان جنبًا إلى جنب من أجل دراسة هذه المشاعر وتحديد وظائفها في الخطابات، فسيميائيات الأهواء وإن كانت امتدادًا وتجاوزًا فإنها تستعين بالآليات السيميائيات الأخرى، إنها في حالة تكامل. وإن كانت سيميائية الأهواء قد اختطت لها طريقة للدراسة وشبكة مصطلحات خاصة بها، فإنها في حال تكامل دائم. بل إن الأخيرة قد استعانت بما وضعته السابقتان -لاسيما السردية منهما- من خطاطات وآليات لصياغة خطاطاتها وآلياتها بالتمائل، ولكن بشكل معدل وأكثر التصاقًا بالانفعالات لا بالأفعال⁽¹²⁾.

إن الأهواء قد أهملت كثيرًا ولم تلتفت الدراسات إليها، حتى أن الدارسين قد عدّوا دراستها غير مهمة بالرغم من أنها من أهم عناصر النصوص والخطابات الإبداعية؛ وإذا شئنا فإن النصوص والخطابات تنهض على جناحين محوريين: الأول جناح الفعل، والثاني جناح العاطفة التي تحفز الذات على إنجاز هذا الفعل، ومن ثم فإنه لا يمكن الاستغناء عنها؛ لذلك جاءت هذه الدراسة لكي تحدد ملامح الأهواء ومساراتها التي تمثل كينونة النص وكيانه.

المبحث الأول: تشكل الأهواء

تشكل الأهواء في خطاب أدبي ما على وفق المنزع المحوري الذي يهيمن على إنتاج الخطاب في لحظة معينة، لكنه يصبح جزءًا من نسيجه، ويعمل على توجيه أفعال الذوات؛ أي أنه يمثل دافعا

محوريًا لقيامها بأفعال معينة؛ لأن هذه الأفعال هي في المحصلة نتيجة لمجموعة من الدوافع التي تعدّ الانفعالات قاعدتها المحورية، فالذوات (الفواعل) وصفات أفعالها تبدو ثابتة على الرغم من أنها مكونة من مجموعة من الكفاءات المتنوعة والمتغيرة؛ لأنها تؤخذ من جانبها التحولي المرتبط بفعالها، ولا يأخذ التحليل بعين الاعتبار تغير حالات الذات في مواجهتها للحدث سواء كانت مضطربة أم متوترة، وهذا التحول ينتشر باعتباره متغيرًا متواصلًا يتمركز حول الصلة (صلة الذات بموضوعها)، وهنا يرسم الفضاء العاطفي الذي هو العلاقة الموجودة بين الذات والصلة، مركّزًا على الدينامية الداخلية للحالات⁽¹³⁾.

إن ديوان (صحراء لا ترى) قد تم تخطيبه بناء على هذه الكيفية، وهو ما جعل الأهواء عنصرًا رئيسًا فيه، وبالمسح الشامل لقصائد الديوان تبين أن الأهواء المهيمنة هي: (هوى الشكوى - هوى القلق - وهوى الحزن).

غير أن الملاحظة الجوهرية المهمة هنا تتمثل في كون هذه الأهواء يحيط بها هوى كليّ يتمثل في هوى الضجر الناتج عن عدم الاستقرار، وهو ما يتجلى في عتبة الديوان الأولى/ العنوان (صحراء لا ترى)، فهو يحيل إلى الضياع والغياب وعدم الاستقرار، لاسيما في العلامة الأولى منه (صحراء)، التي توصف بكونها لا ترى، فإذا كانت الصحراء دالة على الاتساع والامتداد والقحل والفرغ وعدم وجود الناس فيها، ومن ثم الوحشة، فإنها توصف بعلامة أخرى - في عتبة الديوان - لا تقل - في كليتها - عمّا تحيل إليه العلامة الأولى، إنها تدل على كف البصر، وغياب الرؤية ومن ثم الظلام والانقطاع والوحشة، وكلها دلالات تلتقي عند نقطة واحدة هي الوحشة، ونجدها بهذا المعنى تتكرر في متن الديوان، كما في قوله⁽¹⁴⁾:

وبرغم صحراء تخطيط جلودنا

والشيخ حين يفوح من أشعاري

فالصحراء هنا تدل على توغلها واشتغالها على السطح -الجلد- من أجل النفاذ (الخياطة) إلى

العمق، كما أنها تتجاوز ذلك إلى أنها تنفذ عبر لوازمها (الشيخ/ نبتة صحراوية) إلى نتاج الذات الفكري

(أشعاري). إن الضجر وما تعلق به من انفعالات ودلالات لا يقل امتدادا واتساعا عن الصحراء ففي موزعة في متن الديوان كله.

وعليه فإن هذا البحث سيقوم بدراسة ما يهيمن منها؛ على اعتبار أنه هو ما يمثل ما عداه ويغني عن الاسترسال في تفسيره.

1- هوى الشكوى

جاء في لسان العرب: "شكا الرجل أمره يشكو شكواً، على فعلاً، وشكوى على فعلى، وشكاه وشكاؤه وشكايته. الشكاية والشكائية إظهار ما يصفك به غيرك من المكروه، والاشتكاء إظهار ما بك من مكروه أو مرضٍ ونحوه. وأشكيت فلاناً إذا فعلت به فعلاً أخرج به إلى أن يشكوك، وأشكيت أيضاً إذا أعتبت من شكواه ونزعت عن شكاته وأزلته عما يشكوه، وهو من الأضداد"⁽¹⁵⁾.

وجاء الفعل "اشتكى" من قولهم: يشتكي، اشتك، اشتكاً، فهو مشتك، والمفعول مُشتكى، اشتكى فلاناً/ اشتكى من فلان: شكاه، أظهر استياءه وتكدره منه. "اشتكى البائع المشتري عند القاضي". واشتكى إلى فلان: لجأ إليه ليُزيل شكواه ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [المجادلة: 1]، وتألم بدون أن يشتكي: عبّر عن حزنه أو ألمه بدلائل خارجية. والشكوى ما يُشتكى منه، وهي توجع من ألم ونحوه. "تقدّم بشكوى إلى فلان- بلغته شكواي". والشكوى أحد أغراض الشعر، وعادة ما يشير إلى التألم من جفوة الحبيب وبُعده عن المحب، أو من قسوة الدهر، أو أولياء النعمة⁽¹⁶⁾.

وتعني الشكوى -إذن- وصف الأحاسيس، وإظهار ما تعانيه الذات، والتعبير عن الاستياء والتكدر، ولجوء ذات إلى أخرى لبث المعاناة والوجد اللذين تعاني منهما، والتعبير عن الحزن والتوجع والتألم من جفوة أو قسوة.

وهوى الشكوى يبدو مهيمناً في الديوان إذ إنه أكثر الأهواء اشتغالا فيه، ولعل ذلك ناتج عن قلق الذات وضجرها الذي يبدو منذ العتبة الأولى في الديوان (العنوان)، حتى أنه يكاد يمثل الهوى

المحوري الذي تنسل منه الأهواء الأخرى، فنجد الذات تشتكي من التيه والقلق والألم والحزن والغياب وعدم الاستقرار، وهي كلها أهواء تنفرد عنه، لكنها تمثل الباعث الأول لهذا الهوى على نحو ما سنرى.

يظهر هوى الشكوى في الديوان مجسدا رفض الذات لوضعية معينة تبدو محيطة بها، ومتمرمة من حالة غير مستقرة تبعا لذلك، كما هو الحال في التبرم من الوضعية الوجودية القلقة في نص (حرائق الوجود)، إذ يقول⁽¹⁷⁾:

وجود بلا لغة: لا وجود
وعمر بلا قول "لا": لا يعود
وروح السلام التي في الحمام
تموت على كركرات الجنود.

إن الشكوى لا تتوقف عند ما تشعر به الذات انطلاقا مما تحسه داخليا، بل ينعكس الوضع الخارجي (الوجود) ليصبح باعنا للشكوى لديها، ومن ثم يجعل الفعل على هيئة الرفض لكل ما يحدث، إنه رفض لخرس الوجود وتعطيل لغته، وانقضاء العمر، ورفض للموت (عكس السلام الذي يرمز إليه الحمام وكركرات الجنود).

فهذه الشكوى أكثر اتساعا؛ إذ تبدو في الخارج (خارج الذات) لكنها فاعلة فيها ومتحكمة في سلوكها أولا، ومن ثم دافعة إلى استحضار ذات مشكوة إليها من هذه الوضعية القلقة، يقول⁽¹⁸⁾:

نحب الحياة هنا يا أخي
ولكنها لا تحب الذين ينامون من ذاتهم
من بريق الصمود.

فإذا كانت "الشكوى انزعاجا يظهر على الشاكي، بسبب أمر ما غير مرغوب فيه"⁽¹⁹⁾، فإن ذلك قد تجلى هنا، إذ الذات تبدي انزعاجها من الوضعية التي تحيط بها، ولا تتواءم مع ما تسعى إليه وتتمنى حصوله.

وتبدو الشكوى مرتبطة بالتبرم من الوضع الوجودي أيضا في نص (غناء حزين)، إذ يقول الشاعر⁽²⁰⁾:

كأسئلة الوجود..

هنا سمائي

وحزنٌ.. مثل حزن الأنبياء

ضحكت على الحياة بملء قلبي

وكنت أسلُّ من ضحكي: بكائي

أنا وجع الطريق وكل خوف

مشى فوقى تعثر في رجائي

حزينٌ يا أبي.. والحزن ماض

تسرب من دمائك في دمائي

جهور يا أبي صوتي، وعات

وموج الناس يهدر بالعداء

صموت يا أبي جرحي، ورأسي

ثقيل والمدى يعدو ورائي

إن الذات لا تشكو فحسب، بل تظهر مدى الوجد الذي يقف وراء الشكوى، والحزن الذي يدفعها إلى التخلص منه، وهو تخلصٌ تدرك أنه لا تستطيع الفكاك منه، وتدرك أن الشكوى مجرد مرحلة للتخلص الآني منه، لذلك تبدو الشكوى التي تقدمها الذات إلى الأب ممهدا لها بالتبرم، والارتفاع بالوضع المتبرم منه إلى أمر مركب (كأسئلة الوجود.. وحزن مثل حزن الأنبياء...)، كما تبدو في

هيئة بقاء واستمرار وغير توقف، فهناك استقرار وامتداد واتساع، استقرار لعداء الناس، وامتداد للمدى، واتساع للحزن. إن الذات تشعر بالألم مما يحدث، لذلك تشكو إلى الأب، وهي شكوى محملة بالتوق إلى الخلاص.

2- هوى الحزن

يأتي الحزن في المعاجم بمعانٍ منها: "الغَمُّ الحاصِلُ لوقوعِ مَكْرُوهٍ أو قَوَاتٍ مَحْبُوبٍ فِي المَاضِي، وَيُضَادُّهُ الفَرْحُ"⁽²¹⁾، والسُرور⁽²²⁾. "وهو بمعنى الشعور بالألم والخشونة في النفس والغَمِّ، ولا يتأتى فيه قيد فوات شيء إلا بتكلف"⁽²³⁾.

إن الحزن يحمل معنى الغم، والشعور بالألم والخشونة، ولأنه شعور بالألم فهو نتيجة لباعث ما؛ فجيعة أو خوف، أو فقدان شيء ما له مكانة لدى الذات. وقد يكون هذا الشيء ماديا أو معنويا، ويترتب عليه سلوك الذات وفعلها المرتبط به، أي أن الفعل لا يكون إلا نتيجة له، قد يأتي في الخطاب تعبيرا عما يشعر بالذات لذاته أو لغيره، أي أنه يحزن لما يحل به أو بغيره، أو كليهما معا، ويكون ناتجا عن الوحشة المحيطة بالذات، كما في قول الشاعر⁽²⁴⁾:

أنادي..

ولا صوت لا آخرون

يجيبون روحا جثت في النداء

جدير بي الحزن.. لكنني

فقدت الكلام.. وصرت صدى.

إن الوحشية التي تحيط بالذات ناتجة عن الفراغ وغياب الآخرين الذين يستطيعون مشاركتها الكلام والإجابة (يجيبون) عن تساؤلاتها ويملؤون معها الفراغ، وهي -نتيجةً لذلك- فقدت الكلام وصارت مجرد صدى، أي أن الحزن نتيجة لكنها نتيجة لها تبعاتها الممتدة في الزمان والمكان، وليس مجرد رد فعل فحسب، فقد استحال الأمر إلى وحشة واستحالت حالة الذات إلى صدى.

ولعل القلق الوجودي هو الباعث الذي يقف خلف ذلك، فغياب الآخر يعني غيابا للذات، إذ تبقى بمفردها وحيدة، سجينّة الذات، وذلك كله مآله الحزن، يقول الشاعر⁽²⁵⁾:

أفتش في الكون عن آخر

يقول لي: اليوم ليس الغدا

وجودا كريم الرؤى.. يا سماء

أليس لهذا الوجود ندى؟

نبيا.. لجرح السنين التي

بها سجن العقل.. واستبعدا

طريقا لنا قبل موت الطريق

تؤنسه قبل يوم الردى.

إن الوحشة لم تسيطر على الذات وتبعث حزنها فحسب، بل عكست المحيط الذي يلفها، ومن ثم يجسد مدى امتداد هذا الحزن وأثره على الذات، ف"أفتش في الكون عن آخر" يعني الفراغ والغياب والانقطاع، وذلك كله يفضي إلى الغربة الوجودية والعزلة، و"يقول لي اليوم ليس الغدا" يعني أمحاء الذاكرة وغياب المنبه والمعين على معرفة الزمن وما يتعلق به، و"سجن العقل واستبعدا" يعينان الحصار وتعطيل فاعلية المعرفة والاستكناه والتفسير والتحليل.... إلخ.

إن الحزن -بناء على ذلك- مركب لا يأتي من الخارج من قبل باعث واحد بل من بواعث متعددة، ولا يفضي إلى الحزن الذي يزول بسهولة، بل يؤول إلى الحزن المتعدد الملامح (الغياب والألم والوحشة والقلق والموت).

لكن الحزن يبدو أكثر وضوحا وأكثر ترسيخا لدلالة الانفصال عن موضوع القيمة؛ توقا إلى الاتصال به بشكل يعيد التوازن إلى الذات في قصيدته، التي يقول فيها⁽²⁶⁾:

مساء - كما تعلمين - حزين

وقلب - كما تأمرين - سجين

وليلٌ تئاب فيه النجوم

لتخفي الصباح عن العالمين

.....

حزين أنا اليوم يا قلب قلبي

حزين وعمري بلاد تضيع

ونفس تذوب على الراحلين

إن الحزن هنا يرتبط بالانفصال عن موضوع القيمة (الاتصال بالمحبوب) بوصفه معادلاً للاستقرار والسكينة، ويتوق إلى تحقيق تحولٍ ما يفضي إلى الاتصال ويؤدي إلى السكينة والاستقرار، إذ بهذا الانفصال كل شيء موحش، فالمساء حزين، والقلب سجين، والليل تئاب فيه النجوم وتخفي الصباح، ومن ثم يأتي التوكيد على الحزن، ليؤكد هيمنة هذا الهوى على مفاصل النص كهيمنته على الذات المنتجة له.

إن الحزن فيما سبق يسيطر على انفعالات الذات ويعمل على توجيه سلوكها ومن ثم على حركتها الكلية التي تضبط إيقاع تفاعلها مع محيطها ويحيل إلى أن ثمة نقصاً تتوق الذات إلى التخلص منه.

3- هوى القلق

القلق كالحزن من حيث كونه نتيجة لباعث ما، لكن "القلق: الانزعاج. يقال: بات قلقاً، وأقلقهُ غيره"⁽²⁷⁾. و"قلقٌ يُفلق، قلقاً، فهو قلق، قلق الشخص: 1- اضطرب وانزعج، قلق المريض فلم ينم-

قلبتُ لغيابه- لا تقلق بشأن النقود، بات قلبًا: مُضطرب البال. 2- أرق. 3- اضطرب، لم يستقرّ في مكان واحد، قلق الهارب من العدالة⁽²⁸⁾.

وعليه فإن القلق يعني الاضطراب، وعدم الاستقرار على هيئة معينة، وكثرة الحركة، وانقطاع النوم، ويأتي القلق بهذه المعاني في نص (انتظارات)، إذ يقول الشاعر⁽²⁹⁾:

في قلبك قصائد تنتظر

ترقب أنثى خلقت من أغنية ومجاز

لكي تذوب في الوجود وتقولها اللغات المنسية

في المطارات التي تجرح روحك.. تنتظر

تودُ أن تلقي حقيبتك وقلبك على السرير

وتنام كما ينام مخمور شرب نصف الحياة.

إن القلق يتجلى منذ عنوان القصيدة (انتظارات)، وهي جمع انتظار، والانتظار يعني القلق والترقب لقادم ما، أو لسماع خبر ما، لكنه هنا يعني انتظارا لقادم ما (أنثى)، لكنها أنثى مختلفة عن المألوف، أنثى خلقت من أغنية ومجاز، أي أنها ليست حقيقية، كما يظهر القلق في النص من خلال العلامات: (تنتظر، ترقب، اللغات المنسية، في المطارات التي تجرح روحك)، وكذلك من خلال التوق إلى الاستراحة والانقطاع عن التعب الموجود: (تود أن تلقي حقيبتك وقلبك على السرير وتنام)، إن القلق هنا هو الدافع للفعل والحركة أيضا، وهو ما يتضح في ختام النص⁽³⁰⁾:

انتظر أيها المتذمر العتيق

الانتظار ليس شقاء.. الأشقياء لا ينتظرون شيئا.

فالتذمر يعني الحركة والانزعاج وعدم الصبر على الانتظار، ويعني أن الانتظار يثير هذا الهوى

في الذات ويدفعها إلى الاضطراب.

كما أن القلق يفرز سلوكا معيناً يترتب عليه القيام بأفعال معينة من قبل الذات القلقة، كالاضطراب، والتدخين، وسرعة الحركة، ويتضاعف الأمر حينما يكون قلقاً وجودياً كما في نص (وصايا وجودية)، إذ يقول الشاعر فيه⁽³¹⁾:

أدخن نفسي لهذا المدى

ولم يبد مني سوى ما بدا

وأشرب ذاتي

لأن الحياة

سعير يؤجج فيّ الصدى

جليد الحقيقة قاس..

أموت

لكي أكسر الماء.. موتي: سدى

إن القلق هنا هو قلق البحث عن الحقيقة، وقد كان من تبعاته الاضطراب الذي كشفت عنه علامات مثل: (أدخن نفسي - أشرب ذاتي - الحياة سعير...)، وهي كلمات تعني الحركة، والاضطراب الناتجين عن عدم القدرة على الوصول سريعاً إلى هذه الحقيقة (جليد الحقيقة قاسي).

ويكون القلق ناتجاً عن شيء مهم غير متوقع الحدوث، كما في قصيدة (إلى ماذا؟)، التي يقول فيها⁽³²⁾:

نمد أعناق صمتنا

نتجمد كلحظة تحاول الإمساك بالوقت

نتواطأ على أذن واحدة

لشيء لن يحدث أبداً.

وهو قلق يحمل منزعا وجوديا أيضا، نابعا من العدمية التي تحيط به، أو عدمية الآتي، أو انتظار تحقق حدوث ما لم يحدث.

ف"نمد أعناق صمتنا" يحيل إلى عدم وامتناع عن الكلام وخضوع وخنوع (على اعتبار أن الصمت خنوع وخضوع)، وهي كلها تحيل إلى العدم، وكلمة نتجمد أيضا تحيل إلى التوقف والثبات وعدم الحركة، و"نتواطأ على أذن واحدة" تعني تعطيل وظيفه الأذن، وتحيل إلى عدم السماع بالشكل الكافي، كما تحيل علامات (لشيء لن يحدث أبدا) إلى مطلق الغياب والانقطاع والعدمية.

إن القلق بذلك أمر ناتج عن احتشاد ما يضغط على الذات باتجاه السكون وعدم الحركة والغياب والتوقف، وهو دال على اضطراب ونقص وعدم امتلاك للموضوعات التي تسعى الذات إلى الاتصال بها (عكس ما سبقت الإشارة إليه تماما).

المبحث الثاني: الخطاطة العاطفية

تأتي الخطاطة العاطفية في سيميائيات الأهواء في المرتبة الثانية من حيث التحليل، لكنها تعد المفتاح الإجرائي المهم الذي يكشف المحور الاستهوائي للذات وانتقاله من مرحلة إلى التي تليها، ويهدف إلى تمثيل مسار الذات العاطفية⁽³³⁾، وتتكون هذه الخطاطة من مراحل تبين تدرج الهوى من المستوى العميق إلى المستوى السطحي:

- الانكشاف الشعوري.
- التأهب.
- المحور الاستهوائي.
- العاطفة.
- التقويم الأخلاقي.

وسيقوم البحث بدراستها كما يلي:

- الانكشاف الشعوري

يأتي هذا المصطلح عند المترجمين بمسميات متعددة، مثل: الوعي العاطفي⁽³⁴⁾، واليقظة العاطفية⁽³⁵⁾، والتكوين العاطفي⁽³⁶⁾. لكنها جميعا تعني انعكاس الذات الاستهوائية في الخطاب عندما تعبر عن شعورها بهوى معين⁽³⁷⁾، وتكون الذات فيه مهيأة للإحساس بشعور محدد، وتكون حساسيتها في حالة يقظة حيث تظهر بعض التغيرات الإيقاعية: ببطء، سرعة، توتر، توقف، أو تسارع⁽³⁸⁾.

إن هذه المرحلة تعد المرحلة الأولى في الخطاطة، وهي مرحلة تكوين الذات لأهوائها، ومن ثم تنجز بناء عليها الأفعال المتعلقة بها وتظهر حالتها جلية كما هو الحال في قصيدة (كافي) التي تبدو الذات فيها مفعمة بحالة عاطفية مركبة تعجزه عن التعبير، وهي حالة وصفه لمن بهوى، حتى أنه يعجز عن تسميته ويناديه بالموت ويؤكد أن معاجمه غير قادرة على التوصيف، إذ يقول الشاعر⁽³⁹⁾:

سرقنت مني تباريحي وأهدافي

وجنتي.. ولظى شعري، وأعرافي

ماذا أسمىك يا موتاً يعز على

معاجبي ويعادي كل أوصافي

إن الهوى بناء على ذلك يبدو فاعلا مؤثرا يدفع الذات إلى الشعور بالعاطفة المضاعفة نحو (المروي له/من بهوى) ومن ثم التعبير عن ذلك بشيء من المبالغة والقلق والتوتر والسرعة التي تجعله غير قادر على التوصيف بالشكل المراد، لكنه يؤكد أنها ستكون ذات معنى مهمّ في المستقبل⁽⁴⁰⁾:

يا فتنة سيرى الأحفاد نجمتها

يقول واحداهم: يا ويح أسلافي

هام الزمان على نهديك، وانفرطت

حياته، ومضى للموتل الصافي

فالأخر (المروي له هنا) هو الفاعل المؤثر في انفعالات الذات، ودافعها نحو مضاعفة الشعور ومن ثم التعبير عنه نتيجة للقيمة التي يخلقها لديها. فهو ذات فوق الوصف، لكن الذات في لحظة ما تصفه بشيء من المفارقة (الموت) بما له من حمولات الفصل بين الذات وموضوعات قيمتها (الاستقرار والسكينة والطمأنينة...)، لكنها لا تعني ذلك كما يظهر للوهلة الأولى، حتى لو كانت الذات تبدو فاقدة لكل ما تملك هذا الشعور (تباريحي وأهدافي وجنتي... إلخ)؛ فالذات تبدو متيقظة لما يحدث مستوعبة لكل تفاصيله، لكنها تعبر عنه بشكل معكوس نتيجة للشدة والتوتر الحاصلين.

وتبدو الذات في قصيدة (البدو في بحر المجاز) مستيقظة على الإحساس بشعور الحزن والوجع والاعتراب، إذ لم تكن كذلك من قبل، لكنها بعد ذلك تدرك الوضع الراهن الذي تمر به، ونتيجة لذلك تحول مسارها وفعلها كله إلى النقيض، أي أن ما قبل المعرفة لم يعد هو الحاضر فيما بعد المعرفة، يقول الشاعر⁽⁴¹⁾:

ما كنت أدري في ضلال مساري:

أني بك استغنيت.. يا أقداري

لا هوت هذا القلب

حزن معاولي

يمضي إلى وجع يقض جداري

وأنا وأنت

حقيقتان بلا هوى

في قلب ذي الصحراء: دون قرار

إن هذا التحول المفاجئ كان بين مرحلتين تتسم الأولى بالسكينة والطمأنينة وهي مرحلة قبل (ما كنت أدري)، وتتسم الثانية بالقلق والتوتر والاضطراب والحزن، وهي مرحلة بعد (ما كنت أدري)، وهذا التحول المفاجئ قد خلق لدى الذات الشعور بالألم والحزن.

يأتي التأهب في المرحلة الثاني من مراحل المحور الاستهوائي، و"في هذه المرحلة تتجلى العاطفة التي أيقظت شعور الذات، بحيث تتخيل الذات مشاهد توافق رغباتها والشعور الذي تود بلوغه، ويصير الاستعداد العاطفي... لحظة تتشكل فيها الصورة العاطفية فتثير النشوة أو الألم"⁽⁴²⁾.

يتجلى الانكشاف الشعوري في قصيدة (مرآة ذات)، حينما تبدو الذات متسائلة عن حقيقة ذاتها وكيانيتها (من أنت؟)؛ لتشي بإحساس الذات بالافتقار إلى المعرفة، ومن ثم تأهبها لاكتشاف هذه المعرفة، فالسؤال هنا بمثابة المدافع نحو التأهيل، ومن ثم يتلوه التأهيل المتدرج؛ لتصل الذات بعده إلى الامتلاك ومن ثم الإنجاز، ويبدو ذلك في قول الشاعر⁽⁴³⁾:

من أنت؟

تسألني حكاياتي

عطش الطريق، ووحشة الآتي

شبح الحياة يمرّ في غربي

فأرى الحقيقة بين أمواتي

حدقت في المرآة

أبحث عن ذات تقربني إلى ذاتي

لم أدر أنني -والسنين مضت-

أصبحت مرآة: لمرآتي!

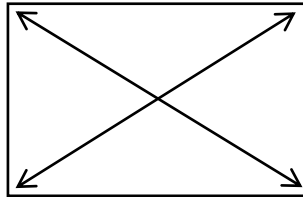
إن تحول الذات من حالة عدم معرفة إلى حالة البحث عن المعرفة يدل على الإحساس لديها بوضعيتها الراهنة، وهي وضعيّة خلو وسكينة وضمت وعدم معرفة، لتتلوها بعد ذلك الإجابات الدالة

على الفجيرة التي تستفيق الذات بموجها على حقيقتها المتمثلة في القلق والموت وانقضاء السنين، ومن ثم تحول الذات إلى مرآة لذاتها، على اعتبار أن المرآة هنا هي مصدر المعرفة الحقيقية للكينونة كما هي دون تزييف.

إن الذات تدرك هنا أنها قد أصبحت مهيأة للشعور بإحساس الافتقار (التحول من وضعية إلى أخرى)، والسير نحو النهاية والتسليم بها باعتبارها حقيقة مطلقة (انقضاء السنين/ شيخوخة)، ومن ثم تظهر التغيرات المتمثلة في التسليم والرغبة مما حدث بعد المعرفة (الإنجاز/ تحقق).

ويمكن توضيح ذلك في خطاطة المربع السيميائي على النحو الآتي:

المعرفة اللامعرفة



الزيف الحقيقة

فبالمعرفة تتضح تفاصيل الذات وقدرتها على التعامل مع الآخر والمحيط، ومن ثم تؤمن بكينونتها في لحظة زمنية معينة بما يتعلق بها من تفاصيل إثبات للذات ومعرفة مساراتها، ولا يمكن أن تلتقي المعرفة مع اللامعرفة فهما خطان متوازيان لا يلتقيان، لكن أحدهما يوضح الآخر على اعتبار أن "بضدها تتميز الأشياء"، وبين المعرفة والحقيقة صلة من حيث إن المعرفة تفضي إلى الحقيقة، والحقيقة معرفة من جهة معينة، وبين المعرفة والزيف عدم اتصال أيضا فكل منهما لا يلتقي مع الآخر، وكذلك فالعلاقة بين الحقيقة واللامعرفة علاقة انفصال.

وتبدو الذات متسائلة بعد قلق مفضي إلى التحول نحو الاكتمال في قصيدة (رغبة الفتنة السائلة)، التي تعبر فيها الذات عن اكتشافها لزيف كل ما مر بها من قبل، وتشكو للآخر من هذا

الوضع في محاولة للتعبير عن رغبة ملحة في مغادرة هذا الوضع (التحول) إلى آخر (الاستقرار)، يقول الشاعر⁽⁴⁴⁾:

ودخلت في صلب الحكاية يا أخي

لم أدر أن الأرض لا تدري بأني صوتها

لم أترف بالانكسار.. ولم أردد شهقتي الأولى

لأنني لم أكن إلا نسيجا في حكايتها القصيرة

هل كنت في منفاي ذاتًا يا أخي؟

هل أمنياتي في الطريق المرّ كانت أمنياتي؟

هل صرت في وطني سبيلًا للخواء؟

إن اكتشاف الذات لوضعها غير المنضبط كان بسبب عدم وجودها في السياق الذي كانت تظن أنها فيه، وهو اكتشاف يدفعها إلى التعبير بواسطة هوى الشكوى إلى الآخر ومن ثم السعي إلى تجاوز ما هي عليه. إن إحساس الذات بعدم جدوى أمنياتها وتحولها في وطنها إلى سبيل للخواء قد دفعها إلى البحث عن بديل؛ لأن ضياع الأمنيات يدل على حسرة، وتحول الوطن من كونه كذلك إلى عكسه يعني الاغتراب، وكلاهما دافع محوري للتساؤل من أجل الوصول إلى إجابة تعود الذات بموجها إلى وضعها الطبيعي.

ومن خلال المقطعين الشعريين السابقين وما يتمظهر فيهما من انكشاف شعوري وتحولات يمكن أن نستخرج برنامجًا سرديًا لانفعالات الذات على النحو الآتي:

- الإحساس بالواقع (المعرفة) ويعني أن جهلا كان مسيطرا على هذه الذات من قبل فمثلت المعرفة وضعية مزعزة للذات أفضت بها إلى البحث عن الحقيقة بتفاصيلها المتعددة كما رأينا.

- الامتعاظ من الواقع وعدم المعرفة ومن ثم السعي الحثيث إلى التخلص من عدم المعرفة كلياً وامتلاكها.

- الامتلاك للمعرفة واكتشاف زيف الوضعية السابقة للمعرفة، ومن ثم الوصول إلى الاستقرار الكلي (التحقق).

وذلك يعني أن ثمة تدرجا في الحالات الاستهوائية للذات وأفعالها المتدرجة مما قبل المعرفة، ومن ثم لحظة المعرفة التي تتلوها اللحظة النهائية التي تتوج فيها الذات بالمعرفة الكلية والامتلاك.

- المحور الاستهوائي

يمثل هذا المحور اللحظة التي يتم فيها التحول الاستهوائي، إذ تعرف الذات خلال هذه المرحلة معنى الاضطراب، وتكون مزودة بدور عاطفي يمكن التعرف عليه، إذ تحس بإحساس معين ويتولد لديها إحساس ناتج عنه ويمكن بعد ذلك التخلص من هذا الهوى⁽⁴⁵⁾. بمعنى أن الذات تتعرف على أسباب اضطرابها⁽⁴⁶⁾، وتنتقل من حالة إحساس أولية إلى أخرى تابعة لها تتخذ فيها فعلاً معيناً ينقلها من مرحلة إلى أخرى، وتؤكد حليلة وازيدي "أن المحور الاستهوائي هو المرحلة الأساسية في المقطع، وهي التي تغير بشكل نهائي الحالة العاطفية للذات، وتعمل على تعريف الذات معنى الاضطرابات التي حققتها حتى هذا الحين"⁽⁴⁷⁾.

تبنى قصيدة (حرب الجسد) على التحول من حال إلى أخرى وتحاول الذات من خلال هذا التحول التعرف على سبب الاضطراب الذي مرت به، فهناك جسد تم إهماله عمداً في الريح، لكنه يعود، وهذه العودة تعني تحولا من حالة سابقة إلى حالة تليها. إن عودته تقف في صلب عملية التحول الجذرية في حالة الذات وانفعالاتها، يقول الشاعر⁽⁴⁸⁾:

جسدي الذي أهملته في الريح عاد

يرى رؤاي.. يمر في صمتي.. يعذبني طويلاً يا أبي

كحكاية منسية في الروح عاد

كوصية منذورة لله عاد.

إن تكرار حالة العودة وتمثيلائها تعني أن هذه العودة قد مثلت عامل ضغط عاطفي على الذات وجعلتها تتعرف على حقيقة الاضطرابات، ومن ثم القلق الناتج عن ذلك؛ لذلك كانت المقاومة هي السبيل المؤدي إلى الرفض وعدم تقبل هذا التحول، كما في قول الشاعر⁽⁴⁹⁾:

وأنا بلا جسد أقاوم

لا أريد لرحلتي أن تنتهي عبثاً على جسد لئيم

لا أحب لفكرتي أن تنحني من أجل لقمة

لقد أدركت الذات حقيقة الاضطرابات التي مرت بها، وهي اضطرابات حاولت أن تتخلص منها لإدراكها أن هذا التخلص يعني الانتقال من مرحلة التيه والافتقار إلى الحرية والتخلص من لؤم الجسد والإذلال (الانحناء من أجل لقمة).

وفي قصيدة (التفاته وسواس) تدرك الذات سبب الاضطراب والتوتر الحاصل الذي جعلها تتصرف دون إدراك لتصرفاتها ونتائج هذه التصرفات، يقول الشاعر⁽⁵⁰⁾:

وتشربين مياه الروح يا لغة خضراء..

ما سألت عن موتي القاسي

تخيلى أنني حيٌّ..

هنا.. التفتي

لبعض حزني وذوقي بعض إحساسي

أسير نحوك لا أدري بأي يد قطعت غصني؛

لتبكي

إن ما تؤديه الذات من فعل إنما هو ناتج عن انفعال محدد، ناتج عن غياب الذات الذي يخلق لديها هوى الاضطراب والقلق والتوتر، ومن ثم الهوى الذي يقع في هذا السياق كله، وهو هوى الحزن، والعلامة (تأتين كالوطن) دالة على أن ثمة غيابا حاصلًا يدفع الذات إلى الشعور بالألم والحسرة، وهو ما يكثفه المعنى الكامن في كون المجيء كالوطن، مما يدل على أن الإحساس بالسكينة والاستقرار كان غائبا، وذلك يعني أن الذات كانت تعيش في غربة بلا وطن، أي أن ذلك يحيل إلى غياب عواطف كثيرة مثل الحب والأمان ومن ثم السكينة والدفء ومن ثم حضور الغربة وما يتعلق بها من مشاعر وانفعالات كالحزن والألم والغياب.

لقد مثل الغياب عنصرا معيقا للذات إذ عمل على عدم اتصالها بموضوع القيمة (المحبيب - الاستقرار - الحب - السكينة...)، في حين مثل الألم الناتج عن عدم هذا الاتصال حافزا داخليا للشعور بالاضطراب والقلق وكذلك الشعور بالاغتراب.

- العاطفة

يشير محمد برادة إلى أن هذه المرحلة تشير إلى الفرد وجسمه، وتتميز عن غيرها من المراحل السابقة بكون الذات تبدو فيها غير مستقرة، ومضطربة، ويتجلى نشاطها الانفعالي (رعشة، تشنج، رعشة، ضجر...)، ويكون على شكل رد فعل قابل للملاحظة والقياس والقبول والرفض من قبل الآخرين⁽⁵¹⁾، وتؤكد حليلة وازيدي أن "كل هذه الأشياء تتجلى انطلاقاً من رد فعل فيزيولوجي (عفوي) تحس بها الذات وترى من الخارج، وهي النتيجة القوية والوحيدة للمحور الاستهوائي"⁽⁵²⁾.

وينعكس ذلك في قصيدة (لصوص الحزن)، إذ يقول الشاعر⁽⁵³⁾:

حبيبتي: هل رأيت الحزن في لغتي

يحدث الفجر عن تاريخ أشجاني

لم أسرق الناس شيئا يا معذبتني

ما بالهم يسرقون اليوم أحزاني!

إذ التشنج يبدو جلياً في هذا الخطاب الانفعالي الراض لما يمارسه الآخرون من سرقة لأحزانها، إن الذات تكشف انفعالاتها في لحظة ومن ثم لا تتوقف عند هذه الحالة فقط، بل تكشف السبب الكامن وراء هذه الانفعالات والخطاب المتشنج الراض في قوله (يا معذبتى). إن السبب الكامن هو تعذيب الآخر (المحبيب) للذات، التعذيب الذي يولد الحزن والانكفاء والألم، وهو الدافع الرئيس للانفعال وظهور العاطفة على هذه الحالة من الرفض، وما رفض سرقة الآخرين لحزن الذات سوى تعبير ضمني عن رفض التعذيب الحاصل من قبل المحبوب.

ويسيطر القلق والتوتر على الذات في قصيدة (وتد يبحث عن أرضه)، التي تحيل منذ عنوانها إلى انفصال بين الذات (وتد) والموضوع (الأرض)، وهو انفصال يخلق القلق والتوتر ويعمل على إرباك الذات التي تبدو غير مستقرة، يقول الشاعر⁽⁵⁴⁾:

لو كنت أعرفها حقاً لقلت لها

حقيقي أنت.. ها ضاقت سماواتي

مضيت في العمر لا روح ولا جسد

لم تنتصر في أنهار البدايات

فغياب المعرفة وضيق السماء لا يعنيان الغياب والضيق المجردين، بل هما عدم معرفة الذات لذاتها أولاً وضيقها الناتج عن القلق والاضطراب ثانياً، وقد جعل ذلك من الذات كيانا غير مستقر فيما مضى وفي اللحظة الراهنة وربما في المستقبل، وهو ما يدل عليه قول الشاعر⁽⁵⁵⁾:

مضيت في العمر لا روح ولا جسد

لم تنتصر في أنهار البدايات

إن مُضَيّ العمر بلا روح ولا جسد يعني الغياب والانتهاؤ والوصول إلى النهاية، وذلك يعني الاضطراب والقلق، و(عدم انتصار الأنهار) في الذات يعني هيمنة الجفاف والجذب، وهو ما يعزز الدلالة الكلية لهذا الهوى المتمثل في القلق والاضطراب.

- التقويم الأخلاقي

تتجلى في هذا المحور العاطفة التي عايشتها الذات له ولغيره، ويخضعها للتقييم عن طريق تهذيبها بمقارنتها بما هو معمول به من قيم المجتمع، وفي الآن ذاته يمارس عواطفه كما يشاء بكل حرية، وبالوصول إلى هذا المستوى يمكن تقييم عاطفة الذات وفق القيم السائدة في المجتمع⁽⁵⁶⁾.

وفي هذا السياق تبدو الذات نافرة من قيم المدينة وما يتعلق بها من زيف وانعدام للحرية وانغلاق وعدم استثمار قيم المحبة والألفة التي تكاد تنعدم في المدينة وتترسخ لدى البدوي الذي يعيش في الامتداد والاتساع، وهو ما يظهر في قصيدة (بداوة)، إذ يقول الشاعر⁽⁵⁷⁾:

سأعيش مع البدو منذ اليوم

بلا دار تشدني إليها

ولا نخل يصعدني إليه..

بلا درب يحني ظهره تحت الأرجل

ولا جدار ينخفض دونه الصوت

....

بدويا يا أمّاه كالريح كالبحر كالسماء

بدويا يا ربي كالحياة الحقيقية.

كالحرية.

إنه يعلن الخروج من مرحلة سابقة تتمثل في العيش في المدينة التي لم يسمّها صراحة ولكنها تبدو الباعث الرئيس لهذا التعبير، إلى مرحلة لاحقة هي (سأعيش مع البدو)، ويقرن ذلك بالحرية، وهو ما يعني أن ثمة تقويمًا ذاتيًا لما يحدث في المدينة أولاً، ونقدا لها، وامتداحا لما يحدث مع البدو من حياة تنافي قيمها قيم المدينة.

كما أنه يقارن بين أمرين: حرية الذات وعرف القبيلة، لكنه يطلب من الذات أن تمارس هواها كما تحب دون قيود، مع أنه يؤكد ما لدى المجتمع، كما يبدو في قول الشاعر⁽⁵⁸⁾:

كن ما تشاء

اشرب حياتك كلها

واسكر بذاتك

لن يستريح الوعي إلا أن تكون مغيبا

لن يستمر العرف في صلب القبيلة يا صديقي

فاهرب إلى حرية اللغة البكور

اشرب حياتك واسكر بها

فالنشوة الكبرى ستظهر في مماتك

إن الذات تدعو إلى الحرية التي تتجاوز ما تضعه القبيلة من معايير وما تتلبسه من عادات، وهي دعوة إلى استثمار ما تشعر به الذات وما ينتابها من أحاسيس وانفعالات، لكنه يدرك أن ذلك لا يمكن أن يتحقق في الواقع الفيزيائي للذات في ظل هيمنة القبيلة التي لا يصحح بها، بل تتحقق من خلال اللغة التي يصفها بالبكور، وكأنه يقول لا تتجلى النشوة في تمامها إلا في الممات وليست هنا في هذا الواقع غير المنضبط.

وهو ما يؤكد به بجلاء في قوله⁽⁵⁹⁾:

كن ما تشاء ولا تكن عبدا لشيء

سافر بنفسك نحو نفسك

وانطلق في مطلقك

واعبر عبيرك واسترح في نار عقلك يا ابن أمي

فالسما هنا تسومك ما تسومك والديار غدت ديار الآخرين.

إن الذات لا تتوقف عند مرحلة الدعوة للعيش بحرية خارج سياق القبيلة، بل تؤكد أن المعايير التي تمارس في الديار بحاجة إلى تجاوز وخروج ومن ثم لا يقدم نقدا لها بقدر ما يشخصها ويدعو الذات إلى العيش لذاته بعيدا عن عنتها.

النتائج:

إن ديوان (صحراء لا ترى) قد نهض على الأهواء باعتبارها تصويرا للانفعالات والمشاعر التي تعيشها الذات، وتنظم حركة سلوكها وخطابها وتجعلها تبدو بهيئة معينة دون غيرها.

لقد هيمن هوى الضجر على المجموعة، وهو الهوى الذي تحكم في الأهواء الأخرى التي نهض بها الديوان ورسمت مسارات ذواته، ومن أبرز الأهواء التي اندرجت ضمنه: هوى الحزن، وهوى القلق، وهو الشكوى.

لقد كان للأهواء دور في تجسيد أفعال الذوات على شكل معين أولا، وفي ظهورها في حال معين أيضا ثانيا.

وقد شخص المحور الاستهوائي دور الانفعالات؛ إذ بدت الذوات متيقظة مدركة لما يحدث وما يترتب على كل انفعال، وكانت متأهبة كاشفة عن أهوائها مجلية المظاهر الخارجية للأهواء ومهذبة لها أيضا.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: جريماس، وفوننتني، سيميائيات الأهواء: 45.
- (2) ينظر ترجمته لمقال قصير: فونتاني، سيميائيات توترية: 4، 5.
- (3) ينظر: بيرتران، سيمياء العواطف: 309.

- (4) ينظر: الداھي، سيميائيات الأهواء: 103. ويشير الداھي إلى أنها تعرف بأسماء أخرى على نحو السيميائية التوترية والسيميائية الاتصالية، وسيميائية المحسوس، ينظر: نفسه: 1-3.
- (5) ينظر: جريماس، وفونتني، سيميائيات الأهواء، حاشية: 14. (مقدمة المترجم).
- (6) ينظر: نفسه: 10. (مقدمة المترجم).
- (7) جريماس وفونتني، سيميائيات الأهواء: 101.
- (8) ينظر: جاك فونتناي، سيميائيات توترية: 4.
- (9) ينظر: بيرتران، سيمياء العواطف: 309.
- (10) ينظر: جريماس، وفونتني، سيميائيات الأهواء: 45. بيرتران، سيمياء العواطف: 309.
- (11) فونتاني، سيمياء المرئي، ترجمة: 119.
- (12) ينظر: عمي، قراءة في قصيدة "أراك عصي الدمع": 386.
- (13) ينظر: بيرتران، سيمياء العواطف: 311.
- (14) الغالب، صحراء لا ترى: 36.
- (15) ابن منظور، لسان العرب: 439/14.
- (16) ينظر: عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 229/2، 230.
- (17) الغالب، صحراء لا ترى: 26.
- (18) نفسه: 28.
- (19) هجري، سيمياء الأهواء في ديوان (بين يدي امرئ القيس): 522.
- (20) الغالب، صحراء لا ترى: 15.
- (21) الزبيدي، تاج العروس: 411/34.
- (22) ينظر: الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: 431/3.
- (23) جبل، المعجم الاشتقاقي: 423/1.
- (24) الغالب، صحراء لا ترى: 21.
- (25) نفسه: 21، 22.
- (26) نفسه: 89، 88.
- (27) ابن منظور، لسان العرب: 179/12.
- (28) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 152/3.
- (29) الغالب، صحراء لا ترى: 18.
- (30) نفسيه: 19.
- (31) نفسه: 20.

- (32) نفسه: 102.
- (33) ينظر: خشة، تبني القيم: 433.
- (34) ينظر: نفسه: 434.
- (35) ينظر: العيفاوي، مبادئ سيمياء الأهواء: 236.
- (36) ينظر: وازيدي، سيميائيات السرد الروائي: 30.
- (37) ينظر: الداوي، سيميائية السرد: 104.
- (38) لرقم، سيميائية الأهواء: 210.
- (39) الغالب، صحراء لا ترى: 96.
- (40) نفسه: 96.
- (41) نفسه: 30.
- (42) لرقم، سيميائية الأهواء: 211.
- (43) الغالب، صحراء لا ترى: 63.
- (44) نفسه: 93.
- (45) ينظر: عبي، قراءة في قصيدة أراك عصي الدمع: 389.
- (46) ينظر: الداوي، سيميائية السرد: 105.
- (47) وازيدي، سيميائيات السرد الروائي: 70.
- (48) الغالب، صحراء لا ترى: 12.
- (49) نفسه، الصفحة نفسها.
- (50) نفسه: 45.
- (51) ينظر: الداوي، سيميائية السرد: 178.
- (52) وازيدي، سيميائيات السرد الروائي: 71.
- (53) الغالب، صحراء لا ترى: 56.
- (54) نفسه: 70.
- (55) نفسه، الصفحة نفسها.
- (56) ينظر: العيفاوي، مبادئ سيمياء الأهواء: 243.
- (57) الغالب، صحراء لا ترى: 52.
- (58) نفسه: 85.
- (59) نفسه: 86.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) بيرتران، دوني، سيمياء العواطف من السيمياء الأدبية، ترجمة: ليندة عمي، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، الجزائر، ع6، 2010م.
- 2) جبل، محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصل بيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.
- 3) جريماس، ألجيرادس. ج، وفونتنني، جاك، سيميائيات الأهواء - من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ترجمة: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010م.
- 4) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ويوسف محمد عبدالله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1999م.
- 5) خشة، عبد الغاني، تبني القيم واشتغال العواطف في قصيدة "أقيموا بني أمي صدور مطيكم" للشنفرى، حوليات جامعة قلمة للغات والآداب، ع15، 2026م.
- 6) الداوي، محمد، سيميائيات الأهواء في حلتها العربية، مجلة بحوث سيميائية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، مج7، ع11، 2017م.
- 7) الداوي، محمد، سيميائية السرد - بحث في الوجود السيميائي المتجانس، دار رؤية، القاهرة، 2009م.
- 8) الزبيدي، المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د.ت.
- 9) عمر، أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، مصر، 2008م.
- 10) عمي، ليندة، قراءة في قصيدة "أراك عصي الدمع" لأبي فراس الحمداني من منظور سيمياء العواطف، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، الجزائر، مج4، ع4، 2009م.
- 11) العيفاوي، حمزة، مبادئ سيمياء الأهواء - تطبيق خطاطة "فونتاني" على تائيه الشنفرى، مجلة مدارات في اللغة والأدب، مركز مدارات للدراسات والأبحاث، تبسة، الجزائر، مج1، ع1، 2018م.
- 12) الغالب، خليف، صحراء لا ترى - نصوص وقصائد، النادي الأدبي بالرياض، الرياض، 2021م.
- 13) فونتاني، جاك، سيمياء المرئي، ترجمة: علي أسعد، دار الحوار، سوريا، 2010م.
- 14) فونتاني، جاك، سيميائيات توترية، مجلة إيقونات، رابطة البحوث السيميائية، الجزائر، ع4، 2014م.
- 15) لرقم، راضية، سيميائية الأهواء في قصص الحيوان الوحشي، مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر، ع16، 2015م.
- 16) ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1993م.

- 17) هجري، إبراهيم بن محمد، سيمياء الأهواء في ديوان (بين يدي امرئ القيس) للشاعر: حسن الصلبي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر، مج 44، ع2، 2021م.
- 18) وازيدي، حليلة، سيميائيات السرد الروائي - من السرد إلى الأهواء، منشورات القلم المغربي، المغرب، 2017م.

Arabic References:

- 1) Bertrand, Denis, Sīmiyā' al-'Awāṭif min al-Sīmā' al-'Adabīyah, Tarjamat: Līndah 'Ammī, Majallat al-Khiṭāb, Makhbar Taḥlīl al-Khiṭāb, al-Jazā'ir, issue 6, Yanāyir, 2010.
- 2) Jabal, Ḥasan Ḥasan, Muḥammad, al-Mu'jam al-'Ashtiqaqī al-Mu'ṣṣal li-'Alfāz al-Qur'ān al-Karīm (Mū'ṣṣal bi-Bayān al-'Alāqāt bayna 'Alfāz al-Qur'ān al-Karīm bi-'Aṣwātihā & Bayna Ma'ānīhā), Maktabat al-'Ādāb, al-Qāhirah, 2010.
- 3) Greimas, A, J & Fontanille, Jacques, Sīmyā'iyāt al-'Ahwā'-min Ḥālāt al-'Ashyā' 'ilā Ḥālāt al-Nafs, tr.: Sa'īd Bingarād, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2010.
- 4) al-Ḥimyarī, Nashwān Ibn Sa'īd, Shams al-'Ulūm & Dawā' Kalām al-'Arab min al-Kulūm, Ed: Ḥusayn Ibn 'Abdallāh al-'Amrī, & Muṭaḥhar Ibn 'Alī al-'Iryānī, & Yūsuf Muḥammad 'Abdallāh, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, Bayrūt, Dār al-Fikr, Dimashq, 1999.
- 5) Khishshah, 'Abdalḡānī, Tabannī al-Qayyim & 'Ishtiḡāl al-'Awāṭif fī Qaṣīdat "'Aqīmū Banī 'Ummī Ṣudūr Matyakum" li-Shanfarā, Ḥawliyat Jāmī'at Qālimah lil-Luḡāt & al-'Ādāb, issue 5, Juwān, 2026.
- 6) al-Dāhī, Muḥammad, Sīmyā'iyāt al-'Ahwā' fī Ḥalatihā al-'Arabīyah, Majallat Buḥūt Sīmiyā'iyah, Jāmī'at 'Abū Bakr Balqāyid, Tilimsān, al-Jazā'ir, Vol 7, issue 11, 2017.
- 7) al-Dāhī, Muḥammad, Sīmiyā'iyah al-Sard - Baḥṭ fī al-Wujūd al-Sīmiyā'i al-Mutjānis, Dār Rū'yah, al-Qāhirah, 2009.
- 8) al-Zubaydī, al-Murtaḏā, Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed: Majmū'ah min al-Muḥaqqiqīn, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, N. D.
- 9) 'Umar, 'Aḥmad Mukhtār, Mu'jam al-Luḡah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah, 'Ālam al-Kutub, Miṣr, 2008.

- 10) 'Ammī, Līndah, Qirā'ah fī Qaṣīdat "'Arāk 'Aṣī al-Dam"' li-Abī Firās al-Ḥamdānī min Manzūr Sīmiyā' al-'Awāṭif, Majallat al-Khiṭāb, Makhbar Taḥlīl al-Khiṭāb, al-Jazā'ir, Vol 4, issue 4, 2009.
- 11) al-'Ayfāwī, Ḥamzah, Mabādī' Sīmiyā' al-'Ahwā' - Taṭbīq khaṭāṭah "Fūntānī" 'alā Tā'iyat al-Shanfarā, Majallat Madārāt fī al-Luḡah & al-'Adab, Markiz Madārāt lil-Dirāsāt & al-'Abḥāṭ, Tabissah, al-Jazā'ir, al-Mujallaqd1, al'dd1, 2018.
- 12) al-Ġalīb, Khulayif, Ṣaḥrā' lā Tarā – Nuṣūṣ & Qalā'id, al-Nādī al-'Adabī bi-al-Riyāḍ, al-Riyāḍ, 2021.
- 13) Fontanille, Jacques, Sīmiyā' al-Mar'i, tr: 'Alī 'As'ad, Dār al-Ḥiwār, Sūriyā, 2010.
- 14) Fontanille, Jacques, Sīmyā'iyāt Tawturīyah, Majallat 'Ayqwnāt, Rābiṭat al-Buḥūt al-Sīmiyā'iyah, al-Jazā'ir, issue4, 2014.
- 15) Larqam, Rāḍiyah, Sīmiyā'iyah al-'Ahwā' fī Qīṣaṣ al-Ḥayawān al-Waḥshī, Majallat Muntadā al-'Ustād, al-Jazā'ir, issue 6, 2015.
- 16) Ibn Manzūr, Muḥammad, Ibn Mukarram, Jamāl al-Dīn, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1991.
- 17) Hijrī, 'Ibrāhīm Ibn Muḥammad, Sīmiyā' al-'Ahwā' fī Dīwān (bayna Yadaī 'Imrī' al-Qays) lil-Shā'ir: Ḥasan al-Ṣalhabī, Majallat al-Dirāsāt al-'Arabīyah, Kullīyat Dār al-'Ulūm, Jāmi'at al-Minyā, Miṣr, al-Mujallad 44, issue 2, 2021.
- 18) Wāzydī, Ḥalīmah, Sīmyā'iyāt al-Sard al-Riwā'i: min al-Sard 'ilā al-'Ahwā', Manshūrāt al-Qalam al-Maġribī, al-Maġrib, 2017.



شعرية التضاد في النقد العربي التأصيل والإجراء

د. علي قاسم الخرابشة*

aligassem85@yahoo.com

تاريخ القبول: 2022/07/03م

تاريخ الاستلام: 2022/05/04م

الملخص:

يناقش هذا البحث إسهامات الخطاب النقدي العربي في التأصيل لشعرية التضاد في القصيدة بنيةً ووظيفةً ومدى تجاوب الاشتغال النصي للتضاد مع مرتكزات التأصيل النقدي من خلال نماذج مختارة من الشعر القديم والحديث. ولتحقيق هذا الهدف كان لا بد من تقسيم البحث إلى ثلاثة محاور: الأول تأصيل التضاد لغويًا، والثاني تأصيل التضاد في الخطاب النقدي، والثالث محاولة في التطبيق. وقد توصل البحث إلى أن مرتكز شعرية التضاد في النقد العربي يتمثل في أنه يشكل انزياحًا في مسارات النصّ عن البنى المألوفة، وهو ما يشكل - من ثم - كسرا لأفق توقع القارئ، الذي يسعى بعدها ليخلق حالة من التوازن بتأويله؛ مما يفضي إلى جعل النصّ قابلاً لتعدد القراءة التي لا تقف عند مجرد إظهار المعنى أو ضده، بقدر ما تظهر دوره في تعميق الصورة الشعرية، والكشف عن الدلالات الإيحائية لمختلف البنى الأسلوبية فيها. كما يعدّ التضاد أداة من أدوات التعبير عن حالة الشاعِر النفسيّة وأحاسيسه الشعورية التي تتعانق فيها مشاعره المتضادة.

الكلمات المفتاحية: الشعرية، التضاد، النقد العربي، النص الأدبي.

* أستاذ الأدب والنقد المشارك - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة عجلون الوطنية - الأردن.

للاقتباس: الخرابشة، علي قاسم، شعرية التضاد في النقد العربي - التأصيل والإجراء، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 361-394.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Poetry of Contradiction in Modern Literary Criticism: Originality and Procedure

Dr. Ali Qasim Al-Kharapsha*

aligassem85@yahoo.com

Received: 04-05-2022

Accepted: 03-07-2022

Abstract:

This study discusses the contributions of the Arab critical discourse in consolidating poetic contradiction both in form and function, and to what extent the textual work responds to the firmly-established critical contradiction in selected models of classical and modern poetry. This study comes in three sections. The first deals with establishing the originality of contradiction linguistically. The second section addresses establishing originality of the contradiction in the critical discourse. The third section describes attempts of application. The study findings showed that the bases of the poetic contradiction in Arabic criticism constitute a shift in the textual directions from the familiar structures creating a state of reader's expectation abrupt intervention, thus resulting in a state of balanced interpretation. This makes the text acceptable to multiple readings, showing not only meaning and its opposite but also contradiction's role in deepening the poetic image, and revealing the suggestive connotations of the text. Contradiction is also considered as a tool for expressing the poet's psychological state and feelings.

Keywords: Poetry, Contradiction, Arabic criticism, Literary text.

* Associate Professor of Literature and Criticism, Faculty of Arts, Department of Arabic Language and Literature, Ajloun National University, Jordan.

Cite this article as: Al-Kharapsha, Ali Qasim, Poetry of Contradiction in Modern Literary Criticism: Originality and Procedure, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 361-394.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

يعد التضاد من أبرز الظواهر الأسلوبية في النص الشعري التي وقف عندها النقد الأدبي قديما وحديثا، لما لهذه الظاهرة من طاقة شعرية وقيمة تأثيرية وإيحاءات نفسية، لكن يبدو الفارق واضحا بين نظرة كل من النقد القديم لمفهوم التضاد والنقد الحديث، ففي النقد القديم كان مفهوم التضاد أقرب ما يكون إلى كونه لونا من ألوان البديع يجمع بين الشيء وضده، أي أقرب ما يكون إلى مفهومي الطباق والمقابلة، وليس له هدف سوى التحسين البديعي الشكلي.

أما في النقد الحديث فتبدو المسألة مختلفة تماما عما كانت عليه في النقد القديم، وذلك بتحليله من خلال الوقوف على شبكة العلاقات الداخلية التي تشكل بنيته، ومحاولة الكشف عن الدلالة العميقة، التي وراء هذه البنية. فضلا عن أنه سعى إلى تناوله على المستوى النصي بكامله كاشفا عن صفة التلاحم والانسجام بين أجزاء النص الخارجية وفعله الذاتي، ولم يهمل الوقوف عند وظيفته الجمالية التأثيرية في المتلقي.

فضلا عما للتضاد من قيمة في الكشف عن مكنونات وإشعاعات نفسية، تتلاحم مع بناه لتشكيل الصورة الشعرية، وهو المنحى المغاير الذي حاول فيه الباحث أن ينفذ من خلال ما قدمه المعطى النقدي من رؤى وآليات لتحليل التضاد إلى الكشف عن شعرية التضاد في تشكيل الصورة، انطلاقا من تناول شبكة العلاقات النصية عبر محورها الأفقي والرأسي سواء أكانت هذه العلاقات متجددة أم ساكنة، والبحث عن المزيد من المعاني التي يخفيها التشكيل اللفظي، وخاصة أن الدراسة النصية للنص الشعري بمختلف أبنيته الأسلوبية هي قراءة ومحاورة له وكسر أفق التوقع فيه، كما أن التحوار يجعل القارئ في حالة تأهب لاكتشاف دلالات جديدة.

يهدف هذا البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما التضاد في تصورات الدراسات النقدية القديمة منها والحديثة؟
- كيف تناوله الخطاب النقدي العربي تأصيلا وإجراء؟
- كيف يمكن تطبيق تلك الرؤى عن شعرية التضاد في تحليل الصورة الشعرية؟

لقد وقف كثير من النقاد والبلاغيين العرب القدامى عند التّضاد مبيّنين مفهومه، مستقرّين بعض صورته الشكلية. أما في العصر الحديث فقد ظهر عدد من الدّراسات التي تناولت التّضاد وفقاً لتصورات يستند بعضها إلى رؤية قديمة، وبعضها الآخر إلى رؤى منهجية وإجرائية جديدة، وهو ما اقتضى أن يسير البحث في ثلاثة محاور خصص الأول لوقفه عند الدلالات اللغوية للتضاد، والثاني للتأصيل النقدي، والثالث لمحاولة الكشف عن شعريّة التضاد في تشكيل الصورة.

المبحث الأول: التضاد في التأصيل النقدي

أولاً: التضاد: محاولة في الدلالة اللغوية

يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: "كلّ شيء ضاد شيئاً ليغلبه، والسّواد ضدّ البياض، والموت ضدّ الحياة، والليل ضدّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذلك ويجمع على الأضداد"⁽¹⁾.

أما في القاموس المحيط فقد جاء: الضدّ بالكسرة، والضميد: المثل، والمخالف ضدّ ويكون جمعا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [سورة مريم: 82]، وضده في الخصومة غلبه، وعنه صرفه ومنعه برفق، والقرب ملأها، وأضد غضب، وبنو ضد بالكسرة قبيلة من عاد، وضاده خالفه، وهما متضادان⁽²⁾.

وجاء في لسان العرب: الضدّ: كل شيء ضاد شيئاً ليغلبه، فالسواد ضدّ البياض، والرجاء ضدّ اليأس، والموت ضدّ الحياة، والليل ضدّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذلك⁽³⁾.

ويرى أبو الطيب اللغوي "أن ضدّ كلّ شيء ما نافاه نحو البياض والسواد، والسّخاء والبخل والشّجاعة والجبن وليس كلّ ما خالف الشيء ضدّاً له ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان وليسا ضدّين، وإنما ضدّ القوة الضعف وضدّ الجهل العلم فالاختلاف أعم من التّضاد، إذ كان كلّ متضادين مختلفين وليس كلّ مختلفين متضادين"⁽⁴⁾.

وهذا ما أكده ابن فارس (ت395هـ) عندما تحدث عن التضاد بقوله: "المتضادان: الشيطان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد كالليل والنهار"⁽⁵⁾.

على أن هناك من يستعمل التضاد بوصفه اللفظة التي تدل على المعنى وضده، يقول السيوطي: "من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد نحو الجون للأسود والجون للأبيض. قال: وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده وهذا ليس بشيء وذلك أن الذين رَووا أن العرب تسمي السيف مهنداً والفرس طرفاً هم الذين رَووا أن العرب تسمي المتضادين باسم واحد"⁽⁶⁾.

يتضح مما سبق أن لفظة التضاد تدل على معان، منها: المثل، والمخالفة، والمنافاة، والمغالبة، كما يطلق التضاد على اللفظ يدل على المعنى وضده، وعلى اللفظين المتضادين كالليل والنهار، وإن تعدد دلالات التضاد عند اللغويين القدماء أسهمت في بلورة تعريف التضاد في مؤلفات النقاد والبلاغيين الذين استعملوا الطباق بوصفه مرادفاً للتضاد عند اللغويين، يقول ابن أبي الإصبع معللاً استعمال الطباق: "رأوا أن البعير قد جمع بين الرجل واليد في موطء واحد. والرجل واليد ضدان أو في معنى الضدين، فرأوا أن الكلام الذي جمع فيه بين الضدين يحسن أن يسمى مطابقاً"⁽⁷⁾.

ويؤكد ذلك السجلماسي بقوله: "اسم المطابقة في الوضع الفصيح عند الجمهور هو مثال أول لقولهم: طابق ومطابق: خالف ونافر ومنافر، لا شاكل ووافق ولاءم على ما يظنه قوم من العلماء، ويغلط فيه كثير من الناس وجماعة من أهل الأدب، بل المطابقة في موضوع اللغة العربية المخالفة والمنافرة"⁽⁸⁾.

ثانياً: التأصيل النقدي للتضاد

1- تأصيل التضاد في التراث النقدي والبلاغي

لقد أشار كثير من النقاد القدماء إلى التضاد ووقفوا عند بعض ملامح شعريته، ومن أهم

هؤلاء:

قدامة بن جعفر (337هـ) إذ يعتبر من أوائل النقاد الذين تكلموا عن المقابلة، بوصفها مبحثاً من التضاد، إذ تكلم عنها في باب نعوت المعاني في موضعين، الأول: صحة المقابلة " وهي أن يصنع الشاعر معاني يريد التوفيق بينها، أو المخالفة، فيأتي في الموافق بما يوافق وفي المخالف بما يخالف

على الصحة، أو يشرط شروطا ويعدد أحوالا في أحد المعنيين، فيجب أن يأتي بما يوافقه بمثل الذي شرطه وعدده، وفي ما يخالف بضد ذلك.... ومثال ذلك قول الشاعر:

وإذا حديثٌ ساءني لم أكتب وإذا حديثٌ سرني لم أشر

ويعلق على ذلك قائلا: "فقد جعل بإزاء سرني ساءني، وإبزاء الاكتئاب الأشر، وهذه المعاني في

غاية صحة التقابل"⁽⁹⁾.

أما الموضوع الثاني من كلامه فقد تحدث فيه عن فساد المقابلة، إذ يقول: "ومن كان حافظا لما ذكرنا من صحة المقابلات في باب النعوت ظهرت له الحال في فسادها كثيرا، وهو أن يضع الشاعر معنى يريد أن يقابله بآخر إما على جهة الموافقة أو المخالفة فيكون أحد المعنيين لا يخالف الآخر ولا يوافقه، مثال ذلك قول أبي علي القرشي: يا ابن خير الأختيار من عبد شمسي أنت زين الدنيا وغيث الجنود"⁽¹⁰⁾. ويعلق على ذلك بقوله: "فليس قوله وغيث الجنود موافقا لقوله زين الدنيا ولا مضادا وذلك عيب"⁽¹¹⁾.

أما الباقلاني (ت 403هـ) فيرى أن المطابقة أو التضاد في الكلام باب من أبواب البديع الذي يجمع فيه الشاعر بين الضدين وتبرز النظائر المشتركة بينهما، وتجمع ما بين الضد والضد، على أن معناها أن يذكر الشيء وضده كالليل والنهار، والسواد والبياض، وإليه ذهب الخليل بن أحمد والأصمعي، كما قد يجمع الشاعر في بيت من الشعر طباقين أو أكثر. إذ يقول: "ويرون من البديع أيضا ما يسمونه "المطابقة" وأكثرهم على أن معناها أن يذكر الشيء وضده، كالليل والنهار، والسواد والبياض وإليه ذهب الخليل بن أحمد والأصمعي، ومن المتأخرين عبد الله بن المعتز. وذكر ابن المعتز من نظائره من المنثور ما قاله بعضهم. ونظيره من القرآن، قوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [سورة الروم: 19]⁽¹²⁾.

من جانب آخر فإن الباقلاني يشير في تعريفه للمطابقة إلى ما ورد عند قدامة بن جعفر بقوله: "وقال آخرون: بل المطابقة أن يشترك معنيان بلفظة واحدة، وإليه ذهب قدامة بن جعفر الكاتب. وقول آخر: "المطابقة إنما تكون باجتماع الشيء وضده - بشيء"⁽¹³⁾.

ويقول ابن رشيق القيرواني (ت 456هـ) عن التضاد " هو جمعك بين الضدين في الكلام أو بيت الشعر"⁽¹⁴⁾. في حين أن المقابلة تكون بين جملتين، الأولى في صدر البيت والثانية في عجزه ولا يكون الطباق إلا في الثنائية الضدية أو الأضداد في حين أن المقابلة تكون بالأضداد وغيرها. كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [سورة التوبة: 82].

والجمع بين الضدين عند البلاغيين العرب هو الطباق، وهو "مقابلة الشيء لمثله الذي هو على قدره فسموا المتضادين مطابقين"⁽¹⁵⁾. فهو يمثل مستوى من مستويات التقابل. كما أن البلاغيين عند دراستهم للتضاد في القرآن فرقوا بين الطباق والتقابل، إذ رأوا أن الطباق لا يكون إلا ضمن ضدين كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [سورة الحج: 66]. وليس أدل على ذلك من قول أبي هلال العسكري: "قد أجمع الناس أن المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة مثل الجمع بين البياض والسواد والليل والنهار... والحرّ والبرد"⁽¹⁶⁾.

ومن البلاغيين الذين أكدوا شعرية التضاد، الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) بقوله: وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بُعد ما بين المشرق والمغرب، ويريك التمام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والنار والماء مجتمعين كما يقال في الممدوح هي حياة لأولياؤه، موت لأعدائه، ويجعل الشيء من جهة ماء، ومن جهة أخرى نارا⁽¹⁷⁾.

أما موقف الناقد والأديب ابن الأثير (ت 637هـ) فقد جاء في كتابه "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر" عندما تحدث عن المقابلة بوصفها ظاهرة يأتي فيها الشاعر بمعنيين أو أكثر، ثم يأتي بما يقابل ذلك على الترتيب. كما توسع ابن الأثير في حديثه عن الطباق الذي يعني الجمع بين الشيء وضده، وأثناء حديثه عن التناسب بين معاني الألفاظ التي تشمل أيضا صحة التقسيم وترتيب التفسير. يقول: "الأليق من حيث المعنى أن يسمى هذا النوع المقابلة، لأنه لا يخلو الحال فيه من وجهين، إما أن يقابل الشيء بضده، أو يقابل بما ليس بضده، وليس لنا وجه ثالث"⁽¹⁸⁾.

أما ما يقابل الشيء بضده فيقول عنه: "...وهو مقابلة الشيء بضده كالسواد والبياض وما جرى مجراهما فإنه ينقسم قسمين: أحدهما مقابلة في اللفظ والمعنى، والآخر مقابلة في المعنى دون اللفظ كما أن المقابلة في المعنى دون اللفظ في التراكيب وحدها؛ لأن حقيقة الأضداد اللفظية إنما هي في المفردات من الألفاظ نحو: قام وقعد وقلّ وكثر، فإن القيام ضد القعود والحل ضد العقد والقليل ضد الكثير، فإذا تُرك المفرد من الألفاظ وتوصل إلى مقابلة بلفظ مركب كان ذلك مقابلة معنوية لا لفظية، بل إن أمر الطباق الخفي لا يتوقف عند المفردات وحدها أو التراكيب وحدها، أو المفردات والتراكيب معًا، بل إنه ليتجاوز هذا كله إلى الحروف والظروف، حيث نلمح فيه أيضًا طباقًا ظاهرًا أو طباقًا خفيًا"⁽¹⁹⁾.

ومن البلاغيين ابن أبي الإصبع (ت 654هـ)، إذ يرى أن الكلام الذي قد جمع فيه بين الضدين يحسن أن يسمى مطابقًا لأن المتكلم به قد طابق فيه بين الضدين، وهو على ضربين: ضرب يأتي بألفاظ الحقيقة، وضرب يأتي بألفاظ المجاز، فما كان منه بلفظ الحقيقة سمي مطابقًا، وما كان بلفظ المجاز سمي تكافؤًا. وأما الطباق الذي يأتي بألفاظ الحقيقة فقد قسموه إلى ثلاثة أقسام: طباق الإيجاب وطباق السلب، وطباق التريديد. فمثال طباق الإيجاب قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَصْحَابَكَ وَأَبْنَىٰ﴾ [سورة النجم: 43-44]، وكقول الرسول ﷺ: «لأنصار رضي الله عنهم: إنكم لتكثرون عند الفزع، وتقلون عند الطمع، فانظروا إلى فضل هذه العبارة كيف أتت المناسبة التامة فيها ضمن المطابقة. أما طباق السلب، وهو أن يأتي المتكلم بجملتين أو كلمتين، إحداهما موجبة والأخرى منفية، وقد تكون الكلمتان منفيتين"⁽²⁰⁾.

وخلاصة القول: إن تناول علماء التراث العربي النقدي والبلاغي لهذه الظاهرة (التضاد) قد جاء على نحو مباشر؛ أي تحت مصطلح التضاد، وأحيانًا بطريقة غير مباشرة؛ أي تحت مصطلح الطباق، وأحيانًا أخرى تحت مصطلح التقابل. لكن تركيزهم في التناول على الجانب الشكلي كان وراء إغفال بعض مظاهر التضاد المعنوي، وعندما انتقلوا إلى الممارسة التطبيقية فقد جاء تناولهم جزئيًا فلم يتجاوزوا في الغالب حدود الجملة أو الآية أو البيت الشعري.

2- تأصيل التضاد في النقد الحديث

لما كان التضاد عنصراً مهماً من عناصر التكوين الفني في الأعمال الأدبية، فقد عني به النقاد المحدثون عناية ظاهرة؛ إذ احتل مساحة نقدية واسعة في دراستهم النقدية لاسيما للنصوص الشعرية؛ إذ نجد كثيراً من الباحثين الذين درسوا التضاد كل وفق ما يتبناه من الاتجاهات النقدية التي فرضت نفسها على الساحة الأدبية العربية في النصف الأخير من القرن العشرين، فقد تباينت رؤية النقاد المحدثين للتضاد بين الأسلوبية والبنوية والشعرية.

التضاد في الدراسات الأسلوبية:

لعل أهم ما يمثل هذا الاتجاه دراسة محمد مهدي الطرابلسي "خصائص الأسلوب في الشوقيات" التي تناولت التضاد بنوعيه:

التضاد اللغوي: عرفه الطرابلسي بأنه "استعمال لفظين اثنين متضادين بحكم الوضع اللغوي لا يشترك معهما في ذلك ثالث"⁽²¹⁾.

التضاد السياقي: وعرفه بأنه "كل مقابلة كانت علاقة المتقابلين فيها توزيعية"⁽²²⁾. وفي هذا النوع من التضاد، فإن الشاعر لا يخضع لضغط المعجم المشترك بقدر ما يستجيب لمملكته الخاصة في الخلق الفني⁽²³⁾.

يرى الطرابلسي أن التضاد بمختلف أنواعه في العبارة الشعرية لا يقف عند إظهار المعنى وضده، بقدر ما يؤدي إلى تعميق الدلالة وتكثيف التجربة، فيفتح النص على فضاءات أكثر عمقا، كما أن العلاقة التي تربط التضاد ببنية النص ناتجة عن ارتباط مبني على مجموع العلاقات والعناصر المتداخلة في البناء.

إن التضاد في هذه الحالة لا يعطي النص بعدا أحاديا، بل أبعادا داخلية متعددة، وهذه الأبعاد تأتي نتيجة قدرة التضاد على الإيحاء والدلالة، فهو إحدى البنى الأسلوبية التي تغني النص الشعري بالتوتر والعمق والإثارة والبناء وما تختزنه تجارب الشعراء والفنانين من دلالات نفسية

وشعورية تدفع المتلقي إلى التوقف طويلاً إزاء المغزى الكامن خلف استخدام الشاعر للتضاد في قصيدته. كما يعزز الدلالة عن طريق "تقاطع الدوال بالمدلولات والمزج بين المتنافرات وصهرها في كيان واحد يعانق فيها الشيء نقيضه فيتفاعلان في سياق دلالي بطبيعة التنافر"⁽²⁴⁾.

إن الأمر في التّضاد لا يقف عند حدّ المطابقة بين كلمتين لهما معنيان مختلفان، ولكنه يتجاوزه إلى ما هو أبعد وأعمق عندما يمتد بجذوره إلى بؤرة التجربة ودلالاتها النفسية فيكشف عن تلك الذات التي تعاني شعوراً ما.

فقيمة التضاد الأسلوبية كما يرى الطرابلسي تكمن في نظام العلاقات الذي يبين العنصرين المتقابلين، ويكون بينهما موضع التبادل أو التنافر، الذي لا ينحصر في التباين الدلالي فحسب، وإنما يكسب الألفاظ بعداً إيقاعياً لإنتاج جو خاصٍ ومتميزٍ لإحداث الإقناع في المتلقي.

التضاد في الدراسات البنيوية والشعرية:

التضاد في الدراسات البنيوية:

أما التضاد عند نقاد الاتجاه البنيوي فقد نظروا إليه ضمن الثنائيات المتعددة، واتخذوها مرتكزا أساسيا للوصول إلى بنية النص العميقة. ولا يمكن الوصول إلى هذه البنية إلا من خلال الوقوف على شبكة العلاقات المتضادة بين الكلمات. فالمفردات المتضادة تخلق حالة من التوتر والانفعال في نفس المتلقي للوصول إلى هذه البنية⁽²⁵⁾؛ الأمر الذي جعل سوسير ينظر إلى اللغة على أنها نظام من الاختلافات، وهذا التّصوّر انطلقت منه البنائية، إذ أخذت تنظر إلى العالم على أنه "مجموعة من الثنائيات المتشابهة والمتقابلة، تنعكس على شبكة العلاقات فتحيلها إلى مجموعة من الثنائيات الخالصة"⁽²⁶⁾.

يعد صلاح فضل، في دراسته "نظرية البنائية في النقد الأدبي" من أبرز منظري الاتجاه البنيوي، ومن ثم فهذا الكتاب يمثل عينة لفحص النظرة للتضاد في البنيوية؛ إذ رأى أن النص يتنامى من خلال ما يحمله من تناقضات ومخالفة، وخاصة أن اللغة سمة من سمات التحقق الوجودي

منطلقًا من تحليلات جريمانس في الدلالة البنيوية التي ترى " أن المعنى اللغوي ينجم عن تركيب كلمتين مختلفتين على طول محور دلالي واحد، فمثلا يعتمد كلّ من أبيض وأسود على محور دلالي هو اللون"⁽²⁷⁾.

وعلى غرار ذلك يتسع مفهوم التضاد ليشمل نوعا من التخالف ذي الأهمية الأسلوبية يتجاوز نطاق النص نفسه، إذ يتصل ببعض عناصر الموقف كالتضاد بين ما عرف عن المؤلف وما يقوله"⁽²⁸⁾.
إن قيمة التضاد تكمن في اكتشاف النقاط التي يشع بها النص من مختلف بناءه الأسلوبية؛ لهذا "فنموذج التضاد الواحد يمكن تقويمه بطريقة تختلف من سياق إلى آخر طبقا لنوعية النص وللموقف الاستبدالي والعصر الأدبي وغير ذلك من العوامل"⁽²⁹⁾.

ومن الباحثين الذين توسعوا في نظرتهم إلى أهمية الثنائيات الضدية في الشعر العربي الحديث الناقد مدحت الجيار في دراسته "الصورة الشعرية في شعر أبي القاسم الشابي" إذ رأى من خلال النصوص الشعرية التي تمثل بها من شعر أبي القاسم فاعلية التضاد في بناء النصوص وتقوية المعنى.

ففي بداية حديثه عن التضاد أشار إلى أهميته في بناء الصورة الشعرية، ورأى أن داخل الصورة طرفين متضادين يشكلان صورة واحدة تحمل دلالة شعرية واحدة وتخلق حركة بين نقيضين يثران الصورة ويجعلان بين طرفيها تأثيرًا وتأثيرًا. ويعكس تشكل الصور بهذه الطريقة ثنائية الواقع، إذ يجمع بين ثنائيات متقابلة ولكنها تخدم دلالة واحدة وتعكس تناقضاته في نفس الوقت، ويعكس النظرة التشاؤمية التي ينظر بها إلى الحياة، وفي نفس الوقت هناك علاقة تشابه بين الكلمتين المتضادتين فالصورة تجمع بين المتناقضات، فمثلا الحياة والموت، فالحياة إذا كانت بلا كرامة بلا حرية بلا حركة فهي تتشابه مع نقيضها وعكسها الموت، فالموت والحياة لفظان يشكلان صورة واحدة تحمل دلالة واحدة هي دلالة العدمية، وهنا التشابه والتناقض في الوقت نفسه"⁽³⁰⁾.

ويرى أن التضاد في القصيدة يبرز الواقعين الاجتماعي والنفسي وشعور الشاعر بالحيرة والتردد ورؤيته العاجزة المتشائمة أو رؤيته الحاملة في التغيير والعالم الأفضل، فيقارن الشاعر بين ما

هو كائن وما هو موجود وما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يوجد، كما يعكس إحساس الشّاعر بثنائية المكان والزمان والحياة والموت والحريّة وما هو واقعي أو غير واقعي⁽³¹⁾.

فهي تعكس حالة من التوتر والقلق التي يعاني منها الشّاعر وموقفه الذي يهدف من ورائه إلى التغيير والمقارنة بين شيئين والمعاناة التي يعانها من جهة أخرى. لذا فإن التّضاد كما يراه الجيار يقدم تصوّرًا واضحًا للقضية التي يعالجها الشّاعر في نصوصه، فيحس بالمفاجأة عندما يلقي عكس ما يتوقعه. لذا فإن التّضاد في بناء النّصوص لا يأتي حلية لفظية لبيان البراعة في اللعب بالألفاظ، ولكن مرارة الواقع قلبت الأمور في رؤية الشّاعر وجعلته ينتقل من النقيض إلى النقيض، ويبلغ التناقض حده حتى يتوه الناس، فيحفل من ذلك ويستشرف أملاً وسط هذا الظلام⁽³²⁾.

ويقف أثناء حديثه عند ثنائية الفكر والشعور، ليرى أننا نقبل مثل هذه الثنائيات من الناحية البلاغية لكن لا نقبلها من الناحية الواقعية، ذلك أن الفكر ليس معناه مصادًا للشعور، لأنهما غير منفصلين، وكيف نفصل الشعور من الفكر؟ أليس الشعور فكرة عن شيء تحمل إحساسًا معينًا منه؟⁽³³⁾.

وعند دراسة التقابل بين الكلمات أو عنصر المخالفة بينهما يرى ياكبسون أن الكلمات المتقابلة متشابهة من حيث إنها ذات أصل واحد ومختلفة في نفس الوقت، الأسود والأبيض أصلهما اللون، ومن هنا نرى أن نواة الدلالة تكمن في هذه النقطة الثلاثية التي يلتقي فيها الشبيه بما يخالفه ويشبهه معًا⁽³⁴⁾.

فالشّاعر يجمع بين شيئين مختلفين تربطهما علاقات متعددة من أجل الوصول إلى بنيتها التي تسمى جسم البحث الذي لا بدّ أن يكون مجموعة مادية محددة يتم اختيارها بشروط خاصة وإن كانت لا تخلو من الاعتباط⁽³⁵⁾.

ومن النقاد المحدثين الذين درسوا التّضاد في المنحى البنيوي، الناقد سمر الديوب "وكتابها" الثنائيات الضدية، دراسات في الشعر العربي القديم "إذ رأت أن الثنائيات الضدية في اللغة تشكل

نسقا مؤثرا في تشكيل البنية الشعرية عند كثير من الأدباء والشعراء، وترى أن "ثمة قدرة على الربط بين الظواهر التي يبدو أنها منفصلة، فالتضاد رابطة مثل التماثل، والتناقض رابطة، لأنه يعني نفي النقيض، فوجود النور ينفي وجود الظلام، لذا يدخل النور والظلام في علاقة تناقض، أما وجود الأبيض فيتضاد مع الأسود فالحالتان المتضادتان إذ تتالتا أو اجتمعتا في نفس المدرك، كان شعوره بهما أتم وأوضح، وهنا لا يصدق على الإحساس والإدراكات والصور العقلية، بل يصدق على جميع حالات الشعور"⁽³⁶⁾.

كما أن الثنائيات الضدية "تولد فضاء مائزا للنص، إذ تجتمع جملة علاقات زمانية ومكانية، وفعلية بأزمنة مختلفة، فتلتقي هذه العلاقات على أكثر من محور، تلتقي وتتصادم وتتقاطع وتتوارى، فتغني النص، وتعدد إمكانات الدلالة فيه"⁽³⁷⁾.

وفي كتابها الآخر، الثنائيات الضدية بحث في المصطلح والدلالة، تشير سمر الديوب إلى أهمية التضاد بوصفه بنية أسلوبية، وأن الجمع بين "طرفي ثنائية ضدية يولد مسافة من التوتر يتولد عنها حركة دينامية فاعلة، وله شبكة علاقات تنامي فيها الأنساق المتضادة بهدف الوصول إلى مفهوم الوحدة أو الانسجام"⁽³⁸⁾.

وتشير في هذا الكتاب إلى التضاد بوصفه مصدرا من مصادر الشعرية؛ لأنه "يدعو إلى لفت الانتباه، وتيقظ الفكر، وشدة الاهتمام، وتوليد اللغة الشعرية التضاد، لا المشابهة؛ إذ يعد الجمع بني المتضادات مولدا أساسيا للشعرية، وعن طريق تفاعل طرفي الثنائية يتولد لدى المتلقي أثر خاص، ونظرة فلسفية خاصة للحياة والكون"⁽³⁹⁾.

إن وفرة الثنائيات الضدية في النص الأدبي دليل انسجام إيقاعاته وانفتاحه على أكثر من محور لتضفي مزيدا من الحيوية والحركة على النص، كما تجتمع فيه الخصائص الجمالية⁽⁴⁰⁾.

التضاد في الشعرية البنيوية:

يعد كمال أبو ديب من أبرز النقاد المحدثين الذين بحثوا عن شعرية التضاد ضمن سعيه إلى الكشف عن أبعاد الشعرية في نصوص من الشعر الحديث، مستعينا بمنهجية الشعرية البنيوية:

فقد اعتبر التضاد جزءاً لا يتجزأ من البنية الكلية للنص، معولاً في ذلك على استنطاق لغته واستخراج عناصره المتقابلة ثم تصنيفها وتحليلها في ضوء علاقات التقابل والتضاد والاتفاق وضم عناصر لا يتوقع ضمها في صعيد واحد.

لقد قام كمال أبو ديب بدراسة مجموعة من القصائد في فضاء من التصورات الثنائية التي انطلق من خلالها عبر سلسلة من الكلمات المتضادة أو اللامتجانسة في المعنى وتضم مجموعة من العلاقات المكونة للنص على مستوى الصعد الدلالية والتركييبية والصوتية والإيقاعية. كما أن هذه العلاقات لا تعمل إلا في حالة دخولها في "شبكة من العلاقات المتشكلة في البنية الكلية"⁽⁴¹⁾. إن وحدة الصورة تأتي مع انسجام هذه العلاقات المتضادة بين بنيتي النص الداخلية والخارجية.

وعليه فإن شعرية التضاد لديه تكمن فيما يحدثه من فجوة أو توتر ضمن تصوراته لسلسلة العلاقات المتشكلة في النص التي تسهم في خلق الفجوة التي تعني مسافة التوتر عند متلقي النص نتيجة لشعوره بالمفاجأة المتأتمية من خلخلة بنية التوقعات المتولدة من ضم عناصر غير متجانسة.

ويحدد هذا المفهوم بأنه "الفضاء الذي ينشأ من إقحام مكونات الوجود أو اللغة أو أي عناصر تنتمي إلى ما يسميه ياكبسون نظام الترميز في سياق تقوم فيه بينها علاقات ذات بعدين متميزين، علاقات تقوم بوصفها طبيعة نابعة من الخصائص والوظائف العادية للمكونات المذكورة، ومنظمة في بنية لغوية تمتلك صفة الطبيعة والألفة، لكنها علاقات تمتلك خصيصة اللاتجانس أو اللاطبيعية، أي أن العلاقات هي تحديداً لا متجانسة، لكنها في السياق الذي تقوم فيه تطرح في صيغة المتجانس"⁽⁴²⁾.

ومن خلال هذه الرؤية فإن بنية التضاد في تصوره تعمل على تكثيف المفارقة التصويرية والدلالية من خلال إبراز التناقض بين طرفين متقابلين، ومن خلال المقابلة بينهما تحدث المفارقة تأثيرها ويبرز التناقض بين الطرفين، إذ تبدو الصورة عميقة ومؤثرة.

وبما أن العلاقة بين الكلمات المتضادة علاقة اعتباطية فإن "الكلمات المتضادة تصر دائماً على إقصاء بعضها بعضاً، فإنها تصبح سجيناً طاحونة من الانزياحات المختلفة والممكنة التي توهم بنية مفتوحة مستحيلة الإنهاء"⁽⁴³⁾.

ويرى الجيار أن هناك علاقة جدلية بين النص الذي يشكل حيناً والقارئ الذي يوظف كل إمكاناته من أجل الخوض في تحليل بنية النص؛ لذا فإن النص عبارة عن مجموعة من الفجوات والفراغات التي يجب على القارئ ملؤها بعد أن يشحنه النص بالتوتر والانفعال والقلق، والجمع بين الضدين يعد انزياحاً يشكل إichاءات ذات دلالة يصعب الشعور معها بالانسجام ما لم تحمل على منطق خاص يكشف عن لحظة توتر وتأزم⁽⁴⁴⁾.

وفي هذا الجانب تغدو دراسة كمال أبو ديب ودراسة محمد عبد المطلب ودراسة مدحت الجيار من أهم الدراسات النصية التي تناولت شعرية التضاد تأصيلاً وإجراءً، فضلاً عن تناولهما لها عبر بناء الجزئية والتركيبية والنصية علاوة عن كونها لم تنحصر في التحليل عند البنية الشكلية بل تجاوزت ذلك للكشف عما وراءه من المعاني العميقة ورؤية العالم.

ثالثاً: التضاد محاولة في التطبيق

تشير اتجاهات النقد الحديث في دراسة التضاد إلى أن مكامن شعرية تتمثل في جمعه بين النقيضين في بنية واحدة، من ناحية، وهو ما يثير الدهشة لدى المتلقي من ناحية أخرى، لأن عنصر المخالفة التي يقوم عليها التضاد " تغدو فاعلية أساسية يتلقاها القارئ عبر كسر السياق والخروج عليه"⁽⁴⁵⁾.

وامتاز تناولهم لبنية التضاد -فضلاً عن تناول بناء الجزئية - بامتداد بعض التناولات إلى النص بكليته، ومن ثم فقد شكّل صورة من صور الترابط بين أجزاء القصيدة والوحدة التي ينشدها أو يظهرها على أنها بناء متلاحم ومتواشج الأطراف تجلت فيه رؤية الشاعر التي ينطلق من خلالها معبراً عن نفسه ومعتمداً على مكنونات اللفظة المتضادة، وما يمكن أن تؤديه من إichاء في التعبير، وتلك مهمة الشاعر أولاً ومهمة المتلقي في اكتشاف المعنى الدفين خلفهما.

ولذلك فإن الثنائيات الضدية " من مقومات التعبير، لأنها تعتمد على الأضداد والمتناقضات، ولذلك فهي ليست محسناً وإنما هي وسيلة من وسائل التعبير"⁽⁴⁶⁾.

في ضوء ذلك سنحاول -مستفيدين من دراستين من أهم دراسات النقد الحديث للتضاد من حيث التطبيق هما (دراسة محمد عبد المطلب "بناء الأسلوب في شعر الحداثة" و"الشعرية" لكمال أبوديب)- في تحليل شعرية التضاد في نماذج من الشعر العربي قديمه وحديثه مركزين على زاوية نرى أنها لم تنل حظاً من التحليل على الرغم مما تميز به النقد الحديث من تناول للتضاد على نحو أعمق وأشمل عبر بنية النص الكلية؛ ألا وهي دور شعرية التضاد في تشكيل الصورة الشعرية عبر مجموعة من العلاقات المتشابكة بين الكلمات المختلفة في معانيها.

كما يضيف عنصرًا جماليًا في النص من خلال قضية التأثير بين النص والمتلقي لما فيه من حسن لفظي إيحائي وكلمات معبرة واتساع في الأجواء وإثارة في التحليق، فإذا المتلقي أمام صورة شعرية ثرية بالكثير من المعاني في أطرافها ومتعالية في انطلاقتها. فهي تحدث "تحولاً عميقاً في بنية النص، إذ تشحنه بالحركة التي تستوعب في صلبها مفارقات الحياة وكل ما فيها يوحي بحركة الجدل التي تعتمل في الواقع"⁽⁴⁷⁾.

من جانب آخر فإن أثره في الصورة الشعرية "قد لا يعني انتصار حال على حال أخرى، وإنما قد ينتهي بالتوافق والانسجام، لأن السياق الشعري إنما ارتكز على التضاد وركن إليه بوصفه وسيلة تعبيرية وهذا هو الجانب الآخر للتضاد"⁽⁴⁸⁾.

وقد جاءت صور التضاد بمختلف أشكاله في الشعر العربي القديم، فقد ورد في شعر شعراء المعلقات الجاهلية مثل امرئ القيس بن حجر الكندي والنابغة الذبياني وعترة بن شداد، وغيرهم من شعراء المعلقات. يقول امرؤ القيس⁽⁴⁹⁾:

مكّر مفرّ مقبل مدبر معا كجلمودٍ صخرٍ حطّه السيلُ من علي

إن أمر التضاد في الأبيات السابقة لا يقف عند حدّ المطابقة بين كلمتين لهما معنيان مختلفان، ولكنه يتجاوز ذلك عندما يصل حدّ الاندماج في التجربة ودلالاتها المادية والمعنوية. لقد صور التضاد بين "مكّر مفرّ مقبل مدبر" حالة من التحول على أرض الواقع، وللمقابلة بين حالتين متضادتين تجمعهما القوة والحنكة في إدارة الأمور.

ولذلك يقول الزوزني في شرحه للمعلقات السبع عن هذا البيت: "هذا الفرس مكر إذا أريد منه الكر، ومفر، إذا أريد منه الفر، ومقبل، إذا أريد منه إقباله، ومدبر، إذا أريد منه إداره، وقوله معا يعني أن الكر والفر والإقبال والإدبار مجتمعة في قوته لا في فعله، لأن فيها تضادا" ثم شبهه في سرعة مرّه وصلابة خلقه بحجر عظيم ألقاه السيل من مكان عالٍ إلى حضيض⁽⁵⁰⁾.

وتأتي أهمية التضاد في الشعر القديم وخاصة عند شعراء الجاهلية من كونها تحمل رؤية الشاعر لواقعه. يقول لبيد بن ربيعة⁽⁵¹⁾:

عَفَتِ الدِّيَارَ مَحَلُّهَا فَمَقَامُهَا	بِمَنْى تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرِجَامُهَا
فَمَدافعُ الرِّيَانِ عُرِي رَسْمُهَا	خَلَقًا كَمَا ضَمِنَ الوُحْيَ سِلَامُهَا
دَمَنْ تَجَرَّمَ بَعْدَ عَهْدِ أنيسِهَا	حَجَجٌ خَلَوْنَ حَلَالُهَا وَحَرَامُهَا
رُزِقَتْ مَرَابِيعَ النِّجُومِ وَصَايَهَا	وَذُقُ الرِّزَاعِ جَوْدُهَا فَرهَامُهَا

تتجلى ظاهرة التضاد في الأبيات السابقة من خلال صور استعارية متمثلة في "محلها - فمقامها، وحلالها- وحرامها، وجودها -ورهامها" إذ لجأ الشاعر في هذه الأبيات إلى توظيف التضاد لبناء الصّورة الشعريّة التي يبين فيها أن انفراج الحياة هو نتيجة ما رزقت به مما أصابها من الودق؛ فالمحل والإقامة طرفا صورة مبنية على التّضاد الذي يجمع صفتين متضادتين بينهما شبه بالمعنى، وتخالف باللفظ.

إن العلاقة القائمة بين الإقامة وعدمها في البيت الأول لا تقوم على المماثلة التي يكشف عنها التضاد بقدر ما تكشف عما آلت إليه تلك الديار من الوحشة والظلام والرحيل.

أما صور مفردات الارتواء بداولها المختلفة بين "جودها ورهامها" فقد جمع الشاعر فيها بين التفاعل الكثير مع القليل ليؤدي دورًا بارزًا في إضفاء صفة الحيوية والنماء، إذ تحولت بها دلالات الجفاف والموت إلى دلالات البهجة والسعادة. إن الصّورة بين جودها ورهامها تظهر على أنها بناء متلاحم ومتواشج يمثل رؤية الشاعر التي ينطلق منها معبرا عن حياة أهله وبلادهم. إن تلك الديار ممرعة ومعشبة لترادف الأمطار المختلفة علمها.

ومن الشعراء الذين عرفوا باستخدام ظاهرة التضاد في أشعارهم، الشاعر أبو تمام، إذ يقول⁽⁵²⁾:

قَدْ يُنْعِمُ اللَّهُ بِالْبَلْوَى وَإِنْ عَظُمَتْ وَيَبْتَلِي اللَّهُ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنَّعْمِ

يظهر حديث الشاعر في البيت السابق عن صورة من صور التناقض البشري في الحياة، ويقوم عنصر التضاد بين "ينعم ويبتلي" بكشف هذا التناقض، إذ يجتمع في رحابه النعمة والبلوى. مجسدا صورة من صور هموم الحياة التي يعيشها. فإذا به ذلك الإنسان الذي سئم الحياة بعد أن رأى ما ابتلي به من بلوى الفقر وشظف العيش.

لقد أظهر التضاد أن الشاعر يعيش صراعاً ضد الهموم الذاتية أو هموم النفس التي تتكالب عليه كتكالب المرض على الجسد، ولا يخفى على المتلقي ما يؤكد التضاد في هذا المقطع من صور ذات دلالة نفسية تؤكد الإحساس بالحرمان والظلم. ويقول⁽⁵³⁾:

وَعَرَبْتُ حَتَّى لَمْ أَجِدْ ذِكْرَ مَشْرِقٍ وَشَرَقْتُ حَتَّى قَدْ نَسِيتُ الْمَغَارِبَا

لقد ألقى التضاد بين "غربت- وشرقت" و"مشرق- ومغرب" ظلالة كثيفة على شخصية الشاعر في هذا البيت، إذ أظهر جانبا من جوانب الصراع والمواجهة ضد الهموم الذاتية والمعاناة والألم والضياع أو هموم النفس التي تتكالب عليه، وقد بدت علاماتها على الذات من خلال ما يقوم به من جولات في أرجاء البلاد لكسر شظف العيش. لقد أظهر التضاد كسر العزلة التي يعيش فيها الشاعر من جانب وحالة الاغتراب من جانب آخر.

كما لجأ الشاعر إلى إبراز هذا التضاد من خلال ازدواجية الألوان بعضها ببعض، ليُظهر بعضا من جوانب الحياة التي يعيشها الشاعر والمجتمع. يقول⁽⁵⁴⁾:

أُبَسِّتَ فَوْقَ بَيَاضِ مَجْدِكَ نِعْمَةً بَيَضاءَ حَلَّتْ فِي سَوَادِ الْحَاسِدِ

فالمتأمل لهذا البيت يرى تضادا بين مفردتي "البياض- والسواد" لكن الأمر لم يقتصر على دلالة اللون الأبيض منفردا في الصورة، بل تعدى ذلك إلى ازدواجية اللونين الأبيض من جانب، والأسود من جانب آخر نتيجة الطبيعة التركيبية لهما.

إن ازدواجية اللونين الأبيض والأسود أحدهما بالآخر وبحركة فنية، قد حملت المعنى الذي يريده الشاعر ويرغب في إيصاله للمتلقي، إذ "عبر عن غيظ الحاسد بالسواد ووصف نعمة صاحبه- الشاعر والفيلسوف علي بن الجهم- بالبياض، بل أكثر من ذلك حين جعل هذا البياض يسرع في السواد وينتشر فيه"⁽⁵⁵⁾.

ولجأ كثير من شعراء العصر الحديث إلى توظيف ظاهرة الثنائيات الضدية في أشعارهم بهدف تحقيق التوافق مع النص من جانب وكشف العوالم الداخلية للشاعر من جانب آخر.

أما الجانب المهم الذي تجلى فيه أثر شعرية التضاد في تشكيل الصورة الشعرية، فهو موقف الشاعر المتردد أحياناً بين اليأس والأمل والحيرة، والتمرد واللامبالاة والبحث عن الأمل وبعثه عن طريق المقارنة والمفاضلة أحياناً، وليس أدل على ذلك مما نراه من خلال دراسة مدحت الجيار لصور "التضاد" النفسي في شعر أبي القاسم الشابي، إذ يرى أن دور التضاد لا يقف عند نقل التناقض في حياة المبدع، بل يقوم بدور الباحث عن الأمل بين مآسي الحياة واستشراف الواقع المليء بكثير من التناقضات والبعد عن الحقيقة من جانب ورفض الجمال من جانب آخر، والدعوة إلى خلق عالم يفترض أن تكون السعادة فيه عنوان الحياة، إذ يشير في ذلك إلى قول أبي القاسم⁽⁵⁶⁾:

قضيت أدوار الحياة مفكراً
فوجدت أعراس الوجود مآتماً
في الكائناتِ معذباً مهموماً
ووجدت فردوسَ الزمانِ جحيماً

ففي هذا النموذج تظهر قدرة الشاعر على إحداث ضرب من التجديد والإبداع من خلال صورة شعرية مقلوبة طرفاها "أعراس الوجود مآتماً" و"فردوس الزمان جحيماً" ودون أن يحدث أثراً سلبياً يؤثر على طبيعة الصورة وغناها الفني وخصوبتها، مضيئاً إلى ذلك عنصر الزمان الذي عكس من خلاله الشاعر الواقع النفسي والعوالم الداخلية والفكرية بينه وبين الزمن، فشكّل في القصيدة صيغاً نسقية تعكس موقف الشاعر ورؤيته.

لقد مثلت الثنائيات الضدية موقفاً شمولياً في الأبيات السابقة إزاء الكون والحياة بكل مفرداتها وظواهرها المتسقة أو المتصارعة التي تدخل الشاعر في جدليات لا حدود لها، إزاء الموت

والحياة التي لازمت الشّاعر في معظم أشعاره حتى موته، وكأنّ وجود الحياة عنده أصبح متمثلاً في ثنائية "أعراس/ مآتم" أو "فردوس / جحيم" إذ تحولت حالته إلى ما يشبه جحيم دانتي وأبطال كافكا الذين ألقى بهم الزمان وجعلهم في صراع مع الحياة والبؤس في العراء وأصبحوا منفيين في زوايا العالم.

فالشّاعر معلق بين استحالة الموت، واستحالة الحياة، فالموت من خلال هذه الثنائية فرض هيمنته على الشّاعر ولا يعدل الموت أو يضاھيه سوى الحياة.

وقد تكون ثنائية التضاد في هذه الصّورة مرتبطة بعوالم الشّاعر الداخلية التي يحدث أن يكون الشّاعر قد انفعال بها، لكنّه أحياناً لا يقف عند حدّ المطابقة بين كلمتين مختلفتين في المعنى، ولكنه يتجاوزه إلى ما هو أبعد وأعمق عندما يدخل في بؤرة التجربة الشّعريّة ودلالاتها النفسيّة فيكشف عن تلك الذات التي تعاني من الألم بمختلف مستوياته الاجتماعيّة والنفسيّة. يقول الشّاعر عبدالله البردوني⁽⁵⁷⁾:

حناياهُ، مقبرةٌ مسرّيحهُ	بعينيه حُلْمُ الصّبايا، وفي
شتاءٌ عنيفٌ، طيورٌ جريحهُ	لنيسانٍ يشدُّ، وفي صدره
بلادٌ تموتُ، وتمشي ذبيحهُ	بلادٌ، تهُمُّ بميلادها
جنينٌ، وهذي عجوزٌ طريحهُ	بلادان، داخلهُ هذه

لقد كشف التّضاد منذ بداية القصيدة عن تأزم العلاقة بين الشّاعر والآخر ضمن بنية استعارية تناظرية قائمة على المقابلة بين الواقع الذي تعيش فيه ذات الشّاعر أو ذات الآخر، وبذلك يفصح البيت الأول من القصيدة عن بؤرة النّص، ويمنح المتلقي مهمة كشف مفاتيحه، ويحدد له منذ البداية مسار التّجربة الشّعورية التي يعانها الشّاعر ويشير إلى أنّ الواقع الذي يعيشه الإنسان واقع محفوف بالمخاطر، وليست العلاقة بين حلم الصّبايا، والقبر إلا لما يواجه الذات من مخاطر تكاد تعصف بها.

ولأنّ الفكرة الأساسيّة التي تتمحور حولها القصيدة هي معاناة الذات، فإنّ الشّاعر يعتمد اعتماداً كلياً على سمة التّضاد أو "المقابلة" حيث يقابل بين مكانين متمثلين في صورة البلاد وهي تهم،

وتموت وتمشي ذبيحة، وزمنين، زمن الحاضر الذي يريد أن يشرب منه نحو الحياة، وزمن الماضي المريض الذي يئن كثكلى كسيحة، وما أن ترد صورة الحاضر إلى نفسه ومخيلته حتى يهرع إلى عالم الماضي، فيستحضر صورته المليئة بالحزن كصورة عجوز تن من المرض بسبب وفاة زوجها⁽⁵⁸⁾.

وقد يعكس التضاد في الشعر الحديث كثيرًا من مواقف الشاعر الاجتماعية والسياسية والدينية والشعور بالألم والحيرة والتطلع إلى واقع أفضل من ناحية، وإلى إحساس الشاعر بالزمن والحياة والموت والمكان والحرية من ناحية أخرى، كما يعكس ما هو واقعي وما ينبغي أن يوجد أو يكون، لذا فهو يسعى إلى خلق عالم شعري يخرج فيه عن المألوف ويقف من خلاله في وجه جميع أنواع التبعات التي تؤدي إلى القمع والكبت دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا. يقول مصطفى وهي التل (عرار)⁽⁵⁹⁾:

يا أزمه أنطقتني اليوم جممةً	لا تشمتي، فالججا: شد وإرخاء
لا تحسب الجرح فيمن لا يضح أسى	يا كوكس، مُندملاً، فالضيم نكاء
والحق، لا بد من إشراق طلعتيه	مهما استطالت على أهليه ظلماء
وقوة الضعف إن جالت مراجلها	تنمرت نعجة، واستأسدت شاء

ففي الأبيات السابقة تعكس ثنائية التضاد إحساس الشاعر وألمه إزاء وطنه الذي لحق به كثير من الأذى من جراء سياسة المحتل والمستعمر، وذلك من خلال ألفاظ عكست الصورة نحو "شد/ إرخاء" و"إشراق/ ظلماء" و"وقوة/ ضعف" فالظلم حالة من حالات الألم والمعاناة في حين أن الإشراق هو نتيجة البهجة والسعادة، ولكن الجمع بينهما يخلق دلالة جديدة تماما، كما يعكس حالة من التمرد والثورة التي تولد موجة من الإحساس القوي، فيرى أن القوة والصمود أجدى من غيرهما عندما يشتد ظلم المستعمر على الوطن.

وتحقق الثنائيات الضدية في شعر كثير من الشعراء المحدثين لوحات استعارية ذات صور شعرية يقع بعضها في إطار المحسوسات وآخر في إطار المعنويات، إذ تنعكس في هذا الجانب رؤية

الشاعر بطرق تتناسب مع السياق الشعري وخلق وحدة ونسيج عضوي متلاحم. يقول خالد محادين⁽⁶⁰⁾:

عهدي بقلبك في البعادِ صفاء

من بدلَ العهدَ القديمَ جفاء

فلقد عرفتكَ ما عرفتكَ واحة

لا فقرةً رمليةً صفراء

ورأيت في عينيكِ خضرةً مبدع

ما كان يودعُ في الدُّنى صحراء

تتجلى القيمة الأسلوبية للثنائية الضدية في الأبيات السابقة من عدة جوانب: الأول: في الجمع بين المادي والمعنوي والمجرد والمحسوس، والثاني: استغلال الشاعر لقدراتها الإيحائية وإطلاق هذه القدرات دون التوقف عند معانها الظاهرية، وذلك من خلال صور استعارية متمثلة في "الصفاء/ الجفاء" و"واحة/ قفرة" فهو يلجأ إلى توظيف الثنائية الضدية وظيفة هادفة لتشكيل الصورة الشعرية التي يبين من خلالها فكرة التحول التي عبر فيها عن أشواقه، وفيها مرحلة خيمت بظلالها الحزينة على نفسه. فالبعد والصفاء عبارات توحى بالفراق والقطيعة وفقدان الأمل في حين أن الصفاء يوحي بالأمل والإشراق والطمأنينة والحبّ والقرب.

أما فقدان العلاقة وتأكيد حالة الفراق فقد عبر عنها الشاعر من خلال ثنائية "واحة/ قفرة" فالواحة انعكاس لحالة الشوق والحبّ والحنين والخضرة والخصب، وهي صورة أساسها الفرح والبهجة واللقاء وهي مرتبطة بالربيع رمز الخصوبة في حياة الشعراء، أما قفرة، فهي انعكاس للبعد والحالة النفسية التي يعيشها الشاعر، إذ تقوم هذه المتضادة على تأكيد ذلك البعد والفراق الذي انتهت إليه حياة الشاعر بعد أن كانت حياة مليئة بالسعادة والفرح، كما يؤكد هذا حتمية التبدل في الحياة التي أصبحت سنة في حياة الشعراء المحبين.

ولا يقف دور ثنائية الضدية بوصفها البنية المحورية في بعض قصائد الشّعر عند مجرد إظهار المعنى وضده أو المقارنة بين زمنين نقيضين ولكتّه يقوم بدور محوري في تعميق المعنى وتكثيف التجربة الشّعريّة لدى الشّاعر. يقول محمّد خالد النبالي⁽⁶¹⁾:

وعيونِي تزرعُ سماواتِكِ جيئةً وذُهبًا

والليلُ يشدُّ يدي بغلظة

والنهارُ يخرجُ لي لسانَه ثم يمضي ولا يلتفت

تنطوي الأبيات السابقة على التضاد الذي يجمع بين " جيئة / ذهبًا " و"الليل / النهار" إذ يقومان على المخالفة في الحركة من ناحية بين المجيء والذهاب، وهو تناقض واضح في دلالة كلّ منهما مع الآخر فالمجيء يعبر عن ثنائية البعد والألم، كما أن ثمة ثنائية لونية بين "الليل / النهار" فأول ما يثيره الليل في نفس الإنسان سواء أكان بلونيته السوداء أم بالمرئية، هو دلالته النفسية التي تشير إلى الحزن والخوف.

فدلالة اللون المفترض في الليل سلبية وجاءت انعكاسًا لمخاوف الشّاعر وهواجسه في هذه الحياة. أما دلالة " النهار" بوصفها صفة لونية للزمن فهي إيجابية، لأنها تدل على الصفاء والمحبة، فلم يكن يعرف الشّاعر فيها إلا الجمال والحبّ، لكن لونية هذا النهار لم تكن محققة لأمال الشّاعر وأحلامه، فهناك أيضًا علاقة تضاد بين لونية النهار وما يحققه في حياة الشّاعر، كما أن النهار أصبح يهزأ بالشّاعر لا بل يمدّ له لسانه هازئًا.

فالتضاد بين "المجيء والذهاب، والليل والنهار" يجمع بين رؤية الشّاعر الخارجية ورؤيته الباطنية في لحظة من لحظات الأسر، وتمثيل آخر لمشاعر الحبّ ليبدو حائرًا تائهًا ولا علاقة تبادلية تظهر حبًا بينه وبين محبوبته.

لقد اعتمد الشّاعر في الأبيات السابقة على ظاهرة اللون بوصفها "طاقة تشكيلية ذات خصائص نفسية وبصرية متميزة ومستقلة عن قوانين وجودها الخارجي المتلازمة مع عناصر الطبيعة المرئية"⁽⁶²⁾.

النتائج:

هناك جملة من النتائج التي ينبغي تأكيدها في ضوء ما خرج به البحث من تناول شعرية التضاد على مستوى التأصيل والإجراء يمكن إيجازها على النحو الآتي:

إن تركيز النقاد والبلاغيين القدماء على الجانب الشكلي للتضاد كان وراء إغفال كثير منهم مظاهر التضاد المعنوي. بينما تعامل النقاد المحدثون مع التضاد بوصفه ظاهرة كونية تحكم الوجود، من خلال بنى أسلوبية تحتاج إلى إعمال النظر، وتستدعي ثقافة وقدرات تأويلية للوصول إلى بعدي التضاد ثم معرفة شعريته ووظيفتها التي تشحن النص بالتوتر والصراع والجدل، بل في كثير من الأحيان قد تكون الثنائيات الضدية الأكثر أهمية وحضورا في النص. وتميزه في ذلك راجع إلى تعدد مدخله النقدي النصية. فضلا عن تميزه بالجمع بين البنية الشكلية والمعاني العميقة التي تعبر عنها، ورؤيا العالم التي تجسدها.

كشف التناول النقدي للتضاد أن الثنائيات الضدية تعبر -إذا أحسن الشاعر استخدامها في القصيدة- عن التوترات التي تدعم المواقف المتقابلة؛ لأنّ اللغة في التعبير الشعري تؤدي بتعايير تجسد الرؤية الصراعية والتناقضية للإنسان.

تعددت أبعاد شعرية التضاد، ففي حين تكمن في عنصر المخالفة الذي تقوم عليه ما يثير الدهشة من ناحية بكسر أفق المتلقي ودفعه إلى البحث عما يزيل هذه المخالفة عبر تأويلها. تبرز أحيين فيما يشكله التضاد من صورة من صور الترابط بين أجزاء القصيدة والوحدة التي ينشدها أو يظهرها على أنها بناء متلاحم ومتواشج الأطراف تجلت فيه رؤية الشاعر التي ينطلق من خلالها معبراً عن نفسه ومعتمداً على مكنونات اللفظة المتضادة وما يمكن أن تؤديه من إحياء في التعبير، وتلك مهمة الشاعر أولاً ومهمة المتلقي في اكتشاف المعنى الدفين خلفهما ثانياً.

وتتجلى شعرية التضاد أيضا في قدرته على الكشف عن الخلجات الشعورية ورصد العوالم الداخلية للشاعر والربط بينها وبين ما حولها، من خلال ما يستخدم في النص من ألفاظ أو تعابير إيحائية. وكأنها أصبحت رمزاً ثابتاً في أعماق الشاعر المتوترة والقلقة مما كان له أثر عميق في نفسيته.

أن التضاد في العمل الأدبي ليس وعاء سطحيًا أو شكلاً لمضمون ما، بل هو تشكيل ناجم عن مختلف الوظائف النفسية والمعنوية، كما أن له دورًا أساسيًا في الكشف عن مختلف الإحياءات التي تتحقق من هذه الوظائف سواء أكان ذلك على صعيد المستوى النفسي أم الدلالي، إنه تشكيل مؤثر في الشكل والمحتوى. لهذا فالتضاد في العمل الأدبي معنى يمكن استكناؤه من خلال تحليل عناصر الإبداع وتكاملها في القصيدة، وهذه العناصر يجب أن تتسم بالاتساق والانسجام اللذين يتحققان في القصيدة، وهذا يفرض على المتلقي دراسة ظاهرة التضاد من مختلف جوانبها والغوص وراء معانيها، ولا يمكن النظر إليه من خلال مستوى فني واحد أو من خلال مستوى دلالي.

يكشف التضاد في بنية القصيدة الشعرية عن قيم روحية وذهنية بعيدة المدى في تجسيد تجربة الشاعر وبلورة رؤاه الفنية وتعميق إحساسه بالأشياء من حوله، ويساعده على تمثيل الموضوعات التي يريد أن يطرحها في شعره تمثلاً شعورياً وعاطفياً. فالتضاد يمثل رؤية جديدة لتجارب كثير من الشعراء نتيجة ما أملته عليهم طبيعة العصر حتى أصبح الشاعر يبحث عن الصورة التي تبرز المعنى الرؤيوي وتكسر الحواجز النفسية بين مختلف حواسه.

يعكس التضاد في الشعر الحديث كثيراً من مواقف الشاعر الاجتماعية والسياسية والدينية والشعور بالألم والحيرة ورؤيته إلى واقع أفضل، كما يعكس إحساس الشاعر بالزمن والحياة والموت والمكان والحرية، وما هو موجود وواقعي، وما ينبغي أن يوجد. لقد أراد الشاعر الحديث أن يوجد من التضاد سعادته الضائعة؛ لذلك يرفض من خلاله كل أشكال التبعية والمعاناة، وهو يسعى إلى خلق عالم شعري يتحرر فيه من التقليد والجمود. فالتضاد يخرج الشاعر عن المألوف ويقف من خلاله في وجه جميع أنواع الفئات التي أدت إلى القمع والكبت دينياً كان أم اجتماعياً.

إنَّ الشاعر وهو يجمع بين متضادين في القصيدة يحاول أن يبتعد عن الذاتية لكي يخلق معادلاً لعالمه الخاص ولنفسه المأزومة. إنَّه يريد أن يجعل من هذا التضاد وعاءً لهذه المعادلة القائمة على التناقض، ولأنَّ الشاعر قد ضاق ذرعاً بالحياة، لجأ إلى أسلوب التضاد ليحقق من خلاله أعلى مستوى من التناقض.

الهوامش والإحالات:

- (1) الفراهيدي، كتاب العين: 11/3.
- (2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 329/1.
- (3) ابن منظور، لسان العرب: 113/4.
- (4) اللغوي، الأضداد في كلام العرب: 33/1.
- (5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: مادة ضد.
- (6) السيوطي، المزهر: 387/1.
- (7) ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: 111-115.
- (8) السجلماسي، المنزع في تجنيس أساليب البديع: 370.
- (9) قدامة، نقد الشعر: 147، 148.
- (10) نفسه: 201، 202.
- (11) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: مادة ضد.
- (12) الباقلائي، إعجاز القرآن: 133.
- (13) نفسه: 134.
- (14) القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده: 5/2.
- (15) الأمدى، الموازنة بين أبي تمام والبحري: 255/2.
- (16) العسكري، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر: 329.
- (17) ينظر، الجرجاني، أسرار البلاغة: 32.
- (18) ابن الأثير، المثل السائر: 245/1.
- (19) نفسه، 245-251/1.
- (20) ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: 111-115.
- (21) الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات: 98.
- (22) نفسه: 102.
- (23) ينظر، شرفي، استراتيجيات التضاد وعلاقتها بالنزعة الصوفية في شعر عبد الله العشي: 272.
- (24) الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات: 732.
- (25) ينظر، محمد أمين، لغة التضاد في شعر أمل دنقل: 43.
- (26) عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحداثة: 149.
- (27) فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي: 352.

- (28) فضل، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته: 234
(29) نفسه: 235.
(30) الجيار، الصورة الشعرية في شعر أبي القاسم الشابي: 71-72.
(31) نفسه: 72.
(32) نفسه: 73.
(33) نفسه: 75.
(34) فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي: 352.
(35) نفسه: 352، 353.
(36) الديوب، دراسات في الشعر العربي القديم: 5.
(37) نفسه: 6.
(38) الديوب، الثنائيات الضدية بحث في المصطلح والدلالة: 36.
(39) نفسه: 36، 37.
(40) الديوب، دراسات في الشعر العربي القديم: 7.
(41) أبو ديب، في الشعرية: 73.
(42) نفسه: 21.
(43) كريستيفا، علم النص: 25.
(44) ينظر: الجيار، الصورة الشعرية في شعر أبي القاسم الشابي: 71، 72.
(45) ربابعة، تجليات الأسلوب والتلقي: 129.
(46) مطلوب، البلاغة العربية، المعاني، والبيان والبدیع: 288.
(47) اليوسفي، في بنية الشعر العربي المعاصر: 37.
(48) الصايغ، الصورة الاستعارية في الشعر العربي الحديث: 175.
(49) امرؤ القيس، الديوان: 19.
(50) الزوزني، شرح المعلقات السبع: 40.
(51) بن ربيعة، الديوان: 29، 30.
(52) أبو تمام، الديوان: 297.
(53) أبو تمام، الديوان: 26.
(54) أبو تمام، الديوان: 86.
(55) الفارسي، التشكيل الجمالي للثنائيات الضدية في الصورة الشعرية: 423.
(56) الشابي، أغاني الحياة: 69.

- (57) البردوني، الديوان: 503-500/2.
(58) ينظر: الخرابشة، الإبداع الفني وبنية القصيدة في شعر عبدالله البردوني: 359/1.
(59) التل، الديوان: 217.
(60) محادين، الأعمال الشعرية: 232.
(61) النبالي، حكاية تروي البحر: 18، 19..
(62) الهاشمي، إيقاع اللون في القصيدة العربية الحديثة: 282.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأمدى، الحسن بن بشر، الموازنة بين أبي تمام والبحثري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- 2) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الشاعر والكاتب، تحقيق: محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- 3) ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر، تحرير التّحبير في صناعة الشعر والتّثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم: حفي محمد شرف، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1995م.
- 4) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوانه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1969م.
- 5) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- 6) البردوني، عبدالله، الديوان، دار العودة، بيروت، 1979م.
- 7) أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوانه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م.
- 8) ابن جعفر، قدامة، نقد الشّعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1992م.
- 9) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- 10) الجيار، مدحت، الصّورة الشّعرية في شعر أبي القاسم الشّابي، دار المعارف، مصر، 1995م.
- 11) الخرابشة، علي، الإبداع وبنية القصيدة في شعر عبدالله البردوني، عالم الفكر، الكويت، م37، ع1، 2008م.
- 12) بن خليفة، مشري، القصيدة الحديثة في النقد العربي الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006م.
- 13) أبو ديب، كمال، في الشّعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987م.

- (14) الديوب، سمر، الثنائيات الضدية بحث في المصطلح والدلالة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، 2017م.
- (15) الديوب، سمر، دراسات في الشعر العربي القديم، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009م.
- (16) ربابعة، موسى، تجليات الأسلوب والتلقي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد، 2000م.
- (17) بن ربيعة، ليبيد، ديوانه، شرح إحسان عباس، وزارة الإعلام، الكويت، 1984م.
- (18) الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار الكتاب العربي، حلب، 1982م.
- (19) السجلماسي، أبو محمد القاسم، المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1980م.
- (20) سعيد، علي أحمد، زمن الشّعر، دار العودة، بيروت، 1987م.
- (21) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (22) الشابي، أبو القاسم، أغاني الحياة، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، 2009م.
- (23) الشتيوي، صالح علي، تجليات التّضاد في شعر العباس بن الأحنف، مجلة دراسات للعلوم الإنسانية، الجامعة الأردنية الأردن، م 32، ع 1، 2015م.
- (24) شرفي، لخميسي، إستراتيجيات التّضاد وعلاقتها بالزّعة الصوفية في شعر عبد الله العشي، مجلة المحبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ع 7، 2011م.
- (25) الصايغ، وجدان، الصّورة الاستعارية في الشّعر العربي الحديث، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، 2003م.
- (26) الطرابلسي، محمد مهدي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1981م.
- (27) عبدالمطلب، محمد، بناء الأسلوب في شعر الحدائث، دار المعارف، القاهرة، 1995م.
- (28) أبو العدوس، يوسف، الأسلوبية الرّؤية والتطبيق، دار المسيرة، عمان، 2007م.
- (29) عرار، مصطفى وهي التّل، الدّيان، تحقيق زياد الرّعبي، منشورات المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، 1998م.
- (30) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين - الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، د.ت.
- (31) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، 1399هـ.

- (32) الفارسي، محمد الأمين، التشكيل الجمالي للثنائيات الضدية في الصورة الشعرية (شعر أبي تمام أنموذجاً) مجلة علوم اللغة العربية وأدائها، الجزائر، م13، ع1، 2021م.
- (33) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، د.ت.
- (34) فضل، صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
- (35) فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.
- (36) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- (37) قصبي، عصام وسوسن لبايبيدي، تضاد الألوان في شعر أبي تمام الطائي وصلته بمفهومه للشعر، مجلة بحوث جامعة حلب سلسلة العلوم الإنسانية، سوريا، ع26، 1994م.
- (38) القصيري، فيصل صالح، بنية القصيدة في شعر عز الدين المناصرة، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، 2006م.
- (39) القيرواني، ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الجيل، لبنان، 1972م.
- (40) كريستيفا، جوليا، علم النَّص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1991م.
- (41) اللغوي، أبو الطيب، الأضداد في كلام العرب، تحقيق: عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1996م.
- (42) محادين، خالد، الأعمال الشعرية، وزارة الثقافة، الأردن، 2005م.
- (43) محمد أمين، عاصم لغة التّضاد في شعر أمل دنقل، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2005م.
- (44) مطلوب، أحمد، البلاغة العربية، المعاني والبيان والبدیع، معهد الإنماء العربي، بغداد، 1980م.
- (45) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- (46) النبالي، محمد خالد، حكاية تروي البحر، دار العنقاء للنشر والتوزيع، عمان، 2015م.
- (47) الهاشحي، علوي، إيقاع اللون في القصيدة العربية الحديثة، محاور جلسات الحلقة الدراسية لمهرجان المرید الشّعري التاسع، 1988م.
- (48) اليوسفي، محمد لطفي، في بنية الشّعر العربي المعاصر، دار سراس للنشر، تونس، 1985م.

Arabic References:

- 1) al-Āmidī, al-Ḥasan ibn Bishr, al-Muwāzanah bayna 'Abī Tammām & al-Buḥturī, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd al-Maktabah al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1979.

- 2) ibn al-'Aṭīr, Ḍiyā' al-Dīn, al-Maṭal al-Sā'ir fī 'Adab al-Shā'ir & al-Kātib, ed. Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1988.
- 3) al-Miṣrī, ibn 'Abī al-'Iṣba', Taḥrīr al-Taḥbīr fī Ṣinā'at al-Shi'r & al-Naṭr & Bayān 'Ijāz al-Qur'ān, Wizārat al-'Awqāf, al-Majlis al-'Alā lil-Shu'ūn al-'Islāmīyah, Lajnat 'Ihyā' al-Turāṭ al-'Islāmī, al-Qāhirah, 1995.
- 4) 'Imr'ū al-Qays ibn Ḥujr ibn al-Ḥārīṭ al-Kindī, Dīwānuh, ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, 1969.
- 5) al-Bāqillānī, 'Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib, I'jāz al-Qur'ān, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1991.
- 6) al-Baraddūnī, 'Abdallāh, al-Dīwān, Dār al-'Awdah, Bayrūt, 1979.
- 7) 'Abū Tammām, Dīwānuh, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1989.
- 8) ibn Ja'far, Qudāmah, Naqd al-Shi'r, ed. Muḥammad 'Abdalmun'im Khafāji, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Lubnān, 1992.
- 9) al-Jurjānī, 'Abdalqāhir, 'Asrār al-Balāghah, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1988.
- 10) al-Jayyār, Midḥat, al-Ṣwrah al-Shi'rīyah fī Shi'r 'Abī al-Qāsim al-Shabbī, Dār al-Ma'ārif, Miṣr, 1995.
- 11) al-Kharābishah, 'Alī, al-'Ibdā' & Bunyat al-Qaṣīdah fī Shi'r 'Abdallāh al-Baraddūnī, 'Ālam al-Fikr, al-Kuwayt, V 37, issue 1, 2008.
- 12) bin Khalīfah, Mishrī, al-Qaṣīdah al-Ḥadīṭah fī al-Naqd al-'Arabī al-Ḥadīṭ, Manshūrāt al-'Ikhtilāf, al-Jazā'ir, 2006.
- 13) 'Abū Dīb, Kamāl, fī al-Shi'rīyah, Mu'assasat al-'Abḥāṭ al-'Arabīyah, Bayrūt, 1987.
- 14) al-Dayyūb, Samar, al-Ṭunā'iyāt al-Ḍiddiyah Baḥṭ fī al-Muṣṭalah & al-Dalālah, al-Markiz al-'Islāmī lil-Dirāsāt al-'Istirāṭijiyah, al-'Irāq, 2017.
- 15) al-Dayyūb, Samar, Dirāsāt fī al-Shi'r al-'Arabī al-Qadīm, Manshūrāt al-Haīy'ah al-'Āmmah al-Sūriyah lil-Kitāb, Wizārat al-Ṭaqāfah, Dimashq, 2009.

- 16) Rabābī'ah, Mūsá, Tajalliyāt al-'Uslūb & al-Talaqqī, Mu'assasat Ḥamādah lil-Dirāsāt al-Jāmi'iyah, Irbid, 2000.
- 17) ibn Rabī'ah, Labīd, Dīwānuh, Sharḥ 'Iḥsān 'Abbās, Wizārat al-'Ilām, al-Kuwayt, 1984.
- 18) al-Zawzanī, 'Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn ibn 'Aḥmad al-Zawzanī, Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab', Dār al-Kitāb al-'Arabī, Ḥalab, 1982.
- 19) al-Sijilmāsī, 'Abū Muḥammad al-Qāsim, al-Manza' al-Badī' fī Tajnys 'Asālīb al-Badī', ed. 'Allāl al-Ġāzī, Maktabat al-Ma'ārif, al-Rabāt, 1980.
- 20) Sa'īd, 'Alī 'Aḥmad, zaman al-Shī'r, Dār al-'Awdah, Bayrūt, 1987.
- 21) al-Su'ūṭī, 'Abdalraḥmān ibn 'Abībakr, al-Muz'hir fī 'ulūm al-Luġah & Anwā'hā, ed. Fu'ād 'Alī Maṣṣūr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1998.
- 22) al-Shābbī, 'Abū al-Qāsim, 'Aġānī al-Ḥayāh, Manshūrāt Wizārat al-Ṭaqāfah, al-Urdun, 2009.
- 23) al-Shutaywī, Ṣāliḥ 'Alī, Tajalliyāt alttḍād fī Shi'r al-'Abbās ibn al-'Aḥnaf, Majallat Dirāsāt lil-'Ulūm al-Insāniyah, al-Jāmi'ah al-Urduniyah al-Urdun, V 32, isseu 1, 2015.
- 24) Sharafī, Lakhmysī, 'Istirātijiyāt al-Taḍād & 'Alāqatuhā bi-al-Naz'ah al-Ṣafīyah fī Shi'r 'Abdallāh al-'Ashshī, Majallat al-Muḥabbar, 'Abḥāt fī al-Luġah & al-'Adab al-Jazā'irī, Jāmi'at Muḥammad Khayḍar, Baskarah, al-Jazā'ir, issue 7, 2011.
- 25) al-Ṣāyig, Wijdān, al-Ṣwrah al-'Istī'āriyah fī al-Shī'r al-'Arabī al-Ḥadīṭ, al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 2003.
- 26) al-Ṭarābulusī, Muḥammad Mahdī, Khaṣā'iṣ al-'Uslūb fī al-Shawqiyāt, Manshūrāt al-Jāmi'ah al-Tūnisīyah, Tūnis, 1981.
- 27) 'Abdalmuṭṭalīb, Muḥammad, Binā' al-'Uslūb fī Shi'r al-Ḥadāṭah, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1995.
- 28) 'Abū al-'Adūs, Yūsuf, al-'Uslūbiyah al-Rū'yah & al-Taṭbīq, Dār al-Masīrah, 'Ammān, 2007.
- 29) 'Arār, Muṣṭafá Wahbī al-Tal, al-Dīwān, ed. Ziyād al-Zu'bī, Manshūrāt al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1998.

- 30) al-ʿAskarī, ʿAbū Hilāl, Kitāb al-Ṣināʿatayn - al-Kitābah & al-Shiʿr, ed. ʿAlī Muḥammad al-Bajāwī, & Muḥammad ʿAbū al-Faḍl ʿIbrāhīm, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Bayrūt, N. D.
- 31) ibn Fāris, ʿAḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Muʿjam Maqāyīs al-Luġah, ed. ʿAbdalsalām Hārūn, Dār al-Fikr, 1399.
- 32) al-Fārisī, Muḥammad al-ʿAmīn, al-Tashkīl al-Jamālī lil-Ṭunāʾyat al-Ḍiddiyah fī al-Ṣūrah al-Shiʿriyah (Shiʿr ʿAbī Tammām ʿAnmūḍajan) Majallat ʿUlūm al-Luġah al-ʿArabīyah & ʿĀdābihā, al-Jazāʿir, V 13, isseu 1, 2021.
- 33) al-Farāhidī, al-Khalīl ibn ʿAḥmad ibn ʿAmr, al-ʿAyn, ed. Mahdī al-Makhzūmī, & ʿIbrāhīm al-Sāmarrāʾī, Dār & Maktabat al-Hilāl, Miṣr, N. D.
- 34) Faḍl, Ṣalāḥ, ʿIlm al-ʿUslūb Mabādīʿih & ʿIjraʾatuh, Muʿassasat Mukhtār lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 1992.
- 35) Faḍl, Ṣalāḥ, Naẓariyat al-Bināʾiyah fī al-Naqd al-ʿAdabī, Dār al-Shuʿūn al-Ṭaqāfiyah al-ʿĀmmah, Baġdād, 1987.
- 36) al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, al-Qāmūs al-Muḥīṭ, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāṭ fī Muʿassasat al-Risālah, Muʿassasat al-Risālah, Bayrūt, 2005.
- 37) Qaṣabjī, ʿIṣām & Sawsan Labābīdī, Taḍād al-ʿAlwān fī Shiʿr ʿAbī Tammām al-Ṭāʾī & Ṣilatuhu bi-Mafhūmihi lil-Shiʿr, Majallat Buḥūṭī Jāmiʿat Ḥalab Silsilat al-ʿUlūm al-ʿInsāniyah, Sūriyā, isseu 26, 1994.
- 38) al-Qaṣīrī, Fayṣal Ṣalīḥ, Binyat al-Qaṣīdah fī Shiʿr ʿIzzaldīn al-Manāṣirah, Manshūrāt Wizārat al-Ṭaqāfah, al-Urdun, 2006.
- 39) al-Qayrawānī, ibn Rashīq, al-ʿUmdah fī Maḥāsin al-Shiʿr & ʿĀdābih & Naqdiḥ, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn, Dār al-Jil, Lubnān, 1972.
- 40) kristeva, Julia, ʿilm al-Naṣ, tr. Farīd al-Zāhī, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍāʾ, 1991.
- 41) al-Luġawī, ʿAbū al-Ṭayyib, al-ʿAḍḍād fī Kalām al-ʿArab, ed. ʿAzzah Ḥasan, Dār Ṭalās lil-Dirāsāt & al-Tarjamah & al-Nashr, Dimashq, 1996.
- 42) Maḥādīn, Khālid, al-Aʿmāl alshshʿriyah, Wizārat al-Ṭaqāfah, al-ʿUrdun, 2005.

- 43) Muḥammad 'Amīn, 'Āṣim Luġat al-Taḍād fi Shi'r 'Amal Dunqul, Dār Ṣafā' lil-Nashr & al-Tawzi', 'Ammān, 2005.
- 44) Maṭlūb, 'Aḥmad, al-Balāġah al-'Arabīyah, al-Ma'ānī & al-Bayān & al-Badī', Ma'had al-'Inmā' al-'Arabī, Baġdād, 1980.
- 45) ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 46) al-Nibālī, Muḥammad Khālīd, Ḥikāyah Tarwī al-Baḥr, Dār al-'Anqā' lil-Nashr & al-Tawzi', 'Ammān, 2015.
- 47) al-Hāshimī, 'Alawī, 'Iqā' al-Lawn fi al-Qaṣīdah al-'Arabīyah al-Ḥadīṭah, Maḥawir Jalasāt al-Ḥalaqah al-Dirāsīyah li-Mihrajān al-Marbid al-Shi'rī al-Tāsi', 1988.
- 48) al-Yūsufī, Muḥammad Luṭfī, fi Bunyat al-Shi'r al-'Arabī al-Mu'āṣir, Dār Sarās lil-Nashr, Tūnis, 1985.



التكرار في شعر زكي قنصل تعريفه وأنواعه

د. مسعود مطر سليم القرشي*

abdallaelqurashi@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/05/23 م

تاريخ الاستلام: 2022/03/18 م

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة ظاهرة التكرار في شعر زكي قنصل، وإبراز ما فيه من دلالات، وإيحاءات فنية وجمالية، إلى غير ذلك، والمنهج المتبع فيه هو المنهج الموضوعي، كما أن البحث لم يغفل المناهج البحثية الأخرى بل جلب كل ما له علاقة بالموضوع، وينقسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، ففي التمهيد تعريف بالشاعر، ومفهوم التكرار، وتعريفه وأنواعه، وسبب هجرته. والمبحث الأول: دراسة التكرار من خلال أغراض الشعر فقد تم تناول التكرار من خلال مكونات النص تكرار (الحرف، الكلمة، الجملة). والثاني: التكرار البديعي (التصريح، الجناس، رد العجز على الصدر). ومن أبرز النتائج التي تم التوصل إليها: أن الهدف الرئيس للتكرار هو تأكيد المعنى لدى المتلقي، وتوَعُّ في التكرار (لفظة، حرف، عبارة)، وجعله عاملاً مساعداً لتوضيح الفكرة، واستعان بالتكرار الاستهلاكي بقصد التأكيد، والتنبيه، وإثارة المتلقي للموقف الجديد، وأدرك قيمته في بناء النص الشعري، واتساقه، وأدى بالتكرار وظائف متنوعة، في قيمة المعنى المكرر، ومخاطبة وجدان المتلقي بإيقاعات موسيقية لها من التأثير والفاعلية. ووظف التكرار بنوعيه العمودي (الاستهلاكي) والأفقي؛ لتنوع الإيقاع، واختيار التكرار البديعي ليكون أحد أقطاب الإيقاع الصوتي والدلالي.

الكلمات المفتاحية: الإيقاع الصوتي، التكرار، النص، الخطاب.

* دكتوراه أدب حديث - تعليم الطائف - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القرشي، مسعود مطر سليم، التكرار في شعر زكي قنصل - تعريفه وأنواعه، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 395-430.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Its Definition and Types

Dr. Massoud Matar Salim Al-Qurashi*

abdallaelqurashi@gmail.com

Received: 18-03-2022

Accepted: 23-05-2022

Abstract:

This study aims at investigating repetition in Zaki Konsol's poetry, highlighting its artistic and aesthetic significance. The objective method is used in the study. The study is divided into an introduction, a preface, and two sections. The preface introduces the poet and reason for his emigration, concept of repetition, its definition and types. The first section deals with repetition through poetic purposes. Repetition was addressed through the components of text (repetition of letter, word, sentence). The second section deals with creative repetition (rhyming, assonance and anaphora). The study revealed that repetition was used for semantic emphasis, and that repetition of words, prepositions and phrases helped to make ideas clearer and stronger. Introductory repetition was employed with intent of emphasizing, warning, stimulating the recipient to new situation. Repetition is of value in constructing a poetic text, its consistency and comes with various functions, revealing his desire to emphasize the importance of repetitive meaning, and to address the receiver's conscience with impactful musical rhythms, for diversified repetition functioning as a phonetic and semantic dimension.

Keywords: Phonetic Rhythm, Repetition, Text, Discourse.

* PhD. in Modern Literature, Taif Education, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qurashi, Massoud Matar Salim, Repetition in Zaki Konsol's Poetry: Its Definition and Types, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 395-430.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

تعد ظاهرة التكرار واحدة من الظواهر الأسلوبية المتمثلة بشكل فاعل في النصوص الإبداعية، ومما يدل على أنه من سنن العرب -غالبًا- ومذهب من مذاهب كلامهم، أنهم استخدموه في أشعارهم قديمًا وحديثًا، ولعل ذلك يعكس خاصية اللغة، إذ إن مدى المعاني أكثر اتساعًا من مدى الألفاظ، وهذا يستدعي إعادتها وتكرارها على أوجه مختلفة، كما أن طبيعة الشعر تسهم في استحضار التكرار من خلال تكرار التفعيلات، وأحرف الروي، والإيقاع وغيره، وقد يعكس التكرار في الإبداع الأدبي حالة نفسية عند الشاعر المبدع، فيصدر عنه ليعبّر عما يجول في نفسه من مشاعر وأحاسيس، فيجد التكرار وسيلة من الوسائل التي تعينه على تفريغ ما في داخله. وقد يلجأ إليه الشاعر المبدع، ليحقق غرضًا ما أو دلالة معينة.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في وفرة النتاج الشعري للشاعر زكي قنصل، وكثرة ظاهرة التكرار في أعماله الشعرية ذات الثلاثة مجلدات، وقلة الأبحاث العلمية التي درست موضوع التكرار في شعر المهجر بعامة، وشعر زكي قنصل بخاصة، على حد علم الباحث.

ولعل من أهم الدراسات السابقة التي أدت منها:

دراسة بعنوان "التكرار في شعر الخنساء، دراسة فنية" تأليف عبدالرحمن بن عثمان بن عبدالعزيز الهليل، دار المؤيد للنشر والتوزيع، جدة، ط1، عام 1999م.

ودراسة بعنوان "التكرار في الدراسات النقدية بين الأصالة والمعاصرة" إعداد: فيصل حسان الحولي، جامعة مؤتة، الأردن، عام 2011م.

ودراسة بعنوان "أثر التكرار في شعر الصحاح بن عباد"، إعداد: محمد ابنيان وسهل خصاونة وفرحان القضاة، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، المجلد8، العدد 21، 2011م، صص 165-184 قسم العلوم الإنسانية واللغة العربية، جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية، إربد، الأردن.

وسعت هذه الدراسة إلى معرفة مدى قدرة الشاعر ووعيه في توظيف التكرار بنوعيه الراسي والأفقي. في بناء النص واتساقه إلى جانب ما يحمله التكرار من جوانب جمالية ودلالية بعيدًا عن التكلفة.

وقد سرت في هذه الدراسة وفق الخطة الآتية:

المقدمة: أشرت فيها إلى أهمية الموضوع، والخطة التي سرت عليها في البحث

التمهيد: تناولت التعريف بالشاعر، وسبب هجرته، ومفهوم التكرار، وتعريفه وأنواعه، وآراء النقاد.

وبعد التمهيد قُسم البحث إلى قسمين:

المبحث الأول: التكرار من خلال أغراض الشعر، وتطرق إلى: الوصف، الفخر، الحنين، الرثاء، المدح. وتم دراسة التكرار من خلال مكونات النص (تكرار الحرف، اللفظ، العبارة).

المبحث الثاني: التكرار البيديعي، وتناول: التصريح، الجناس، رد العجز على الصدر. ثم أعقب المبحثين بالنتائج.

التمهيد:

زكي قنصل والمهجر:

زكي قنصل (1916-1994م) ولد في ديار الغربية بالأرجنتين في بيت متواضع، انتقل عام 1922م إلى (بيروت) بسوريا مسقط رأس والديه، حيث تلقى مبادئ القراءة والكتابة، هاجر إلى البرازيل عام 1922م. ثم إلى الأرجنتين، وله عددٌ من الدواوين نشرها بعد وفاته عبدالمقصود خوجة في ثلاثة مجلدات⁽¹⁾.

وكان زكي قنصل أحد أبناء المهاجرين الذين استقروا في بلاد الغربية (أمريكا الشمالية والجنوبية)، بسبب الظروف السياسية والاقتصادية التي آلت إليها بلاد الشام بحثاً عن الرزق، "وقد كان همّ المهاجرين جمع المال وإرساله إلى أهلهم وأنسبائهم..."⁽²⁾.

وانعكس هذا العامل في سبب الهجرة شعراً أنشدوه والذي بيّنه مسعود سماحة⁽³⁾، الذي كان

من الرعيل الأول من المهاجرين إذ يقول:

أه ربي أما كفى الشرق ما قد
فيه قلّت موارد الرزق لما
حلّ فيه من قلة الأعمال
كثرت فيه قلة الأشغال⁽⁴⁾

ويؤكد الشاعر في موطن آخر على عامل البحث عن الرزق الذي يعد الأهم في هجرة أفواج من
الناس ومن بينهم جملة من المثقفين، ونجده يبرر هذه الهجرة بقوله:

هجره عندما ضاقت بهم
ونأوا عنه وفي أحشائهم
في جماءه واسعات السبل
جرح يوم النأي لم يندمل
منعة الليث وعزم الفيصل⁽⁵⁾

وهنا يصف همّة المهاجرين في سبيل البحث عن الرزق.

وهنا نكتفي بهذه الأبيات التي تلخص سبب الهجرة.

وشاعرنا كان من ضمن من هاجر لهذا الغرض.

مفهوم التكرار:

التكرار في اللغة:

تناولت المعاجم العربية مادة (كرر) في أثنائها، ففي مختار الصحاح: الكرّة المرة، والجمع
الكرّات، وكرّر الشيء تكريراً وتكراراً أيضاً بفتح التاء، وهو مصدر، وبكسرهما وهو اسم⁽⁶⁾.

وفي المعجم الوسيط: كرّ الشيء كرّاً: رده.

وكرّ الليل والنهار: عادا مرة بعد أخرى. وتكرّر عليه وكرّر الشيء تكريراً؛ وتكراراً: أعاده مرة بعد
أخرى.

وتكرّر عليه كذا، أعيد عليه مرة بعد أخرى، وكرّر عليه الحديث أعاده⁽⁷⁾.

وجاء في اللسان: كرّر الشيء وكرّره، أعاده مرة بعد أخرى، والكرّة المرّة، والجمع الكرّات،

ويقال كررت عليه الحديث، وكرّرتُه إذا رددتُه عليه. وكرّرتُه عن كذا كرّرتُه إذ رددتُه. والكرّ: الرجوع

على الشيء، ومنه التكرار⁽⁸⁾.

التكرار في الاصطلاح:

هو أن يكرّر المتكلم اللفظة الواحدة والمعنى، حيث يعيد المعنى أو اللفظ بعينه، وترديده أكثر من مرة، ونلاحظ تقاربًا في تعريفات النقاد والبلاغيين والأدباء له. ويرجع ذلك إلى ثبات هذا المصطلح. تعريفه وأنواعه:

وممن أشار إلى هذه التعريفات والأنواع ابن جني (ت:392) في "باب الاحتياط" فقال: "اعلم أن العرب إذا أرادت المعنى مكنته واحتاطت له، فمن ذلك التوكيد، وهو على ضربين: إحداهما: الأول بلفظه، وهو نحو قولك: قام زيدٌ، قام زيدٌ، وضربتُ زيدًا ضربت، وقد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، والله أكبر الله أكبر." والثاني: تكرير الأول بمعناه، وهو على ضربين: أحدهما للإحاطة والعموم، والآخر للثبوت والتمكين.

الأول كقولنا: قام القوم كلهم، والثاني نحو قولك: قام زيد نفسه" (9).

وسار على هذا التقسيم ابن الدهان (ت:569هـ) عندما تحدث عن التوكيد فذكر الغرض منه، وأنه على ضربين:

ضرب بتكرار اللفظ.

وضرب بألفاظ موضوعه (10).

ويعرفه ابن الأثير (ت:637هـ) بأنه "دلالة اللفظ على المعنى مردودًا، وربما اشتبه على أكثر الناس بالإطناب مرةً وبالتطويل أخرى" (11).

وقد فسّم التكرار إلى قسمين:

أحدهما: في اللفظ والمعنى: مثل أسرع، أسرع.

وثانيها: في المعنى دون اللفظ مثل أطعني ولا تعصني، فالأمر بالطاعة، نهي عن المعصية.

وكل قسم منها ينقسم إلى مفيد، وغير مفيد⁽¹²⁾.

وتحدث القرطاجيّ (ت: 648هـ) عن تكرار المعاني والأفكار ويرى أن هناك معايير يوزن بها هذا النوع من التكرار فيقول: "وصور المعاني ضربان: صور متكرّرة، وصور غير متكررة، والتكرار لا يجب أن يقع في المعاني إلاّ بمرعاة اختلاف ما في الحيزين اللذين وقع فيهما التكرار من الكلام. فلا يخلو أن يكون ذلك إما لمخالفة في الوضع: بأن يقدم في أحد الحيزين ما أُخّر في الآخر، أو بأن تختلف جهات التعليق في الحيزين"⁽¹³⁾.

أو يفهم المعنى من جهة الإبهام، ثم يورده مرة أخرى مفسّراً من الجهة التي وقع فيها الإبهام. وذلك بأن يجمل ثم يفصل أو العكس⁽¹⁴⁾.

وهذا مجمل آراء النقاد والنحاة في تعريف التكرار التي تدور في مجملها على فكرة واحدة، ألا وهي الترداد، والإعادة، لأمر مهم في النص الأدبي.

آراء النقاد في التكرار:

شاع في شعرنا العربي ظاهرة التكرار وتميز به، لما فيه من قيمة تفيد المتلقي؛ لذا كان للنقاد العرب آراء أوردوها في أثناء مؤلفاتهم، وقد عدّه ابن قتيبة (ت: 276هـ)⁽¹⁵⁾ وابن فارس (ت: 395) سنة من سنن العرب في كلامهم⁽¹⁶⁾.

أما الجاحظ (ت: 255هـ) فأرجع باعث التكرار إلى الحالة النفسية المتمثلة في إعادة ما وقع في القلب، وعلق بالنفس فقال: "وما سمعنا بأحد من الخطباء، كان يرى إعادة بعض الألفاظ عيًّا إلا ما كان... في الصفح، والاحتمال، وصلاح ذات البين، وتخويف الفريقين من التفاني، والبوار، كان ربما ردّد الكلام على طريقة التهويل والتخويف..."⁽¹⁷⁾.

فالجاحظ لا يرى التكرار عيبًا ما دام لحكمة كتقريب المعنى، أو تنبيه الساهي والغافل، فالحاجة إليه لا تخرجه عن المؤلف⁽¹⁸⁾.

ويرتبط التكرار بالمثير النفسي حيث "إن التكرار في أعلى صورته انبعثاً وجدانيّ، يفيض على السامع حرارة، يتحرك لها قلبه وإلا كان صورة باردة تفقد نبض الحياة"⁽¹⁹⁾.

أما من حيث ضوابط اختيار التكرار، فقد أشار ابن سنان (ت:466هـ) إلى الإسراف في التكرار والذي لا فائدة منه في زيادة المعنى وإنما هو مخلة بقوله: "وما أعرف شيئاً يقدر في الفصاحة، ويغض من طلاوتها أظهر من التكرار لمن يؤثر تجنُّبه، وصيانة نسجه عنه، إذا كان لا يحتاج إلى كبير تأمل ولا دقيق نظر"⁽²⁰⁾.

فهو في هذه الحالة يفضل الاستغناء عنه لما له من أثر معيب على النص الشعري. ووافق ابن سنان يحيى العلوي (ت:745هـ) فرأى أن تكرار الحرف الواحد "في الكلام المنظوم، والمنثور، كان ثقیلاً على النفس، نازلاً على الفصاحة معيباً في البلاغة"⁽²¹⁾، واستشهد على ذلك بقول القائل:

وقبرُ حَرِبٍ بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

إذ يرى أن تكرار "القافات والراءات أكسبت الكلام ركاكة وثقلاً أبعده عن الفصاحة وجعلته بمنأى عن البلاغة"⁽²²⁾.

ويرى ابن معصوم (ت:1120هـ) أن أهمية التكرار تكمن في الحاجة إلى التوكيد لأمر مهم لدى الشاعر، ومنها التوكيد، وزيادة ما ينفي التهمة، والإيقاظ من الغفلة، والتعظيم والتهويل والتلذُّذ بذكر المكرّر، وزيادة التوجع والتحسر، وزيادة المدح والتهويل، والتعظيم...⁽²³⁾.

وهنا لخص ابن معصوم المواطن التي يستحسن فيها التكرار. ونستنتج من مجمل هذه الآراء أن للتكرار ضوابط حيث إنه "لا بد أن يخضع لكل ما يخضع له الشعر عموماً من قواعد فنية وجمالية وبيانية"⁽²⁴⁾. وأما إذا كان خلاف ذلك فَيُعَدُّ زيادة غير مستحسنة.

ولعلنا مما سبق نجد التكرار في ثلاثة أنواع: تكرار الحرف، تكرار اللفظة، تكرار العبارة. وهذا ما سوف ندرسه في نصوص الشاعر.

المبحث الأول: الأغراض الشعرية التي وظّف فيها الشاعر التكرار

- الوصف

يعد الوصف أحد أغراض الشعر الأساسية إلى جانب المديح، والفخر والرثاء، والنسيب إلا أن الوصف أشمل الأغراض الشعرية التي عُرفت في الأدب العربي.

وهذا ما أشار إليه ابن رشيق القيرواني عندما لاحظ شمول هذا الفن واتصاله مع معظم الأغراض الشعرية وارتباطها به، فقال: "الشعر إلا أقله راجع إلى باب الوصف ولا سبيل إلى حصره واستقصائه"⁽²⁵⁾.

وليس الوصف جديداً في الأدب العربي، فهو من العناصر الأساسية التي يعتمد عليها الأدب بعامة والشعر بخاصة، وقد استخدم زكي قنصل تكرار الكلمة في هذا الغرض. وهذا النوع من أبسط أنواع التكرار، يكرر الشاعر فيه كلمة واحدة في بداية كل بيت من أبيات متتالية من قصيدة كما تقول نازك الملائكة: "وهو يحتاج إلى شاعر كبير مقدر، ليرتقي به إلى ذوي التعبير، وإدراك قيمة الكلمة المكررة"⁽²⁶⁾.

ومن خلال الاطلاع على النصوص الشعرية للشاعر المعني بالدراسة نجده جمع بين التكرار الرأسي وهو ما يسمى بالاستهلال (العمودي). حيث يُكرر لفظة، أو عبارة، أو حرفاً في أول كل بيت من مجموعة أبيات متتالية في النص. وكذلك التكرار الأفقي وهو تكرار حرف، أو لفظة، أو عبارة في البيت الواحد.

وهنا نورد بعض النماذج التي تضمّنت اللفظة المكررة، فمنها قوله من قصيدة (ترنيمة الجمال):

إني لأهواؤه في شئني معانيه
وزائمه بعثود من لآليه
سيان عندي بأديه وخافيه

قالوا الجمال جمال النفس. قلت لهم
أهواؤه في النفس صقى الحب جوهرها
أهواؤه في الجسم يزهو في مفاتنه

رِيًّا وفي الشَّوكِ يَدْمِينِي وَأَحْمِيهِ
وفي الخَضَمِّ هَدِيرًا في نَوَازِيهِ
وفي الهَزَارِ يُغَمِّي في مَعَانِيهِ
وفي الصَّبَاحِ تَغَاوَى في تَنَائِيهِ
وأُغْمِضُ الطَّرْفَ عَن زَلَّاتِ دَاوِيهِ
وفي حِكَايَةِ شَيْخِ ضَعَاغٍ مَاضِيهِ
وفي الشِّتَاءِ تُلَوِّجًا في رَوَابِيهِ
وفي المَدِينَةِ قَصْرًا عَزَّ بَانِيهِ
أَجْلُهُ اللهُ عَن زَيْفٍ وَتَمْوِيهِ⁽²⁷⁾

تكررت كلمة "أهواه" المكونة من (فعل + فاعل + مفعول به) عشر مرات، وجاء التكرار الاستهلاكي الرأسي، مطلع كل بيت، من مجموعة أبيات متتالية، في حين تعددت مصادر الجمال التي يستأنس بها الشاعر، ومن ثم إيناس المتلقي، ووظيفته هنا التأكيد، والتنبيه، وإثارة التوقع لدى السامع لمشاركة الشاعر إحساسه ونبضه الشعري، كما جمع الشاعر بين التكرار الأفقي والرأسي المتمثل في حرف الجر (في) حيث جاء مكررا في البيت الواحد، وبقية أبيات النص.

ويوظف الشاعر أيضًا التكرار لبيان معاني الشعر للمتلقي وتقرير ذلك لدى السامعين، فيقول:

إِنِّي أَحَبُّ مِنَ الْبَيَانِ نَقِيَّهِ
الشَّعْرُ عِنْدِي مَا تَأَلَّقَ لَفْظُهُ
الشَّعْرُ عَاطِفَةٌ وَقَفِيضٌ قَرِيحَةٌ
الشَّعْرُ غَانِيَةٌ تَنَاهَى حُسْنُهَا
وَمَنْ الصَّدِيقُ أَحَبُّ كُلِّ مُجَرَّبٍ
واختال في المعنى الأنيق المُطْرَبِ
مهما استمرَّ عطاؤها لم تَتَّعِبِ
وَتَرَفَّعْتُ عَن وَاغِلٍ مُتَكَسِبِ⁽²⁸⁾

يبرز التكرار هنا مكانة هذا الفن بأسلوب جميل فيه إشارة وتشويق تكشف تفرد الشعر بمزيتته الرائعة.

- الفخر

ومن الموضوعات الشعرية التي وظّف فيها الشاعر زكي قنصل التكرار: غرض الفخر، الذي هو من ضروب الحماسة والاعتزاز بالفضائل والمثل العليا والتباهي بالسجايا النفسية التي يتحلى بها الشاعر وقومه، "وَأَلَدُ أَحَادِيثِ الْمَرْءِ عِنْدَهُ هُوَ حَدِيثُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَخِصَالِهِ وَفِعَالِهِ مِنَ الشَّجَاعَةِ، وَالكَرَمِ، وَالْمَرْوَةِ، وَحِمَايَةِ الْجَارِ، وَطِيبِ الْمَنْبِتِ، وَعِرَاقَةِ الْأَصْلِ"⁽²⁹⁾.

والفخر في الشعر مقبول مستساغ، وقد أشار إلى هذا ابن رشيّق بقوله: "ليس لأحد من الناس أن يُطري نفسه ويمدحها، في غير منافرة، إلا أن يكون شاعرًا، فإن ذلك جائز له في الشعر، غير معيبٍ عليه"⁽³⁰⁾.

ومن هذا المنطلق نجد الشاعر زكي قنصل يلجأ إلى التكرار في معرض الفخر بنفسه، ومن قصيدة بعنوان "يا قبور الأحباب" ذات الأغراض المتعددة يكرر الفعل "تعلمت" وكذلك كلمة "كيف" وأداة النصب "أن"، حيث قال:

وَتَعَلَّمْتُ كَيْفَ أَخْدِمُ قَوْمِي	بِيرَاعِي وَكَيْفَ عَنَّهُمْ أَدْفِعُ
وَتَعَلَّمْتُ كَيْفَ أَخْفِضُ رَأْسِي	لِمَسِيحِي، وَلِلرَّسُولِ الشَّارِعِ
وَتَعَلَّمْتُ كَيْفَ أَفْتَحُ قَلْبِي	وَمَلَاذِي لِكَلِّ رَاحٍ وَقَارِعِ
وَتَعَلَّمْتُ كَيْفَ أَغْفُو قَرِيبًا	مُطَمَئِنًّا عَلَى فِرَاشِ اللُّوَادِعِ
وَتَعَلَّمْتُ أَنْ أَرُودَ الْمَعَالِي	وَتَعَلَّمْتُ أَنْ أَرُوضَ الْمَعَامِعِ
وَتَعَلَّمْتُ أَنْ أَصِيدَ اللَّالِي	وَأَصَوِّغَ الْمُعَلِّقَاتِ الْبِدَائِعِ
وَتَعَلَّمْتُ أَنْ أَنْزِرَ شِعْرِي	وَشُعُورِي عَنِ ارْتِيَادِ الْمَطَامِعِ
وَتَعَلَّمْتُ أَنْ أَحَبَّ تُرَائِي	فَهُوَ عِرْضِي أَرْدُ عَنْهُ الْقَضَائِعِ ⁽³¹⁾

وظّف الشاعر التكرار لتعداد المناقب التي تميز بها، مشيدًا بنفسه، ومدى فخره بنفسه وعلو

منزلته والاعتزاز بذاته، وأدى التكرار في شعر زكي قنصل إلى دلالات معنوية منها:

التخصيص:

ومن آثار التكرار أنه يزيد الشيء المكرر تميزاً عن غيره، كما يقول أحد الباحثين: لذا وجدنا النص يكرر الضمير المنفصل "أنا" العائد على الشاعر نفسه، وما هذا إلا لقوة حضور الشاعر الذي تتفجر من بين ثناياه حرارة الصدق والانفعال⁽³²⁾.

ومن قصيدة "يا فتية العلياء" يمزج بين الفخر والمدح في آنٍ واحدٍ، لبيان فضل من مدحهم مستهلاً أبياته بالفخر، ومستعيناً بالتكرار متعدد التراكيب فيقول:

أنا زهرةٌ في روضهم، لولاهم
لَمْ يحسب المُستروحون حِسَابِي
أنا بُلْبُلٌ في أيكهم، لولاهم
لَمْ أشدُّ بَيْنَ خمائلٍ ورّوابي
أنا موجةٌ في بحرهم، لولاهم
ما كُنْتُ في الصحراءِ غيرَ سَرابٍ⁽³³⁾

جاء تكرار الضمير (أنا) في استهلال الأبيات، بوصفه تكراراً أحدث هزة شعورية لدى المتلقي لتوكيد الذات، وتضخيمها في سياق الفخر، حيث أجاد وأبدع في ترابط صيغ التكرار المكون من (المبتدأ (أنا) + الخبر + حرف الجر + المجرور + (لولاهم) + أداة الجزم (لم) + الفعل) في معرض فخره بشخصه وذاته.

أما في معرض الفخر العام أو الجماعي فنجدّه يفخر ببلاده سوريا مستعيناً بدلالة التخصيص الذي يفيدّه تكرار الضمير المنفصل "أنتِ" العائد على بلاده، فيقول:

أنتِ مَهْدِي وكيفُ أنكر مَهْدِي
ومزاري، وهل يَهون المَزَارُ؟
أنتِ أهزوجةُ الطفولةِ في صَدْرِي
ولخُنُّ الفتوةِ المعطَارُ
أنتِ في مُقلّةِ الفضيلةِ نورٌ
وعلى مفرقِ المروءةِ غَارُ
أنتِ في وَجْنةِ الخلودِ ائتلاقٌ
وعلى مَبَسَمِ الجمالِ افتِرارُ
شعَ فيك الإسلامُ نورًا ونارًا
وطريقُ الحياةِ نورٌ ونارٌ⁽³⁴⁾

يبرز الشاعر بالتكرار مزايا بلاده المتعددة، ومكانتها عنده. ويكرر الشاعر الضمير المنفصل

(نحن) الذي أفاد التخصيص في معرض الفخر بالعرب، وذلك في قصيدة (للعرب كرات)، إذ قال:

نحنُ النجومُ الرُّهُرُ لم يُخمدُ لها ألقٌ⁽³⁵⁾ ولَنْ يُرقى لهنَّ بمضعدٍ
نحنُ الصُّخورُ الرّاسياتُ تضاحكتُ أقدامها مِنْ كلِّ مَوْجٍ مُزِيدٍ
نحنُ النُّسورُ يزلُّ عن آفاقها سهمُ الرّدى وتضلُّ عينُ الهدهدِ
رُضُّنا الزمانَ فما تمردَّ صرْفُه إلاّ تمرّدنا على المُتمردِ⁽³⁶⁾

كرر (نحن) وهو ضمير منفصل مبني على الضم في محل رفع مبتدأ. وجاء التكرار لبيان

الصفات المتعددة على طريقة التشبيهات البليغة حيث شبههم بـ (النجوم) في علو المنزلة، وبـ (الصخور) لصلابتهم في المواقف البطولية، وبـ (النسور) لمكانتهم المرموقة، والتي أراد بيانها في معرض الفخر بالعرب.

ومن قصيدة (اللحن الخالد) يكثر الشاعر زكي قنصل من التكرار، لبيان مآثر العرب على

سبيل رفع الراية في مواجهة الأعداء، ولتعزيز الثقة بالنفس؛ حيث قال:

لم تزلْ منْ سماءنا تطلُّعُ الشمسُ ومن أبقنا هيلَ الجمالِ
لم نزلْ نحملُ الهداية للكون وتُمثلي في ظلِّنا الأجالِ
لم نزلْ في معارفِ المُجدِّ لحنًا خالدًا تنتشي به الأجيالِ⁽³⁷⁾

ويرى الباحث أنه هنا لا سبيل لتعداد المآثر إلا بتوظيف التكرار الذي من شأنه ترسيخ الفكرة

القائمة على الفخر.

تلك نماذج متفرقة ظهر فيها التكرار جلياً في معرض الفخر الذاتي والعام.

وهذه النصوص تضمنت التكرار الرأسي الاستهلاكي حيث تكررت الكلمة الواحدة، والعبارة،

والضمير، في أول كل بيت، من مجموعة أبيات متتالية في النص، وعمل هذا التكرار على الكشف عن

فاعلية نادرة على منح النص الشعري بنية متسقة، فكل تكرار قادر على تجسيد الإحساس

بالتسلسل والتتابع، وهذا التتابع الشكلي، يعين في إثارة التوقع لدى السامع، وهذا من شأنه أن

يجعل المتلقي أكثر تحفزاً لسماع النص والانتباه إلى مدلوله.

الحنين والغربة:

موضوع الحنين والغربة قديم في شعرنا العربي، فنحن نجدهما منذ العصر الجاهلي⁽³⁸⁾، وتجربة الاغتراب عن الأوطان والحنين إليها من أهم التجارب وأكثرها أصالة وصدقًا في شعر العرب، "فنحن لا نكاد نعرف أمة مجّدت أوطانها وقدّستها وحنّت إليها على البعد وفنيت في حُبّها والوفاء لها مثل ما كان من الأمة العربية، فالارتباط بالأرض عندها هو ارتباط التاريخ والمصير، والوفاء للأهل والعشير لديها لا يقل عن الوفاء للنفس، ومردّ هذا كله -فيما نرى- يرجع إلى التأثير الشديد بقيم الحضارة الروحية التي اكتنفت حياتها منذ تاريخها الطويل"⁽³⁹⁾.

وقد أجبرت الظروف الشاعر على الهجرة من بلده، والتوجه إلى بلاد الغربة بحثًا عن الرزق، فكانت النتيجة حزنًا وألمًا نفسيًا، ترجمه الشاعر إلى أبيات شعرية، مستعينًا بظاهرة التكرار ذي الدلالات المعنوية، والذي أفاد التحسر.

التحسر:

والتحسر نفثات تبث شوقًا ولهفًا على أمور فُقدت، وذكريات طُويت، وماضيٍ مثقل بضوضاء الحاضر وعجيج الانشغال به. إنه الوفاء للماضي الذي ربما يشعرنا ولو للحظة بالراحة، يقول زكي قنصل متحسرًا في بيان اللوعة والحسرة على فراق الوطن، في قصيدة (وبح الغريب):

أَثْرَتْ فِي الْقَلْبِ شَجْوًا كَانَ يُخْفِيهِ	فَلَا تَلْمُهُ إِذَا فَاضَتْ مَاقِيهِ
وَيَحَ الْغَرِيبِ، أَمَا تَكْفِيهِ غُرْبَتُهُ	حَتَّى تُجَرِّحَهُ الذِّكْرَى وَتَكْوِيهِ؟
وَاهَا عَلَى نَهْلَةٍ مِنْ عَيْنِ كَوْشَلِهِ ⁽⁴⁰⁾	تَشْفِي لَوَاعِجَ قَلْبٍ عَزَّ أَسِيهِ
وَاهَا عَلَى نَفْحَةٍ مِنْ سَفْحِ رَبْوَتِهِ	تَرُدُّ رُوحِي إِلَى صَدْرِي وَتُبْرِئِهِ
وَاهَا عَلَى غَفْوَةٍ فِي ظِلِّ سَرْوَتِهِ	تُعِيدُ لِي صُورَ الْمَاضِي وَتُحْيِيهِ ⁽⁴¹⁾

أشاعت أداة التأوه (واهاً) في النص إحساس الأسى والحسرة التي تعترض كيان الشاعر، بما تحمله من زفرات حارقة، وحسرات شعورية، في وصف توقه وشوقه لوطنه، وأريجه الفواح.

ووظف التكرار للتنفيس عن الحرقة المؤلمة التي دفعته إلى تكرار (واهاً) استجمامًا، وتنفيسيًا

مما يعانیه من شدة وضيق، وجاء به ليوطد الحالة الشعورية بدفعها العاطفي وتوترها الداخلي.

تكرار الحرف:

يعد تكرار الحروف في الشعر ظاهرة فنية، تبحث على التأمل، والاستقصاء، لاسيما إذا أدركنا أن تكرار الحروف ينطوي على دلالات نفسية، منها التعبير عن الانفعال والقلق، والتوتر، مما يدل على الحالة الشعورية لدى الشاعر، ومنعرجاتها النغمية، ضمن النص الشعري الذي يتضمنه، ومما يحدثه من أثر في نفس السامع، أنه "يحدث نغمة موسيقية لافتة النظر، لكن وقعها في النفس لا يكون كوقع تكرار الكلمات، وأنصاف الأبيات، أو الأبيات عامة، وعلى الرغم من ذلك، فإن تكرار الصوت يسهم في تهيئة السامع للدخول في أعماق الكلمة الشعورية"⁽⁴²⁾.

وقد ورد عند الشاعر زكي قنصل تكرار الحروف (لا، لم، إلى)، فقال في قصيدة (زُبَا الخلد):

فَلَسْتُ أُحِبُّ فِي الدُّنْيَا سِوَاهَا	نَشَأْتُ - وَمَا أَزَالُ - عَلَى هَوَاهَا
إِذَا هَبَّتْ تُدْنِدِينُ مِنْ رُبَاهَا	وَلَا أَسْتَرْوِحُ النَّسَمَاتِ إِلَّا
إِذَا مَرَّتْ عَلَى ذَاكِي ثَرَاهَا	وَلَا أَسْتَعْذِبُ الْأَمْوَاةَ إِلَّا
إِذَا اسْتَوَحَى الْمَعَانِي مِنْ سَمَاهَا ⁽⁴³⁾	وَلَا يَخْلُو لِدِي الشُّعْرُ إِلَّا
يَذُودُ لِقَاهُ عَنْ عَيْنِي كَرَاهَا	بِلَادِي وَالْحَنِينُ إِلَى بِلَادِي

يريد بهذا الشكل من التكرار نقل أهمية الفكرة التي يرمي إليها، ووظيفته لتقرير أهمية الانتماء

الوطني، ومدى عمق حب الشاعر لبلاده، وعلى نفس النسق يقول:

مَطَامِعُ ضَاعَ ظَلِّي فِي مَدَاهَا	هَجَرْتُ مَلَاعِبِي تَحْدُو رِكَابِي
تَهَاوَيْلَ السَّرَابِ غَمِيَّ وَجَاهَا	وَبَيْنَ جَوَانِحِي أَمَلٌ يُرِينِي
تَهَاوَتْ مُهْجَتِي وَوَهَتْ قِوَاهَا	فَلَمْ أَسْمَعْ حَفِيفَ الْمَوْجِ حَتَّى
تَزَلُّزَ صَرْحِ آمَالِي وَشَاهَا	وَلَمْ أَشْهَدْ مَسِيرَ الْفُلْكِ حَتَّى
وَدِدْتُ لَوْ أَنْمَارُوجِي فِدَاهَا	وَلَمْ أَذْكَرْ دُمُوعَ الْأُمِّ حَتَّى

ويا ظمأ الفؤاد إلى نداها!
حماقات الصبا أزهى خلاها⁽⁴⁴⁾

ويا شوقي إلى تلك المغاني
ويا وجدي إلى عهد كسنته

ووظف حرفي (لا، ولم) لبيان الأثار النفسية التي يتجرع ألامها للتعبير عن مدى شوقه وحنينه لوطنه، والشوق والحنين إلى الوطن من الأمور المكررة لدى الشاعر فنجدّه ينوع في التكرار تلهفًا وشوقًا إلى وطنه فيقول قبل أن يتوجه إلى وطنه:

إلى الأهل والدار والأصدقاء
إلى نفحة من أريج الشام
إلى غفوة تحت ظل النخيل
إلى السهل تمرح فيه النعاج

إلى عهدنا الأنصر الأجمل
إلى موجة من شذا الكرمل
إلى جرعة الماء من كوشل
إلى الحقل يمرع بالسنبُل⁽⁴⁵⁾

جمع النص بين التكرار الأفقي والراسي وأسهم تكرار حرف الجر (إلى) في مطلع كل شطر في ربط شطر البيت الأول بالثاني، والبيت الأول بالربع، وفي ربط الجمل فيما بينها متجاوزًا دوره الصوتي إلى درجة يتعدى فيها الحالة الموسيقية أو النغمية للنص، كما يبين التكرار هنا مظاهر الجمال المتعددة، التي تتوق إليها النفس، ومشيرًا بذلك إلى التنفيس الوجداني، والاسترخاء النفسي بذكر ما يشتاق إليه من: الأهل، الأصدقاء، شذا الطبيعة، الماء، السهول، الحقول.

ثم ينتقل إلى مخاطبة قلبه مستخدمًا التكرار، فيقول:

فمالك يا قلب تذري الدموع
ومالك تنسى ليالي النوى
ومالك في غمرات الحنين
تحقق خلّمك بعد المطال

وتجئو حزينًا على الهيكل
وتهفو إلى قيدها الأثقل
تودّ لو أنّك لم تقفل
فهلّا ضجكت لمستقبل؟⁽⁴⁶⁾

وأراد بالتكرار رفع المعنويات المنهكة من شدة الحنين، والانتقال إلى الفرح والسرور، لاسيما أنه سوف يعوّد إلى وطنه.

لا يخلو الشعر عبر العصور الأدبية من هذا الفن، وهو غرضٌ أساسي من أغراضه، ومن أكثر الأغراض الشعرية ارتباطاً بحياة المجتمعات الإنسانية.

والتكرار وثيق الصلة بالرثاء، وقد تنبه له ابن رشيّق (ت: 456هـ) الذي يرى أن "أولى ما تكرر فيه الكلام باب الرثاء؛ لمكان الفجاعة، وشدة القرحة التي يجدها المتفجّع، وهو كثير، حيث التمس من الشعر وُجد" (47).

ويشير ابن رشيّق هنا إلى الناحية النفسية والشعورية التي تجعل الرابطة والصلة قوية بين التكرار وغرض الرثاء.

ومن أجل ذلك "قلّ أن نقرأ رثاءً لا تظهر فيه خصيصة التكرار" (48).

فالتكرار بألوانه شائع في الرثاء، فقد يكون تكراراً "لاسم المرثي الذي هو مثار الحزن، وقد يكون لأوصافه، كما يكون لاسم الموت الذي حال بين الرائي والمرثي بقوة لا حيلة في ردّها لمحتال.. كما يكون التكرار للبكاء والنحيب، يقرر الفجاعة في الذهاب، ويرضي حق الوفاء من المقيم" (49).

ونجد زكي قنصل يكرر اسم المرثي وصفاته من قصيدة (أم كلثوم) فيقول:

يا أمّ كلثوم ما رجّعت قافيةً	إلاّ هتفّنا لها آمين آمينا
يا أمّ كلثوم كم في الفّي من عبثٍ	وكم دخيلٍ عصير الصّاب يسقينا
يا أمّ كلثوم كم فرّجت كُرْبَتنا	وكم مسّخت دُموعاً في مآقينا
يا أمّ كلثوم عني عنك نائيةً	والقلْبُ دانٍ فهل نُدعى بعيدنا (50)

فهنا يستبدُّ الألم والحزن، ويكرر حرف النداء، نداءً يفيض أسمى ولوعة، مع إعجاب بما كانت تتمتع به، ويوطن التكرار في رثاء أخيه الذي يُعد إبداعاً فنياً، لما يحتويه هذا الرثاء من صدق العاطفة، والبعد عن الزيف والنفاق الاجتماعي الذي تحتويه بعض الألوان الأخرى (51).

ويعبر عن عاطفته تجاه شقيقه مكرراً أداة الجزم (لم) وفعلها فيقول:

لَمْ يَغِبْ، رَغَمَ بُعْدِهِ، عَنْ عَيَانِي إِنَّهُ بَيْنَ مُقْلَتِي وَجَنَانِي
لَمْ يَزَلْ بِسَمَّةٍ عَلَى شَفَةِ الشَّعْرِ وَعِطْرًا فِي فَمِ الرِّيحَانِ
لَمْ يَزَلْ صَوْتُهُ يَرِنُ بِأُذُنِي وَصَدَاهُ يَجُولُ فِي وَجْدَانِي
لَمْ يَزَلْ ظَلَمَهُ يَفِيءُ دَرَبِي وَشَدَاهُ يَمْوِجُ فِي أَرْدَانِي
لَمْ تَزَلْ كُفَّهُ تَلَمَّسَ كَفِي أَيْنَ فِي النَّاسِ مِثْلُنَا أَخْوَانُ؟⁽⁵²⁾

يؤكد بهذا التكرار حضور أخيه، وقربه منه لما له من مكانة لدى الشاعر، واستحضار صده المستمر والحائم حوله.

وشدة تعلق الشاعر بأخيه تدفعه إلى تكرار صيغة الاستفهام (كيف + الفعل + حرف الجر)

معبراً بها عن حيرته وعجزه في تصوير ألم نعي أخيه حيث يقول:

سَأَلْتَنِي مَحَافِلُ الشُّعْرِ عَنْهُ فَاحْتَبَسْتُ الْجَوَابَ فِي أَجْفَانِي
يَعْجِزُ النُّطْقُ أَنْ يَصَوِّرَ جُرْحِي أَيْنَ أَيْنَ الْكَلَامُ مِنْ أَحْزَانِي؟
كَيْفَ أَنْعَى لَهَا أَخِي وَحَبِيبِي؟ لَيْتَهُ قَبْلَ نَعْيِهِ قَدْ نَعَانِي
كَيْفَ أَنْعَى إِلَى الرِّيَاضِ شَذَاهَا؟ كَيْفَ أَنْعَى الْهَزَارَ لِلْأَغْصَانِ؟
كَيْفَ أَنْعَى إِلَى السَّمَاءِ الثَّرِيَا؟ كَيْفَ أَنْعَى التَّنْدَى إِلَى الْأَقْحَوَانِ؟
كَيْفَ أَنْعَى إِلَى الْقَرِيضِ فَتَاهُ وَإِلَى الْفِكْرِ تَوَامَ "الرِّيحَانِي"؟
خَدَلْتَنِي الدَّمُوعُ، لَكِنَّ قَلْبِي قَدْ بَكَاهُ بِكَلِّ أَحْمَرَ قَانِ⁽⁵³⁾

وبهذا التكرار دلل على أن فجيعته المرثي هي فجيعته للطبيعة أيضاً.

ثم يصور مرارة الألم والحزن التي ألمت به بعد فقد أخيه، وكرر كلمة (كل) الدالة على

الاستغراق والشمول ودلت على قوة تأثير الخوف لديه. فقال:

كُلُّ أَحْزَانِي اسْتَحَالَتْ نَشِيْجًا دَاوِ جُرْحِي بِبَلْسَمِ السُّلْوَانِ
كُلُّ أَلْوَانِي اسْتَحَالَتْ سَوَادًا هَلْ يَعُودُ الْهَيَاءُ لِلْأَلْوَانِ؟

كيف عاث الشتاء في بستانتي؟
كيف جاء الظلام قبل الأوان؟⁽⁵⁴⁾

كلُّ أزهارِي استحالَتْ هشيماً
كلُّ أنوارِي استحالَتْ ظلاماً

وهنا نجد الشاعر يكرر التراكيب المكونة من عبارة أو جملة، وذلك التكرار ساعد في بيان شدة الحزن على الشقيق المفقود، ومع كل تكرار يحاول أن يبين التحول الذي غير مجرى حياته من السعادة إلى التعاسة.

المدح:

يعد شعر المديح باباً شعرياً واسعاً في اللغة العربية والأدب العربي. وجاء في لسان العرب لابن منظور⁽⁵⁵⁾ أن المدح نقيض الهجاء، وهو حسن الثناء، ومدحه مدحاً أثنى عليه بما له من الصفات⁽⁵⁶⁾. في حين يُعرف في الاصطلاح: أنه وصف الشاعر غيره وصفاً جميلاً، ووصف فضائله وأحسن الثناء عليه.

وقد يمدح الشاعر شخصاً بذاته حبيباً، أو حاكماً، أو أمماً... إلخ، وقد يمدح الأرض، والوطن. وقد يكون المثير لدى الشاعر من أهم الأسباب التي تجعله يمدح، وذلك من خلال إعجابه بشخصية الممدوح والتأثر بفضائله، ومآثره، سواء أكان فرداً أم جماعة. ومن أمثلة شعر المدح لدى زكي مدحه شهر نيسان⁽⁵⁷⁾ الذي هو ذكرى استقلال سوريا، فهو يشخص هذا الشهر، ويعود لتكرار الضمير المنفصل (أنت) مدلاً على ذلك التشخيص بقوله:

إيه نيسانُ ما ذكرناك إلاّ
أنتَ تاريخُ أمةٍ أيقظتْها
صقّق المجدُ واشربَّ الفخارُ
مِن كُهوْفِ الوَنيِ خطوبٍ غَزارُ
أنتَ فجرٌ تلا من الجَهْل ليلاً
عَشِيْتُ في ظلامِه الأبصارُ
أنتَ سِفرٌ مِنَ الحِياةِ تجلّى
فيه أغلَى ما تجمَعُ الأسفارُ
أنتَ رُؤيا على جُفونِ العَدارى
حَقَّقَتْها هراوَةٌ وشِعارُ⁽⁵⁸⁾

وعلى عادة الشعراء العرب ينحو الشاعر منحاهم في مدح قومه، ولا يجيد عن التكرار في سبيل إظهار الوفاء لهم، مكرراً الضمير المنفصل "هم" وخبره، والذي يفيد التخصيص، فيقول:

هُم نُسُورُ الْعُلَا إِذَا مَا تَنَادَى
للمعالي أبنائُها الأبرارُ
هُم سيوفُ المظلوم إن كَشَّرَ
البغي وهاجَت من حَوْلِه الأطقارُ⁽⁵⁹⁾
هُم حُمَاةُ الضعيف إن سَامَه
الخسفَ قويُّ وخانَه الأنصارُ⁽⁶⁰⁾
كرر هنا ضمير الغائب (هم) بدافع الإعجاب بفضائل قومه، وكذلك من أجل أن يرفع من شأن قومه، والتغني بالشجاعة والبطولة والكرم.

ثم ينتقل إلى الإشادة بجيش بلاده، مكرراً اسم الإشارة (هؤلاء)؛ لإرهاب الأعداء وإقرار ذلك في مسامعهم، فيقول:

هَـؤُلاءِ أَجْنَادُ الْخَلاصِ الْمَرْتَقِبُ
هَـؤُلاءِ أَصْحَابُ التَّرَابِ الْمَسْتَلْبُ
هَـؤُلاءِ جَيْشُ الْمَجْدِ لَا جَيْشُ الشَّغْبِ⁽⁶¹⁾

وقد أدى توظيف الشاعر للتكرار للفائدة المرجوة بغرض ربطها بالمتلقي، ونجد ابن أبي الأصبغ (ت: 654هـ) يربط مصطلح التكرار بالوظيفة التي يؤديها، فالتكرار عنده يتمثل في أن "يكرر المتكلم" اللفظة الواحدة لتأكيد الوصف، أو المدح، أو الذم، أو التهويل، أو الوعيد⁽⁶²⁾.

المبحث الثاني: التكرار البيديعي

وأقصد به أنواعاً مختلفة مبنية على التكرار والترديد مثل التصريح والجناس، ورد الأعجاز على الصدور وغيرها، ف"هذا الفن البلاغي الواسع، نظر في الصورة التي جاء عليها التكرير -بمعناه العام وهو عودة صوت الحرف- فما زال بها يروزها حتى صنفها أصنافاً كثيرةً، بحسب موقع المكرر ودلالته"⁽⁶³⁾.

ويزخر شعر زكي فنصل بهذه الأنواع البيديعية الثلاثة، لما لها من بعد فني، وهندسة لفظية، ترفع من مقام التكرار الذي يفهم منه -لأول وهلة- معنى الإعادة والفضول، ولذلك يعبر عنها بالزينة اللفظية، أو الزخارف البيديعية، أو اللون البيديعي أو الموسيقى.

وهذه الألوان لها أثر جميل في الأسلوب الأدبي بعامة، وفي أسلوب الشعر بخاصة، وتكون جميلة وذات قيمة إذا جاءت غير متكلفة، أما إذا جاءت متكلفة فإنها تفقد قيمتها الفنية في النص الأدبي⁽⁶⁴⁾.

التصرّيع:

ويعرفه ابن قدامة بأنه: "تصيير مقطع المصراع الأول في البيت الأول من القصيدة مثل قافيتها"⁽⁶⁵⁾.

ويعرفه العلوي بقوله: "أن يكون عجز النصف من البيت الأوّل من القصيدة مؤذناً بقافيتها، فمتى عرفت تصريعها عرفت قافيتها، وأكثر ما يرد في أشعار المتقدّمين، وربما استعمله ناس من المتأخرين، ومن استعمله ممن تقدّم أو تأخر، فإنه دال على سعته في فصاحته"⁽⁶⁶⁾.

ويعد التصريع المبني على تكرار الحرف الأخير من كل شطر سمة اتسمت بها قوافي الشعر، ولعل هدف الشعراء من وراء كثرة تعاطيهم التصريع، يكمن في تطلعهم إلى أن يسترعوا انتباه المتلقي ويُذهبوا عن السامع الرتابة المملة بما يضيفه التصريع إلى موسيقى الأبيات من لحن عذب، ونغم أغن.

ولما لهذا التصريع من قيمة فنية توارثه الشعراء جيلاً بعد جيل، فلا غرابة أن نجد في شعر زكي قنصل شائعاً في مطالع قصائده، ومقطعاته إلا ما ندر.

ومن نماذج التصريع لدى الشاعر قوله في مطلع قصيدته (من وحي العيد):

ثورةُ الشَّعبِ لَمْ تَزَلْ في البِدَايَةِ ضَلَّ مَنْ يَحْسِبُ الجَلَاءَ نِهَايَةَ⁽⁶⁷⁾

ويقول في مطلع قصيدته (عطش وجوع):

يا عَائِدِينَ إِلَى الرُّبُوعِ قَلْبِي تَحَرَّقَ للرُّجُوعِ⁽⁶⁸⁾

وفي مطلع قصيدته (عهد العشيّرة) التي رحب بها بسفير سوريا الدكتور: أسعد محفل، وكان أديباً بارزاً باللغة الفرنسية سنة 1965 م⁽⁶⁹⁾، يقول:

لا بالسفير فَرَحْنَا يَوْمَ لُقِيَاهُ
بَلْ بِالْأَدِيبِ الَّذِي طَابَتْ سَجَايَاهُ⁽⁷⁰⁾
وكذلك يصرع الشاعر في مطلع قصيدته (خذني إلى الشام) في توديع السفير سنة 1966م
قائلاً:

يا عائداً للحمى جَنَحْتَ أَخْلَامِي وَهَجَّتَ بَيْنَ حَنَايَا الصَّدْرِ الْأَمِي⁽⁷¹⁾
ولم يقتصر الشاعر على التصريح في مطلع البيت الأول من القصيدة، بل تعدى ذلك إلى
التصريح في أكثر من بيت، "والتصريح من غير البيت الأول كثير، وليس عيباً، بل هو دليل على البلاغة
والاقتدار على الصفة"⁽⁷²⁾.

ومثل هذا النوع من التصريح يقول في مطلع قصيدته (إلى ابني):
على أنقاضِ مَجْدِي سَوْفَ تَبْنِي فطاولُ قُبَّةِ الْجُوزَاءِ يَا ابْنِي
عَقَدْتُ عَلَيْكَ أَمَالِي، وَإِنِّي لَأُسْقِمُهَا إِذَا ظَمَمْتُ بَعَيْنِي⁽⁷³⁾
ويقول في مطلع قصيدته (يا جيرة العاصي):
رُدُّوا إِلَيَّ فَصَاحَتِي وَبَيْانِي يَا خَانِقِينَ بِجُودِكُمْ أَلْحَانِي
مَا خَانِي قَلْبِي، وَلَكِنْ خَانِي فِي وَصْفِ آلاءِ الرَّبِّيعِ لِسَانِي⁽⁷⁴⁾

وفي هذا النوع يرى ابن قدامة "أن ذلك العمل بمثابة دليل على اقتدار الشاعر وسعة
بحره"⁽⁷⁵⁾.
ويرى الباحث في التصريح دليلاً على اهتمام الشاعر بإخراج نتاجه الشعري إخراجاً جيداً
تطرب له الأسماع، فتتشوق الأذان لبقية القصيدة.

الجناس:

وهو من المحسنات اللفظية التي تكسب الكلام جمالاً إذا كان عفواً بلا تكلف.
والجناس تأتي علاقته الدلالية والجمالية من جهة نغمة الصوتي، وهو يقوم على وهم التكرار
والخدعة والتي لا بد للقارئ أن يواقعها، فألية التجنيس تقوم على مبدأ الوهم في أنه "قد أعاد عليك
اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة
ووفأها"⁽⁷⁶⁾.

والجناس: "هو اتفاق اللفظتين في الحروف واختلافهما في المعنى، وهو نوعان:

جناس تام: وهو ما اتفق فيه اللفظان في أربعة أمور، وهي: نوع الحروف، وعددها، وشكلها،

وترتيبها.

جناس غير تام: وهو ما اختلف فيه اللفظان في واحد من الأمور الأربعة"⁽⁷⁷⁾.

وقد اختلف البلاغيون في تعريفه، وقد تنبه الصفدي (ت:764هـ) إلى كثير مما اعتور هذه

التعريفات من النقص، وتتبعها بالنقد، ثم عرّف الجناس بقوله: "هو الإتيان بمتماثلين في الحروف،

أو في بعضها، أو في الصورة، أو زيادة في إحداها، أو بمتخالفين في الترتيب، أو الحركات، أو بمماثل

يرادف معناه مماثلاً آخر نظماً"⁽⁷⁸⁾.

ولكثرة الاختلاف في تعريف الجناس، فالذي يعيننا هنا "أنه نوع من أنواع التكرير بالمعنى العام

يختص بإعادة اللفظ مع اختلاف المعنى"⁽⁷⁹⁾.

ويرد الجناس في الكلام بغرض التأثير في السامع، "ولعل السرّ في تأثير الجناس ما فيه من إيهام

النفس أن الكلمة المكرّرة ذات معنى واحد، فإذا أمعن المرء فيها النظر، رأى للكلمتين معنيين

مختلفين، فيدفع ذلك إلى الإعجاب بالشاعر الذي اهتدى إلى هذا الاستخدام"⁽⁸⁰⁾.

ويؤدي الجناس إذا أحسن استخدامه دوره في الشعر، ولا بد أن يستدعي التجنيس المعنى

ويسوقه نحوه، "فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً حتى يكون المعنى هو الذي طلبه

واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً"⁽⁸¹⁾.

وعلى أيّة حال فإنّ الجناس -وبخاصة الناقص منه- من ألوان البديع المكرّرة في شعر زكي

قنصل، ومن الأمثلة على ذلك قوله في مدح أحد الأدباء:

حَمَلَتْ آمالها في كل مؤتمِرٍ وعِشَّتْ آمالها في كل مُحْتَرِبٍ⁽⁸²⁾

ومن مدائحه في تكريم أحد السياسيين قوله:

سألتُ عنكَ الرُّبَا فاهتَزَّ بُلبُلُها واعتَزَّ بِاسْمِكَ واسْتوحى وَغَنانُها⁽⁸³⁾

ومن مُقطّعة بعنوان السعادة يقول:

ولا تجادل فقيرًا في خصاصته
تضارب الكون بالأسرار واختلفت
فرُبّ كوخٍ حوى بِشراً وإيماناً
سرائر الناسِ أفرحاً وأحزاناً⁽⁸⁴⁾

وقوله أيضاً في رثاء الشاعر نصر سمعان:

يا نصرُ يا نسرَ الخيال تركتني
طللاً يناجي بالدموعِ طُلولا⁽⁸⁵⁾

وقوله أيضاً في إثبات آيات الخالق سبحانه وتعالى:

آياتُ ربِّكَ لا يحصى لها عددٌ
في صفحة الأفقِ آلافُ مؤلفه
فكيف نُنكرُه يا أعمه البصر؟
فانظر إلى الشمسِ أو فانظر إلى القمر
ما أقرب الشُّبه بين الزُّهرِ، والزُّهرِ⁽⁸⁶⁾
هذي النجومُ زهورٌ في حديقته

فالجناس ظاهر في قوله:

آمالها، آلمها

اهتز، اعتر

الأسرار، سرائر

نصر، نسر، طللاً، طلولا

آلاف، مؤلفة

زهور، الزُّهر، الزُّهرِ

وفي هذا الجناس تكرار أفاد إشاعة جو من التناغم، والموسيقى، ففيه نغم موسيقي يطرب الأذن والنفس، كما أن فيه دهشة وإثارة نابعتين من اختلاف المعنى مع اتحاد الكلمتين أو تقاربهما في النطق.

رد الأعجاز على الصدور:

ردُّ الأعجازِ على الصدور من المحسنات البديعيّة التي ترد في النثر كما ترد في الشعر، وفي النثر عند البلاغيين أن يكون أحد اللفظين المكررين، أو المتجانسين، أو الملحقين بهما، في أول الفقرة،

والآخر في نهايتها، وعندهم في الشعر كذلك، أن يكون أحدهما في آخر البيت، والآخر قبله في أحد المواضع الخمسة من البيت وهي: "صدر المصراع الأول، وحشوه، وآخره، وصدر المصراع الثاني وحشوه"⁽⁸⁷⁾.

"واللفظان المكرران هنا المتفقان في اللفظ والمعنى، والمتجانسان هما المتشابهان في اللفظ دون المعنى، وأما الملحقان بهما -أي بالمتجانسين- فهما اللفظان اللذان يجمعهما الاشتقاق أو شبهه..."⁽⁸⁸⁾.

ويطلق على هذا النوع "التصدير" وله أثر في معنى الكلام وموسيقاه. وترجع بلاغته إلى أمرين هما: تأكيد المعنى وتقويته وتقريره. وثانيتها: دلالة أول الكلام على آخره، وارتباط آخره بأوله⁽⁸⁹⁾.

وهذا الفن يفيد التكرار، ويعدُّ من الفنون البديعية التي تميز بها زكي قنصل، وأعماله الشعرية مليئة بالأمثلة والنماذج؛ مما يدل على كثرة هذا الفن في شعره.

ومن تلك الأمثلة (قصيدة جروحي) التي أكثر فيها من التصدير.

يقول واصفًا حاله مع الشاعر:

فإن يَغْبِقُ فَذَاكَ شَدَا جُرُوحِي
فَقَدْ تَهْتَهُتُ نَفْسِي عَنْ طُمُوحِ
مَتَى تُطْوَى حِكَايَاتُ التُّزُوجِ؟
وَأَضْنَتُنِي، وَكَمْ نَكَاتُ قُرُوحِي؟
وَقَانَا اللَّهُ عَاقِبَةَ الرُّزُوجِ
فَمَا بَالُ الحَسُودِ نَقَى فُتُوحِي؟
وَيَغْمِضُ نَاطِرِيهِ عَنْ صُرُوحِي
رَأَيْتُ اللَّهَ فِي القَلْبِ الصَّفُوحِ
فَلَنْ أَصْغِي لِدَاعِيَةِ الجُمُوحِ
قَبَسْتُ الوُحِي مِنْ أَعْمَاقِ رُوحِي
تُقَاسُ اللُّوْذِعيَّةُ بِالوُضُوحِ

نظمتُ البِشْعَرَ مِنْ قَلْبِي وَرُوحِي
وَأَسْتُ بِطَامِحٍ لَخُلُودِ ذِكْرِي
نُزُوحِي طَالَ عَنُ وَطْنِي وَأَهْلِي
لَحَى اللَّهُ النَّوَى كَمْ قَرَحْتُنِي
رَزَّحْتُ -وَلَا أزالُ- بِأَلْفِ عِبِّ
أَنَا فِي الشَّعْرِ مِنْ فَتْحٍ لَفْتِحِ
يِبَاهِينِي بِصَرْحٍ مِنْ تُرَابِ
سَأَصْفَحُ عَنْ مِثَالِيهِ، فَإِنِي
جُمُوحِي لَيْسَ يُجَدِينِي فَتِيلًا
إِذَا شَيْطَانُ شِعْرِي خَانَ عَهْدِي
لَجَأْتُ إِلَى الوُضُوحِ فَرَاجَ سَوْقِي

نُصِحْتُ وفي فمي ماءٌ ولكن
رَأَيْتُ الصَّمْتُ يُزْرِي بالنُّصُوحِ
جُنُوحَكَ عن طريقِ الحَقِّ عَارٌ
فَحَاذِرٌ من مَغْبَاتِ الجُنُوحِ⁽⁹⁰⁾

ففي الكلمات "نزوح، نزوح"، و"قَرَحْتَنِي، قروحي"، و"فَتَح، فتوحي"، و"بَصِح، صروحي"، و"سَأَصْفَح، الصَّفُوح"، و"جُنُوحك، لجنوح" تصدير بين كل كلمتين في البيت الواحد، ونرى الشاعر هنا قد كَتَفَ من التصدير في قصيدة واحدة، وفي هذا دلالة على قدرته الإبداعية في سبيل إخراج هذا الفن البديعي-المبني على التكرار- إخراجاً ينم عن سعة آفاقه الشعرية في سبيل إيصال الفكرة إلى المتلقي.

ومن النماذج-أيضاً- قوله:

يا صديقي صرُفْتَ مَالِكَ بَدْرًا
أفلا تتقي عواقبَ بَدْرِكَ؟⁽⁹¹⁾

والتصدير هنا حاصل بين كلمتين "بَدْرًا" في آخر المصراع الأول و"بَدْرِكَ" في آخر البيت، ويريد بهذا التكرار النصيح والتحذير من تبذير المال.

وقوله منتقداً مَنْ جَهَلَ مَقَامَ الشَّاعِرِ نَصَرَ سَمْعَانُ⁽⁹²⁾:

جَهَلُوا مَقَامَكَ في الحَيَاةِ ولم تَزَلْ
ما بَيْنَ قَوْمِكَ ضَائِعًا مَجْهُولًا⁽⁹³⁾

ففي الكلمتين "جهلوا، مجهولاً" تصدير، وقد أفاد استمرار قوة المعنى وتوكيده، إذ إن القوم في جهل دائم بمقام ومكانة هذا الشاعر.

وقوله كذلك منتقداً الزعامة السياسية في بلاده، الشام:

حَسِبَ الحَيَاةَ على يَدِي زَعَمَائِهِ
فَأَتَاهُ سَهْمُ المَوْتِ من زَعَمَائِهِ⁽⁹⁴⁾

فقد رد عجز البيت على آخر المصراع الأول وذلك بتكرار كلمة "زعمائِهِ"، وفي رأي الشاعر أن مصيبة وطنه من زعماء السياسة الذين كانوا يعولون عليهم فعل كل خير.

وتكثر الشواهد لدى الشاعر في هذا الفن، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ومما تقدم يتبين لنا أن التصدير نوع من الدلالة، فالكلام الذي تردّد ألفاظه، ويعود بعضه إلى بعض فيه دليل على زيادة المعنى، حاصلًا في إحياء اللفظ الأول بالثاني الذي يعد تكرارًا له، وأن

الأول كما أوحى بالثاني، فإنه يذّكر به عند الإنشاد، فهو مذكر، وربط من روابط التفكّر، وإلى جانب هذا فيه موسيقى ورونق من حسن السبك في الصناعة، وطلاوة من جمال العرض.

الخاتمة:

أسفر البحث عن النتائج الآتية:

- وظف الشاعر التكرار ليعكس الأهمية التي يوليها لمضمون تلك الجملة المكررة.
- كشفت الدراسة عن وعي الشاعر بميزة التكرار في بناء النص الشعري، فضلاً عن أهمية اللفظ المكرر وتوظيفه ضمن سياق شعري خاص، يتسق مع تجربة الشاعر وانفعالاته النفسية، ورؤاه الفكرية، مما جعل صور التكرار عنده تؤدي وظائف متنوعة تكشف عن رغبة الشاعر في تأكيد أهمية المعنى المكرر، ومخاطبة وجدان المتلقي بإيقاعات موسيقية.
- أن وضوح ظاهرة التكرار في نصوص الشاعر جاء لخدمة رؤيته في إيصال رسالته للمتلقي، ومنح النص طاقة تعبيرية وإيحائية ذات صلة بتجربته الشعرية.
- سعى الشاعر إلى تحقيق التوازن النفسي والعاطفي بين الكلام ومعناه.
- لقد تنوعت أشكال التكرار في نصوص الشاعر الشعرية. فمن تكرار اللفظة، إلى تكرار الحروف، إلى تكرار العبارة، مما أظهر براعته في استغلال طاقات اللغة والتعبير إبداعياً في قوالب خاصة ذات صلة بفكر الشاعر ووجدانه، والتي قصد بها التأكيد، والتنبيه، والتوقع لدى المتلقي للموقف الجديد؛ للمشاركة في الإحساس ومواصلة السماع.
- توظيف التكرار اللفظي بنوعيه: العمودي، والأفقي، للتأكيد على ألفاظ معينة مهمة لديه يكررها ليبين قيمتها ضمن نطاق السياق الواردة فيه، لتنويع الإيقاع وإغناء الدلالات.
- تتجلى قيمة التكرار في النصوص في وظيفتين: الأولى وظيفة نفعية تكشف عن المعنى، والثانية القدرة على إيصال الفكرة للمتلقي.
- اختار الشاعر التكرار البديعي (تصريح، جناس، تصدير) والذي أراد به إخراج النص إخراجاً جيداً تطرب له الأسماع والنفوس، من خلال إشاعة جو من التناغم الموسيقي عند سماع النص.

- التكرار لم يكن صنعة يقصدها الشاعر، وإنما هو من ضروب النغم يترنم به الشاعر ليقوي به جرس الألفاظ.

الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: قبش، تاريخ الشعر العربي: 399.
- (2) المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث: 279.
- (3) مسعود سماحة (1882-1946م) شاعر لبناني ولد في دير القمر، وأنشأ جريدة القمر في لبنان، هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، واستقر في واشنطن عام 1915م. عمل في الجيش الأمريكي، واشتغل بالتجارة، له ديوان باسم "ديوان مسعود سماحة". ينظر: قبش، تاريخ الشعر العربي: 291، 292.
- (4) سماحة، ديوانه: 35.
- (5) نفسه: 62، 63.
- (6) مصطفى، والزيات، المعجم الوسيط: 782.
- (7) الرازي، مختار الصحاح: 567.
- (8) ابن منظور، لسان العرب: 5/135.
- (9) ابن جني، الخصائص: 3/101-104.
- (10) ينظر: ابن الدهان، كتاب الفصول في العربية: 36.
- (11) ابن الأثير، المثل السائر: 3/7.
- (12) نفسه: 3/7.
- (13) القرطاجي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 36.
- (14) نفسه: 36.
- (15) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 235.
- (16) الصاحب، فقه اللغة: 341.
- (17) الجاحظ، البيان والتبيين: 1/105.
- (18) نفسه: 1/105.
- (19) السيد، التكرار بين المثير والتأثير: 89، 90.
- (20) الخفاجي، سر الفصاحة: 106.
- (21) العلوي، الطراز: 3/52.
- (22) نفسه: 3/52.

- (23) ابن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع: 347-345/5.
- (24) الملائكة، قضايا الشعر المعاصر: 264.
- (25) ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 292/2.
- (26) الملائكة، قضايا الشعر المعاصر: 26.
- (27) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 473/1.
- (28) نفسه: 34/3.
- (29) الجبوري، الشعر الجاهلي: 300، 301.
- (30) ابن رشيقي، العمدة: 25/1.
- (31) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 346/3.
- (32) ينظر: مراد، مبادئ علم النفس العام: 219، 220.
- (33) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 166/1.
- (34) نفسه: 145/1.
- (35) ألق: ألق البرق لمع وأضاء. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: باب الهمزة.
- (36) قنصل. الأعمال الشعرية الكاملة: 97/1.
- (37) نفسه: 109/1.
- (38) ينظر: ابن منقذ، المنازل والديار: 29.
- (39) عبدالحكيم، حركة التجديد الشعري في شعر المهجر: 233.
- (40) كوشل: عين ماء في يبرود مسقط رأس الشاعر، والكلمة سريانية قد تكون تحريفاً للفظة كوثر، ينظر: قنصل، ديوانه، الأعمال الشعرية الكاملة: 168/1.
- (41) نفسه: 168/1.
- (42) ربايعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 168.
- (43) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 191/1.
- (44) نفسه: 191/1.
- (45) نفسه: 533/3.
- (46) نفسه، والصفحة نفسها.
- (47) ابن رشيقي، العمدة: 76/2.
- (48) السيد، التكرار بين المثير والتأثير: 180.
- (49) نفسه: 181.
- (50) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 62-61/3.

- (51) ينظر: عبد الرحيم، الرثاء في الأندلس، عصر ملوك الطوائف: 63.
- (52) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 63/3.
- (53) نفسه: 64/3.
- (54) نفسه، والصفحة نفسها.
- (55) ابن منظور، لسان العرب، مادة: مدح.
- (56) لسان العرب، ابن منظور: باب الميم.
- (57) ينظر: قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 145-150/1.
- (58) نفسه: 148/1.
- (59) الأطفار: جعله يقفز من أحد شطبيئه إلى الشطء الآخر. والطفُرُ: الوثبة، انظر لسان العرب، باب الميم.
- (60) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 146/1.
- (61) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 36/1.
- (62) ابن أبي الأصبغ، تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر: 375.
- (63) السيد، التكرير بين المثير والتأثير: 199.
- (64) ينظر: الهليل، التكرار في شعر الخنساء: 104.
- (65) ابن قدامة، نقد الشعر: 51.
- (66) العلوي، الطراز: 320/3.
- (67) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 41/1.
- (68) نفسه: 157/1.
- (69) نفسه: 233/1.
- (70) نفسه، الصفحة نفسها.
- (71) نفسه: 237/1.
- (72) التنوخي، القوافي: 48.
- (73) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 159/1.
- (74) نفسه: 182/1.
- (75) ابن قدامة، نقد الشعر: 51.
- (76) الجرجاني، أسرار البلاغة: 8.
- (77) طبانة، معجم البلاغة العربية: 175.
- (78) الصفدي، جنان الجناس في علم البديع: 19.
- (79) السيد، التكرير بين المثير والتأثير: 2/1.

- (80) بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب: 476.
- (81) الجرجاني. أسرار البلاغة: 11.
- (82) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 67/1.
- (83) نفسه: 264/1.
- (84) نفسه: 82/2.
- (85) نفسه: 90/2.
- (86) نفسه: 123/2.
- (87) السكاكي، مفتاح العلوم: 431/1. ينظر: ابن معصوم أنوار الربيع: 94/3.
- (88) بسيوني، علم البديع: 182.
- (89) ينظر: نفسه: 185.
- (90) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 10-9/3.
- (91) نفسه: 121/2.
- (92) نصر سمعان (1905-1967م) شاعر مهجري. ولد في بلدة القصر بمدينة حمص بسوريا. هاجر إلى البرازيل عام 1920م. وبها توفي. أحد أعضاء العصبة الأندلسية في المهجر الجنوبي. له ديوان باسمه. ينظر: صيدح، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية: 475.
- (93) قنصل، الأعمال الشعرية الكاملة: 90/2.
- (94) نفسه: 67/2.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) الأبياري، إبراهيم، الوطن في الأدب العربي، دار العلم، القاهرة، 1962م.
- 2) ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الكريم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م.
- 3) الأسمر، راجي، علوم البلاغة، دار الجيل، بيروت، 1999م.
- 4) ابن أبي الأصبغ، عبد العظيم بن الواحد، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر، وبيان إعجاز القرآن. تحقيق: حنفي شرف، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، دت.
- 5) بابتي، عزيزة فوال، معجم الشعراء المخضرمين والأمويين، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1998م.
- 6) بدوي، أحمد أحمد، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، 1996م.
- 7) بليغ، عبد الحكيم، حركة التجديد الشعري في المهجر، بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.

- (8) التنوخي، عبد الباقي عبد الله بن عبد المحسن، القوافي، تحقيق: عوني عبد الرؤوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975م.
- (9) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985م.
- (10) الجبوري، يحيى، الشعر الجاهلي - خصائصه وفنونه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2011م.
- (11) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المدني، جدة، 1991م.
- (12) ابن جني، عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1952م.
- (13) الخفاجي، ابن سنان، أبو محمد عبد الله بن محمد، سر الفصاحة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1969م.
- (14) الخنساء، ديوانها، تحقيق: عبد السلام الحوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (15) ابن الدهان النحوي، سعيد بن المبارك، كتاب الفصول في العربية، تحقيق: فائز فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- (16) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، 1999م.
- (17) ربابعة، موسى، التكرار في الشعر الجاهلي - دراسة أسلوبية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مج 5، ع 1، 1990م.
- (18) ربابعة، موسى، قراءات أسلوبية في الشعر الجاهلي، مكتبة الكتابي، دار الكندي، 2001م.
- (19) زكي فنصل، الأعمال الشعرية الكاملة، عبدالمقصود خوجة. جدة، 1995م.
- (20) السكاكي، يعقوب بن يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية بيروت، 1983م.
- (21) سلامة، إبراهيم، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952م.
- (22) سماحة، مسعود، ديوانه، مطبعة جريدة السميع اليومية، بروكلن، نيويورك، 1938م.
- (23) السيد، عز الدين علي، التكرار بين المثير والتأثير. عالم الكتب. بيروت، 1986م.
- (24) الصفدي، صلاح الدين، جنان الجناس في علم البديع، مطبعة الجوائب، 1299م.
- (25) صيدح، جورج، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية، بيروت، 1963م.
- (26) طبانة، بدوي، معجم البلاغة العربية، دار المنار، جدة، 1985م.
- (27) عبد الرحيم، قاسم فدوى، الرثاء في الأندلس، عصر ملوك الطوائف، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2002م.
- (28) عبد الفتاح، بسيوني، علم البديع، مطبعة الساعة، القاهرة، 1987م.
- (29) العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.

- (30) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريّا، الصحاحي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة. د.ت.
- (31) قبيش، أحمد، تاريخ الشعر العربي الحديث. دار الجيل، بيروت، 1391هـ.
- (32) ابن قتيبة، محمد بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، دار التراث، القاهرة، 1973م.
- (33) ابن قدامة، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978م.
- (34) القرطاجني، حازم بن محمد، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- (35) القيرواني، الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، 1981م.
- (36) الكيسي، عمران بن خضير حميد، لغة الشعر العراقي المعاصر، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1982م.
- (37) مراد، يوسف، مبادئ علم النفس العام، مطابع دار المعارف، بمصر، 1969م.
- (38) مصطفى، إبراهيم، الزيات، أحمد، عبدالقادر، حامد، النجار، محمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، مصر، د.ت.
- (39) ابن معصوم، علي بن أحمد بن محمد، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق: شادي شاکر شاکر، مطبعة النعمان، العراق، 1968م.
- (40) المقدسي، أنيس، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار العلم للملايين، 1988م.
- (41) الملائكة، نازك، قضايا الشعر العربي المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م.
- (42) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994م.
- (43) ابن منقذ، أسامة بن مرشد بن علي، المنازل والديار، تحقيق: مصطفى حجازي، لجنة إحياء التراث، القاهرة. 1425هـ.
- (44) الهليل، عبد الرحمن بن عثمان بن عبد العزيز، التكرار في شعر الخنساء، دار المؤيد، الرياض، 1999م.

Arabic References:

- 1) Ibn 'Abī al-'Iṣba', 'Abdal'azīm Ibn al-Wāḥid, Taḥrīr al-Taḥbīr fī Ṣinā'at al-Shi'r & al-Naṭr, & Bayān 'Ijāz al-Qur'ān. ed. Ḥanafī Sharaf, Maṭābī' Sharikat al-'Ilānāt al-Sharqiyah, al-Qāhirah, N. D.
- 2) Ibn al-'Aṭīr, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abdalkarīm, al-Maṭal al-Sā'ir fī 'Adab al-Kātib & al-Shā'ir, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, al-Maktabah al-'Asriyah, Bayrūt, 1995.

- 3) Ibn al-Dahhān al-Naḥwī, Sa'īd Ibn al-Mubārak, Kitāb al-Fuṣūl fī al-'Arabīyah, ed. Fā'iz Fāris, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.
- 4) Ibn Jinnī, 'Uṭmān, al-Khaṣā'is, ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār, Dār al-Hudā lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Bayrūt, 1952.
- 5) al-Qayrawānī, al-Ḥasan Ibn Rashīq, al-'Umdah fī Maḥāsin al-Shi'r & 'Ādābih & Naqdiḥ, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abdalḥamīd, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1981.
- 6) Ibn Fāris, 'Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakrīyā, al-Ṣāhibī, ed. al-Saīyid 'Aḥmad Ṣaqr, Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī & Shurakāh, al-Qāhirah. N. D.
- 7) Ibn Qutaybah, Muḥammad Ibn Muslim, Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān, Dār al-Turāt, al-Qāhirah, 1973.
- 8) Ibn Qudāmah, Qudāmah Ibn Ja'far Ibn Qudāmah Ibn Ziyād, Naqd al-Shi'r, ed. Kamāl Muṣṭafá, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1978.
- 9) Ibn Ma'sūm, 'Alī Ibn 'Aḥmad Ibn Muḥammad, 'Anwār al-Rabī' fī 'Anwā' al-Badī', ed. Shādī Shākīr Shākīr, Maṭba'at al-Nu'mān, al-'Irāq, 1968.
- 10) Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn 'Alī, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994.
- 11) al-Abyārī, 'Ibrāhīm, al-Waṭan fī al-'Adab al-'Arabī, Dār al-'Ilm, al-Qāhirah, 1962.
- 12) al-'Asmar, Rājī, 'ulūm al-Balāghah, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1999.
- 13) Bābatī, 'Azīzah Fawwāl, Mu'jam al-shu'arā' al-mukhaḍramīn & al-Umawīyīn, Dār Ṣādir lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, Bayrūt, 1998.
- 14) Badawī, 'Aḥmad 'Aḥmad, 'Usus al-Naqd al-'Adabī 'Inda al-'Arab, Dār Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, 1996.
- 15) Bly, 'bdālḥkym, Ḥarakat al-tajdīd al-Shi'rī fī al-Mahjar, bayna al-nazarīyah & al-taṭbīq, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1980.
- 16) Ibn Munqid, Usāmh Ibn Murshid Ibn 'Alī, al-Manāzil & al-Diyār, ed. Muṣṭafá Ḥijāzī, Lajnat 'Iḥyā' al-Turāt, al-Qāhirah. 1425.
- 17) al-Tanūkhī, 'Abdalbāqī 'Abdallāh Ibn 'Abdalmuḥsin. al-Qawāfī, ed. 'Awnī 'Abdalra'ūf, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1975.
- 18) al-Jāhīz, 'Amr Ibn Baḥr, al-Bayān & al-tabyīn, ed. 'Abdalsalām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1985.

- 19) al-Jubūrī, Yaḥyá, al-Shi'r al-Jāhili-khaṣā'iṣuhu & funūnuh, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2011.
- 20) al-Jurjānī, 'Abdalqāhir, 'Asrār al-Balāgh, Dār al-Madanī, Jiddah, 1991.
- 21) al-Khafājī, Ibn Sinān, 'Abū Muḥammad 'Abdallāh Ibn Muḥammad, Sirr al-Faṣāḥah, Maktabat & Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ & 'Awlāduh, al-Qāhirah, 1969.
- 22) al-Khansā', Dīwānuhā, ed. 'Abdalsalām al-Ḥūfī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1985.
- 23) al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Abībākr Ibn 'Abdalqādir, Mukhtār al-Ṣiḥāḥ, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, al-Maktabah al-'Aṣriyah, al-Dār al-Namūdājīyah, Bayrūt, Ṣaydā, 1999.
- 24) Rabāyi'ah, Mūsá, al-Takrār fī al-Shi'r al-Jāhili-dirāsah Uslūbiyah, Majallat Mu'tah lil-Buḥūt & al-Dirāsāt, V 5, isseu 1, 1990.
- 25) Rabāyi'ah, Mūsá, qirā'at uslūbiyah fī al-Shi'r al-Jāhili, Maktabat al-kitābī, Dār al-Kindī, 2001.
- 26) Zakī Qunṣul, al-'A'māl al-Shi'riyah al-Kāmilah, 'Abdalmaḥṣūd Khūjah. Jiddah, 1995.
- 27) al-Sakkākī, Ya'qūb Ibn Yūsuf Ibn 'Abībākr, Miftāḥ al-'Ulūm, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt, 1983.
- 28) Salāmah, 'Ibrāhīm, Balāghat Aristū bayna al-'Arab & al-Yūnān, Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1952.
- 29) Samāḥat, Mas'ūd, dīwānih, Maṭba'at Jarīdat al-Samīr al-Yawmiyah, brwklN, Niyūyürk, 1938.
- 30) al-Sayyid, 'Izz al-Dīn 'Alī, al-Takrār bayna al-Muṭīr & al-Ta'īr. 'Ālam al-Kutub. Bayrūt, 1986.
- 31) al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn, Jinān al-Jinās fī 'ilm al-Badī', Maṭba'at al-Jawā'ib, 1299.
- 32) Ṣaydah, Jūrj, 'Adabīnā & 'Udabā'unā fī al-Muḥājir al-'Amrikiyah, Bayrūt, 1963.
- 33) Ṭabānah, Badawī, Mu'jam al-Balāgh al-'Arabīyah, Dār al-Manār, Jiddah, 1985.
- 34) 'Abdalrahīm, Qāsim Fadwá, al-Ritā' fī al-'Andalus, 'Aṣr Mulūk al-Ṭawā'if, Master's Thesis, Jāmi'at al-Najāḥ al-Waṭaniyah, Nābulus, 2002.
- 35) 'Abdalfattāḥ, Basyūnī, 'ilm al-Badī', Maṭba'at al-Sā'ah, al-Qāhirah, 1987.
- 36) al-'Alawī, Yaḥyá Ibn Ḥamzah, al-Ṭirāz, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, N. D..
- 37) Qabish, 'Aḥmad, Tāriḥ al-Shi'r al-'Arabī al-Ḥadiṭ. Dār al-Jil, Bayrūt, 1391.
- 38) al-Qartājannī, Ḥāzim Ibn Muḥammad, Minhāj al-Bulaḡā' & Sirāj al-'Udabā', ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn Khūjah, Dār al-Gharb al-'Islāmī, Bayrūt, 1986.

- 39) al-Kaysī, 'Umrān Ibn Khuḍayr Ḥamīd, Luġat al-Shi'r al-'Irāqī al-Mu'āşir, Nashr Wakālat al-Maṭbū'āt, al-Kuwayt, 1982.
- 40) Murād, Yūsuf, Mabādi' 'ilm al-nafs al-'āmm, Maṭābi' Dār al-Ma'ārif, bi-Mişr, 1969.
- 41) Muşṭafā, 'Ibrāhīm, al-Zayyāt, 'Aḥmad, 'Abdalqādir, Ḥāmid, al-Najjār, Muḥammad, al-Mu'jam al-Wasī, Majma' al-Luġah al-'Arabīyah, Dār al-Da'wah, Mişr, N. D.
- 42) al-Maqdisī, 'Anīs, al-'Ittijāhāt al-'Adabīyah fī al-'Ālam al-'Arabī al-Ḥadīṭ, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1988.
- 43) al-Malā'ikah, Nāzik, Qaḍāyā al-Shi'r al-'Arabī al-Mu'āşir, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1978.
- 44) al-Hulayyil, 'Abdalrahmān Ibn 'Uṭmān Ibn 'Abdal'azīz, al-Takrār fī Shi'r al-Khansā', Dār al-Mu'ayyad, al-Riyāḍ, 1999.



إشكالية المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية

أحمد هادي يحيى آل زبلع*

Zailaa.ahma@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/07/31م

تاريخ الاستلام: 2022/05/21م

الملخص:

يهدف البحث إلى الكشف عن إشكالية المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، وقد قُسم إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، ويحاول عبر معطيات نقد النقد الكشف عن إشكالية المنهج عند الاتجاهات الثلاثة التي اشتغلت على نقد شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية الذي مرّ بعدة تحولات، وقد توصل البحث إلى أن المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية مر بعدد من التحولات كان سببها الأبرز ولادته في ظروف اجتماعية واقتصادية وفكرية وثقافية كان لها أبلغ الأثر فيه، وهو ما جعله يظهر على مستويين رئيسيين: الأول: المستوى الذاتي، والثاني: المستوى الموضوعي، فأما حضوره على المستوى الذاتي فينقسم إلى قسمين: حضور تقليدي، وحضور تجديدي. ينطلق القسم التقليدي من رؤية تقليدية محافظة تتوجس من شعر الحداثة، وترى أن المنهج الصحيح لنقده لا يكون إلا داخل إطار الدين، وينطلق القسم التجديدي من نزعة تجديدية تحاول مواكبة التجربة العربية التي بدورها تحاول مواكبة موجة التحديث العالمي التي طالت كافة العلوم. وأما حضوره على المستوى الموضوعي فكان حضوراً ملتزماً، وقف من شعر الحداثة في المملكة موقفاً وسطاً اتسم بسمات الموضوعية، فأثرى شعر الحداثة في المملكة بالاحتفاء تارة والنقد تارة أخرى.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الخطاب الناقد، شعر الحداثة، النقد السعودي.

* طالب دكتوراه في الأدب - قسم اللغة العربية وأدائها - جامعة الملك خالد بأبها - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل زبلع، أحمد هادي يحيى، إشكالية المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 431-458.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Approach Problematic Issues in Modernist Poetry Critical Discourse in the Kingdom of Saudi Arabia

Ahmed Hadi Yahya Al Zeila*

Zailaa.ahma@gmail.com

Received: 21-05-2022

Accepted: 31-07-2022

Abstract:

The study aims to identify the problematic issues of approach to modernist poetry critical discourse in the Kingdom of Saudi Arabia. The study comprises an introduction, a preface and two sections. Adopting critique data, method, the study attempts to find out the problematic issues of approach at three levels, working on modernist poetry criticism which has gone through various transformations in the Kingdom of Saudi Arabia. The study revealed that the critical discourse approach to modernist poetry in the Kingdom of Saudi Arabia has gone through a number of transitions, mainly resulting from and influenced by the surrounding social, economic, intellectual and cultural conditions in which modernist poetry emerged at both the subjective and the objective levels. The presence of modernist poetry criticism on the subjective level is felt in two directions: traditional presence apprehensive of modernist poetry, favoring its critique approach only within religious boundaries and restoration renewal presence trying to keep pace with the wave of Arab and global modernization at all aspects. At the objective level, the critical approach enjoys an objective committed mediating presence both enriching and critical of modernist poetry in the Kingdom of Saudi Arabia.

Keywords: Approach, Critical discourse, Modernist poetry, Saudi Arabia, Criticism.

* PhD Student in Literature, Department of Arabic Language and Literature, King Khalid University in Abha, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Zeila, Ahmed Hadi Yahya, Approach Problematic Issues in Modernist Poetry Critical Discourse in the Kingdom of Saudi Arabia, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 431- 458>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

منذ بدأت الدراسات الأدبية والنقدية وإشكالية المنهج تمثل إحدى أهم الإشكاليات التي تواجه الباحث المهتم بهذا النوع من الدراسات، فالتطور الطبيعي الحاصل على مستوى التجربة الأدبية أدى بدوره إلى تطور كبير وسريع على مستوى المناهج النقدية، وهو ما نتج عنه نشوء خط تصاعدي في المنهج بدأ من المناهج الماقبل نصية مروراً بالمناهج النصية وليس انتهاءً بالمناهج المابعد نصية، ويهدف كل ذلك إلى مواكبة الإبداع برؤية تتوافق مع السيرورة التاريخية ويكون في استطاعتها جذب انتباه القارئ ثم التأثير فيه.

والمأمل في مسيرة النقد العربي يلاحظ أن "الذي حدث عند العرب تاريخياً هو أن النقد قد تأثر في منهجه بالعقلية الجديدة التي كونتها فلسفة اليونان، والتي اتخذها المعتزلة وعلماء الكلام أساساً لمجادلاتهم في التوحيد والفقه- وهذا يفسر تغيره من نقد ذوقي غير مسبب يقف عند الجزئيات ويقفز إلى تعميمات خاطئة تجعل من شاعر أشعر الناس لبيت قاله- إلى تعدد ذوقي مسبب يحاول أن يقصر أحكامه على الجزئية التي ينظر فيها، فإن سعى إلى تعميم لجأ إلى الاستقصاء واحتاط في الحكم"⁽¹⁾.

وليس المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية بمعزل عن ذلك بل إنه ليقع في قلب هذه الإشكالية، فهو من جهة محاولة بكر في بيئة نقدية بكر تحيط بها الكثير من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية التي تؤثر فيه وتتأثر به، وهو من جهة ثانية يمثل انعكاساً لاتجاهات مختلفة، منها المحافظ والحداثي والموضوعي، وكل واحد من تلك الاتجاهات ينطلق من رؤى مختلفة، ويتبنى أفكاراً مختلفة، ويسعى للوصول إلى هدف مختلف، ومن ثم فإن لكل منها منهجاً خاصاً في قراءة شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية.

لقد شكّلت التجربة الشعرية الحداثية في المملكة العربية السعودية علامة بارزة في المشهد الثقافي السعودي، ففي الثمانينات من القرن الميلادي الماضي نشأ في ضوء هذه التجربة صراع ثقافي

فكري نتج عنه خطاب ناقد، متعدد الرؤى، مختلف الاتجاهات والتوجهات، وظف معرفته لاكتشاف هذه التجربة والكشف عنها، ومن ثم مهاجمتها أو الوقوف معها.

وانطلاقاً من ذلك الاختلاف الحاصل بين تلك الرؤى والتوجهات ولدت فكرة هذا البحث الموسوم بـ(إشكالية المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية) الذي يهدف في ضوء معطيات نقد النقد إلى البحث في تجليات المنهج الذي اشتغل به ذلك الخطاب، منطلقاً من تساؤلين أساسيين:

هل كان الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية خطاباً منهجياً ملتزماً؟

وما أهم تجليات المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية؟

ورغم أن البحث اتخذ سبيلاً مختلفاً عن الدراسات التي سبقته إلى تناول أجزاء متفرقة من الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، فإنه لا ينكر القيمة العالية التي أفادها من أهم تلك الدراسات، وهي:

- حركة نقد الشعر في المملكة العربية السعودية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، لعلي فهد الشroud، عام 1988م، وهذه الدراسة رغم أهميتها والتفانها مع موضوع البحث في اشتغالها على نقد الشعر في المملكة العربية السعودية، فإنها تختلف عنه اختلافاً جذرياً من عدة أوجه، أهمها أن تلك الدراسة تناولت حركة نقد الشعر عموماً، بخلاف دراستنا التي تتناول إشكالية المنهج فقط.

- جهود عبد الله الغدامي في النقد الثقافي بين التنظير والتطبيق، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، لمحمد لافي الشمري عام 2009م، وهذه الدراسة تهتم بمشروع الغدامي في النقد الثقافي، ولم تتطرق لجهوده في نقد شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، الذي هو جزء من موضوع هذا البحث.

- خطاب الممانعة لأدب الحداثة في السعودية قراءة في المتن، لمحمد يحيى أبو ملحمة، بحث منشور في دورية (الخطاب)، عن منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ويتوجه هذا البحث إلى قراءة خطاب الممانعين لأدب الحداثة والرافضين لتوجهاتها وإنجازاتها، وقد اختار الباحث كتابين هما: "جناية الشعر الحر" لأحمد فرح عقيلان، و"الحداثة في ميزان الإسلام" لعوض محمد القرني، ولئن كان هذا البحث يلامس شيئاً مما تهدف دراستنا إلى البحث فيه فإنه اقتصر على جانب الممانعة فقط، كما جاء مقتصرًا على كتابين اثنين.

وقد قُسم البحث إلى تمهيد، تناول فيه الباحث مفهوم المنهج الذي تركز عليه الدراسة، يليه مبحثان، تناول في المبحث الأول المنهج في المستوى الذاتي، وفي المبحث الثاني المنهج في المستوى الموضوعي، ثم خاتمة، وملخص لأهم النتائج، تعقبه أهم التوصيات.

التمهيد:

قبل الدخول إلى الكشف عن تجليات المنهج وإشكالاته عند الاتجاهات الثلاثة التي تتقاسم الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية فإننا نبين المقصود بالمنهج الذي يناقشه هذا البحث، إذ هو "بوجه عام، وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة"⁽²⁾، وبمفهوم أدق هو: "مسار إجرائي يسلكه المرء بصفته طريقة تحليل، بعد وضع جيد للعمل وتصميمه، يدل على مجموعة من الطرق العلمية، القصد منها بلوغ نتيجة مستهدفة في أي مجال من مجالات الفعل، والتفكير والتأمل، والبحث عن الحقيقة"⁽³⁾.

وأما شعر الحداثة فيقصد به ذلك الفعل الوجداني الذي سلك فيه الشاعر مسلكاً مختلفاً عن المسلك الشعري التقليدي سواء في الشكل أم في المضمون أم في الموقف.

إن لكل تصور من التصورات الثلاثة التي يتشكل منها الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية رؤيته الخاصة للأدب وموقفه منه ومن العلاقة بينه وبين الإنسان والكون والحياة، وهذا الاختلاف طبيعي، بل حتمي، ونتيجته المتمثلة هنا في اختلاف تجليات المنهج في

الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية هي نتيجة طبيعية تفرض احترامها على القارئ قبل الناقد، إلا أنه في مقابل ذلك علينا أن نعي المآزق الذي قد وقع فيه هذا الخطاب، بحيث "لا ننكر أن نوعاً من الإزهاج المنهجي والإيديولوجي قد تحكّم، منذ بضعة عقود في تعليم الأدب وفي الإبداع الأدبي ذاته"⁽⁴⁾.

هذا الإزهاج تولد عنه خطران يحيطان بالمنهج، الخطر الأول "خطر إفقار العمل الأدبي الذي يوجّه إليه النقد، وذلك باسم ترابط منطقي مفتعل أو دوغمائية منهجية ما"⁽⁵⁾، والخطر الآخر يتمثل في بروز منهج نقدي "لا همّ له سوى العلمية، إذ لا يمكن لهذا النقد أن يتحقق إلا إذا اعتبر النص غرضاً صرفاً. غير أن النص هو دوماً نص يقرأه أحدٌ ما، فوجوده مرتبط بنظرة القارئ إليه وبظروف تلقيه المتغيرة دائماً"⁽⁶⁾.

وعليه فإن هذا البحث لا يتغيا التعريض بصحة المنهج أو خطئته، أو مناسبته للعمل الفني الذي يدرسه أو عدم مناسبته، وإنما غايته الكشف عن الإشكالية التي تحيط بالمنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، حيث يظهر هذا المنهج في مستويين رئيسيين هما: المستوى الذاتي، والمستوى الموضوعي.

أولاً: المنهج في المستوى الذاتي

ينقسم المنهج في هذا المستوى إلى قسمين: قسم تقليدي، وقسم تجديدي، فأما القسم التقليدي فينطلق النقاد فيه من رؤية تقليدية محافظة تتوجس من شعر الحداثة، وترى أن المنهج الصحيح لنقده لا يكون إلا داخل إطار الدين، ولذلك فإن المنهج المناسب لدراسة الأدب ونقده -من وجهة نظرهم- لا بد له أن ينطلق من منهج الإسلام فيحمل رسالته الإنسانية السامية، كما يحمل تصورات تعالج قضايا الحق والخير والجمال منطلقاً من تراثه، محققاً هويته، محققاً متطلبات الأمة الإسلامية، منفتحة على معطيات الحضارة الأجنبية المعاصرة وفق أسس واضحة تضمن له سلامة ذلك الانفتاح، ليكون ما يسترفده عوناً له على توسيع نظرتة إلى الحياة وفق مقومات الأديب الإسلامية الأساسية⁽⁷⁾.

ولا يمكن في تصورهم "فصل المنهج عن فلسفته كما أنه لا يمكن فصل الفلسفة عن منهجها فنحن عندما نمارس الإسلام نمارسه وفقا للمنهج الإسلامي... ولذلك فإن الممارسة الصحيحة أي المنهج الصحيح لا يكون إلا داخل إطار الدين أو المذهب أو النظرية التي تستوجب تلك الممارسة وفقا لمنهجها"⁽⁸⁾، وهذا ما جعل بعض أصحاب هذا القسم يتخذون موقفا حذرا من النقد الأدبي الحديث، لأنه في نظرهم "نقد مأزوم بالعلل (...). يُشتكى من عبثية بعضه ولا معقوليته، ومن جموحه وشططه، ومن دكتاتوريته وأحاديته، ويُشتكى من غموضه وعمتمته، ومن عدم تأثيره وجدواه ومن مباحكاته اللفظية العبثية، وتلاعبه بالنصوص ودلالاتها، ويُشتكى من غريبته عن طلبة العلم بل عن أساتذتهم المتخصصين أنفسهم"⁽⁹⁾.

كما يرى بعضهم في النقد العربي الحديث امتدادا لذلك النقد الغربي المأزوم حيث "إنه ورث من النقد الغربي الذي يقلد سننه حذو القذة بالقذة هذه الآفات جميعا وحمل فوقها أوزارا كثيرة"⁽¹⁰⁾.

إننا عندما نستقري المنهج في هذا القسم يتبين لنا كيف أن مفهوم المنهج وحده لا يمكنه أن يحل مشكلة غياب الوعي بالأنساق الثقافية والثوابت المعرفية والإيديولوجيات المغيبة للحقيقة، ولا يجسر على تغييرها"⁽¹¹⁾ إلا بعد أن يكون هناك التزام من الناقد بروح المنهج وتوفيق منه بين وجهيه النظري والتطبيقي، كما يتبين لنا أن النقاد في هذا القسم كانوا يعيشون مرحلة الصراع مع شعر الحداثة، وهو ما أثر على حضور المنهج لديهم سواء في تغييبهم له أو انعدام وعيهم به، وهو ما يبرز جليا في كثير من أحكامهم النقدية حيث لا تعدو في أكثرها كونها أحكاما انطباعية لا تتجاوز مرحلة الاستهجان أو الاستحسان، مبنية على أفكار مسبقة.

وهذا ما نلاحظه في كتاب (جناية الشعر الحر)⁽¹²⁾، حيث يقول المؤلف في مفتحه: "أعترف أنني أكتب هذه الورقات وأنا نائر منفعل، يكاد يسطو بي الكمد ويكاد يقتلني الغضب.. وكيف لا أغضب والجناية قد أصابت المقتل، والجناة مصممون على أن يجهزوا على الضحية الزكية، مصرون على المضي في تخطيطهم الفظيع الظالم بإملاء من الشياطين وإيحاء من الحاقدين"⁽¹³⁾.

ففي هذا الكتاب كان الكاتب يكتب تحت تأثير الغضب والانفعال، كما أنه كان يكتب لأجل هدف أساس هو الرد على مشروعية الشعر الحر والقدح فيه، وهذا ما أوقع الكاتب في كثير من الأحكام والتعميمات، التي يكتشف القارئ دون بذل كثير جهد خلوها من المنهجية والإنصاف.

ومن تلك الأحكام قوله: "واليوم أشتري أربعين ديوانا من الشعر الحرّ فأتجرع في قراءته الصبر المر، وبعد العناء لا أفوز منها بطرفة أو نكتة أو حكمة أو فائدة لغوية.. وليت الأمر يقف عند ذلك فهي في معظمها إغراء لقارئها أن يكفر بقومه ولغته وتراثه ويتبدل بها آراء الأعداء ونظريات الملاحدة وهمزات الشياطين"⁽¹⁴⁾.

ومن ذلك جزمه "أن وراء هذا التجديد مؤامرة هدم لأدبنا وثورة على تراثنا، ولقد أكد لي هذه الحقيقة إني [هكذا] درست نفسيات معروفة من زعماء التجديد فلما كشفت عن وجوهها أقنعة الزيف إذا وجوه كالسعالي في أعينها بريق الشيطان، وفي أنيابها سموم الموت، وفي قسماتها جذام الطاعون"⁽¹⁵⁾.

ومما يؤكد ذلك توجيهه النقد للأشخاص لا الأفكار، مثل قوله: "كثير من الشعراء والنقاد الذين حملوا حملات التجديد وفرضوا على أدبنا هذا البلاء العتيد، أقول كثير من هؤلاء لا أطمئن لماضيهم ولا إلى عقيدتهم"⁽¹⁶⁾.

ويكرر ذلك في الخاتمة حين يقول: "أوجه إلى الإخوة الأدباء وأصحاب دور النشر في مشارق أوطاننا ومغارها: أن يربأوا بأنفسهم عن نشر هذا الشكل المنثور المزيّف أو الاحتفاء به أو الاعتراف بأنه شعر، وأن يربطوا بين الإنتاج وشخصية المنتج، فإن رأوا أنه ملوث الماضي فلينبذوا سمومه الوبيلة"⁽¹⁷⁾.

كما كان يعمم الأحكام ويرمي التهم بلا تثبت، مثل قوله: "أما جماعتنا فهم يرون أن ما يهرفون به هو الشعر"⁽¹⁸⁾، وقوله: "وفي تحقيق صحفي أجري مع رئيس النادي الأدبي بالرياض سئل عن شعر بدر، فلم يجزؤ على أن يحذّر من انحرافات ملأت بعض دواوينه، بل قال: إنني استمتع بشعر بدر

ويقيني أن عبدالله بن إدريس لا يستمتع أبداً بالشيوعية وأفكارها لأنه عنصر إسلامي لكنه قال ما قال تقيية أن تهمة الملاحق الأدبية بالتأخر والارتكاس والجمود وعدم الاطلاع على الأدب الأجنبي⁽¹⁹⁾.

ويظهر المنهج الذاتي التقليدي في مجموعتين من المؤلفات، تغلب على المجموعة الأولى النزعة الذاتية الصرفة، بينما تمتاز في المجموعة الثانية الموضوعية بالذاتية، ويمثل المجموعة الأولى عدة مؤلفات أهمها: (الحدائث في ميزان الإسلام⁽²⁰⁾)، والحدائث في منظور إيماني⁽²¹⁾، والانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها⁽²²⁾)، ففي هذه المؤلفات لا يغيب المنهج غياباً كاملاً ولا يحضر حضوراً ملتزماً، بل نراه يحضر حضوراً متفلتاً، فنجد النقاد في هذا القسم يرسمون منهجاً في بدايات مؤلفاتهم لكنهم سرعان ما يخرجون عنه عندما يتعمقون في تحليل النصوص الشعرية المختارة.

ففي كتاب الحدائث في ميزان الإسلام -مثلاً- يقول المؤلف: "لكنني أؤكد أن الصراع مع الحدائث أولاً وأخيراً هو صراع عقائدي بحت، إذ إنني لا أنطلق في كتابي هذا في الحوار مع الحدائث منطلقاً أدبياً، يتحدث فيه المتحاورون عن عمود الشعر، ووزنه وقافيته، وأسلوب القصة. إننا نختلف معهم في المنطلقات الفكرية والعقائدية، ونعترض عليهم في مضامينهم ومعانيهم التي يدعون إليها، وينافحون عنها، وعن هذه فقط سيكون حديثنا"⁽²³⁾.

وبعد ذلك بعدة صفحات يقول: "والواقع أعظم شاهد على أن الحدائث العربية ابن غير شرعي للمفكرين الغربيين، منذ بودلير وإدجار آلان بو، حتى يومنا هذا، ويكفيك للتأكد من ذلك أن تتصفح أي منشور حدائثي؛ شعراً، أو رواية، أو مسرحية، أو قصة، أو دراسة نقدية، لتجدها تصرخ بقوة، وتعلن أنها من نبات مزابل الحي اللاتيني في باريس، أو أزقة سوهو في لندن، عليها شعار الشاذين من أدباء الغرب، الذين لا يكتبون أفكارهم إلا في أحضان المومسات أو أمام تمثال ماركس"⁽²⁴⁾.

فالتأمل للنصين السابقين يرى التعارض الجلي بين ما حدده الكاتب في منهجه من كون حديثه لن يكون إلا عن المنطلقات الفكرية والعقائدية والمضامين والمعاني، وما خلص إليه من نتيجة؛ فهو من جهة لم يقف عند المنطلقات الفكرية والعقائدية والمضامين والمعاني التي حددها في منهجه، ومن

جهة أخرى نجده يطلق حكما عاما على كل منشور حدثي شعرا كان أو رواية أو مسرحية أو دراسة نقدية، متهما إياها اهماما جازما بأنها مجرد صدى لمرجعيات غربية.

ويمثل المجموعة الثانية التي تمتزج فيها الموضوعية بالذاتية عدة مؤلفات أهمها: (الحدثاثة بين التعمير والتدمير، والقصيدة الحديثة وأعباء التجاوز)، ففي الكتاب الأول الذي قسمه مؤلفه إلى مقدمة، ثم عرض لقضية الحدثاثة ومناقشة لأهم موضوعاتها، ثم خاتمة، فقائمة بالمراجع يُلمح لنا العنوان إلى شيء من الموضوعية.

فالحدثاثة التي يتحدث عنها المؤلف تقع بين قطبين هما التعمير والتدمير، أي أنها في وعي المؤلف ليست شرا كلها وليست خيرا كلها، وهذا ما يطالعا به المؤلف في المقدمة حين يقول: "إننا حين نرفض الاستسلام والذوبان نرفض- في سبيل ذلك- العزلة والانغلاق للإسلام قادر على استيعاب كل المستجدات وإذابتها كما فعل في عصور الازدهار ولكننا حين نقبل بالحوار نرفض أي شوائب تعكر صفو سلفيتنا، فهل نحن قادرون على حوار متكافئ واستيعاب مقتدر؟. أرجو ذلك"⁽²⁵⁾.

فهو هنا في المقدمة يبدو موضوعيا في منهجه الذي يتخذه لقراءة شعر الحدثاثة، ويبني الموقف الذي لا يرفض الحدثاثة مطلقا ولا يقبلها مطلقا، وهو ما يبرز بشكل أوضح في قوله: "فالحدثاثة لم تكن أحادية اللغة، فكل قومية لها لغتها، وكل لغة لها حدثاتها، ولم تكن أحادية الأصل والتراث، فلكل قوم أصولهم وأسلوب التعامل مع هذه الأصول، ولم تكن نتاج مرحلة زمنية واحدة، فعمرها يمتد من الزمن الماضي، حتى أن رموز الحدثاثة العربية التمسوها في اتجاهات تراثية متباينة، فهي عند أبي تمام لغوية، وعند أبي نواس عبثية، وعند ابن الرومي عقدية، وعند المتنبي ثورية، ومن ثم فهي مترامية الأطراف، مختلفة الألسن، متباينة الأصول، ومتناقضة العقائد، فلكل رمز من رموزها حدثاثة، ولكل عصر حدثاثة، وهناك حدثاثة مطلقة وأخرى مشروطة، وحدثاثة إبداع وحدثاثة فكر"⁽²⁶⁾.

وهو ما يؤكد عليه في قوله: "ومن ثم فإن لكل زمان، ولكل أمة، ولكل ثقافة حدثاثة متميزة. هذا ما يجب أن يكون، أو ما هو كائن عند غير المقلدين، فهل نملك القدرة على بلورة حدثاثة عربية ذات

شخصية متميزة تصد وباء الطارئ وتُغني شبابنا عن الركض وراء سراب القيعان، وتطوق مكائد الأعداء ومكرهم، وتفسد عليهم حيلهم؟ لو استطعنا ذلك لقبلنا بوصف الجديد بالحدائث، ومنحناها ملامح عربية وإسلامية ولنا أن نسميها ما شئنا، حدائث أو معاصرة أو تجديداً⁽²⁷⁾.

وعندما يتحدث عن قضية تعد من أهم قضايا شعر الحدائث، وهي قضية الإبهام والغموض نراه يتخذ موقفاً وسطاً فيقول: "والغموض الفني لا يعني إلغاء الدلالة وتخليص اللغة من هاجس التوصيل، إنه تخليص النص الإبداعي من الدلالة الواحدة المنتهية والتسامي إلى احتمال دلالات كثيرة يتلبس بها النص وتكون قادرة على الاستجابة لتطلعات المتلقي. واستمرار زيف الدلالات مؤثر على وجود غموض فني يفجر الحركة النقدية وينفك عن فلك التدمير"⁽²⁸⁾.

ولكن على الرغم من هذه الموضوعية التي تظهر لنا بين الحين والآخر والتي تتجلى خير ما تتجلى في مناقشة المؤلف للقضايا والأفكار بحكمة وروية والرد عليها بخطاب هادئ ومعتدل، فإنها لم تمنعه من الوقوع في شرك الذاتية، وإطلاق الأحكام المتسرعة التي لا تستند إلى برهان، ومن ذلك قوله: "ويظل عالمنا يستهلكه التلقي الأبله والتبعية المنضبطة، يركض وراء كل بارق، ويحارب تحت كل راية، ليس له قضية محددة ولا هدف معين ولا خصوصية مميزة، يؤمن بمعادلة كاذبة أطلقها الحاقدون وصدقها المغفلون، فإما الإسلام والتخلف، وإما العلمانية والتقدم"⁽²⁹⁾.

ومثله قوله: "وفي مقابلة أجرتها إحدى المجالات مع بعض رموز الحدائث نفى مسئوليته عن الطلاسم والتجديد لذاته، وأثبت معيته للتراث، وتسابق المحافظون على تسجيل هذا الاعتراف، ويقيني أن هذا من إطلاق البالونات وتلميع الذات وترميم السمعة، فليس التخلي عن أيديولوجية منحرفة كرس حياته لخدمتها يأتي بهذه السهولة والسرعة"⁽³⁰⁾.

وأما القسم التجديدي فينطلق من نزعة تجديدية تحاول مواكبة التجربة العربية التي بدورها تحاول مواكبة موجة التحديث العالمي التي طالت كافة العلوم، فيعتبرون النقد الأداة الأهم التي يسعون من خلالها إلى تحديث المجتمع، وينطلقون به ومن خلاله إلى مواكبة حركة التطور العلمي والثقافي والاجتماعي المتسارع داعين إلى تجاوز القديم أو إلغائه، وكأي مشروع فكري جديد كان

يتمركز جهدهم الفكري حول وعي متغير ومتجاوز عبر مجتمع متحرك وتاريخ سريع وحياة يومية متجددة.

وهذا ما نجد الدعوة إليه صراحة في قول أحد نقاد هذا الاتجاه حين يدعو إلى ترك المناهج التي ترتكز على الفلسفات القديمة التي لا ترى في اللغة سوى تعبير أو أداة وصف، وإدراك أن أول خطوة نحو العالم المغلق للقصيدة الجديدة هو التبرؤ من هذا التصور اللغوي القديم، بحيث يكون الوقوف أمام الشعر وقوفاً أمام لغة الشعر نفسها، بدون العودة للبحث عما يقابل العالم الشعري من عالم واقعي مادي، وهذا يعني بالضرورة التخلص من الالتجاء إلى معايير الصدق والكذب والصحة والخطأ والاعتدال والمبالغة والتناقض والاتساق وما إليها من المعايير التي ورثت عن البلاغة والنقد القديمين واستبدال كل ذلك بثقافة نقدية جديدة تتمثل كافة الإنجازات المختلفة التي تم تحقيقها في ميادين الدراسات اللغوية والفلسفية وعلم النفس والإثنوبولوجيا وما إلى ذلك من العلوم التي أصبحت جزءاً أساسياً من ثقافة الناقد الأدبي⁽³¹⁾.

ثم يؤكد على ضرورة التحول من مرحلة مواجهة القصيدة الجديدة إلى مرحلة التعاطف ويرى "أن سبيلنا إلى ولوج عالم القصيدة الجديدة يبدأ بالتعاطف معها؛ ذلك أن علاقة المحبة والتقبل للنص هي الجسور التي تصلنا بعالمه السحري. أما إذا ما قابلنا النص بعداء ورفض ونفور لسبب أو لآخر فإننا بهذا نسقط كل الإمكانيات المتاحة لفهمه ولنتأكد تماماً أنه ما من ستار أغلظ في عالم المعرفة من ستار الكره"⁽³²⁾.

ويمثل هذا القسم عدة مؤلفات من أهمها: (الكتابة خارج الأقواس، حادثة مؤجلة، عتبات التهجي)، فهي في مجملها محاولات لقراءة شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية قراءة جديدة مختلفة عن القراءات التقليدية، ولكنها في مقابل ذلك لا تتبع منهجاً صريحاً يمكن تلمس معالمه، بل هي باعتراف أحد نقاد هذا الاتجاه "تأملات لا تفي مجتمعة بشروط الدراسة المنهجية، وتعاني الانفراط الشكلي، أو لا توحى بالتكامل الفني التام، فيما يمكن أن يتراءى بمجمله تحت مسمى البحث، فهذا يعود إلى كونها في الأصل قراءات مستقلة، تتماثل في آلية الحفر والتقصي المعرفي، ولكن

لا تتكامل إلا من حيث الوجهة المعرفية، فكل قراءة تمارس تحدياتها داخل إشكالاتها الخاصة، وتنتج بدورها أفق ومشروطية قراءتها"⁽³³⁾.

وما يؤكد على أن المنهج في هذا القسم هو في المستوى الذاتي، أنه لا يمكننا تلمس معالم واضحة لمنهج علمي واضح، بل هي خطوات اعترف أصحابها بأنها تمثل مرحلة صراع، حيث يرون أنه كان "لا بد من الاصطدام بين تيار أدبي ناهض لم يتبين مساره بعد، ونمط ثقافي راسخ يتعامى عن حركة التاريخ خارج دائرته المحدودة، ولا يرى في العودة إلى التراث إلا عودة زمنية، أو اسمية، فهو يريد التجدد، ولكن بحذر وببطء شديدين، وبإصرار على أن يكون مصدر الإنتاج المعرفي، والأدبي الأوحده، بل ومن خلال مؤسساته التي تعاني اختلالات تكوينية معوّقة"⁽³⁴⁾.

ولأجل هذا الصراع والتصادم بين مرحلة سابقة ومرحلة آتية عاش المنهج حالة من الإشكال تفرضها اللحظة الراهنة للمرحلة التي ظل فيها أدب الحداثة "يرواح خطوة إلى للأمام وأخرى للخلف، ويسجل قطيعته للسائد، إخلالا بمجمل قدسيات الثقافة العربية عموماً، وإشباعاً لحاجات متولدة من بروز بنى مغايرة، وبحثاً عن أفق لممكنات التمدد الكمي والنوعي، واحتمالية الاعتراف بمشروعته رسمياً وجماهيرياً، فيما تولدت معوقات أخرى بعضها متفرع عن القوى المحافظة، والبعض الآخر ناشئ عن تيار التحديث نفسه"⁽³⁵⁾.

ومن المؤلفات التي يمكن إدراجها تحت هذا القسم كتاب (ثقافة الصحراء) حيث يبدو من العنوان أننا نقف على عتبة تشي بالمنهج الذي سيسير عليه الكاتب في قراءاته النقدية المبتوثة في أثناء الكتاب والتي تسعى لنقد شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، ف(مفهوم ثقافة الصحراء) كما يقول المؤلف: "هو الإطار العام، أو أحد الأطر الرئيسية التي يمكننا من خلالها أن نقرأ الأدب في منطقة الجزيرة العربية كمعطى إنساني - بيئي، أو كتفاعل مع الظروف الجغرافية يتوازى مع التفاعلات الحياتية الأخرى في الملابس والمسكن والمأكل وما تتضمنه من قيم اجتماعية وتصورات للعالم"⁽³⁶⁾.

ولهذا كان المتوقع أن يلتزم المؤلف بأحد المناهج التي تدرس العلاقة بين المبدع وبيئته، أو بين المنتج/النص الشعري الحدائي والمؤثر/البيئة التي ارتبط بها، خاصة عندما نراه يؤكد على أن هذا الكتاب بما يحويه من قراءات نقدية هو محاولة من المحاولات التي تعبر عن "الحاجة القوية إلى نقد يكسر حدة الغرابة في نصوص الحداثة في الوقت الذي تسعى فيه إلى تقويم تلك النصوص"⁽³⁷⁾.

إن القيمة النقدية التي اشتمل عليها الكتاب تنظيها وتطبيقا لا يمكن للقارئ أن يتلمس من خلالها منهجا صريحا، رغم أن الكاتب أشار في كثير من المواضع إلى روح المنهج الاجتماعي من خلال حديثه عن طبيعة العلاقة بين الإنسان وبيئته وانعكاس تلك البيئة الحتمية على شكل الأدب ومضمونه، بل إن الكاتب باعترافه هو يؤكد ذلك فيقول:

"الوسيلة أو المنهج الذي حاولت في محتويات هذا الكتاب أن أحقق من خلاله شيئا من أهداف النقد ليس في مقدوري أن أحدهه تحديدا دقيقا لأسباب عدة منها: أنه لا يندرج بسهولة ضمن أي من التيارات الرئيسية التي أعرفها، ومنها أنني لم أسع إلى بلورة أطروحات منهجية قبلية والسير على ضوئها. وأعلم أن بعض المفاهيم التي أطرحها تميل بي نحو منهج أو مدرسة اجتماعية - ثقافية في النقد الأدبي، لكنني أدرك في الوقت نفسه أنه إن كان ثمة شيء من ذلك فإنه لم يأت كفرضية مسبقة، وإنما كتشكل تال لقراءاتي في الأدب وغيره"⁽³⁸⁾.

وليس هذا الاعتراف وحده ما جعلنا نعد الكتاب ضمن المستوى الذاتي للمنهج، بل إن الممارسات النقدية التي تواجهنا في أثنائه تؤكد ذلك كذلك، حيث يتنقل بنا الكتاب بين الشكل والمضمون، والرؤى الشعرية والتفاعل مع الحياة، والمواجهة المريرة مع واقع الإبداع الشعري، والبحث عن الخلاص من مأساوية الظروف التي يعيشها الإنسان العربي المسلم، وضرورة الانتماء إلى معطيات الثقافة الإنسانية عموما وإلى إحياء حقيقي للتراث، كما يؤكد ذلك قوله:

"ومن خلال تأسيس لغة النص وشاعريته يمكننا الدخول به ومعه إلى السياق الذي يمتاز به جنسه الأدبي، وهذه هي أفضل وسيلة إلى معرفة الأدب، ومن ثم معرفة الأديب الذي ما إن نشخص

لغته فيما ينسب إليه من أدب حتى نكتشف بذلك حقيقة هذا الكاتب اللغوية والحضارية، ونستطيع عندئذ أن نضعه في موضعه من السياق الحضاري لأمته، وهذا السياق هو الإنشاء الثقافي للإنسان، وبه تكون للإنسان حقيقة ويكون له وجود، وهما حالتان لا تتوفر لهما أسباب النمو إلا من داخل اللغة، فكأنهما خليتان من خلاياها لا يعيشان خارجها، وفي الوقت نفسه يسهمان في إبقائها حية مثلما تبقيان حيتين. وكل ما هو خارجي عن اللغة فهو غير قابل للإدراك الإنساني، ولهذا فإن اللغة هي الحقيقة الإنسانية القابلة للإدراك، وتشخيصها هو تشخيص للحقيقة الإنسانية. وبذلك تصبح دراسة الأدب فاعلية فلسفية مثلما هي تجربة جمالية. وهذا هو ما نسعى إلى إكسابه لدراستنا هذه، مفيداً فيه من معطيات المدارس النقدية المعروضة أعلاه⁽³⁹⁾.

إننا في هذا القسم التجديدي نجد أنفسنا في كثير من الأحيان أمام منهج متحيز تطغى عليه النزعة الذاتية فيقف جنباً إلى جنب مع شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، يثريه ويروج له بقدر ما يثري ذاته ويروج لها، ففي كتاب (القصيدة والنص المضاد) نصطدم منذ البداية بما يشير إلى تحيز المؤلف للنص الشعري وعلى وجه الخصوص نص شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية.

فأول ما يبدأ به المؤلف الربط بين النص والقبيلة، وتزليل النص منزلة القبيلة، ترتبط به ارتباطاً بالقبيلة وننتهي إليه انتماءنا إليها، ولهذا يرى أن هناك موضوعية متوهمة تدعي انفصالها عن النص وإقامة معرّفٍ بينها وبينه يجعلها تظل على ثقة دوماً من أحكامها، ثم يدعو إلى التخلص من هذا التوهم ويطبقه هو بقوله: "لقد صرت أتجه شيئاً فشيئاً إلى استنكار هذا التوهم بالانفصال، وصرت أرى استحالتة. ومن ثم صرت أرى ضرورة الانتقال من وهم الانفصال إلى حقيقة الاتصال، بل الإيغال في الاتصال من أجل تحقيق الكشف والاستبصار من الداخل- لا من الخارج"⁽⁴⁰⁾.

ولتحقيق الاستبصار من الداخل كان عليه أن يسلك منهجاً خاصاً به أشار إليه، ففي هذا البحث -كما يقول-: "سوف أشق لنفسي طريقاً داخل النص لأبحث فيه عن النص، وأفحص مادته لمعرفة حقيقته"⁽⁴¹⁾، وإذا ما وضعنا أنفسنا في أفق التوقع -كما سيفعل بعد قليل- فإن المنهج الذي

سيشقه لنفسه هو منبر متحيز لشعر الحداثة، وبيننا ذلك على اعترافه بوهم الموضوعية، ودعوته إلى الإيغال في الاتصال بالنص، إضافة إلى ما سنكتشفه بعد قليل من خلال القراءات التي مارسها على شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية.

وإذا ما انتقلنا إلى مستوى التطبيق وجدنا تحيز المؤلف لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية واضحاً في حديثه عن سعد الحميدين الذي يعد واحداً من أهم رواده، حيث يرى المؤلف "أن الحميدين يندفع وراء الفعل لأسباب وظيفية من الممكن تلمسها واستكشافها من سيرورته الإبداعية. وهي تشير إلى أن الشاعر - مثله مثل محمد حسن عواد- قد جعل القصيدة موقفاً وموعداً مع التجريب: تجريب ما يمكن أن نفعله مع اللغة، بحيث تكون الكتابة الشعرية نوعاً من الفتوحات المتواصلة داخل اللغة بإيقاعاتها وسياقاتها، ليس طلباً للنص الكامل وإنما هو طلب لفتح لغوي نصوي ربما يكون ناقصاً، لا يهم. والمهم فحسب هو استكشاف الإمكانيات غير المستكشفة وهذا جعل الحميدين واحداً من الشعراء الذي يفتحون مسالك اللغة لسواهم"⁽⁴²⁾.

ولذا فهو يتعامل مع نصه الشعري في حالة انتشاء وفق أفق التوقع، يؤكد ذلك قوله: "ولكن مجالنا هو سبر ديوان الحميدين الذي بين أيدينا الآن على معيار (المسافة الجمالية) استناداً إلى أفق التوقع المنتسب فينا عن تجربة الشاعر وعن شاعريته"⁽⁴³⁾.

وهي بخلاف الطريقة التي اتبعتها في قراءته لإحدى قصائد غازي القصيبي، عندما أخضعها لما سماه الثغرة المحدثة والتي تكون لها في القصيدة وظيفية إبداعية تجعل لغة الصدى أكثر من مجرد انعكاس صوتي⁽⁴⁴⁾، وهذا ما جعله يقول عن اللؤلؤة في قصيدة القصيبي: "وبذا تظل اللؤلؤة عند القصيبي غيابة، إذ قد حضرت في النص لكي تصمت، وحضرت لكي تغيب. وتظل اللؤلؤة، ويظل الغواص في كل النصوص، كل واحد، وكل واحدة، هو، وهي مطلب للآخر. ولكن الغواص لا يصيب منيته، واللؤلؤة لا تفتى، ولا تضيع. ولكنها - فحسب - تختفي وتغيب؛ لكي تكون مطلباً شعرياً، ومطلباً دلالياً، ومطلباً ثقافياً يرثه جيل عن جيل، وهي غائبة في الحس وحاضرة في الذهن"⁽⁴⁵⁾.

ثانياً: المنهج في المستوى الموضوعي

يحاول النقاد في هذا المستوى ضبط منهجهم في قراءة شعر الحداثة في المملكة، ولذلك نراهم كثيراً ما يعتمدون في ممارساتهم النقدية على ما توصلت إليه النظرية النقدية الغربية، وهم بمحاولاتهم تلك كانوا يسعون إلى توجيه بوصلة النقد نحو مسار أكثر أمانة وأكثر دقة وأكثر علمية بعيداً عن النزعات الفردية وفوضى الآراء الذوقية الشخصية.

ويقصد بالموضوعي هنا تلك القراءات التي اتبعت في محاولاتها مقارنة شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية طرائق منطقية تحدّ من غلبة الذاتية وسيطرة الحدس والذوق، ويتجلى المنهج الموضوعي في عدة مؤلفات من أهمها: (الخطيئة والتكفير، ونبت الصمت، وقضايا وإشكالات في الشعر العربي الحديث الشعر السعودي أنموذجاً، والتجربة الشعرية الحديثة في المملكة العربية السعودية، ورحلة نحو المستحيل).

ففي كتاب (الخطيئة والتكفير) نجد المؤلف بعد إشارته إلى الإفادة من المدارس النقدية التي عرضها في الفصل الأول يتحدث عن التشريرية كاتجاه نقدي عظيم القيمة، ويجعل منها سرجا يعينه على الثبات على صهوة النص، ويؤكد ميله إلى نهج بارت التشريري لأنه لا يشغل نفسه بمنطق النص، ولأنه يعمد إلى تشریح النص لا لنقضه ولكن لبنائه، وهذا هدف يسمو بصاحبه إلى درجة محبة النص والتداخل معه بكل تأكيد ويشير إلى التذوق الجمالي، ويرى أنه هو المنطلق الأساسي للحكم النقدي على النصوص⁽⁴⁶⁾، مع التنبيه لما قد تصاب به حالة القارئ النفسية والثقافية من حالات تؤثر فيه وتطبع تصوراتاً بطابعها.

وهذا ما جعله يستخدم أسلوب القراءة المتكررة للنصوص في أوقات مختلفة وحالات متعددة، للتأكد من سلامة تلقيه للنصوص، ويختم بقوله: "ولقد سلكت هذا النهج في قراءاتي لأدب حمزة شحاتة، إذ أخضعت النصوص لقراءات متعددة في أوقات وحالات متغيرة. وأخذت أضع رصداً مكتوباً عن تفاعلاتي مع كل نص في كل قراءة له. ولكنني كنت أتلقى النص في كل مرة على معزل من

ملاحظات القراءات السابقة، حتى لا تتدخل ملاحظاتي السابقة فيما أتلقيه من تفاعلات حالية، وعندما انتهيت جمعت الملاحظات وفحصتها واستخلصت منها نتائجي التي جعلتها أساساً لدراستي⁽⁴⁷⁾.

أما حين نتلمس المنهج الذي اختاره المؤلف في كتاب (قضايا وإشكالات في الشعر العربي الحديث الشعر السعودي أنموذجاً)، فإننا نلمس فيه روح المنهج والالتزام الموضوعي، حيث يعترف في البداية بأن أي دارس "لا يستطيع أن يلم شتات الحركة الشعرية الحديثة في المملكة العربية السعودية ويحشر خصائصها في ورقة عمل واحدة تعطي صورة تقريبية عن الحركة. ومهما حرص على تكامل هذه الصورة ومصداقيتها، فإنها تبقى نسبية وستعوزها الروح المنهجية"⁽⁴⁸⁾.

وهذا الاعتراف الذي يبين فيه المؤلف صعوبة الالتزام المنهجي هو بوجه آخر التزام منهجي مسؤول، فإن يعترف المؤلف أو الكاتب بالصعوبة التي تنتظره فهو يؤكد بطريقة غير مباشرة حرصه ومحاولته الجادة للتغلب على هذه الصعوبة، وهو ما أشار إليه صراحة بعد ذلك بقوله: "وبدلاً من أن أسلط الضوء على الحركة الشعرية ككل في ورقة عمل واحدة فأبحث كل شيء ولا أحيط بشيء بعينه، سوف أنتقي جوانب إشكالية بعينها من هذه الحركة، وأحاول أن أدرسها دراسة منهجية موضوعية لأصل من خلالها إلى روح هذه الحركة، وأضع يدي على مفاصلها الأساسية، ومن حضور هذه المفاصل يمكننا أن نشكل بقية الصورة الغائبة ونتعرف إلى هوية هذه الحركة"⁽⁴⁹⁾.

وليس ما سبق وحده هو ما وسم منهج المؤلف بالموضوعية، بل الكثير من آرائه التي نراها مبنوثة في أثناء الكتاب، فهو لا يظهر بمظهر المتعصب المدافع عن شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، ولا يرفضه رفضاً تاماً أو يتحامل عليه، ومن تلك الآراء التي تبين لنا موضوعية منهجه اعتقاده بأن "كل ولوج إلى نص مبدع يتطلب حيوية إبداع لا حيوية قراءة فحسب، بل إبداع نص آخر، بل تلبس النص المائل وتقمصه واتخاذ جسرًا لتواصل الأجزاء: المتلقي، والمبدع، والكل، والروح، والنفس، والألق الإنساني الذي يصطاده البيان. وكل ولوج من هذا النوع هو نوع من القياس، قياس معرفي ذوقي وذوقي معرفي، يقيس على مرجع مؤسس أو يؤسس مرجعاً يقاس عليه"⁽⁵⁰⁾.

فهو هنا يجمع بين ركنين أساسيين ضروريين لقراءة أي عمل أدبي وهما المعرفة والذوق، فكل واحد منهما يحكم الآخر ويقيده تقييدا موضوعيا بعيدا عن النفي أو التحيز.

لقد بدت قراءات العظمة في هذا الكتاب ملتزمة بالمنهج الموضوعي الذي رسمه لنفسه، فنجده مرة يشيد بالتجربة الشعرية الحدائثية في المملكة العربية السعودية إشادة مشروطة، فيرى أن "للشاعر السعودي معاناته المتميزة في الحاضر، وحاجات هذا الحاضر الإبداعي تقتضي منه أن يختار موضوعاته وشكله الشعري من مضمون تجربته المعاصرة، لا أن يعارض نماذج جاهزة في الذاكرة دون أن تتخلى هذه الذاكرة عن إلهاماته في نفسه ووجدانه، ولكن شريطة أن يستوعب التراث ويهضمه ويتمثله ويقراه إبداعا جديدا يلي حاجات الحاضر الإبداعية لا أن يقيده، وأن يرهن واقعه الإنساني لهوية حضارية مخصصة"⁽⁵¹⁾.

بينما نجده مرة أخرى ينقد هذه التجربة ويرى أن بعض المغامرات التي يتعمدها شعراء الحدائثية في المملكة العربية السعودية في الشكل والمضمون لا تخلو من مخاطرات أحيانا تلجئهم للجوازات النادرة حتى من منظور المقاييس العروضية الحديثة كتسكين نهايات بعض الأبيات ليستقيم الوزن⁽⁵²⁾، ولا يقف عند ذلك النقد بل يصف العلاج فيقول: "ولدرء مخاطر الشواذ النادر واختلال الوزن، لا بد من مزيد من وعي الصناعة بالإتيان بالجديد المتميز الخالي من العيب"⁽⁵³⁾.

ويبرز المنهج الموضوعي في كتاب (التجربة الشعرية الحديثة في المملكة العربية السعودية) منذ الصفحة الأولى من المجلد الثاني الذي خصصه المؤلف لدراسة (القصيدة الجديدة) وتناول فيه ثلاثة موضوعات قسمها على ثلاثة فصول مرتبة على النحو الآتي: (الريادة والتأصيل، من التأصيل إلى التنوع، أصوات متميزة في القصيدة الحديثة).

وبدأ المؤلف ببيان خصوصية التجربة الحدائثية في المملكة العربية السعودية فنيا ورؤيوبا حين يقول: "ولست أنطلق في دراستي من منطلق النزعة الإقليمية باتجاهاتها المذهبية المختلفة وفلسفاتها المتباينة، ولكنني أعتقد جازما أن السياق الطبيعي للتجربة الشعرية المعاصرة في المملكة

هو الثقافة العربية غير أن الانتماء الجغرافي والمجتمعي من شأنه أن يبرز مكامن الخصوصية فنيا ورؤيويًا⁽⁵⁴⁾.

وهو في ذلك ينهج منهجا موضوعيا يتمثل في بيان ملامح القصيدة الحديثة وسماتها عند روادها في المملكة العربية السعودية، وعرض الملامح الجمالية التي ميزت تجربة كثير من الشعراء الذين كتبوا هذا النوع من الشعر.

ولئن كان الشنطي في هذا الكتاب يشيد بالتجربة الشعرية الحداثية في المملكة، فإنه ينقد بعض جوانبها بأسلوب هادئ رصين يؤكد التزامه المنهجي الموضوعي، كما يؤكد حرصه على وضع هذه التجربة الجديدة في موضوعها الذي تستحقه دون تحيز أو تمييز.

فمن الإشادة بالتجربة قوله: "إن ثمة شعراء انطلقوا في تجديدهم من قاعدة تراثية ولم ينقطعوا عنها، بل ظلت ذائقتهم الجمالية موصولة مع هذا التراث، وإن سعوا في سبيل التجديد بكل طاقتهم؛ إيماننا منهم بضروراته... ولكن على الطرف الآخر كان هناك من يعتبر أن الاتجاه المباشر إلى الاستفادة من المدارس الشعرية الغربية كالرمزية مثلا أقصر الطرق للولوج إلى تحديث القصيدة"⁽⁵⁵⁾.

وفي ذات الوقت نجده ينقد جوانب من تلك التجربة فيقول: "ومهما يكن من أمر فإن الانصاف يقتضي أن نشير إلى أن بعض قصائد التجربة الجديدة قد ذهب بعيدا في توظيفاته التراثية ورؤيته وجنح إلى ما يمكن أن يثير الشبهة وأفسح المجال للشك، أو أنه تغاضى عما ينبغي إزاء الموقف العقدي الراسخ وهوّوم في فضاء من الرؤى التي قد يفهم منها الانفلات من الالتزام الديني تحت تأثير بعض توجهات التجربة الشعرية الحديثة عربيا وعالميا"⁽⁵⁶⁾.

أما عندما نفحص المنهج في كتاب (رحلة نحو المستحيل) فإننا نجد أنفسنا أمام مادة نظرية ثرية، يؤكد فيها المؤلف نبذه للأيدولوجيا⁽⁵⁷⁾ وكل من يتعصب لها، ويشير في الوقت نفسه إلى "أن أي منهج هو غير قادر على قراءة نص أدبي قراءة شاملة لا تبقي منه، ولا تذر فيه"⁽⁵⁸⁾. وهو بذلك يكسب ثقة القارئ، ويضع نفسه موضع المسؤولية المنهجية التي تضبط أدوات قراءتها، فتعني "بالمسكوت

عنه غير المنطوق به في النص؛ فتذهب إلى ما وراءه فتكمل هذا الذي لم يُقل، وتفصل هذا الذي كُثف، ولكن دون الذهاب عنه بعيدا فتتكلف تقويله ما لم يقل فتقع في المحذور⁽⁵⁹⁾.

ولكي يصل المؤلف إلى هدفه من قراءته هذه لشعر الحدائة في المملكة العربية السعودية المائل أمامه في شعر سعد الحميد، فقد رسم لنفسه منهجا مركبا مهجنا⁽⁶⁰⁾، قال عنه: "وإنما نحن بصدد الحديث عن منهج مركب مهجن -وشتان بين التوفيق والتلفيق، والتركيب- يصطنع جملة من الإجراءات المنسجمة التي تتظاهر مجتمعة في إلقاء الضياء الكاشف على المناحي الفنية الكامنة في خبايا النص الأدبي حتى تستقصي استخراج ما فيه، وعلى أن هذه الإجراءات، في عامتها، هي تنتمي إلى خلفية معرفية واحدة هي السيميائية. فنحن لم نركب المنهج الاجتماعي مع النفسي مثلا فنقحم شيئا في شيء ليس من جنسه فزواج أو نثالث بين المتناشزات المتنافرات؛ ولكننا جننا إلى المجال السيميائي، وهو أوسع مجالات المعرفة الإنسانية وأكثرها تقبلا لمقاربة النص، فاستبطنا من كل ذلك جملة من المفاهيم تتضافر مجتمعة في قراءة النص الأدبي لعلها تستطيع أن تنصه نصا - باللغة العامية: أي تمضي في استخراج أقصى ما فيه إلى أبعد الحدود الممكنة"⁽⁶¹⁾.

ولهذا كانت قراءته لشعر الحدائة في المملكة العربية السعودية من خلال شعر شاعر يعد أحد أبرز شعراء المرحلة قراءات موضوعية تقف موقف الناقد المنصف الذي يعطي التجربة حقها من الاحتفاء من جهة، وحقها من النقد من جهة أخرى.

لقد كان مرتاض مهتما ببنية اللغة الشعرية عند الحميدين لذلك كانت قراءته ومحاكماته لها تنطلق من منهج موضوعي يهتم بالبنية والصورة والفكرة، ولذلك رأيناه يقسم كتابه على النحو الآتي: (أولا: ما قبل التحليل، ثانيا: توطئة نظرية عن القراءة التداولية، ثم بنية اللغة الشعرية عند سعد الحميدين، وتناولها في ستة عشر محورا، هي: اللغة وشعريتها عند سعد الحميدين، توظيف اللغة اليومية، تضمين نصوص شعرية، توظيف التناس، توظيف جمالية الإيقاع، توظيف التكرار الفني، اللعب بالحروف والكلمات، التصوير الفني في شعرية الحميدين، تصوير البيئة المحلية،

توظيف السرد، تلويح القصائد، الاقتصار على كتابة قصيدة التفعيلة، الميل إلى تطويل القصائد، القلق الوجودي، الحيرة والخيبة، توظيف الثقافة العربية العامة، ثم انتقل بعدها إلى التحليل، وقسمه إلى عشر لوحات شعرية، حللها فيما يقارب مائة وإحدى وتسعين صفحة).

ويبرز لنا المنهج الموضوعي الذي سلكه المؤلف في هذا الكتاب من خلال نظريته المتزنة التي تراوح بين الاحتفاء بالتجربة ونقدها، فهو يرى أن "الصورة الفنية في كتابات سعد الحميدين الشعرية أجنح ما تكون إلى التكتيف والعمق منها إلى التسطيح والتبسيط، شأن كل شاعر حدائي. وإذا كانت صورته بعامة ليست مضببة إلى درجة الاستغلاق، فهي أيضا ليست عارية إلى درجة السطحية، فهي تقع وسطا بين الفهم واللافهم"⁽⁶²⁾.

لكنه سرعان ما ينقد ما يحتاج إلى نقد، فحين يأتي إلى تحليل الصورة الفنية يقف عند إحدى اللوحات الشعرية ويقول: "لا نصادف أي صورة فنية بالمفهوم النقدي الصارم للكلمة، في هذه اللوحة الفنية. ولكن يمكن أن نتجاوز في ذلك ونتوسع فنقرأ بعض الألفاظ على أساس أنها صورة من وجهة نظر انتشارية"⁽⁶³⁾.

النتائج:

يتبين من خلال قراءة هذه العينة من الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية الآتي:

- 1- أن المنهج في هذا الخطاب مر بعدد من التحولات كان سببها الأبرز ولادته في ظروف اجتماعية واقتصادية وفكرية وثقافية كان لها أبلغ الأثر فيه.
- 2- أن هناك ثلاثة اتجاهات تقاسمت الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة، هي الاتجاه المحافظ والاتجاه الحدائي والاتجاه الموضوعي.
- 3- أن المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة ظهر في مستويين رئيسيين، هما المستوى الذاتي، والمستوى الموضوعي.

- 4- أن المنهج في المستوى الذاتي انقسم إلى قسمين، قسم تقليدي ينطلق من رؤية إسلامية للأدب عامة وشعر الحداثة خاصة، ويرى أن الممارسة الصحيحة أو المنهج الصحيح لا يكون إلا داخل إطار الدين، وقسم تجديدي ينطلق من نزعة تجديدية تحاول مواكبة التجربة العربية التي بدورها تحاول مواكبة موجة التحديث العالمي التي طالت كافة العلوم.
- 5- أن المنهج في المستوى الموضوعي كان منهجا ملتزما وقف من شعر الحداثة في المملكة العربية السعودية موقفا وسطا اتسم بسمات الموضوعية، فأثرى شعر الحداثة في المملكة بالاحتفاء تارة، وبالنقد تارة أخرى.

التوصيات:

إجراء بحوث مركزة تشتغل على المنهج في الخطاب الناقد لشعر الحداثة في المملكة العربية السعودية، تتناول تجليات المنهج الغربي فيه، والانضباط والتفوّت الحاصل على مستوى تمثله وتمثيله.

الهوامش والإحالات:

- (1) مندور، النقد المنهجي عند العرب: 11.
- (2) وهبة، والمهندس، معجم المصطلحات العربية: 393.
- (3) سويرتي، المنهج النقدي: 7.
- (4) مجموعة من المؤلفين، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي: 9.
- (5) نفسه: 10.
- (6) نفسه: 10.
- (7) ينظر: الحارثي، نحو تأصيل تصور إسلامي للأدب: 181.
- (8) الشيباني، مغالطات الأستاذ السريحي: 23.
- (9) قصاب، مناهج النقد الأدبي: 10.
- (10) نفسه: 10.
- (11) سويرتي، المناهج النقدية الحديثة: 7.
- (12) عقيلان، جناية الشعر الحر: 11.

- (13) نفسه: 11.
- (14) نفسه: 19.
- (15) نفسه: 30.
- (16) نفسه: 35.
- (17) نفسه: 113.
- (18) نفسه: 67.
- (19) نفسه: 87.
- (20) القرني، الحداثة في ميزان الإسلام: 20.
- (21) ينظر: النحوي، الحداثة في منظور إيماني: 95.
- (22) ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها: 9.
- (23) القرني، الحداثة في ميزان الإسلام: 20.
- (24) – نفسه: 25.
- (25) الهويمل، الحداثة بين التعمير والتدمير: 17.
- (26) نفسه: 23.
- (27) نفسه: 29.
- (28) نفسه: 46.
- (29) نفسه: 23.
- (30) نفسه: 46.
- (31) ينظر: السريحي، الكتابة خارج الأقواس: 29، 30.
- (32) نفسه: 33.
- (33) العباس، حداثة مؤجلة: 8.
- (34) نفسه: 11.
- (35) نفسه: 11.
- (36) البازعي، ثقافة الصحراء: 10.
- (37) نفسه: 11.
- (38) نفسه: 11، 12.
- (39) نفسه: 78.
- (40) الغدامي، القصيدة والنص المضاد: 6.
- (41) نفسه: 13.

- (42) نفسه: 166.
- (43) نفسه: 164.
- (44) ينظر: نفسه: 98.
- (45) نفسه: 103، 104.
- (46) ينظر: نفسه: 79، 80.
- (47) نفسه: 81.
- (48) العظمة، قضايا وإشكالات في الشعر العربي الحديث: 26.
- (49) نفسه: 26، 27.
- (50) نفسه: 33، 34.
- (51) نفسه: 23، 24.
- (52) ينظر: نفسه: 49، 50.
- (53) نفسه: 50.
- (54) الشنطي، التجربة الشعرية: 411.
- (55) نفسه: 418، 419.
- (56) نفسه: 415، 416.
- (57) ينظر: مرتاض، رحلة نحو المستحيل: 12.
- (58) نفسه: 12.
- (59) نفسه: 13.
- (60) ينظر: نفسه: 12.
- (61) نفسه، والصفحة نفسها.
- (62) نفسه: 59.
- (63) نفسه: 99.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) البازعي، سعد، ثقافة الصحراء - دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر، دن، الرياض، 1991م.
- (2) الحارثي، محمد مريسي، نحو تأصيل تصور إسلامي للأدب، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي بجدة، جدة، 6، 1992م.
- (3) السريحي، سعيد، الكتابة خارج الأقواس، نادي جازان الأدبي، جازان، 1986م.
- (4) السريحي، سعيد، عتبات التهي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2015م.
- (5) سويرتي، محمد، المناهج النقدية الحديثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2015م.

- (6) سويرتي، محمد، المنهج النقدي - مفهومه وأبعاده وقضاياها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2015م.
- (7) الشنطي، محمد، التجربة الشعرية الحديثة في المملكة العربية السعودية، نادي حائل الأدبي، حائل، 2003م.
- (8) الشيباني، أحمد، مغالطات الأستاذ السريحي في المنهج والمذهب، صحيفة المدينة، المدينة المنورة، ع238، 1998م.
- (9) العباس، محمد، حداثه مؤجلة كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، ع 59، 1998م.
- (10) العظمة، نذير، قضايا وإشكالات في الشعر العربي، النادي الأدبي بجدة، جدة، 2001م.
- (11) عقيلان، أحمد فرح، جنابة الشعر الحر، نادي أبها الأدبي، أبها، 1982م.
- (12) الغامدي، سعيد، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، الأندلس الخضراء، جدة، 2003م.
- (13) الغدامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م.
- (14) الغدامي، عبد الله، القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
- (15) القرني، عوض، الحداثة في ميزان الإسلام، الأندلس الخضراء، جدة، 2002م.
- (16) قصاب، وليد، مناهج النقد الأدبي الحديث - رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، 2009م.
- (17) مجموعة من المؤلفين، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة: رضوان ظاظا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997م.
- (18) مرتاض، عبد الملك، رحلة نحو المستحيل، الانتشار العربي، بيروت، 2007م.
- (19) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر، القاهرة، 1996م.
- (20) النابلسي، شاكِر، نبت الصمت، دار العصر الحديث، بيروت، 1992م.
- (21) النحوي، عدنان، الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي، الرياض، 1989م.
- (22) الهويل، حسن، الحداثة بين التعمير والتدمير، دار المسلم، الرياض، 1993م.
- (23) أبو هيف، عبد الله، الحداثة في الشعر السعودي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
- (24) وهبة، مجدي، المهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1984م.

Arabic References:

- 1) al-Bāzi'ī, Sa'd, Taqāfat al-Ṣaḥrā'- Dirāsāt fi 'Adab al-Jazīrah al-'Arabīyah al-Mu'āṣir, D. N, al-Riyāḍ, 1991.
- 2) al-Ḥārīṭī, Muḥammad Marīsī, Naḥwa Ta'ṣīl Taṣawur 'Islāmī lil-'Ādāb, Majallat 'Alāmāt fi al-Naqd, al-Nādī al-'Adabī bi-Jiddah, Jiddah, issue 6, 1992.
- 3) al-Surīḥī, Sa'īd, al-Kitābah Khārij al-'Aqwās, Nādī Jāzān al-'Adabī, Jāzān, 1986.

- 4) al-Surīhī, Sa'īd, 'Atabāt al-Tahajī, Jadāwil lil-Nashr & al-Tawzī', Bayrūt, 2015.
- 5) Sūwayritī, Muḥammad, al-Manāhij al-Naqdiyyah al-Ḥadīṭah, 'Afrīqiyā al-Sharq, al-Dār al-Bayḍā', 2015.
- 6) Sūwayritī, Muḥammad, al-Manhaj al-Naqdī - Mafhūmuhu & 'Ab'āduhu & Qaḍayāh, 'Afrīqiyā al-Sharq, al-Dār al-Bayḍā', 2015.
- 7) al-Shanṭī, Muḥammad, al-Tajribat al-Shi'rīyah al-Ḥadīṭah fī al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdiyyah, Nādī Ḥā'il al-'Adabī, Ḥā'il, 2003.
- 8) al-Shaybānī, 'Aḥmad, Muḡalaṭāt al-'Ustād al-Surīhī fī al-Manhaj & al-Maḍhab, Ṣaḥīfat al-Madīnah, al-Madīnah al-Munawwarah, issue 238, 1998.
- 9) al-'Abbās, Muḥammad, Ḥadāṭah Mu'ajjalah Kitāb al-Riyāḍ, Mū'assasat al-Yamāmah al-Ṣuḥufīyah, al-Riyāḍ, issue 59, 1998.
- 10) al-'Azmah, Naḍīr, Qaḍayā & 'Ishkālāt fī al-Shi'r al-'Arabī, al-Nādī al-'Adabī bi-Jiddah, Jiddah, 2001.
- 11) 'Uqaylān, 'Aḥmad Farah, Jināyat al-Shi'r al-Ḥurr, Nādī 'Abhā al-'Adabī, 'Abhā, 1982.
- 12) al-Ġamidī, Sa'īd, al-'Inḥirāf al-'Aqadī fī 'Adab al-Ḥadāṭah & Fikrahā, al-'Andalus al-Khaḍrā', Jiddah, 2003.
- 13) al-Ġaḍāmī, 'Abdallāh, al-Khaṭī'ah & al-Takfīr, al-Markiz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 2012.
- 14) al-Ġaḍāmī, 'Abdallāh, al-Qaṣīdah & al-Naṣṣ al-Muḍādd, al-Markiz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā', 1994.
- 15) al-Quranī, 'Awaḍ, al-Ḥadāṭah fī Mizān al-'Islām, al-'Andalus al-Khaḍrā', Jiddah, 2002.
- 16) Qaṣṣāb, Walīd, Manāhij al-Naqd al-'Adabī al-Ḥadīṭ-Rū'yah 'Islāmīyah, Dār al-Fikr, Dimashq, 2009.
- 17) Majmū'ah min al-Mū'allifīn, Madkhal 'ilā Manāhij al-Naqd al-'Adabī, tr. Raḍwān Zāzā, 'Ālam al-Ma'rīfah, al-Majlis al-Waṭanī lil-Ṭaqāfah & al-Funūn & al-'Ādāb, al-Kuwayt, 1997.

- 18) Murtād, ‘Abdalmalik, Riḥlah Naḥwa al-Mustaḥīl, al-‘Intishār al-‘Arabī, Bayrūt, 2007.
- 19) Mandūr, Muḥammad, al-Naqd al-Manhaji ‘inda al-‘Arab, Naḥdat Miṣr, al-Qāhirah, 1996.
- 20) al-Nābulṣī, Shākir, Nabt al-Ṣamt, Dār al-‘Aṣr al-Ḥadīth, Bayrūt, 1992.
- 21) al-Naḥwī, ‘Adnān, al-Ḥadāṭah fī Manẓūr ‘Īmānī, Dār al-Naḥwī, al-Riyāḍ, 1989.
- 22) al-Huwaymil, Ḥasan, al-Ḥadāṭah bayna al-Ta‘mīr & al-Tadmīr, Dār al-Muslim, al-Riyāḍ, 1993.
- 23) ‘Abū Hayf, ‘Abdallāh, al-Ḥadāṭah fī al-Shi‘r al-Su‘ūdī, al-Markiz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, 2002.
- 24) Wahbah, Majdī, al-Muhandis, Kāmil, Mu‘jam al-Muṣṭalaḥāt al-‘Arabiyyah fī al-Luḡah & al-‘Adab, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1984.



تمثيلات الأنباط في التراث العربيّ

د. مّي عبد العزيز الوثلان*

m-wathlan@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/06/29م

تاريخ الاستلام: 2022/04/24م

الملخص:

يُعنى هذا البحث بدراسة تمثيلات الأنباط في النثر العربيّ القديم، وقد اكتست الأخبار الواردة في المدونات الأدبية وغيرها طابعا عاما يميل إلى إبراز مواطن اختلاف الآخر لغة وثقافة وحضارة، ووسم هذا الاختلاف بالنقص والهامشية. وقد اتخذت هذه الأخبار من المعارف سبيلا لإثبات نقص النبطي وبيان أسبابه ومناحيه، سواء كان النقص في الجسد أم في العقل، أم كان التمايز في الخلق والحضارة. إلا أن التدقيق في توصيفات العربيّ للنبطي يكشف عن تعصب عنصري يتلبس هذا التحليل العلمي. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وخاتمة تتخللها أربعة محاور، الأول يتناول نسب النبطي، والثاني يركز على الجانب الخلقى، والثالث يشرح الجانب الحضاري للنبط، والرابع يتحدث عن مظاهر تهميش العرب للأنباط. وقد خلص إلى أن هذه التوصيفات يمتزج فيها الخيال بالواقع والعلم بالإيديولوجيا، فهي غير حيادية.

الكلمات المفتاحية: الثقافة، البدائية، التعصب، النقص، الحضارة.

* أستاذ الأدب القديم المساعد - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الوثلان، مّي عبد العزيز، تمثيلات الأنباط في التراث العربيّ، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، ع15، 2022: 459-488

488

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Representations of Nabati Prose in Old Arabic Prose

Dr. Mai Abdulaziz Al-Wathlan*

m-wathlan@hotmail.com

Received: 24-04-2022

Accepted: 29-06-2022

Abstract:

This paper aims to study the representations of the old Arabic Nabati prose. News from literary and other blogs raised the differences of language, and civilization. This difference is a mark of inferiority, underclass and exclusion. This news used knowledge to prove inferiority of the Nabati and the reasons behind it whether in words or meanings or discrimination in ethics and culture. Moreover, examining the Arabic characterization of Nabati prose reveals the racial discrimination which revoke the scientific analysis. Furthermore, the main question which is the foundation of this paper investigate the Arab perspective on Nabat in different scripts from different subjects. The study was divided into an introduction and a conclusion interspersed with four axes. The study concluded that these descriptions are combination of fiction and reality and combination of knowledge and ideology, without any bias.

Keywords: Culture, Primitiveness, Fanaticism, Inferiority, Civilization.

*An Assistant Professor of Classical Arabic Literature, Faculty of Arts, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Wathlan, Mai Abdulaziz, 'Mefa'al' Metric Measurement in Prophetic Hadith: A Morpho-semantic Study, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 459- 488.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

أسفرت كتب التراث باختلاف مضامينها وتعدد موضوعاتها عن تصور دوني للآخر المختلف، في الدين واللون والجنس والعرق، وانطلق المصنفون العرب في توصيفهم للآخر من الشعور بالتفوق والسيادة والهيمنة على الحضارات والأجناس الأخرى، ولذا جاء هذا التوصيف طافحًا بالاستهانة والتحقير والنبد.

جاء في "العقد الفريد": "لو كان الناس كلهم سواء في أمور الدنيا ليس لأحد فضل إلا بأمر الآخرة، لم يكن في الدنيا شريف ولا مشروف ولا فاضل ولا مفضول"⁽¹⁾.

إن هذا النموذج يترجم ما ينطوي عليه المجتمع العربي القديم من تراتبية مكشوفة وفجّة، فغالبًا ما يتضمن تصنيف المجتمع إلى فئات وطوائف مختلفة بحسب الدين والعرق والمذهب والفكر، انقسامًا وفرقة بين الجماعات، ومسافة يصعب تجسيدها، بالإضافة إلى ما يكشف عنه هذا الاختلاف من تمايز؛ فالعربي أفضل من الأعجمي، والأبيض متفوق على الأسود وغير ذلك.

والملاحظ أن كثيرا من المؤلفات خصت الأنباط بفائض من التشبيهات والنعوت التي ميزتهم عن العرب والأعاجم، من ذلك أن لفظة "نبطي" ترد مندرجة في سياق السبّ والشتيمة والتعريض بالنسب، ولعلّ كثافة حضور النبطي في النصوص بصورة دونية حاثت على الالتفات إلى دراسة تمثيلاته في جملة من النصوص النثرية، رغبة في الكشف عن مظاهر التهميش والتحيز ضد الأنباط، والوقوف عند النسق الثقافي الثاوي خلفهما.

وفي هذا السياق نذكر دراستين سابقتين تتعلقان بالموضوع نفسه، الأولى بعنوان نظرة العرب القدامى إلى الأنباط لمحمد الباتل الحربي، وقد حصر الباحث عنايته في تتبع النصوص الشعرية التي وردت في الأنباط وجمعها فقط، والدراسة الثانية معنونة بنظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة من الفتح حتى القرن الثالث الهجري، لشافية السلامي، وهي دراسة تاريخية حضارية⁽²⁾. ولعلّه يتضح من عرض الدراستين السابقتين لموضوع البحث أن الإشكالية التي تقوم عليها دراستنا هذه غير مسبوقة.

ولذا تنصرف هذه الدراسة إلى الكشف عن تمثيلات الأنباط في النثر العربي القديم، وتحليلها واستنطاق دلالتها في جملة من النصوص المختلفة في مصادرها وموضوعاتها، رغبة في الإحاطة بأغلب التصورات والأفكار التي شكلت صورة الأنباط، وترتكز هذه الإشكالية على الأسئلة الآتية:

كيف شكّلت النصوص صورة النبطي؟

وما مدى تأثير الإيديولوجيا العرقية في مخيلة الكاتب العربي؟

وما مواطن الاختلاف بين العربي والنبطي في النصوص؟

وما مظاهر الإقصاء والنبد التي تجلت في النصوص ضد الأنباط؟

وتهدف الدراسة إلى جمع النصوص واستقصائها من أجل الكشف عن مظاهر تحيز العرب ضد الأنباط، وتحديد الآليات التي اعتمدها النصوص لتبرير التهميش والقمع.

وتأتي أهمية الموضوع من انتشار النصوص التي تصف الأنباط في المؤلفات العربية، تاريخية أو فقهية، وكذلك كتب الأدب والتراجم، وقد فضلنا الاستعانة بمختلف هذه النصوص التراثية لما لها من أهمية في كشف الصورة النمطية للأنباط، ورغبة في الإحاطة بمجمل التصورات.

وقد خصصت هذه المؤلفات مجموعة من مروياتها للحديث عن الأنباط⁽³⁾ وهم "قوم من جبلة العرب، وإن تبرأ العرب منهم، وعيروا بهم، وأبعدوا أنفسهم عنهم، وعابوا عليهم لهجتهم"⁽⁴⁾. وورد عن المقرئ قوله: "وقد أخذ مدلول كلمة "نبطي" عندهم معنى لا يخلو من الدّم، ويبدو من خلال حديثهم عن النبط أنهم جنس يختلف عن العرب، ويتكلمون لغة فاسدة تشبه الرطانة"⁽⁵⁾.

وفي هذا الصدد، يقول الحموي: "قال محمد بن أبي العباس لعلي بن الهيثم: يا نبطي ما أنت والكلام؟! فقال المأمون وكان متكئاً فجلس: الشتم عي، والبذاءة لؤم"⁽⁶⁾. ويدل هذا الخبر على أن لفظ "نبطي" من ألفاظ السبّ والبذاءة، ومن ثمّ كان التلفظ بها مخالفاً لأداب مجلس المناظرة، ولذا نجد في كتب الفقه مسائل عن إقامة الحدّ على من استنبط عربياً⁽⁷⁾.

وتتوسل الدراسة بطروحات النقد الثقافي للكشف عما تنطوي عليه النصوص من تحيزات

ثقافية ودلالات إيديولوجية.

ولقد رأينا أن نقسم الدراسة إلى أربعة محاور تسبقها مقدمة، وهي على النحو الآتي:

1- النبطي: حساسة الأصل.

2- النبطي المسخ: التشوّه الخُلقي.

3- النبطي: الوحشية والبدائية.

4- الأنباط والتميش.

النبطي: حساسة الأصل

وفي تتبع صورة الأنباط، انطلاقاً مما جاء في النصوص، نجد أن السمة الأساسية التي تُولف بين هذه الشواهد هي الإمعان في ذم النبطي وشمته، والتنصيص على نقصه وهجنته، من خلال إطلاق جملة من الأحكام القاسية والمحقرة، فقد وسم المصنفون الأنباط بـ"الرعاع" و"الأوباش" و"الحشوة" و"السفلة".

وتختزل هذه الصفات جملة من المثالب التي ألحقها العرب بالأنباط، فالنبطي من أخلاط الناس وأرذلهم فلا يتساوى قدرًا ومنزلة مع بقية الأعاجم فضلًا عن العرب. يقول الجاحظ: وقد يمكن أن يخلف ابن قرشيين ويندب ابن خوزي من نبطية، وإنما فضلنا نتاج العلية على نتاج السفلة؛ لأن نتاج النجابة فيهم أكثر، والسقوط في أولاد السفلة أعمّ، فليس بواجب أن يكون السفلة لا تلد إلا السفلة والعلية لا تلد إلا العلية، وقد يلد المجنون العاقل والسخي البخيل والجميل القبيح⁽⁸⁾.

وإذا كانت هذه المقولة تنتصف، في بعض جوانبها للمهمشين؛ ذلك أنها لا تنفي عن نسلهم النجابة والتفوق على أبناء الأصول الشريفة، فإنها في الوقت نفسه تومئ إلى نسق مضمّر ينسف نجابة المهمش، فهناك فرق بين فئتين "علية" وهم أبناء العرب من قريش، بإزاء "سفلة" وهم أبناء النبط والخوز.

والعلة التي تشير إليها النصوص تكمن في وضاعة أصل النبطي، وما ينجم عنها من خفض لشأنه؛ فالعرب تحفل بشرف النسب وكرم المحتد، وتجعله شافعاً لتجاوز العثرات والزلات وسبباً لنيل المكانة الاجتماعية أو تحسينها. ومن الملاحظ أن الشتم بوضاعة الأصل أشد أثراً في النفس من الهجاء بأمور أخرى كالتعيير بقبح المنظر وسوء الخلق.

يقول الجاحظ في "الحيوان": "وأطعمها [أي البومة] نبطياً ولد زنى، ففعل وأتى الملك فأخبره، فقال: ليس يحتاج إلى ولد زنى! يكفيه أن يكون نبطياً"⁽⁹⁾، وتكتسب هذه المقولة أهمية خاصة لكونها جاءت على لسان الملك، وتتخذ شكل الحقيقة القطعية التي لا لبس فيها ولا تشكيك، وبذلك فإن المؤسسة السياسية تدين النبطي وتزدريه، وتضفي الشرعية على مثل هذا العدوان والإقصاء.

ولأجل ذلك، انتسب النبطي إلى البلاد والصناعة، يقول عمر بن الخطاب: "تعلموا النسب ولا تكونوا كنبيط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله قال: من قرية كذا وكذا"⁽¹⁰⁾. ولعلّ هذه الإلماحات التي تشير إلى اختلاط نسب النبطي قاذحة لقذفه في كثير من النصوص وبالعكس فإن مخاطبة العربي بقولهم: يا نبطي، من موجبات إقامة الحدّ.

ويبدو أن خساسة الأصل مما قد يؤثر في الخلق والطبع والعادة، ولذا حذرت الأخبار من مصاهرة النبطي ومجاورته، فشرفاء الأصل هم الذين "لم يعرق فيهم الأقباط ولا الأنباط، حسب حري، ونسب سري"⁽¹¹⁾. ولذا أفردت كتب المثالب باباً لأبناء النبطيات من قريش، وفي ذلك دلالة على أن ضعة الأم تؤثر في أبنائها وإن شُرف الأب⁽¹²⁾.

وهكذا، فقد جاءت بعض الأخبار موصدة لمسالك اندماج النبطي، فتضمنت منع مصاهرة النبطي ومجاورته، يقول الخبر: "لا تساكنا الأنباط، ولا تناكحوا الخوز، فإن لهم أصلاً يدعو إلى غير الوفاء"⁽¹³⁾، لما يجره ذلك التمازج من نتائج وخيمة من بينها توريث اللؤم. يروي ابن فقيه: "لا تناكحوا الأنباط ولا تسترضعوا فيهم، فإنهم يورثون أولادكم اللؤم النبطي"⁽¹⁴⁾.

بل ذهب بعض المرويات بعيداً في ترذيل الأنباط، عندما نظرت في سلسلة النسب محاولة الوصول إلى المصدر الأصل فنسبتهم إلى الشيطان، وربطتهم بأقبح الحيوانات وأقذرهما، ويتداعى من هذه النسبة معاني القبح والشرّ والفساد.

يقول الخبر: "يروى أن الشيطان عشق خنزيرة فوثب عليها فأحبلها فولدت ابناً.. فلما كثر نسله أتى سليمان فقال: أرنا أولادنا. فقال: أولادكم النبط"⁽¹⁵⁾.

ولا يخفى أن هذه الأخبار الواهية تتفاعل مع الثقافة السائدة آنذاك، وتشف عمّا تعرضت له الشعوب المغلوبة من دونية في الحضارة العربية الإسلامية.

النبطيّ المسخ: التشوّه الخُلقي

إذا تدبّرنا الأخبار التي تصف مظهر الأنباط وهيناتهم، وجدناها تُلمح إلى فساد الخُلقة وتشوّهها، حتى غدا النبطي، في بعض النصوص، شبيهاً بالحيوان أو في منزلة بين الإنسانية والحيوانية.

وهذا الوصف مرتين بموقف مؤلفيها من الآخر، فاختلاف العرق ودونيته جزاً إلى حشد جملة من النقائص التي من شأنها أن تثلم صورة الإنسان السويّ التام الخُلقة. يقول الجاحظ عن الأنباط: وقد خبّرنا من لا يحصى من الناس أنهم قد أدركوا رجالاً من نبط بيسان، ولهم أذنان إلا تكن كأذنان التماسيح والأسد والبقر والخيّل، وإلا كأذنان السلاحف والجرذان، فقد كان لهم عجوب طوال كأذنان. وربما رأينا الملاح النبطي في بعض الجعفریات على وجهه شبه قرد [...] وقد يجوز أن يصادف ذلك الهواء الفاسد، والماء الخبيث، والتربة الرديّة، ناساً في صفة هؤلاء المغربيين والأنباط، ويكونون جهالاً، فلا يرتحلون؛ ضنّانة بمساكنهم وأوطانهم، ولا ينتقلون.⁽¹⁶⁾

ولهذه الأوصاف والتشبيّهات دور في تشكّل صورة النبطي؛ إذ نأت به عن الأدمية فخرج في صورة ممسوخة وشكل قبيح ومشوّه، بفعل التربة الرديئة والهواء الفاسد المؤدبين إلى اعتلال الخُلقة.

ويبدو النبطي، في تصوّر الجاحظ، أحمق لا ينفر من النقص ولا يشمئز من القبح، فلا يرتحل عن موجبات هذا التشوّه، وهذا التصوّر يؤكد الجاحظ في أكثر من سياق، ونعني به نزوع النبط إلى الحيوانية والهمجية ونبد التحضر. يقول: "لا يستعملون في قتالهم إلا العصا"⁽¹⁷⁾.

ويحتكم الجاحظ في وصفه للنبطيّ إلى جملة من العلوم المختلفة والمعارف المتداولة آنذاك، لتفسير منشأ الاختلال الجسدي وعلته، من ذلك ما زعمه من أثر البيئة (الهواء والماء في البدن) ونجد امتدادًا لهذه النظرية -إن صححت التسمية- في مقدمة ابن خلدون، إذ بسط الحديث في تقسيم الأقاليم والبلدان وما يستتبعه ذلك من أثر في الأمزجة والأخلاق.

ولا شك في أن هذه النظرية عرضة للنقد والدحض، فهذه التفسيرات منطوية على تحيزات ضد الآخر، وإن اتكأت في ظاهرها على علوم مختلفة، فالجاحظ في النصّ السابق يتخذ من العرق مطية إلى الإيهام باختلاف النبطي ودونيته، ومن ثمّ نبذه وإقصائه.

النبطي: الوحشية والبدائية

ربطت النصوص بين الأنباط، بوصفهم عرقًا منحطًا، ومظاهر التخلف والشهوانية والبدائية⁽¹⁸⁾، فخشونة عيش النبط وبعدهم عن مظاهر الترف وأسباب الحضارة، أسهمت في تفشي الجهل بينهم؛ من ممارسة السحر والشعوذة، والانهماك في الملذات والشهوات دون قيد من عقل أو حدّ من دين وعرف.

وبسبب ذلك كلّ بدت المهانة في سلوكهم وسائر أحوالهم. فيذكر ابن النديم في "الفهرست" تعظيم الأنباط للنجوم والأصنام والسحرة؛ فهو ينسب كتابًا في السحر والطلسمات لابن وحشية النبطي، ويُعرّض ابن النديم بالأنباط في حديثه عن الطريقة المدمومة للسحرة فيقول: "إن بيذخ تجلس على عرشها فيحمل إليها المرید لطاعتها فيسجد لها -تعالى الله وتقدس أسماؤه-، وقال لي إنسان منهم إنه رآها جالسة على هيئتها في اليقظة، وإنه رأى حولها قومًا يشبهون النبط سوادية حفاة متشققى الأعقاب"⁽¹⁹⁾.

اللافت للانتباه في نصّ ابن النديم هو تكريس الصورة المبتدلة للأنباط، فأتباع "بيذخ" ومريدوها قوم على شاكلة النبط في الهيئة وقبح المنظر، وأيضاً في البدائية والهمجية فهم "حفاة متشقو الأعقاب"، ولا يقف النصّ عند الإشارة إلى قبح المنظر، ففي طياته ملمح إلى شناعة الأفعال وسوء الأخلاق المتحققين من الخضوع والعبودية للسحرة والتدليل لهم.

ويرى مونتاني أن أي حكم إنما يستمد جذوره من الثقافة وليس من الطبيعة، فيقول: ليس لدينا أي تصور آخر للحقيقة والحكمة سوى مثال الآراء وعادات البلد الذي كنا نحيا فيه وفكرتنا عنه، ولكل عادة حكمها، أما الدّم أو المدح الذي نحمله لها [كذا]، فهو نابغ من قصر في الرؤية الناتج عن المركزية العرقية، يقول: كلّ يصف بالهجمية ما لا ينتسب لعرقه⁽²⁰⁾.

إذن، كلّ ما سبق يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن توصيف الأنباط، في كثير من النصوص، خارج عن رصد الحقيقة، فعندما نستظهر دلالات الخطاب المضمّر نجد أن الوصف بالبربرية والتوحش نتاج تحيزات ثقافة المجتمع، وذلك الإقصاء والحضور المقهور للأنباط إفراز من إفرازات العلاقة العرقية المركزية، التي ولدت نوعاً من التراتبية الاجتماعية، بحيث أدرجت الأعراق غير العربية، وثقافتهم في إطار النقص والفساد والدونية.

وتتجلّى البدائية والوحشية في مظهرين:

الأول: الصناعات والحرف التي يمتنها النبط

استقر في وعي العرب القدامى استهجان الاشتغال بالصناعات والحرف، فهي مرادفة للفقر والكساد والبعد عن الراحة والوجاهة والترّف، فضلاً عمّا تتطلبه بعض المهن من خدمة الآخر، مما يجعل المشتغل بها أبعد ما يكون عن الأنفة والشرف وعلو الهمة.

"والمشهور عند العرب وعند الأعاجم، أن العرب قوم يكرهون الزراعة والاشتغال بالحرف والصناعات، ويستخفون بشأن من يشتغل بها ويزدرونه"⁽²¹⁾. وظهر ذلك الاحتقار جلياً في كتب المثالب، فقد صدّر ابن الكلبي كتابه بأبواب لأصحاب المهن من الصُنّاع والتُّجّار⁽²²⁾، وذكر فيها طائفة

ممن "يبيع الحنطة" و"يبري النبل" وكذلك الدهان والحجّام، يقول: "ويقال إن ثوبياً كان حجّاماً وولده بمكة [...] وقال بعض قريش وقد سمعت من ينسبه إلى أبي طالب يهجو ثوبياً:

من مبلغ عني ثوبياً رسالة فإنك يا ابن العبد عبد المحاجم"⁽²³⁾.

وفي ذلك دلالة واضحة على استخفاف العربيّ بالأعمال اليدوية واستعلائه على من يمتنها، فمن جهة ضمّ ابن الكلبي هؤلاء الصنّاع مع ثلّة من السراقين والزناة والأدعياء ممن يحفل بهم الكتاب، ومن جهة أخرى أسبغ أبو طالب في البيت السابق صفة العبودية على المشتغل بها كالحجّام.

ويربط ابن الجوزي في "أخبار الحمقى والمغفلين" بين المهنة والحرفة والمستوى العقلي لصاحبيها، فيذكر أن بعض المهن تستلزم الجهل والغفلة وفقدان النباهة، ويؤكد ذلك بقصة جرت للخليفة المهدي مع أحد أرباب الصنائع، يقول الخبر: إن المهدي رأى رجلاً وهو دهش لا يعقل. فقال: من أنت؟ قال: أنا أنا أنا. قال: ويملك! من أنت؟ قال: لا أدري. قال: ألك حاجة؟ قال: لا لا. قال: أخرجوه أخرج الله نفسه. فدفع في قفاه. فلما خرج قال لغلامه: اتبعه من حيث لا يعلم، فسل عن أمره ومهنته، فإني إخاله حائكاً"⁽²⁴⁾.

أدرك المهدي، في هذا الخبر، أن تلعثم مخاطبه وعيّه في الكلام ناجمان عن حمق وبلادة، وليس بسبب التحرّج من الخليفة أو ضيق المقام ومهابتة، وقد استدل المهدي من هذه المحاوراة على مهنة محدثه؛ فالرداءة البيانية أليق بصناعة الحياكة ومتطلباتها.

وفي ارتباط المهن بالانتماء العرقي وتعلّق بعض الصناعات بالمنزلة الاجتماعية ما يفسر إقصاء الأعاجم، والنبط منهم، عن بعض الوظائف كالإمامة والقضاء، يقول الحجّاج لأهل الكوفة: "لا يؤمّنكم إلا عربي"⁽²⁵⁾.

ويروي ابن عبد ربه في العقد: قال ابن أبي ليلى: قال لي عيسى بن موسى -وكان جائراً شديداً العصبية-: من كان فقيه البصرة؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن [...]. ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟

قلت: مكحول. قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت: مولى. فإزداد تغيّظًا وحنقًا، [...] ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قلت: فوالله لولا خوفه لقلت: الحكم بن عيينة، وعمّار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشرّ، فقلت إبراهيم، والشعبي. قال: فما كانا؟ قلت: عريان. قال: الله أكبر! وسكن جأشه⁽²⁶⁾.

يتضح لنا من الخبرين السابقين كراهية بعض العرب لانكباب الموالي والأعاجم على شغل بعض المهين كالإمامة والفتيا، ولعلّ مناط التحرج من شغل غير العربيّ لهذه الوظائف عائد إلى ما يناله القاضي والإمام من رفعة وعلو شأن؛ لشرف الصناعة. ولذا تذكر بعض الأخبار إسلام بعض الموالي والذميين، اضطرارًا، يقول الجهشيارى: "وكان في ديوان العراق مع محمد بن المنتشر، من كتابه، رجل يقال له: حسن النبطي. فكتب هشام يأمر ألا يستعان بذي، فقيل لحسان في ذلك، فأسلم على يد محمد بن المنتشر"⁽²⁷⁾.

وينسحب إقصاء الأعاجم على كلّ ما له علاقة بثقافة العرب وعلومهم، فقد ورد في بعض الأخبار استهجان العرب لشعر الموالي والعبيد، من ذلك قصة نصيب الشاعر في مجلس الأمير الأموي، يقول الخبر: "قال عبد العزيز بن مراون لأيمن بن خريم الأسدي: كيف ترى مولاي؟ يعني نصيبًا. قال: هو أشعر أهل جلدته وكان أسود"⁽²⁸⁾. ويأتي هذا الحكم النقدي طافحًا بالنبذ والتعصب، فإذا كانت "أشعر" توهم بالتفوق والاستحقاق فإن هذا الظن سرعان ما يتبدد، فالأفضلية هنا مسلوبة القيمة؛ لأن المتنافسين جملة من شعراء العبّيد دون غيرهم من الشعراء المعروفين.

وفي مناظرة جرت في مجلس المأمون يتلفظ أحد المتناظرين بـ "يا نبطي، ما أنت والكلام"⁽²⁹⁾. وفي هذه العبارة خروج عن سلك المناظرة وإقرار ضمني بالعجز عن ردّ الدعوى، فجاء التوسل بـ "نبطي" لما تحمله من دلالات انتقاصية وتبخيسية، وكأن صناعة الجدل والكلام لا تتناسبان مع بعض الأصول العرقية والاجتماعية.

وقد نسبت نصوص المدونة إلى النبط بعض الحرف والمهين المعدودة من جملة الأعمال المحترمة، إمّا لشناعة المهنة في ذاتها، وإمّا لدونية العاملين بها، يقول الخبر: "أدخلوا هذا النبطيّ نهارًا

وأخرجوه ليلاً. قال: فكان يأتي في كل يوم بقدره ومغرفته، فيطبخ ذلك اللون ثم ينصرف"⁽³⁰⁾. ينطوي هذا الخبر على عنف مزدوج، فهو من جهة يمثل شكلاً من أشكال الإقصاء الذي مارسه الحجّاج ضد النبط حين أمر بنفهم من المدينة، ومن جانب آخر تكرّس "شخصية النبطي" المقهورة أو المسلوّبة الإرادة، فإذا كان ظاهر الخبر يشف عن مساندة السيد لطباخه في عدم الوشاية به، فإن النسق المضمر يشي بتغليب مصلحة السيد الشخصية وسلبه لحرية النبطي الذي يمثل لتوجيهات سيده دون انزعاج أو معارضة.

ويحضر النبطي خمّاراً في خبر آخر، يقول الأصفهاني عن الأقيشر: إنه "وصل لقرية [كذا] يقال لها قتين توارى عند خمّار نبطي يبرز زوجته للفجور"⁽³¹⁾. وممارسة الخمار، على دونيتها، وجه من وجوه المعاش، لكن اللافت للنظر في هذا النصّ هو الإشارة إلى وضاعة خلق النبطي وخبث طوبته ونقصان كرامته، التي ظهرت جلياً في اهتمامه في الملذات وتعريض زوجته للفجور.

وفي التنصيص على ذكر الزوجة إمعان في تحقير النبط، إذ طالما اقترنت ضدية الشرف/العار بجسد المرأة، وعلى هذا الأساس فإن السماح باتصال الغرباء بالمرأة والاستمتاع بجسدها نوع من أنواع العبودية والذلّ.

ونحن عندما نُغفل في تحليلنا للنص السابق المعنى الذي يشير إلى خضوع المرأة لسيطرة الرجل "الزوج" الذي يهتك الشرف ويبدد الصيانة، فذلك لأننا نرى المرأة النبطية في نصوص أخرى موصوفة بالمجون وعدم الحشمة.

ولهذا السلوك ما يبرره، فهم "أولاد زنى"، كما وصفتهم بعض النصوص، ولذا كان وسم الخمار "بالديانة" والمرأة "بالفجور" أمراً مقبولاً ومشروعاً. ويدعم ذلك خبر للجاحظ يزدري فيه المرأة النبطية فيقول: "مرت بهم [أي خمسة من الفتيان] نبطية، فقالوا: "دلينا على قحبة" قالت: نعم، كم أنتم؟"⁽³²⁾. وهذه الممارسات ذات علاقة وطيدة بسمت النبطي وأخلاقه وهو ما سنفصل فيه القول في النقطة الآتية.

الثاني: النبطي (الخلق والسلوك)

تنطلق النصوص التي تذكر طرفاً من طبائع الأنباط وأحوالهم من فرضية مفادها أن لكل عرق أو ثقافة سمات سلوكية خاصة، ولكل قيمة أخلاقية أصل ومرجع تنتسب إليه، يقول الجاحظ في رسالة التربيع والتدوير: "سبحان من جعل أخلاقك وفق أعراقك"⁽³³⁾. من هنا خلعت النصوص على الأنباط مجموعة من المثالب ووسمهم بالتردي الأخلاقي، فبدت لفظة "نبطي" الدالة على عرق محدد، مرتبطة بما يخالف العرف والعادة، ومرادفة للخلل والعيب والنقص، فهي من جملة النعوت التي أطلقها العربيّ لأزدراء الآخر وشمته في عدّة سياقات، من بينها ما رواه التنوخي بقوله:

"فجاء غلمانهم [أي الكرخي المضيف] بأطباق فاكهة فقامت. فقال: ما هذا الخلق النبطي، يا أبا الحسن؟ اجلس، فجلست"⁽³⁴⁾. في هذا الخبر يخرق الضيف رسوم الضيافة وسننها؛ فالمعهود عند تقديم الطعام أن يبادر الضيف إلى المؤكلة والحديث، ولا شك في أن ردّ الضيافة والامتناع عن إصابة الطعام سوء سلوك ومدعاة إلى التوجس، ولهذا السبب عبّر المضيف عن استيائه من انصراف ضيفه بقوله: "ما هذا الخلق النبطي؟"، وهو ما يؤكد تخصيص الأنباط، دون غيرهم من الأعاجم، بالقبیح من الممارسات.

ولئن كانت الإشادة بالنفس تعني ضمناً الإقرار لها بالتفوق والإلماح إلى دونية الآخر، فإن المقارنة عمقت الاختلاف بين العربيّ والنبطيّ وعززت التباين، فكثيراً ما يتسمّ النبطي بسمات مضادة ومناقضة لما يتصف به العربيّ، فيحضر بخل النبط بإزاء كرم العرب، وبلاهة النبطي مقابل فطنة العربيّ، ولؤم الأول وتخلفه ضد نخوة الثاني وتحضره.

كما يقول البيت التالي [من الكامل]⁽³⁵⁾:

لؤم النبط ونخوة العرب

وورد عن ابن فقيه في باب (ذكر النبط وما جاء فيهم)، مقولة تُسبت إلى علي بن أبي طالب جمع فيها بعض السمات الأخلاقية بوصفها مظهرًا محددًا لهوية الأنباط، يقول ابن فقيه: إن "قومًا أتوا

أمير المؤمنين فقالوا: يا أمير المؤمنين إنا نسكن بأرض السواد، قال: إنكم لتساكنون أهل الغفلة، والحسد، والبغي، والمكر، والخديعة، الذين ساهمهم في الإسلام منقوص، وحظهم في الآخرة قليل⁽³⁶⁾.

وجاء أيضاً: "لا تناكحوا الأنباط، ولا تسترضعوا فيهم، فإنهم يورثون أولادكم اللؤم النبطي"⁽³⁷⁾. لا ينفك التوصيف المسهب لأخلاق النبط، في النصين السابقين، عن الإشارة إلى تميز هذه الطبائع واختلافها عما أثبتته العرب لأنفسهم من كريم السجيا وصالح الأخلاق، وبالرغم من مجاورة النبطي للعربي، ومخالطته إياه بالمصاهرة، ومشاركته في الديانة، فإن كل هذه العوامل لم تثمر شيئاً في تعديل سلوك النبطي أو خرق عاداته، فقد تجلّى عجزه في الاقتداء والتشبه والادّعاء، والسبب في ذلك، كما تشير النصوص، العرق والطبع، فإن الطبع غالب على صاحبه.

ومثله ما روي عن أبي عمرو بن العلاء في شأن أهل الكوفة: "لكم حدلقة النبط وصلفهم"⁽³⁸⁾. وجاء في خبر آخر: "ولا على وجه الأرض رجل أخبث سريرة من هذا النبطي"⁽³⁹⁾، وكلّ هذه الأخبار تشفّ عن آراء مؤلفيها وأحكامهم على خلق النبطي وسلوكه، وقد ركزت على إبراز النقائص والسوّات، من الخبث والصلف والحدلقة.

وقد اتسمت شخصية النبطي بالغفلة والحمق والبلادة، يقول الجاحظ: "النبطي إذا تطرف أكثر الكلام"⁽⁴⁰⁾. والناظر في صناعة الظرف في المجتمع العربي، كما بينها الوشاء على سبيل المثال، يلاحظ اقتران التطرف بسرعة البديهة وحسن الجواب وبلاغة الظريف، فالظرف مشتق من الفطنة⁽⁴¹⁾، ومن ثمّ كان إكثار الكلام منافياً لضوابط التطرف، فطالما اقترنت الإطالة بالخلل، والهذر بالخطأ والزلل، وألحقا صاحبهما بالحمقى.

وإذا كان قول الجاحظ السابق يسفر عن حكم انتهى إليه بشأن تطرف النبطي، فقد تواترت الأخبار التي تدل على حمق النبطي وبلاهته قولاً وفعلاً، يقول الدينوري: "إنّ غضب العربي في رأسه، فإذا غضب لم يهدأ حتى يخرج بلسان أو يدّ، وإنّ غضب النبطي في استه، فإذا خرى ذهب عنه غضبه"⁽⁴²⁾.

في هذا الخبر صورتان متخيلتان للدلالة على الغضب، وكيف يبدو عند العربي والنبطي، وبم يُعبّر عنه، والصورة الأولى أدل على الجسارة والقوة؛ فالانتصار للنفس والبطش بالخصم والانقضاض عليه باللسان واليدّ ممّا يخفف فورة غضب العربيّ، وفي الردّ والمجاهبة وكشف المعادة شفاء للنفس ومداوة لها، "عاد من عاداك، وقارع بالعداوة أهلها"⁽⁴³⁾، بينما يقترن غضب النبطي واحتدامه وهيجانه بالعجز والمدارة والاستتار؛ لأنه إذا "خرئ ذهب عنه غضبه". وفي ذلك دلالة على الذلّ والمهانة والاحتقار⁽⁴⁴⁾.

ولإظهار صورة النبطي الأحمق البليد يذكر الراغب الأصفهاني هذا الخبر فيقول: "مدح أعرابيّ نبطيًّا فقال:

إنّ أبا الهيجاء أرحييّ للريح في أثوابه دويّ

فقال النبطي: عني أني أفسو، فقال الأصمعي: انظروا كيف ضاع هذا البيت"⁽⁴⁵⁾.

يكتسي هذا الخبر طابعًا فكاهيًا؛ فقد شكّلت قراءة النبطي الخاطئة للبيت السابق مفارقة عجيبة، وفجوة عميقة بين مقصد الشاعر وفهم المتلقي. وقد بيّن تعقيب الأصمعي "انظروا كيف ضاع هذا البيت" أن غاية التندر والإضحاك لم تكن مقصودة من قبل النبطي، بل إن تقصيره في الفهم والتذوق قد جعل منه موضعًا للسخرية.

ويقرّ هذا الخبر النظرة الدونية إلى النبط من وجهين، الأول: في التنبيه إلى ضيق إدراك النبطي وقلة فطنته وحمقه، والثاني: نلمحه من الإشارة إلى هوية الشاعر المادح، فهو أعرابي؛ وشخصية الأعرابي غالبًا ما تُستحضر في مقامات النكتة والتظرف أو سياقات الذم والإلماح إلى التوحش والبلادة، ولعلّ النصّ السابق يدعم هذا التصور؛ لأن الشاعر أسهم في تضييع البيت إذ جعل المدح في غير أهله.

وفي سياق آخر يقول الفرزدق: "ما عييت بجواب أحد قطّ ما عييت بجواب امرأة وصبي

ونبطي"⁽⁴⁶⁾. يسرد الفرزدق في هذا الخبر مواقف ثلاثة، ألجمه فيها محاوروه بالجواب المسكت والردّ

المفحم، وإذا كان الخبر، في ظاهره، يعلي من بلاغة المحاورين، فإن جمعه بين الصبي والمرأة والنبطي من شأنه أن يلفت النظر إلى مشترك مضمّر؛ ونعني به النقص أو الهامشية أو ثنائية الغالب والمغلوب، فالمرأة في منزلة دون الرجل من ناحية الجنس والعقل والثقافة، والصبي أقل نضجًا من الراشد، والنبطي أقل قدرًا من العربي من ناحية العرق.

وهذا يذكرنا بالانتقاد السائر في الكتب الأدبية والنقدية للكنة الأعاجم، والإشارة إلى مباينتهم أسباب الفصاحة والبلاغة، ولأجل ذلك كانت حوارات الأعاجم مآدة ثرية للنوادير ومجالًا خصبًا للتفكّه.

يقول الجاحظ، الذي نلاحظ تكريسه للصورة المبتذلة للأنباط في كثير من مؤلفاته، عن لكنة الأنباط: "كان زياد النبطي شديد اللكنة"⁽⁴⁷⁾، ويقول أيضا: "النبطي القحّ يجعل الزاي سينا"⁽⁴⁸⁾ وعن إحدى النبطيات يروي التنوخي: "والأغلب على لسانها النبطية، ولا يمكنها أن تقيم كلمة عربية صحيحة، فضلا عن أن تروي شعراً"⁽⁴⁹⁾. وقد شبهت رطانة النبطي ببعض أصوات الطيور والحيوانات، من ذلك قول الشاعر:

واستقبلوا وادياً نوح الحمام به كأنه صوت أنباط مثاكيل⁽⁵⁰⁾.

ولا يخفى ما في هذا التعبير عن تمايز لغة الأنباط من عنف؛ ففي تقريب صوت الإنسان من الحيوان -للعجمة الجامعة بينهما- سدّ لإمكانية التواصل والاندماج.

ولئن كانت النصوص السابقة تتسم بالاختلاف في التخصص والتنوع في المظان، فإنها تتفق في تصورها للنبطي المختلف، فقد خلقت مسافة بين العربي والنبطي، وأثبتت نقص الثاني في مناحٍ متعددة، نقص العرق والجسد والعقل. ويقودنا إقرار النقص للنبطي إلى أن نتساءل عن مظاهر تعامل العربي مع هذا الآخر الناقص.

ظهر النبطي، في نصوص المدونة، بوصفه الآخر المغرق في الاختلاف، وفي هذا الاختلاف ما يبرر العنف والإقصاء والتهميش، يقول نادر كاظم: "إن الهوية تخلق مسافة تخيلية بيننا وبين الآخرين، إلا أن هذه المسافة ليست ثابتة، فقد تضيق بحيث ترانا نتعامل مع الآخرين على أنهم بشر مثلنا، لكنهم بشر "متخلفون"، ومن مستوى أدنى متّأ، ولهذا نكتفي بإيقاع أشكال خفيفة من الظلم والأذى بهم، وقد تتعاطم هذه المسافة [...] الأمر الذي يهيئنا للتعامل معهم بمشاعر متجمدة ومتخشبة، هكذا كما لو كانوا مجرد أشياء أو حشرات أو بهائم"⁽⁵¹⁾.

من هنا، كان تصوير النبط محفوفًا بجملّة من النقائص والمعائب، مصاحبًا أو مشرّعًا للعنف والأذى.

يروى ابن سلام في كتاب "الأموال" قوله: "تسخّر عمر بن الخطاب أنباط أهل فلسطين في كنس بيت المقدس، وكانت فيه منزلة عظيمة"⁽⁵²⁾. وكذلك يروى البيهقي أن "عمر بن الخطاب كان يقول: من كان جاره نبطيًا واحتاج إلى ثمنه فليبعه"⁽⁵³⁾.

في هذين النصين وصف لاستغلال النبطي وإذلاله، فقد اختارته السلطة السياسية للقيام بالأعمال الشاقّة، المصنفة ضمن الأعمال الحقيرة ككنس منزلة بيت المقدس، ويتضاعف البطش بالنبطي، وتنتهك إنسانيته عندما يصبح معروضًا للبيع والشراء.

ولعلنا نلاحظ تنصيب الخبر على كلمة "الجار" الذي أكدت النصوص الإسلامية حقه وعظمت من المسّ بحرمته، فالنبطي إذن لا تجري عليه سنن الجوار ولا أعراف الإسلام التي حدّت من العبودية عندما سنّت العتق، فهو خارج عن هذه الاعتبارات كلها. ولا يخفى ما في نسبة الخبرين لعمر بن الخطاب من محاولة لشرعنة العنف المسلط على الأنباط.

ولذا فإن محاولة انخراط الأنباط داخل المجتمع العربيّ لم تفلح تمامًا⁽⁵⁴⁾؛ فالنبطي بمثابة المملوك للدولة، فهو يقوم بأعمال الكنس وغيرها من الأعمال اليدوية العامة.

وتتجسد هذه الرؤية بوضوح في جملة من الأخبار المنسوبة إلى الحجّاج، ويتجلى فيها التسلط والاستعباد اللذين مارسهما ضد النبط، مرة بالقتل: "إذا نظرت في كتابي هذا فاجمع من قبلك من الأطباء فليفتشوا عروقك عرقًا عرقًا، فإن وجدوا فيك عرقًا نبطيًا فاقطعه والسلام" (55). ومرة بالإكراه: "لما نزل الحجّاج واسطًا نفى النبط عنه، وكتب إلى عامله بالبصرة وهو الحكم بن أيوب، يقول: إذا أتاك كتابي فانف من قبلك من النبط، فإنهم مفسدة للدين والدنيا" (56).

ويشف هذا الخبر عن تنكيل الحجّاج بالأنباط وإخراجهم من مدينة واسط، ويمتد هذا الاضطهاد بفرض العزلة وعدم المخالطة والتحريض على سوء المعاملة إلى أبعد من ذلك، فقد كان "يشم أيدي النبط بعلامة يعرفون بها" (57).

ويُلَبِّس الحجّاج عنفه المباشر لبوساً شرعيًا، فيتذرع بأسباب دينية وكأنه بذلك يلفظ من وحشية وقسوة تلك الممارسات، فقد سئل الحجّاج عن سبب إجلائه للنبط فقال: "حدثني ثلاثة عشر من أصحاب النبي ﷺ قال: ما ازدادت النبط في الإسلام عزًا إلا ازداد الإسلام ذلاً، فذلك الذي دعاني إلى إجلائهم" (58).

ومن مظاهر تهميش النبطي أنه شكّل مادة طيبة للنوادر والأحاديث الساخرة، وفي خبر الأعرابي مع النبطي، الذي ذُكر سابقاً، ما يبرهن على ذلك. ومثله ما ذكره صاحب العقد من أن نبطيًا "كتب كتاباً وتنطّع في بلاغته"، أملاً بذلك أن يحذو حذو العرب في بيانهم وفصاحتهم، فكان جواب رسالته: "والله لو عطست ضبًا ما كنت عندنا إلا نبطيًا، فأقصر عن تنطّعك وسهّل كلامك" (59).

ونفهم من هذا النصّ أن الأنباط لم يكونوا قادرين على الردّ على مثل هذه الإهانات والشتائم، فالشخصية النبطية غالبًا ما تكون خاضعة وذليلة، وقد مرّ بنا خبر الطباخ النبطي الذي يقول: "أدخلوا هذا النبطي نهارًا وأخرجوه ليلاً" (60).

وكذلك نلمح إقرار النبطي بدونيته في الخبر الآتي:

يقول أحدهم لنبطي ناصح: "ما أراك إلا نبطيًا"، فيجيبه بقوله: "ذاك أكد للحجة عليك أن يكون نبطي يأمرك بتقوى الله"⁽⁶¹⁾. معنى ذلك أن النبطي يتماشى مع التمثيل السائد الذي يقرّ باختلافهم ومغايرتهم، فمعرفته بالدين وتمثله لأحكامه لا تخوله لأن يكون في مقام الناصح بل المنصوح.

وكذلك إجابة المرأة النبطية في الخبر السابق: "مرت بهم نبطية"⁽⁶²⁾. والمتأمل لهذه الردود والإجابات يدرك أنها موجّهة ومجيرة ومقنّعة، فالشخصية النبطية لم تتحدث إلا لتعزز الدونية والتشويه، أو لتؤكد على ملامحها السلبية من الخوف وانحلال الأخلاق.

ونلمس تحولاً في الموقف والخطاب في الخبر الذي يقول: "لي صديقان أحدهما هاشمي والآخر نبطي فكنّا في الصداقة كنفس واحدة"⁽⁶³⁾. وهذا الخبر بخلاف النصوص السابقة التي دأبت على ذم النبطي وعدم الوثوق به، فنشرت عيوبه وأبرزت خصاله المقيتة إلى حدّ الافتراء والتجني، وهذه الكراهية المعلنة تناهض ما يشف عنه هذا الخبر من علاقة متينة وممازجة نفسية بين الراوي والنبطي.

ونشير إلى قلّة هذه الأخبار التي عنيت بكسر النموذج السائد، أو الخروج عن الصورة النمطية التي لا ترى في الآخر المبين إلا مثالبه، ولذلك لم تفلح محاولة التسوية بين العربي والنبطي، أو إنصافه في بعض المواطن، ومن هنا كانت ضرورة الالتجاء إلى صورة "النبطي المستعرب".

النبطي المستعرب: الاختراق والاختلاس والتمرد

يكشف هذا العنوان عن المحاولات المبذولة من قبل النبط لتذويب حدّة الاختلاف وكسر الحاجز بين الهويتين المختلفتين، من خلال اقتفاء النبط للعرب والتشبه بهم، في المظهر والسلوك، والعادة واللغة؛ رغبة في تجاوز النبطي لمزنته الدونية، ومحاولة لرفع القهر والأذى المسلط عليه. وعض أن تتقلص المسافة بين العربي والنبطي وتنمحي الفروقات بينهما، إثر محاولة الانصهار والاندماج، فإن هذا الاقتراب لم يزد النبطي إلا بعداً وتهميشاً واحتقاراً.

جاء في "المواعظ والاعتبار": "رأيت في بعض البراري كتابًا تدبّرته فإذا هو: احذر العبيد المعتقين، والأحداث والجند المستعبدين، والنبط المستعربين"⁽⁶⁴⁾. وأيضًا: "عوذوا بالله من شرّ النبطي إذا استعرب"⁽⁶⁵⁾، ويتضح من هذين الخبرين أن محاولة عقد الصلة بين النبطي والعربي، وتذويب الحاجز الثقافي بينهما، من تعلم العربية والقرآن، لا تسفر إلا عن قطيعة لهذه العلاقة وإنكار لها، ومن ثم تنتج مزيدًا من النفور والحساسية من محاولة الاندماج.

وإذا كان العربي مُقصيًا للنبطي ومهمشًا له، فإن هذا الإغضاء أشدّ ما يكون وضوحًا حين يحاول النبطي كسر حدة الاختلاف، وفي هذا السياق نستحضر بيتًا لبشار بن برد يقول فيه:

أرفق بعمر و إذا حرّكت نسبته فإنه عربيّ من قوارير
واشدد يدك بحمّادٍ أبي عمر فإنه نبطيّ من دنانير⁽⁶⁶⁾.

تشف عبارة "عربي من قوارير" عن عجز الاختراق وفشل التمرد؛ فمحاولة النبطي المنبوذ الانسلاخ من هويته من خلال التماشي مع القيم والأعراف العربية والتماهي معها بوصفها النموذج المهمين والغالب، باعثة على الهجاء والثلث.

وفي المقابل تنقّر أخبار أخرى العربيّ من مجاورة النبطيّ ومشابهته في المعاش والسلوك. يقول الخبر: "تمعدوا ولا تستنبطوا، أي تشبهوا بمعدٍ ولا تشبهوا بالنبط"⁽⁶⁷⁾. وأيضًا: "يا معشر أهل الكوفة، إنكم أول ما مررتم بنا كنتم خيار الناس... ثم تغيرتم وفشت فيكم خلال أربع: بخل، وخبّ، وغدر، وضيق، لم تكن فيكم واحدة منهنّ. فنظرت في ذلك فإذا ذلك في مؤلديكم، فعلمت من أين أتى، فإذا الخبّ من قبل النبط"⁽⁶⁸⁾.

ولا خلاف بين السياقين؛ فالنتائج الوخيمة المتمخضة من التشبه والاقتراء مرجعها النبطي متشبهًا أو متشبهًا به⁽⁶⁹⁾.

النتائج:

إن ما يلاحظ من دراسة تمثيلات النبطي في النثر العربي القديم، هو اشتغالها على إبراز النقص والهامشية، فالتنصيب على الاختلاف يتضمن بالضرورة التصنيف والتراتبية والدونية، وتستند تمثيلات النبطي في النصوص إلى مرويات مقدسة وتأويلات مجيئة لتبرير هذه المواقف المتحيزة وتدعيمها، بالإضافة إلى توسلها ببعض العلوم والنظريات التي عزت اختلاف النبطي إلى عوامل بيئية وجغرافية، ولذا استصحت لفظة نبطي الكثير من الأوصاف الخلقية المشوهة والقبيحة، ونهضت بالدلالة على السلوك المستهجن، وذلك نتيجة التعصب العنصري والتحيز الثقافي الذي تلبس لبوسا علميا.

وقد برزت في النصوص محاولات النبطي لتجاوز القمع المسلط عليه، وتذليل المسافة بينه وبين العربي؛ من خلال طمس معالم الاختلاف لغة وثقافة ودينًا، وكان من تبعات انسلاخ النبطي النبذ والتهميش، في مقابل تعزيز هيمنة العربي وزيادة نفوذه.

ولعل هذه الدراسة إذ تكشف عن مظهر من مظاهر تحيز الثقافة العربية ضد الآخر، في فترة زمنية معينة، تنهض بنقد هذه التمثيلات الدونية ومقاومتها.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن عبد ربه، العقد الفريد: 2/356.
- (2) تجدر الإشارة إلى دراسة سابقة بعنوان نظرة العرب القدامى إلى النبط لمحمد الباتل الحربي، تتبع فيها الباحث النصوص الشعرية الواردة في ذم الأنباط. وهو منشور في: مجلة دار الملك عبد العزيز، مج 18، ع 4، 1993: 35-51. وكذلك دراسة شافية حداد السلامي المعنونة بنظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة - من الفتح حتى القرن الثالث الهجري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2017م.
- (3) النبط: الماء الذي ينبت من قعر البئر إذا حفرت، وأنبتنا الماء أي استنبطناه وانتهينا إليه، ونبط الماء ينبت نبوطا: نبع، وكل ما أظهر فقد أنبت واستنبت منه علما وخبرا، ابن منظور، لسان العرب: مادة نبط.
- (4) علي، المفصل في تاريخ العرب: 3/5.
- (5) المقرئ، المواعظ: 47.

- (6) الحموي، معجم الأدياء: 2006/5.
- (7) البعلي، الروض الندي: 469.
- (8) الجاحظ، الحيوان: 83/3. وتجدر الإشارة إلى شيوع هذه الصورة ونمطيتها، فقد جاء في صبح الأعشى ما نصّه "بين يديه سوادية أنباط، وعلوج أشراط، ورعاع اخلاط، وسفل سقاط". القلقشندي، صبح الأعشى: 148/14، ويقول ابن قتيبة: "لم أر في الشعوبية أرسخ عداوة ولا أشدّ نصبًا للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى، فأما أشراف العجم وذوو الأخطار منهم وأهل الديانة فيعرفون مالهم". الدينوري، فضل العرب والتنبيه على علومها: 9.
- (9) الجاحظ، الحيوان: 253/3، وقد تواتر هذا الوصف في مواطن كثيرة، نذكر منها ما جاء في الأغاني يقول الأصفهاني: "حتى وقع عليه النبطي ابن الزانية"، الأصفهاني، الأغاني: 494/14. ويروي أيضا: "توارى عند خمار يبرز زوجته للفجور"، الأصفهاني، الأغاني: 183/11.
- (10) ابن عبد ربه، العقد الفريد: 275/3.
- (11) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: 707/6.
- (12) ابن الكلبي، مثالب العرب والعجم: 114، 115.
- (13) الأصفهاني، تاريخ أصبهان: 36/1.
- (14) ابن فقيه، البلدان: 36/1.
- (15) ابن فقيه، البلدان: 270/1، يطرد ذلك في نصوص أخرى منها قولهم "أما النبط فينحدرون من نسل الشيطان، وقال مقاتل بن سليمان: الأنباط من ولد شناس بن إبليس وإن شناس نكح شاة لآدم يقال لها ورسة فولدت أبنا فسماه نباط". ابن فقيه، البلدان: 271/1، وكذلك قال عون بن عبد الله: "لو كان إبليس من الإنس لكان نبطيا"، ابن فقيه، البلدان: 270/1.
- (16) الجاحظ، الحيوان: 316/1.
- (17) الجاحظ، البيان والتبيين: 116.
- (18) لا يحضر العرق بمعناه البيولوجي فحسب، كما ترى طوني موريسون، بل أصبح العرق استعاريًا، أي وسيلة للإحالة والإيهام بقوى وطبقات وتعبيرات عن التفسخ الاجتماعي. موريسون، صورة الآخر: 115.
- (19) ابن النديم، الفهرست: 307.
- (20) تودوروف، تفاعل الثقافات: 222.
- (21) علي، المفصل في تاريخ العرب: 3-5.
- (22) ابن الكلبي، مثالب العرب والعجم: 48.
- (23) نفسه: 54.
- (24) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين: 29.

- (25) البلاذري، جمل من أنساب الأشراف: 200/11.
- (26) ابن عبد ربه، العقد الفريد: 156/4.
- (27) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب: 43.
- (28) الأصفهاني، الأغاني: 316/1.
- (29) الحموي، معجم الأدياء: 2006/5.
- (30) ابن فقيه، البلدان: 266/1.
- (31) الأصفهاني، الأغاني: 275/11.
- (32) الجاحظ، المحاسن والأضداد: 170/1.
- (33) الجاحظ، رسالة التبريع والتدوي: 26.
- (34) التنوخي، نشوار المحاضرة: 334/2.
- (35) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: 161.
- (36) ابن فقيه، البلدان: 270/1.
- (37) نفسه: 271/1.
- (38) الجاحظ، البيان والتبيين: 72/2.
- (39) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية: 192/2.
- (40) الجاحظ، الحيوان: 60/3.
- (41) الوشاء، الموشى: 52.
- (42) الدينوري، عيون الأخبار: 179.
- (43) الجاحظ، رسائل الجاحظ: 357/1.
- (44) ورد في: الجاحظ، رسائل الجاحظ: 369 "قول الذليل وبوله سيان".
- (45) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدياء ومحاورات الشعراء: 121/1.
- (46) ابن عبد ربه، العقد الفريد: 142/4.
- (47) الجاحظ، البيان والتبيين: 147/2.
- (48) نفسه: 78/1.
- (49) التنوخي، نشوار المحاضرة: 230/2.
- (50) الجاحظ، الحيوان: 116/3.
- (51) كاظم، لماذا نكره: 233.
- (52) ابن سلام، الأموال: 203.
- (53) البيهقي، المحاسن والمساوي: 361/1.

(54) "تولد عن عملية الإدماج قوى شريرة، وهي التي سماها إدغار موران بقوى التفكيك، وهي قوى لا تؤمن بالقيم؛ لأنها قوى دكتاتورية تسكن في رحم المجتمعات ورحم الطوائف وفي دواخل الأفراد أنفسهم" بن بلقاسم، الإدماج والاندماج: 8.

(55) ابن فقيه، البلدان: 226/1.

(56) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء: 425/1.

(57) الجاحظ، الحيوان: 100/7.

(58) الصفدي، الوافي بالوفيات: 91/4، ويُشار إلى أن هذا الحديث منسوب إلى النبي، ﷺ، ولم يرد في كتب الحديث الموثوقة فضلاً عن مخالفة مضمونه لما جاءت به الشريعة الإسلامية وما عُرف به النبي من خلق كريم.

(59) ابن عبد ربه، العقد الفريد: 270/4.

(60) ابن فقيه، البلدان: 226/1.

(61) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية: 218/2.

(62) الجاحظ، المحاسن والأضداد: 170/1.

(63) التنوخي، المستجد من فعلات الأجواد: 30/1.

(64) المقرئزي، المواعظ والاعتبار: 75/1.

(65) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 558/15.

(66) ديوان بشار بن برد: 58/4، ومثله قول الآخر ولم أعر على قائله: عربي في مجان.. نبطي في الحقيقة، الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء: 429/1.

(67) المجلسي، بحار الأنوار: 179/46.

(68) ابن مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم: 396/1.

(69) ويذكرنا هذا التصور بالموازنة التي أوردها التوحيدي في كتابه "الصدّاقة والصدّيق" بين تخرسن البغدادي وتبغدد الخراساني، يقول: "البغدادي إذا تخرسن كان أحلى وأظرف من الخراساني إذا تبغدد، وإن شئت فضع الاعتبار على من أردت، فإنك تجد هذا القول حقاً، وهذه الدعوى مسموعة، التوحيدي، الصدّاقة والصدّيق: 27. يأتي هذا الشاهد في إطار مسألة التفاعل والتأثير بين الجماعات المختلفة في المجتمع العباسي، وموازنة التوحيدي تنطوي على تحيّز ظاهر، فالعربيّ في تخرسنه مستلمح والخراسانيّ في تبغدده مردول.

قائمة المصادر والمراجع:

(1) الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، تاريخ أصبهان، تحقيق: سيد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

(2) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

- (3) ابن برد، بشار، ديوانه، شرح: محمد شوقي أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
- (4) البلاذري، أحمد بن يحيى، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- (5) البعلي، أحمد بن عبد الله، الروض الندي شرح كافي المبتدئ، تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر، دمشق، 2007م.
- (6) بن بلقاسم، نور الدين، الإدماج والاندماج - المفهوم والدلالات والشروط الموضوعية، ورقة علمية مقدمة في مؤتمر الإدماج والاندماج الرهانات والإستراتيجيات والمرجعيات، المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي، جامعة تونس، تونس د.ت.
- (7) البيهقي، إبراهيم بن محمد، المحاسن والمساوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1961م.
- (8) التنوخي، علي بن محمد، المستجاد من فعلات الأجواد، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- (9) التنوخي، علي بن محمد، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالحي، دار صادر، بيروت، 1995م.
- (10) التوحيدي، علي بن محمد بن العباس، الصداقة والصدق، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.
- (11) تودوروف، تزافتان، تفاعل الثقافات، ترجمة: مها عليوة، وريشار جاكسون، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج12، ع2، 1993م.
- (12) الثعالبي، عبد الملك بن محمد، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- (13) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002م.
- (14) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- (15) الجاحظ، عمرو بن بحر، المحاسن والأضداد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002م.
- (16) الجاحظ، عمرو بن بحر، رسالة التبريع والتدوير، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017م.
- (17) الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م.
- (18) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، أخبار الحمقى والمغفلين، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1999م.
- (19) الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب، دار الفكر الحديث، بيروت، 1988م.

- (20) ابن حمدون، محمد بن الحسن، التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس، دار صادر، بيروت، 1996م.
- (21) الحربي، محمد الباتل، نظرة العرب القدامى إلى النبط، مجلة دار الملك عبد العزيز، مج18، ع4، 1993م.
- (22) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدياء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- (23) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشّار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- (24) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار الأرقم، بيروت، 2001م.
- (25) الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (26) الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، فضل العرب والتنبيه على علومها، تحقيق: جيمس مونتمغري، المكتبة العربية، أبو ظبي، د.ت.
- (27) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، محاضرات الأدياء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم، بيروت، 1999م.
- (28) السلامي، شافية حداد، نظرة العرب إلى الشعوب المغلوبة، من الفتح حتى القرن الثالث الهجري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2017م.
- (29) الشنتريني، أبو علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، تونس، 1979م.
- (30) الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
- (31) ابن عبدربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (32) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993م.
- (33) ابن فقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد، البلدان، تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، 1996م.
- (34) القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م.
- (35) كاظم، نادر، لماذا نكره؟ أو كراهيات منفلة مرة أخرى، دار سؤال، بيروت، 2018م.
- (36) ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، مثالب العرب والعجم، تحقيق: محمد الدجيلي، مطبوعات دار الأندلس، بيروت، 2009م.
- (37) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م.
- (38) ابن مسكويه، أحمد بن محمد، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران، 2000م.

- (39) المقرئزي، أحمد بن علي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، دار المعارف، القاهرة، 1916م.
(40) المقرئزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م.
(41) موريسون، طوني، صورة الآخر في الخيال الأدبي، ترجمة: محمد مشبال، كنوز المعرفة، عمان، 2018م.
(42) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1997م.
(43) ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
(44) الهروي، القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، 1981م.
(45) الوشاء، محمد بن أحمد، الموشى: الظرف والظرفاء، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1953م.

Arabic References:

- 1) al-'Aṣbahānī, 'Aḥmad ibn 'Abdallāh, Tārīkh 'Aṣbhān, ed. Saīyid Ḥasan, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1990.
- 2) al-'Aṣfahānī, 'Abū al-Faraj, al-'Aḡānī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1992.
- 3) ibn Burd, Bashshār, Dīwānuh, sharḥ: Muḥammad Shawqī 'Amīn, Maṭba'at Lajnat al-Ta'lif & al-Tarjamah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1966.
- 4) al-Balāḍrī, 'Aḥmad ibn Yaḥyá, Jumal min 'Ansāb al-'Ashrāf, ed. Suhayl Zakkār & Riyāḍ al-Zarklī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1996.
- 5) al-Ba'li, 'Aḥmad ibn 'Abdallāh, al-Rawḍ al-Nadī Sharḥ Kāfī al-Mubtadi', ed. Nūr al-Dīn Ṭālib, Dār al-Nawādir, Dimashq, 2007.
- 6) ibn Balqāsīm, Nūr al-Dīn, al-'Idmāj & al-'Indimāj-al-Mafhūm & al-Dalālāt & al-Shurūṭ al-Mawḍū'iyah, Waraqah 'Ilmiyah Muqaddamah fī Mū'tamar al-'Idmāj & al-'Indimāj al-Rihānāt & al-'Istirāṭijiyāt & al-Marji'iyāt, al-Ma'had al-'Āli lil-Tanshīṭ al-Shabābī & al-Ṭaqāfī, Jāmi'at Tūnis, Tūnis, N. D.
- 7) al-Bayhaqī, 'Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-Maḥāsin & al-Masāwī', ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1961.
- 8) al-Tanūkhī, 'Alī ibn Muḥammad, al-Mustajāḍ min Fa'lāt al-'Ajwād, ed. 'Aḥmad al-Mazīdī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2005.

- 9) al-Tanūkhī, 'Alī ibn Muḥammad, Nishwār al-Muḥāḍarah & 'Akhbār al-Muḍākarah, ed. 'Abbūd al-Shālī, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1995.
- 10) al-Tawḥīdī, 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Abbās, al-Ṣadāqah & al-Ṣādiq, ed. 'Ibrāhīm al-Kaīlānī, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, Bayrūt, 1998.
- 11) Todorov, Tzvetan, Tafā'ul al-Ṭaqāfat, tr. Mahā 'Ulaywah, & Rīshār Jākmūn, Majallat Fuṣūl, al-Haīy'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, V 12, issue A 2, 1993.
- 12) al-Ṭā'ālibī, 'Abdalmalik ibn Muḥammad, Ṭimār al-Qulūb fī al-Muḍāf & al-Mansūb, ed. Muḥammad 'Abū al-Faḍl 'Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1985.
- 13) al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr, al-Bayān & al-Tabyīn, Dār & Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 2002.
- 14) al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr, al-Ḥayawān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2004.
- 15) al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr, al-Maḥāsin & al-'Aḍḍād, Dār & Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 2002.
- 16) al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr, Risālat al-Tarbī' & al-Tadwīr, Mu'assasat Hindāwī, al-Qāhirah, 2017.
- 17) al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr, Rasā'il al-Jāhīz, ed. 'Abdalsalām Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1964.
- 18) ibn al-Jawzī, 'Abū al-Faraj 'Abdaraḥmān, 'Akhbār al-Ḥamqā & al-Muḡaffalīn, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Bayrūt, 1999.
- 19) al-Jahshīyārī, 'Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Abdūs, Kitāb al-Wizarā' & al-Kuttāb, Dār al-Fikr al-Ḥadīth, Bayrūt, 1988.
- 20) ibn Ḥamdūn, Muḥammad ibn al-Ḥasan, al-Taḍkīrah al-Ḥamdwnīyah, ed. 'Iḥsān 'Abbās, & Bakr 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1996.
- 21) al-Ḥarbī, Muḥammad al-Bātil, Naḥrat al-'Arab al-Qudāmā 'ilā al-Nabaṭ, Majallat Dārat al-Malik 'Abdal'azīz, V 18, issue 4, 1993.
- 22) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn 'Abdallāh, Mu'jam al-'Udabā'-'Irshād al-'Arīb 'ilā Ma'rifat al-'Adīb, ed. 'Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 1993.
- 23) al-Khaṭīb al-Baḡḍādī, 'Abūbakr 'Aḥmad ibn 'Alī ibn Ṭābit, Tārīkh Baḡḍād, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Ġarb al-'Islāmī, Bayrūt, 2002.

- 24) ibn Khaldūn, 'Abdalrahmān ibn Muḥammad, al-Muqaddimah, Dār al-'Arqam, Bayrūt, 2001.
- 25) al-Daynūarī, 'Abū Muḥammad 'Abdallāh ibn Muslim, 'Uyūn al-'Akhbār, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1997.
- 26) al-Daynūarī, 'Abū Muḥammad 'Abdallāh ibn Muslim, Faḍl al-'Arab & al-tanbih 'alā 'Ulūmuhā, ed. James Montgomery, al-Maktabah al-'Arabīyah, 'Abū Ḍabī, N. D.
- 27) al-Rāgīb al-'Aṣfahānī, 'Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad, Muḥāḍarāt al-'Udabā' & Muḥāwarāt al-Shu'arā' & al-Bulaḡā', Sharikat Dār al-'Arqam, Bayrūt, 1999.
- 28) al-Sallāmī, Shāfiyah Ḥaddād, Naḍrah al-'Arab 'ilā al-Shu'ūb al-Maḡlūbah, min al-Fath ḥattā al-Qarn al-Tālī al-Hijrī, Mu'assasat al-'Intishār al-'Arabī, Bayrūt, 2017.
- 29) al-Shantarīnī, 'Abū 'Alī ibn Bassām, al-Dakhīrah fī Maḥāsin 'Ahl al-Jazīrah, ed. 'Iḥsān 'Abbās, al-Dār al-'Arabīyah lil-Kitāb, Tūnis, 1979.
- 30) al-Ṣafadī, Ṣalāh al-Dīn Khalīl, al-Wāfi bi-al-Wafayāt. ed. 'Aḥmad al-'Arnā'ūt, & Turkī Muṣṭafā, Dār Iḥyā' al-Turāt, Bayrūt, 2000.
- 31) ibn 'Abdrabuh, 'Aḥmad ibn Muḥammad, al-'Iqd al-Rarīd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1983.
- 32) 'Alī, Jawād, al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-'Islām, Dār 'Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1993.
- 33) ibn Faqīh, 'Abū 'Abdallāh 'Aḥmad ibn Muḥammad, al-Buldān, ed. Yūsuf al-Hādī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1996.
- 34) al-Qalqashandī, 'Aḥmad ibn 'Alī, Ṣubḥ al-'A'shā fī ṣinā'at al-'Inshā', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2012.
- 35) Kāzīm, Nādir, li-Maḍā' Narah? aw Karāhiyāt Munfalitah Marrah 'Ukhrā, Dār Su'āl, Bayrūt, 2018.
- 36) ibn al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad ibn al-Sā'ib, Maḡālib al-'Arab & al-'Ajam, ed. Muḥammad al-Dujaylī, Maṭbū'āt Dār al-'Andalus, Bayrūt, 2009.

- 37) al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥār al-'Anwār, Dār 'Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Bayrūt, 1983.
- 38) ibn Miskawayh, 'Aḥmad ibn Muḥammad, Tajārub al-'Umam & Ta'āqub al-Himam, ed. 'Abū al-Qāsim 'Imāmī, Dār Surūsh, Ṭihrān, 2000.
- 39) al-Maqrīzī, 'Aḥmad ibn 'Alī, al-Bayān & al-'irāb 'ammā bi-'Arḍ Miṣr min al-'A'rāb, Dār al-Ma'rīfah, al-Qāhirah, 1916.
- 40) al-Maqrīzī, 'Aḥmad ibn 'Alī, al-Mawā'iz & al-'I'tibār bi-Dīkr al-Khuṭaṭ & al-'Ātār, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997.
- 41) Morrison, Tony, Ṣūrat al-'Ākhar fī al-Khayyāl al-'Adabī, tr. Muḥammad Mashbāl, Kunūz al-Ma'rīfah, 'Ammān, 2018.
- 42) ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1997.
- 43) ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn 'Ishāq, al-Fihrist, ed. 'Ibrāhīm Ramaḍān, Dār al-Ma'rīfah, Bayrūt, 1997.
- 44) al-Harawī, al-Qāsim ibn Sallām, al-'Amwāl, ed. Khalīl Muḥammad Harrās, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1981.
- 45) al-Washshā', Muḥammad ibn 'Aḥmad, al-Muwashshā': al-Zurf & al-Zurafā', ed. Kamāl Muṣṭafá, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1953.



الوظيفة النسقية لظاهرة الصالونات الثقافية النسائية في المملكة العربية السعودية مقاربة ثقافية

د. سحر بنت عبد الرحمن الدوسري*

Sahar.1405@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/07/27م

تاريخ الاستلام: 2022/05/09م

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الكيانات الثقافية النسائية التطوعية في المملكة العربية السعودية، بقصد استنتاج بيانات هذه الكيانات، والتأمل والمقارنة بين مضمراتها ووظائفها النسقية، مستعيناً بأدوات المنهج الثقافي، وقد قُسم إلى تمهيدٍ يعرّف بمصطلح صالون، ويتحدث عن نشأته وأوليته قديماً وحديثاً، ومبحث أول يقدم معلومات وصفية عن الصالونات في المملكة العربية السعودية، ومبحث ثانٍ يسلط الضوء على الوظيفة النسقية لهذه الكيانات الثقافية؛ ابتداءً بما اتكأت عليه كل مؤسسة في التسمية التي اختارتها لمبادراتها الثقافية، والفترة الزمانية، والبقعة المكانية التي رأت بها المبادرة النور، مروراً بمهنة المؤسسة، وتخصصها، ونتائجها العلمي، وأضواء ذلك على مبادراتها المجتمعية، وما خطته لمبادراتها من أهداف، وموارد تمويل، ومقر، وإن كانت قد اتخذت لمخرجات مبادراتها الثقافية وسيلة توثيق تكسيها صفة التعميم والديمومة، وإن كان ثمة وسائل إشهار لأنشطة الجمعية العامة على منصات التواصل الاجتماعي وليس لذات مؤسستها الفردية. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج أبرزها: أهمية حوكمة هذه الجهود الفردية وإكسابها الطابع التعاوني الجمعي، إلى جانب دور التركيز والتوثيق المنتظم والمرونة في استمرارية هذه الأنشطة.

الكلمات المفتاحية: الصالونات الأدبية، الصالونات الثقافية النسائية، الوظيفة النسقية، مقاربة

ثقافية.

* أستاذ الأدب والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كلية التربية بالخرج - جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الدوسري، سحر بنت عبد الرحمن، الوظيفة النسقية لظاهرة الصالونات الثقافية النسائية في المملكة العربية السعودية مقاربة ثقافية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، ع15، 2022: 489-527.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

Syntagmatic Function of Women's Cultural Salons in the Kingdom of Saudi Arabia

A Cultural Approach

Dr. Sahar Bint Abdulrahman Al-Dosari*

Sahar.1405@hotmail.com

Received: 09-05-2022

Accepted: 27-07-2022

Abstract:

This study aims to explore the voluntary women's cultural entities in KSA. It aims at interrogating the data of such entities and meditating and comparing their contents, using the cultural approach. The research was divided into an introduction: defining the term salon, its establishment and priority. First section presents descriptive information about salons in KSA. The second section sheds light on the function of those cultural entities, starting with the name selection, the period, and the region of activities. It also discusses institution's profession and specialization, its goals, funding resources, and headquarters. It discusses also whether documentary methods applied to generalize its permanence, and whether social media platforms are used in its generalization. The study revealed the importance of individual efforts governance, giving it the cooperative status, focusing on documentation and flexibility of these activities.

Keywords: literary salons, Women's cultural salons, The curatorial function, A Cultural approach.

* Assistant Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Education in Al-Kharj, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Dosari, Sahar Bint Abdulrahman, Syntagmatic Function of Women's Cultural Salons in the Kingdom of Saudi Arabia: A Cultural Approach, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 489- 527.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

مرّت الحياة الثقافية للمرأة برحلة طويلة شاقة، تخللتها الكثير من الدهاليز المظلمة، والمنعطفات الخطرة، والمرتقيات الوعرة؛ فاضطرت مُنتجات الثقافة ومُسْتَهْلِكاتها في أزمان مضت إلى التوازي في ظل الخدور، والتسلح بالسيّرة، وممارسة التقيا المجتمعية بالتدرج والمواربة الحذرة الناعمة؛ فألفين في "الصالونات الثقافية النسائية" ضالتهن التي تشبع نهمهن إلى المعرفة؛ أدبية كانت، أم تاريخية، أم اجتماعية، أم تربية، أم حضارية، أم طبية، ولم ينتظرن أن يكون العمل المؤسّساتي الحكومي نافذتهن إلى هذا الوعي، بل "صنعن" و"تلقين" المعرفة في رحاب مؤسسات المجتمع المدني التطوعية التي كان لها دورها الفاعل في التنوير الثقافي.

لقد مرت المملكة العربية السعودية في قليل من السنوات بتغييرات ثقافية واجتماعية جوهرية، نقلت الكثير من المثقفات من مرحلة "استهلاك الثقافة"، إلى مرحلة "محاولة إنتاجها"، مما جعل الصالونات الثقافية النسائية، تعيش "طورها الملكي" بامتياز؛ إذ بلغت أوج مصارحتها وتوجهها، وغدت في رفق مواربتها وتواربها ومن ثم تواجدها الأخير؛ مما يطرح إشكاليات بحثية عدّة أهمها: أولية نشأتها، وعِدّتها، ومسمياتها، ومحددات ظهورها، ومواقع تركزها، والحاجات التي سعت إلى إشباعها، والشريحة المستهدفة بموادها، وجنس منتجي المواد الثقافية ومستهلكها، وهوية القائمين عليها، ومدى ما يتمتع به هذا العمل التطوعي من تنظيم وتوثيق داخلي، وخضوع للتسجيل والرقابة المركزية الحكومية، وتحليل مآلاتها ومسببات هذه المآلات.

وتجدر الإشارة إلى أن البيانات التعريفية لعدد من هذه الجهود الثقافية النسائية تُنشر وتُرصد للمرة الأولى منجّمة حسب تاريخ ظهورها، وأن معظم المحاولات السابقة في هذا النطاق وصِفَتْ -وصفًا مجردًا- التجمعات الثقافية الرجالية، وبُعِيض محاولات نسائية.

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية تألّف البحث من تمهيد، وفصلين وخاتمة. أمّا التمهيد فيعرّف بمفهوم لفظة: "صالون"، وأولية تواجد هذا الحراك بوصفه نشاطًا ثقافيًا في المحيط العربي، ثم أولية إطلاق اللفظ بعينه على التجمعات الثقافية النسائية المتنوعة. وأمّا الفصل الأول: فيتضمّن

معلومات وصفية استُقي معظمها من التواصل المباشر مع صاحبات الجهد الثقافي اللاتي أمكنني التواصل معهن لتواجهن النشط حاليًا على الساحة الثقافية النسائية، أمّا من لم أجد إليهن سبيلًا سالكة؛ لإقلاهن، أو لعدم تواجدهن أثناء إنجاز هذا البحث على الساحة الثقافية، فقد استعنت للتوصل إلى معلومات عنهن بثلاثة كتب تخصصية تصدت للتأريخ لهذه الظاهرة، وهي: الصالونات الأدبية في المملكة العربية السعودية لسهم الدعجاني، والصالونات الأدبية في المملكة العربية السعودية لأحمد الخاني، والمنتديات والأندية الأدبية في المملكة العربية السعودية، الذي نشرته إثينية عبد المقصود خوجة. وأمّا الفصل الثاني: فجعلته للحديث عن الوظائف النسقية للصالونات النسائية الثقافية على ضوء البيانات المرجعية التي رصدها الفصل الأول، مستعينة بأدوات المنهج الثقافي. وختمت القول بالنتائج، وفيما يأتي بيان وتفصيل لهذا.

التمهيد:

أ. مصطلح "صالون" (المفهوم، والنشأة)

يعود استعمال كلمة (صالون)⁽¹⁾؛ للتعبير عن قيام مجموعة من المهتمين بالشأن الثقافي، باستضافة شخصية بارزة؛ في سبيل التبادل المعرفي، والحراك الأدبي، والسجال الفلسفي، إلى اللغة الفرنسية، في القرنين: السابع عشر والثامن عشر للميلاد، ولهذا الاستعمال المولّد أو المعرّب عن: (Salon) الفرنسية ما يرادفه في الفصحى نحو: المجالس، والمنتديات، والندوات، والمليقات. غير أن شيوع استعمال اللفظ أنزله منزلة المعرّب الدخيل من المفردات كما يذكر جابر قميحة، ومن ذلك ما جاء على زنة (فاعول) في كتاب الله -تعالى- نحو: (طَأْغُوتُ) و(ناقُور) و(كأفُور)⁽²⁾.

ب. أولية الصالونات الأدبية

لقد عرفت العرب أمثال هذه التجمعات الثقافية في عصور مختلفة، فمنذ أيامهم الأولى عرفوا: "سمر القبيلة، وتزاحم النَّاس حول الشعراء في الأسواق، وفيما بعد في قصر الأمير أو الخليفة أو الحكم؛ ذلك أن المنتديات في مجملها كانت وقفًا على الرجال وحدهم"⁽³⁾، وربما لم يكن للنساء دورٌ محوريٌّ صريحٌ بها؛ نظير طبيعتهم الميالة إلى التواري عن المشهد السياسي والفكري المباشر، غير أن

نزراً يسيراً منهن تمرد على هذا القيد المجتمعي؛ فأحب أن يشارك في المشهد الثقافي على طريقته، بمجالس أدبية من خلف السُّجف، ومن بطون الخُدور؛ نحو ما كان من: سَكينة بنت الحسين -رضي الله عنهما- التي كانت من أوائل من ثرن "على تلك النظم الاجتماعية، وما كانت تفرضه المؤسسة الاجتماعية على المرأة من قيود تكبّل حرّيتها، وتعطي في المقابل كل الحق للرجل في الهيمنة الكاملة... لكن سَكينة بتأنيثها المكان الذكوري أثبتت العكس، وجعلت من نفسها منافسة قوية لهجابهذة عصرها من الشعراء"⁽⁴⁾.

وقد بلغ دور المرأة الثقافي أوجه في العصر الأندلسي؛ ذلك أن المؤسسة الاجتماعية قد سمحت بتواجد النساء في مجالس العلم، التي كانت موجهة في السابق للرجال، بل وعُرِفَت النساء المرتحلات إلى المشرق طلباً للعلم؛ كما كان من خديجة بنت أبي محمد عبد الله الشتجيالي⁽⁵⁾، حتى أضحي الاكتفاء بالتلمذ المنزلي بين يدي ربّات الخدور أول الطلب أمراً سائغاً، ليس مظنة قبح في العرف الاجتماعي، كما صرّح بذلك الفقيه ابن حزم في التعليل لتأليف كتاب: "طوق الحمامة في الألفة والألاف"، يقول: "وقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري؛ لأنني ربيت في حجورهن، ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهنّ، ولا جالست الرجال إلّا وأنا في حدّ الشباب، حتى تفيّل وجهي. وهُنَّ علّمني القرآن، ورؤيتني كثيراً من الأشعار، ودرّبتني في الخط"⁽⁶⁾.

وهكذا أصبح من المستساغ تواجد "منتديات أدبية يؤمّها الرجال والنساء على حد سواء"⁽⁷⁾، فانطلقت أول مبادرة نسائية منظمة بتأسيس ولّادة بنت المستكفي لمنتداها أو "صالونها" الأدبي؛ الذي كان قبلة يؤمّها الأدباء، فكان "فناؤه ملعباً لحياد النظم... وكانوا يتمتّعون بضيافة ولّادة التي كانت تمتعهم بجمالها وسحرها وذكائها وحلاوة عشرتها، وكانت تستقبلهم ببشاشة ولطف فيعجب بها الرّواد... وهكذا تحوّل الصالون من الطّموح إلى التّحقيق"⁽⁸⁾.

وعليه فإن مفهوم الصالونات الأدبية حتى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد ينطبق عليه تعريف مجدي وهبة بأنه: "أيّ اجتماع في قصر من قصور رعاة الفنون والآداب، يتألّف من الأدباء والسياسيين البارزين يجتمعون بصفة دوريّة لمناقشة المسائل الجارية والموضوعات الأدبيّة"⁽⁹⁾.

ج. ظهور الصالونات الأدبية بمفهومها الحديث / (بواكيرها، ودوافع نشأتها، وأكثرها تأثيراً)

أمّا عن زمننا المعاصر فقد "نشأت هذه الصالونات بمعناها الحديث في... أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين... هذا التحول الفكري الكبير والتغيير الاجتماعي الذي حصل قام به مجموعة المثقفين وأعلام الفكر والأدب والصحافة، الذين حصّلوا العلم والمعرفة التراثية العربية، وكذلك العلوم العصرية الغربية... ولما عادوا إلى الوطن حاولوا تطبيق معارفهم العصرية في مجتمعاتهم... وكان من أشهر الصالونات الأدبية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: صالون الأميرة ألكسندرا أفرنيا في الإسكندرية، وصالون الأميرة نازلي فاضل، وصالون مَيّ زيادة في القاهرة، وصالون مريانا المارش في حلب، وصالون ماري حلي في دمشق"⁽¹⁰⁾، ولكن تلك الصالونات لم تلقَ ما لقيه صالون مي زيادة من الديمومة والرواج، وقد كانت انطلاقته في مايو لعام 1913م، وبالتحديد من منبر الجامعة المصرية، حيث خطفت مي الأنظار بكلمتها في حفل تكريم الشاعر جبران خليل جبران، والإناعام عليه بوسام رفيع.

في تلك الليلة: "دعت ميّ الحاضرين إلى: "الصالون الأدبي" الجديد الذي قرّرت أن تقيمه في بيتها بشارع مظلوم... الذي استمر لفترة طويلة -حوالي ربع قرن-، يجمع عمالقة الفكر والثقافة والسياسة والأدب، وتدور في أمسياته أعمق وأغنى المناقشات والحوارات"⁽¹¹⁾.

في صالون مي زيادة تحولت فكرة تكريس أدبيات "ألف ليلة وليلة" لخطاب المرأة (المحجوب/الخصوصي)، الذي (تحكي) فيه إلى مستمع واحد بمكان مغلق، إلى: خطاب (عمومي/ مكشوف)، لا يقوم على (الحكي)، وإنما يتخذ من (الحوار/المعلن) في مكان (مفتوح) مادة له.

المبحث الأول: الصالونات الأدبية في المملكة العربية السعودية

تمتاز المملكة العربية السعودية بترامي أطرافها مما يستوجب بالضرورة تعدد التجارب الثقافية والعرقية والدينية وتنوعها؛ تلبية لحاجة كل منطقة ذات خصوصية ثقافية واجتماعية، ولما يشبع تطلعها للتثقيف حسب وضعها الراهن على مختلف الصعد، كما أن صعوبة تنقل المرأة في فترة

سابقة، وكَمَّ التحفظات والقيود المجتمعية التي تحيط بها -في بعض المناطق- عظُمت الحاجة إلى تزايد عدد هذه النوادي البيئية على مستوى مناطق المملكة عمومًا، وعلى مستوى المنطقة الواحدة خصوصًا، وفيما يلي أقوم بتعريف وصفي لكل مبادرة ثقافية من وجهة نظر مُؤسّستها:

1. دارة صفية بنت زقر الثقافية

تعود أولية الصالونات الثقافية النسائية في المملكة العربية السعودية فيما هدتني إليه المظان إلى عام: 1992م، وتحديداً في غرب المملكة، على يد الفنانة الرائدة في الحركة التشكيلية: صفية بنت زقر، التي سعت دومًا إلى توثيق التراث والحفاظ عليه من خلال أعمالها الفنية على مدى ثلاثين عامًا من العطاء المتصل، إلى جانب سعيها إلى توعية الأجيال القادمة بأهمية التراث المجتمعي رغم التغيرات العصرية التي طرأت على الحياة في المملكة، حتى استحقت لقب: (فنانة التراث السعودي)؛ لما تميزت به من خصوصية في نتاجها الفني وحرص على تمثيل التراث بدقة في أعمالها الإبداعية.

أمّا عن المهد الأول لصالونها فقد كان بيت أسرتها في مدينة جدة، وينعقد مجلسها آنذاك مساء السبت الأول من كل شهر ميلادي، بإشراف مباشر منها على جميع المهام التنظيمية، وبعد عامين دشنت صفية دارتها، التي حوت متحفًا يضم جميع أعمالها الفنية، ومقتنياتها التراثية، ومرسمها الخاص، ومكتبتها الخاصة في الأدب والفن، ومكتبة للطفل، ومقرًا دائمًا لإقامة المحاضرات والندوات والمناظرات وورش العمل، التي تؤهل الصغار والناشئة والكبار وتصقل مواهبهم الفنية.

كما تحول موعد انعقاد (المجلس الثقافي) من السبت إلى الأحد الأول من كل شهر ميلادي، وأُوكِّلت إلى سكرتيرة (المجلس الثقافي) للدارة: ناهد عداس مهمة إدارة الحوارات، جنبًا إلى جنب مع بعض المتطوعات؛ للحفاظ على استمرارية الدارة في تقديم المفيد من محاضرات وأنشطة.

أمّا أبرز أهداف الدارة فتتمثل في: مد جسور التواصل الفكري، ونشر الثقافة الأدبية والفنية بين الصالون والمجتمع، والرقى بالذوق الفني والأدبي لدى أفراد المجتمع. وبالنظر إلى أبرز الموضوعات التي طُرحت في الدارة فنذكر منها على سبيل المثال: مجلس فن البورسلين، ومحاضرة الأدب النسائي،

ومحاضرة قراءة أدبية في شعر الأحنف بن قيس، وورشة العلاج النفسي بالرسم، وندوة: كيف ننهي الموهبة عند الطفل⁽¹²⁾.

2. الملتقى الأحدي الثقافي النسائي

وفي قلب المملكة العربية السعودية النابض: "الرياض"، ولد ملتقى للثقافة بطابع أكاديمي مع مطلع عام 1994م، على يد هتون بنت أجواد الفاسي، المتخصصة في تاريخ المرأة القديم، وبمعيّتها نخبة من الأكاديميات من جامعة الملك سعود يشكلن هيئة الملتقى الثقافي، واتسم الانضمام إلى الملتقى بالتقنين في بادئ أمره، كما جرت العادة أن ينعقد شهرياً في منزل إحدى العضوات دون مقر ثابت لانعقاده، وبعد عَقْد من الزمن اتسعت الدائرة لاستقطاب فتيات جامعيّات للمشاركة في صناعة موضوعات الملتقى، أمّا أبرز ما ألقى عليه الضوء من موضوعات فيتمثل في: الحديث عن العنف ضد المرأة، إلى جانب ندوات في تفعيل دور المرأة في المجتمع⁽¹³⁾.

3. صالون الأربعائيات الثقافي

وفي مدينة الدمام شرق المملكة العربية السعودية، انطلق صالون الأربعائيات عام 1996م، على يد الشاعرة والكاتبة الصحفية: سارة بنت محمد الخثلان، التي تعد واحدة من الشخصيات العالمية المتميزة في المجال الثقافي -حسب اختيار مجلة (News Week) الأمريكية بنسختها العربية في عام 2005م ضمن أربعين شخصية عربية أخرى-

وقد أنشأته نتيجة الإحساس بالحاجة الماسة إلى توفّر مكان، تلتقي فيه الأدبيات، والتربويات، والإعلاميات، والتشكيليات، بعيداً عن الرتابة، والرسمية؛ لمناقشة الواقع الثقافي بمختلف فروع، ويضم نخبة من السيدات في مختلف المجالات، ويولي اهتمامه بالفروع الأدبية كافة؛ من: شعر، ورواية، وقصة قصيرة، وفنون تشكيلية⁽¹⁴⁾.

4. الملتقى الثقافي النسائي

وفي العام ذاته 1996م، فكرت جملة من سيدات المجتمع في جدة وعلى رأسهن سيدة الأعمال: ناجية عبداللطيف جميل، والبروفيسورة سميرة إسلام في تحويل الزيارات الودية بين جملة من

سيدات المجتمع إلى تجمع هادف للمثاقفة وإثارة النقاش حول كل ما يهم المرأة، فكانت تلك أولى خطوات ملتقى جدة النسائي الثقافي، الذي ضم في عضويته عددًا من سيدات المجتمع، وسعى إلى: خدمة المجتمع ثقافيًا واجتماعيًا، ونشر الوعي في الناشئة، وتقديم الاحتياجات التدريبية تطوعيًا للنساء، وتكريم رائدات المجتمع في مختلف المجالات، وقد قدم جملة من اللقاءات المتميزة، لعل أبرزها: ندوة "احترام الوقت"، و"دور المرأة حيال المتغيرات الاقتصادية المعاصرة" و"أهمية التغذية" و"القاهر هو المقهور" وغير ذلك كثير، كما تواضعت عضواته على دفع رسم عضوية رمزي سنويًا لتغطية نفقات الملتقى⁽¹⁵⁾.

5. صالون المهما الأدبي (صالون سيدات جدة)

مثلت زيارة مريام كوك، الباحثة الأمريكية المتخصصة في الأدب العربي، ودراسات الشرق الأوسط، في عام 2000م⁽¹⁶⁾ لمدينة جدة؛ بغرض مقابلة جملة من المثقفات والأديبات السعوديات، شرارة انطلاق هذا التجمع، الذي استضافته بترحاب السيدة: مها بنت أحمد فتحي، التي طالما حلمت بصالون مي زيادة، وحوارات ترتقي إلى حوارات العقاد فيه، فوضعها على أول الدرب انزعاج صديقتها الكاتبة: نبيلة بنت حسني محجوب من عدم وجود وجهة ثقافية موحدة يمكن أن تستضاف بها مثل هذه الشخصية العلمية، وانعدام الوشائج والصلات بين الكاتبات والأديبات السعوديات؛ لتتكاتف جهود خمسين مثقفة وناشطة بإقامة الندوات، واستضافة المثقفات، وإدارة الحوارات، وهدفهن جميعًا إلى إرساء ركائز الوعي بأهمية الاختلاف والحوار، واستشعار جمالية الاختلاف⁽¹⁷⁾.

6. صالون الأميرة سلطنة السديري

وبعد شرق البلاد وغربها عاد الحراك إلى وسطها، وإن كان حراك الرياض الثاني قد تأخر إلى عام 2001م فإن أصدقاء هذا المجلس والشرائح المستضافة فيه كانت أكثر اتساعًا، لاسيما بعد أمد من المساعي الحميدة للأميرة سلطنة السديري، التي أرادت بدءًا أن يكون للمرأة جمعية ثقافية تحت مظلة رعاية الشباب، وحين لم تتكلم مساعيها بالنجاح قررت أن تعلق الجرس، وتوقد شمعة تبدد الظلمات، ففتحت منزلها الخاص للمحاضرات المتخصصة في الأدب والعلم والشعر والطب،

وهدفت إلى: إلقاء الضوء على دور المرأة السعودية في التنمية البشرية بمختلف قطاعاتها، إلى جانب الإسهام في تنشئة الأجيال الصاعدة تنشئة ثقافية متميزة؛ لأن المرأة نصف المجتمع ومربية نصفه الآخر.

وكانت اللقاءات الدورية تفتتح بسيرة المحاضرة الذاتية، ومن ثم بسط القول في موضوع اللقاء، يلي ذلك فتح المجال للمداخلات والاستفسارات، وعادة ما يكون هذا التجمع مسائيًا، من الثامنة حتى العاشرة، بصفة دورية، كما يخضع للاتفاق حسب ظروف رواده، وقد دأب الصالون على تقديم أمسيتين شعريتين سنويتين، تستقطب عددًا من الأفلام الواعدة، كما كان للأمسيات القصصية والطبية والتنموية دورها الحاضر في مسيرته⁽¹⁸⁾.

7. أحديّة المنتدى النسائي الثقافي

وقد كان ظهورها في عام 2002م، بالعاصمة المقدسة مكة المكرمة، على يد نخبة من سيدات المجتمع المكي، وعلى رأسهن المضيئة الدائمة للأحذية وفاء بنت عبد الله المزروع، ويهدف المنتدى إلى: دعم مسيرة المرأة السعودية المثقفة، والتعريف بالأدب والتاريخ السعوديين، وتأهيل المرأة المثقفة لتمثل الثقافة النسائية في المملكة العربية السعودية محليًا وعالميًا، والإفادة من معرفة قاصدات المسجد الحرام، أديبات كن أو عالمات أو مثقفات، ويجري بصفة دورية في الأحد الأول من كل شهر. أمّا أبرز ما قدمه من مناقش، فأمسية: "المرأة والكينونة والحلم، و"التجديد الذاتي"، و"الحشوية"، و"صورة الطير في رسائل أبي العلاء"، و"الذاتية في قصص المرأة السعودية". ويسعى في مستقبل الأيام إلى إصدار مجلة أدبية نسائية، وتبني إقامة معارض كتب، وتبني إنشاء مراكز للبحوث والدراسات الأدبية⁽¹⁹⁾.

8. صالون مريم الجبني الثقافي

وفي ذات العام، وتحديداً بتاريخ: 7-4-2002م، كان لمدينة رسول الله ﷺ نصيبها من الحراك الثقافي النسائي على يد: مريم بنت محمد بن عيد الجبني، ويُعدُّ صالونها أول صالون ثقافي في المدينة المنورة، ويقوم على رؤية محورية مفادها: الريادة في التوعية بإسهامات المرأة، ودورها في بناء مجتمع واعٍ يخدم تطلعات الوطن نحو مستقبل مشرق.

وقد دفع إلى وجوده شعور مؤسسته بافتقار المرأة المدينيّة إلى قنوات ثقافية تسهم في تعزيز الأفكار الهادفة، وزيادة الوعي الوطني، وثقيف المجتمع إزاء قضاياها بالقوة المتحضرة الناعمة، ويتخذ هذا الصالون من منزل مؤسّسته في حي الفيصلية مقراً دائماً، ويدار بجهود ذاتية، ويضم أكثر من اثنتين وخمسين عضوة من مختلف شرائح المجتمع، وتتولى مديرة الصالون التنفيذية: عبير الحبشي شؤون التنسيق بين عضواته، والتذكير بجلساته وإدارة أمسياته، وتوفير متطلباته، وقد جرت العادة بانعقاده لساعتين في الأحد الأخير من الشهر الهجري عقب صلاة العشاء، فيُفتتح بالمحاضرة، ويختتم بمداخلات الحضور.

وقد ناقش الصالون مواد متنوعة نورد منها على سبيل المثال: "دراسة حول سلوكيات الطفل"، و"انتخابات المجلس البلدي ودور المرأة بها"، و"الحجامة وتجديد الدورة الدموية للإنسان"، كما قدمت عدداً من أمسيات الشعر النبطي بمشاركة شعراء لامعين مثل: صاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل، كما أقام الصالون محاورات شعرية بالفصحى والعامية، جنباً إلى جنب مع مشاركة الصالون في الحوار الوطني المنعقد في منطقة مكة المكرمة وعنوان النقاش: "دور الصوالين الأدبية والثقافية في المملكة العربية السعودية"، وأخيراً يتطلع الصالون في قابل أيامه إلى الإسهام في الحفاظ على الموروث الشعبي المديني، والقيام بجهود توثيقية لأرشفة وحفظ المواد العلمية التي قُدمت في أمسيات الصالون المتنوعة⁽²⁰⁾.

9. صالون رواق بكة النسائي

وفي مكة المكرمة وتحديداً عام 2003م، رأى النور تجمع هانم بنت حامد ياركندي الثقافي، التي دفعها إلى تأسيسه ما دفع سابقاتها من شعور بحاجة المجتمع النسائي الماسة إلى مثل هذه الملتقيات، وقد جعلت رسالتها: فتح باب التواصل العلمي بين عضوات الرواق وسيدات المجتمع بمختلف شرائحه.

أمّا أبرز أهداف الرواق، فتشجيع ثقافة العمل المشترك، إلى جانب تعزيز الانتماء الوطني، وتكريم الموهوبات. ويضم في عضويته جمعاً من الأستاذات الجامعيات بمكة، إلى جانب العضوية الشرفية لصاحبة السمو الملكي الأميرة عادلة بنت عبد الله بن عبد العزيز آل سعود.

وقد تواضعت رائدات الرواق على عقد لقاء منتظم مساء آخر ثلاثاء في كل شهر هجري في صالة المحاضرات الكبرى بمؤسسة مطوفي حجاج جنوب شرق آسيا بالرصيفة، وقد تبرعت هذه المؤسسة باستضافة التجمع الشهري للرواق في أروقتها.

أما أبرز ما دار فيها من حوارات ثقافية فبرنامج: "كيف نعلم أبناءنا محبة رسول الله ﷺ"، و"المرأة المكّية في الأحياء القديمة: بين العلم والترفيه والعمل"، و"أوكّل البيوت تُبنى على الحب؟!"، و"بناتنا وفتى الأحلام"، و"مدى وعي الأسرة بأهمية ترشيد الاستهلاك الملبيسي والغذائي"، وقد دأب التجمع على تقديم وجه إبداعي ناشئ جديد في مختلف الفنون بصفة شهرية، كما اعتاد توثيق أنشطته عبر التسجيل والشبكة العنكبوتية وإصدار ورقي سنوي، وللرواق جهود في استضافة ضيفات الحج المؤثرات في المشهد الثقافي بدولهن؛ لتقديم صورة مشرفة عن المرأة السعودية المتميزة، ومن تلك الشخصيات على سبيل المثال: نائبة رئيس بعثة جامعة الدول العربية بواشنطن، وسفيرة ماليزيا في هولندا⁽²¹⁾.

10. منتدى الأحساء النسائي

انضم إلى الركب الثقافي التطوعي في الأحساء عام 2004م، تجمع ثقافي تأسس في منزل السيدة: فتحية الأمير، وضم في عضويته: هناء المهنا، وسعاد الحسن، ووفية الجبران، ومنال الخليفة، ومنى الجبران، وقد تواضع رواده على انعقاده في الثلاثاء الأخير من كل شهر قمري مستثنين أيام الامتحانات والعطل الرسمية، ويهدف إلى تبادل الخبرات بين سيدات المجتمع، والاستعاضة عن جلسات لغو الحديث بجلسات ذات قيمة معطاة للمرأة والمجتمع، ودعم المغمورات من الموهوبات، والاحتفاء بالرياديات والبارزات في المجتمع المحلي.

أمّا أبرز ما قُدِّم به من ندوات فعلى النحو التالي: "العنوسة: كيف تقاومها المرأة"، "أمراض الدم الوراثية"، "الاكتئاب"، "لمسة فن"، "تكريم بدرية أحمد الجمعة"⁽²²⁾.

11. منتدى تواصل الثقافي النسائي

اضطلعت مريم بنت محمد العيد في عام 2005م بتجمع ثقافي نسائي في القطيف، مقره منزل زوجها نجيب الخنيزي بحي المزروع، وينعقد مرتين في كل شهر، ويهدف إلى رفع مستوى المرأة ثقافيًا، ومناقشة المستجدات في الساحة الثقافية والاجتماعية، والتعريف بحقوق المرأة، وإبراز النماذج النسوية المشرفة، والتواصل مع المثقفات في مختلف البلاد العربية، أمّا أبرز الموضوعات التي نُوقشت فيه فعلى النحو التالي: "العنف ضد المرأة" و"الهوة بين الآباء والأبناء"، و"التغذية عند المراهقين"، و"القصة وأثرها في المجتمع"⁽²³⁾.

12. صالون البدرية الثقافي

وفي جازان عام 2012م، رأى النور صالون نسائي له طبيعة مفارقة لسابقه؛ إذ كان بادئ ذي بدء صالونًا افتراضيًا، فضم بين جنباته نخبة من مثقفات منطقة جازان، وكان دافع ظهوره: حاجة أميمة بنت منور البدري مؤسّسة الصالون إلى الأجواء الثقافية التي كانت تفتقدها -بحكم تواجدها في المملكة المتحدة للدراسة-، أمّا أبرز أهداف الصالون فكانت: التشجيع على القراءة؛ لأن القراءة هي الجذوة والمحرك، إلى جانب إلقاء الضوء على دور المرأة السعودية في التنمية، كما يهدف هذا التجمع إلى فتح باب التواصل بين سيدات المجتمع لإحداث التأثير والتأثر.

وقد كان للصالون دور في اكتشاف بعض الأقلام الواعدة في المنطقة، إلى جانب تكريم بعض صاحبات البصمات الفاعلة في منطقة جازان⁽²⁴⁾.

13. صالون سارة الثقافي

ويعقب من سبق ولادة أحذية سارة بنت عبد الله الخزيم بمحافظة الخرج في عام 2013م، وثمة قصة ملهمة تقف خلف نشأته؛ إذ يمثل حلم طفولة لسارة التي طالما شغفت حبًا بالأدب والأدباء منذ نعومة أظفارها، وطالما طارت فرحًا بلقب: "عميدة الأدب العربي"، الذي نعتتها به إحدى أستاذاتها، فلما آن أوان التقاعد اختارت أن يكون بيتها مقر انعقاد هذا التجمع، الذي جرت العادة

على أن يكون في الأحد الأول من كل شهر، وتتركز رسالة التجمع في: تقديم التراث العربي؛ أدبيًا كان، أم ثقافيًا، أم اجتماعيًا في قالب إيجابي محفز جميل، يسهم في النهضة بالمرأة في محافظة الخرج أيًا كان سنها؛ لتواكب رؤية المملكة العربية السعودية 2030م، وتستثمر وقت فراغها فيما يعود عليها وعلى من تربيه بالمتعة والفائدة.

أمَّا أبرز أهدافه فتتمثل في: تلبية حاجات المرأة الثقافية والنفسية والاجتماعية، واكتشاف المواهب الشابة، وتكريس مبدأ الحوار الفكري، وتعميق القيم الإسلامية، والشراكة المجتمعية مع مختلف الجهات الثقافية والأندية الأدبية، واستضافة الشخصيات المؤثرة في الساحة الأدبية المحلية والعربية.

وقد تنوعت مناشط الصالون بين: مسابقات بجوائز مجزية تستهدف تشجيع المواهب في المحافظة بمختلف الفروع الثقافية من: شعر، وقصة، ورسم، وخط، وتصوير ضوئي، وتصميم. إلى جانب الرعاية المادية والشراكة الفعلية في محافل أدبية، وثقافية، واجتماعية متنوعة دعي الصالون لرعايتها أو المشاركة المجتمعية فيها.

كما حمل الصالون على عاتقه مهمة: تقديم الدورات التدريبية، وإقامة الأمسيات الشعرية، وتنظيم المعارض المتنوعة لشابات وشبان المحافظة، والتشجيع على القراءة بتبني مشاريع شبابية متنوعة، والتبرع السخي بالكتب وإنشاء المكتبات.

وقد تمكن الصالون من الحصول على عدد من العضويات في محافظة الخرج نحو: عضوية جمعية أسر التوحد، وعضوية اللجنة الاستشارية للتطور الوظيفي في كلية التقنية للبنات (لوريت)، وعضوية جمعية إنسان، كما أبرم جملة من الشراكات المجتمعية اللامعة نحو: الشراكة مع وزارة التعليم ممثلة في مكتبها بمحافظة الخرج، والشراكة مع جمعية التراث والثقافة بالدلم، والشراكة مع الغرفة التجارية والصناعية بالخرج، والشراكة مع قيصرية الكتاب في الرياض.

أمَّا أبرز ما قام به من مناشط فمنها على سبيل المثال لا الحصر: التأبين والاحتفاء بعدد من شعراء المحافظة نحو: عبدالعزيز العتي -رحمه الله-، وعبدالعزيز الرويس -رحمه الله-، والشاعر

المعاصر خالد الخنين، إلى جانب أمسية أحذية الأوطان، واستضافة القاصة السعودية أميمة الخميس في أمسية بعنوان: "يحكى أن"، ودورة فن التعامل مع الشخصيات الصعبة، وبرنامج إضاءات رياضية في يوم الوطن، وتقديم أمسية: الحلي بين التراث الأدبي والتصميمات المعاصرة⁽²⁵⁾.

14. مبادرة اقرأ

توالت بعد ذلك المبادرات فبزغت على يد: أمل زاهد في المدينة المنورة مبادرة قرائية في عام 2014م، وتألقت نواة المبادرة من عشرين سيدة، ثم اتسعت المبادرة لتشمل أربعين سيدة، وتهدف هذه المبادرة إلى: نشر ثقافة القراءة، وتكوين مهارات التذوق الأدبي، وغرس مفاهيم الفكر النقدي الحديثة، وتعزيز مفهوم الحوار، وتقبل اختلاف وجهات النظر، فضلاً عن الدعم والمساندة النفسانية، وقد جرت العادة أن تجتمع عضوات المبادرة تجمّعاً دورياً مرتين شهرياً⁽²⁶⁾.

15. معاً لنقرأ

وفي مدينة جدة وتحديداً في 4-5-2016م، تألقت مجموعة قرائية ثانية بالشراكة المجتمعية مع "مؤسسة وقف شباب الأمة"، على يد مؤسسها: أثير بنت خلف العمري وقد كان المحرك الأكبر لإطلاق هذه المبادرة عبارة قرأتها المؤسسة للكاتب محمد الرطيان يقول فيها: "بإمكانك أن تشعر بصقيع موسكو، وتشم رائحة زهور أمستردام، وروائح التوابل الهندية في مومباي، وتتجاذب أطراف الحديث مع حكيم صيني عاش في القرن الثاني قبل الميلاد! بإمكانك أن تفعل كل هذه الأشياء وأكثر عبر شيء واحد: (القراءة)".

فأنشأت فريقاً تطوعياً يسعى إلى: التميز في نشر ثقافة القراءة النقدية الواعية، وبناء فكر الفرد والمجتمع من خلال ما يقرأ، وقد حرصت ما أمكن على توظيف الوسائل التقنية الحديثة التي تسهم في بلوغ المبادرة أقصى ما يمكن من انتشار ونجاح.

وقد انطلقت بواكير هذه المبادرة من "قسم اللغة العربية" بجامعة: "المؤسس" بتشجيع من: نورة الجهني، وسارة الشّريف، فنتج عنها: "مبادرة إبحار قارئ"، و"حملة العالم كتاب"، و"مبادرة رحلة

كتاب"، وتوالت المشاركات المجتمعية فدشن الفريق أول تعاون له مع "مكتبة الملك فهد" بإقامة: "فعالية براعم معاً لنقرأ"، ثم حلق الفريق إلى المدينة المنورة بأول مبادرة له خارج مدينة جدة بالتعاون مع: "مركز نسمة مرح"، وتوالت تنقلات الفريق من مدينة إلى أخرى، فزار مدينة أمها، فالرياض حيث تلقى دعم "أديها" الذي تكفل بالعديد من الفعاليات نحو: "من الطارق"، وفي الرياض حصل الفريق أخيراً على الجهة الداعمة فأصبح تحت مظلة "مؤسسة وقف شباب خير أمة".

وواصل الفريق التحليق وعقد الشراكات فعمل مع: "مؤسسة أمانة الوقفية (الباسقات)" في الحرم المكي، ومع توسع النطاق الجغرافي كان لزاماً أن يكون لكل منطقة قائدة، ففي الرياض: أنهار الشرعان، وفي مكة: رقية باكور، وفي المدينة: رزان المحمدي، وفي جدة: أماني عبدالله، وفي أمها: جميلة آل شعلان، وفي بيشة: هيا آل ظافر، وانتظمت المبادرات كما يلي:

الأولى- "مبادرة مزن وارتواء" وتهدف إلى قراءة كتاب منتخب، ومناقشته في تجمع شهري. والثانية- "مبادرة براعم: معاً لنقرأ"، وتقدم حكايات للأطفال فيما يشبه مسرح الدمى، إلى جانب الورش القصصية التفاعلية، بهدف إثراء المخزون اللغوي الفصيح لدى الأطفال، وتنمية مهارات التلخيص والنقد، وتحفيز الخيال. والثالثة- "مجلة محابر"، وهي مجلة إلكترونية تهدف إلى تعزيز مهارات التحرير النصي، وتسهم في اكتشاف المواهب الشابة وتشجيعها. والرابعة- "مبادرة زاد"، وتقدّم لقاءات إثرائية، بهدف: نقل الخبرة من أصحاب الخبرات المتراكمة والشخصيات المؤثرة إلى الأجيال الصاعدة⁽²⁷⁾.

16. مدينيّات

وفي مدينة رسول الله ﷺ، وعلى يد: إيمان فلانة، شقت مبادرة جديدة طريقتها في 13-6-2017م، تحت رعاية الأميرة لولوة بنت أحمد السديري، وتهدف إلى تحفيز واحتضان الحوار والمناظرات الكلامية والنظرة الناقدة والتلقي الرشيد، وترفع دائماً شعار "فضاء للوعي".

أمّا أبرز أهداف هذه الديوانية الثقافية -كما تحب مؤسسها تسميتها- فتتمثل في تأسيس الوعي بقضايا المجتمع المدني، إلى جانب التمكن المعرفي والثقافي والحقوق للمرأة، بالإضافة إلى

تكريم الرموز المجتمعية المسكوت عن الاحتفاء بها، وأخيرًا إثراء ثقافة الحوار بين أطراف المجتمع. ويتألف مجلس الإدارة -إلى جانب المؤسسة- من: أمل زاهد، ورقية القرني، وأميرة خطيري، وعبير السيد أحمد، وبشرى قاري، وهيفاء المغامسي، وعالية الدعيس.

أما أبرز موضوعات "مدينيّات" الحوارية فجلسة: "الجمال والجسد بين الهوس والضّرورة"، و"نافذة على العزلة"، و"صناعة المحتوى"، و"إرشادات منظمة الصحة العالمية للحفاظ على السواء النفسي خلال فترة الحظر"، و"أثر المظهر على المزاج والمخبر خلال الحجر المنزلي" و"المرأة في يومها العالمي".

17. صالون السهام الثقافي

وفي أواخر عام 2017م ولدت مبادرة القاصة والباحثة: سهام بنت صالح العبودي، وتهدف بشكل رئيس إلى المشاركة المجتمعية، فالإنسان منذ الخليقة في بحث مستمر عن أنيس روجي يشاركه أفكاره، وبشاطره خواطره، وطالما بحث الإنسان عن شكل يدلي فيه بدلوه بين الدلاء، ويقدم فيه اجتهاداته المختلفة، حتى تبلورت اجتهاداته بشكلها النخبوي المنظم بصورة "صالونات ثقافية"؛ إيمانًا منه بأن للمثقف أدواره الكثيرة، وليس بالضرورية أن يكون العمل رسميًا نابغًا من وزارة الثقافة أو غيرها.

ويسعى صالون السهام إلى إرضاء أذواق المثقفات وتلبية احتياجاتهن على اختلاف مشاربهن واهتماماتهن، فمن جلسات قراءة الكتب، إلى الجلسات النقدية، إلى تكريم الرائدات في كرسي بحث الجزيرة بالشراكة المجتمعية مع جامعة الأميرة نورة، إلى رعاية المواهب الشابة خاصة المعنيات بالتأليف والكتابة (قصصًا وشعرًا).

وكان سر الانحياز إليهن هو ما تحس به المؤسسة من وشيجة تربطها بهن، فهي أولًا واحدة منهن، كما أنها تشهد دائمًا شغفًا مغلفًا بالحيرة عند المبتدئات منهن، مما يحفزها للأخذ بأيديهن، وتبني إضافة موادهن إلى المكتبة العربية، وقد فازت بمبادرة الكتاب الأول في دورتها الأولى كاتبتان، ورأت المطبوعات النور، وفي انتظار أن يظهر قريبًا نتاج الدورة الأولى من مبادرة الديوان الأول⁽²⁸⁾.

وتعد هذه المبادرة أحدث المبادرات انضمامًا إلى الساحة الثقافية، إذ كان انطلاقها في عام 2019م على يد زينب بنت إبراهيم الخضيري بمعية منى البلهد، في مركز الملك فهد الثقافي، وتهدف المبادرة إلى دعم المثقفات والملمهات والقياديات السعوديات، وتعزيز تبادل الخبرات بينهن؛ مما يثري المشهد الثقافي السعودي، وقد قدم الملتقى عددًا من اللقاءات مع عدد من الإعلاميات والطبيبات والعضوات في مجلس الشورى السعودي، واضطرته الجائحة التي يمر بها العالم إلى التوقف حتى تعود المنتديات الثقافية إلى سابق عهدها⁽²⁹⁾.

المبحث الثاني: الصالونات الثقافية النسائية والوظيفة النسقية

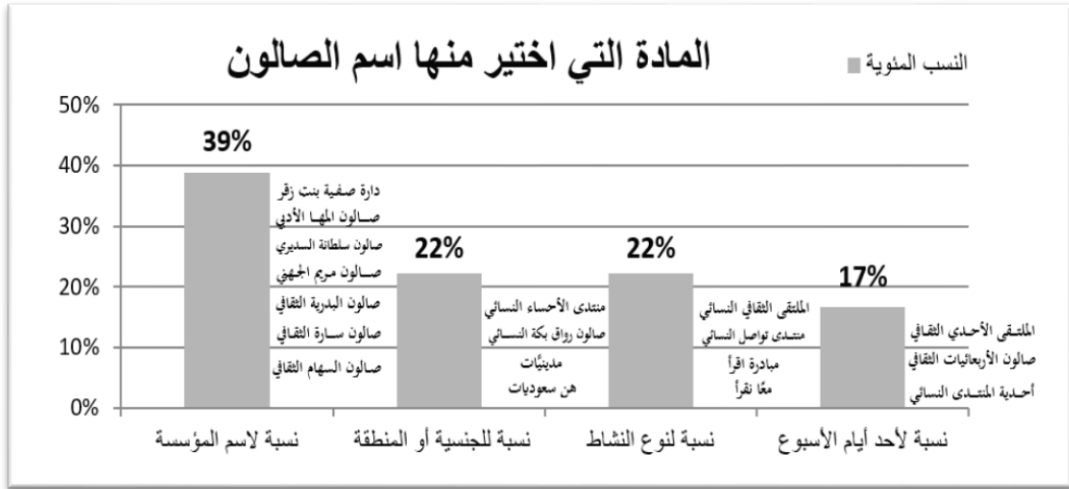
لم تعد دراسة الأدب ونقده مقتصرة على التعاطي مع جمالية النصوص⁽³⁰⁾ الأدبية المركزية؛ بمعطياتها وشخصيتها وتعدد تجاربها فحسب، بل اتسعت دائرة النظر لتشمل المظنّات والطوائف المهمّشة الداخلة في محيطه، والنصوص الحافة به، والممارسات الشعبية المنبثقة عنه⁽³¹⁾، بغرض الكشف عن علاقتها بالأنساق الاجتماعية والتاريخية والبيئية والسياسية، واكتشاف ما خلف الأنظمة الخطابية المعلنة من مضمرات ثقافية⁽³²⁾، فيسهل هذا النوع من الاهتمام والقراءة في الحد من التوجس والإقصاء والتجريم لكل مهمش أو جديد، والوصول إلى فهم عميق، ومكاشفة قد تنفخ الروح في جانب مهمش من جديد.

ومن هنا كانت أهمية الوقفة التأملية للمؤسسات الثقافية النسائية، بدءًا باستجلاء المضمرات السياقية والنسقية، لدوالّ تلك المبادرات الثقافية: التنظيمية والقيمية، المُفصح عنها طوعيًا، سواء كان الإفصاح بالتدوين في الوسائل الإشهارية -ورقيًا ورقميًا-، أم بالمشافهة في المحافل الخطابية -واقعيًا وافترضيًا-، ومرورًا بتبئّن مآلات التدافع الطَّبَعِيّ بين: الذات الواحدة المبدعة الفاعلة، والفاعل التعاوني الجمعي الثقافي، وأثر ذلك في احتمالية انتشاء (الأنا) ورجوح كفة الدور الفردي للذات المُؤسّسة على حساب الدور الثقافي الجمعي المُؤسّس له. وأخيرًا: الدور السلطوي

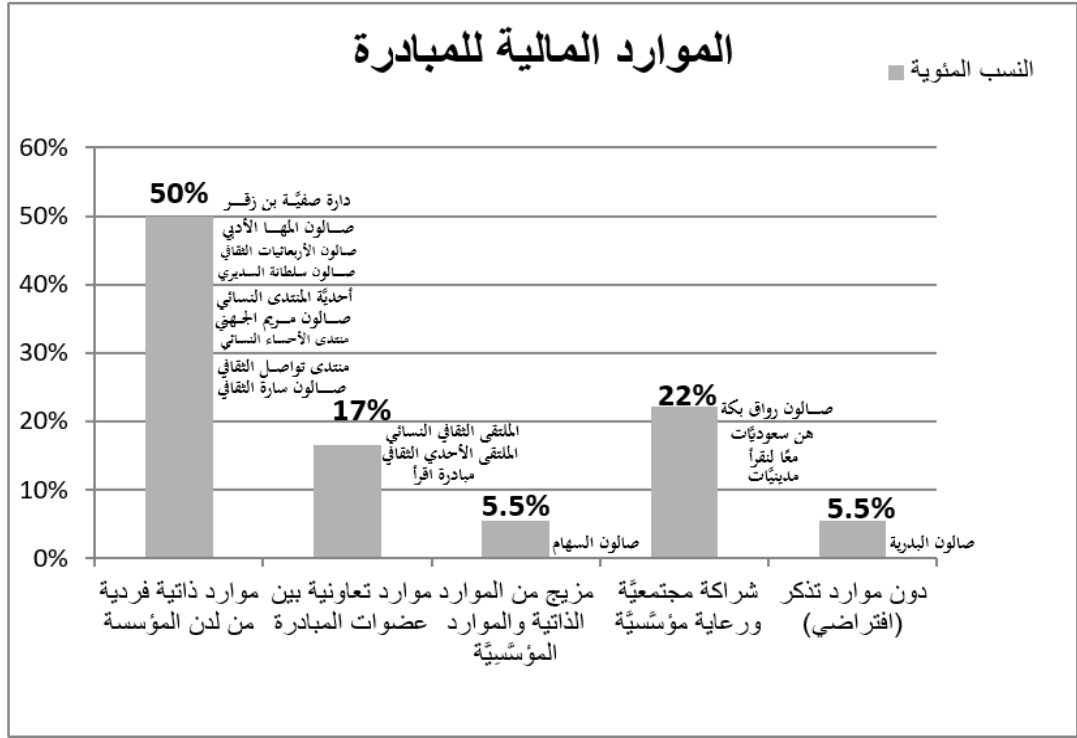
لأسوار القلعة الثقافية النخبوية الحصينة العالية في صناعة خلاصات نسقية لا تخلو بعض مظاهرها من الرفث أو التشويه.

1. نسق التحديق (من الأنا إلى الآخر)

تتسم شخصية المبادرات إلى تأسيس كيانات الفعل الثقافية التطوعيّة النسائيّة بعدم الاكتفاء بأثر الفعل الثقافي على تكوين وجدانهم الفردي، بل تتوق أنفسهم إلى أن يمتد أثرهم الثقافي إلى إيجاد بصمة واضحة في الوجدان الجمعي، وهذا ما يمكن أن نسميه "بنسق التحديق"، حيث يُصدّر الفعل الثقافي من الفرد ليعمّ الجماعة، فتبتخر الثقافة في حلة قشبية، بحضور طيف من المجتمع، في محفل مخصوص؛ فيحدّق بها الناظرون، ومن هنا نجد أن اسم المبادرة الثقافية ارتبط بكينونة مؤسسها (اسمها/ جنسيتها/ منطقتها الجغرافية) في قرابة 61% من هذه المبادرات، وارتبط الاسم بنوع النشاط، أو موعد إقامته فيما دون ذلك، ويمكن التأمل في المرتكزات التي استندت عليها المبادرات الثقافية لتختار اسمًا لها في الخطاطة الآتية:



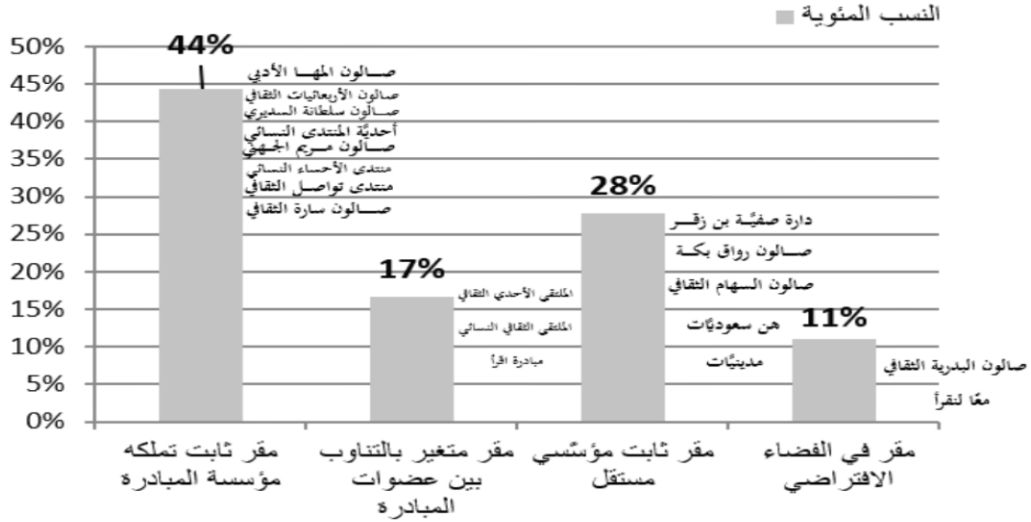
وبسبب عمق إحساس صاحبة المبادرة بالتماهي مع فكرتها اعتمدت: 50% من المبادرات على مواردهن الذاتيّة لتمويل المبادرة، في حين اقتصر عدد من بحثن عن راعٍ أو ممول خارجي على: 22%، فيما قررت 17% من المؤسسّات أن يكون التمويل تعاونيًا بين عضوات المبادرة، وتراوحت نسبة من مزجت بين موارد ذاتية وغيرية 5.5%، وثمة مبادرات لا تحتاج إلى تكاليف تذكر بواقع 5.5% أيضًا.



وتتفاعل في عمليّة (التحديق/عرض مقدرات الذات للآخر) إشكاليات: (الأنا النرجسية)، و(الأنا والآخر)، كما تتميز بأنّها حمالة لأوجه: (التحديق الإيجابي/الثقة بالنوايا) أو (التحديق السلبي/التشكك بالنوايا) لذلك فالذي يختار أن ينصّب منجزه في موضع ظاهر للتحديق يجد نفسه مضطراً إلى تقديم مؤكّدات من شأنها أن تدحض التشكك في مقصديّة العمل، وتحول دون (التحديق السلبي المشحون).

ومن هنا نجد أن: 44% من المبادرات اخترن أن تنطلق المبادرة الثقافية على بساطهن ومن عقر دورهن أو ما يعود لهن من ممتلكات، في حين اختارت 28% منهن البحث عن مقر مؤسسي مستقل، وكان المقر بالتناوب بين عضوات المبادرة في 17% من هذه المبادرات، واستعملت 11% من المبادرات الفضاء الرقمي المفتوح لبت فعالياتهن الثقافية، ويمكن الاستعانة بالخطاطة التالية لمزيد من الإيضاح:

مقر انعقاد فعاليات المبادرة



إن "الدافعية" واحدة من أخطر ركائز تحليل الخطاب؛ لما لها من دور في استشفاف الدلالات (غير الملفوظة/المضمرة)، المرتبطة بشبكة علائق معقدة من المفاهيم: الاجتماعية والسياسية والثقافية الكامنة، التي يتشربها الفرد من المخيال الجمعي، ولا يمكن أن تصاغ مثل هذه الدوافع لتعلن اعتباراً؛ وإنما يُنتج هذا الملفوظ المعلن إنتاج انتخاب واحتراز، ويحاول مدبّجه قدر جهده ووسع طاقته: "الحد من المخاطرة المحتملة للانتقال من الأحادية للجمعية ومن زاوية الظل إلى منصة التحديق".

ويفضي التأمل في الدوافع المعلنة لإطلاق تلك المبادرات إلى كونها تتراوح بين دوافع ذاتية -في سوادها الأعظم-، ودوافع غيرية -في واحدة منها فقط-، ونجد جعل (حاجة الجماعة للإشباع) وليس (حاجة الذات للتأكيد) القادح الأولي المكتسح، فقد تماهت المبادرة مع المجتمع بعمق حتى تلمّست حاجته الملحة لإطلاق المبادرة فيما يقارب: 72% من المبادرات، فيما دعت دوافع ذاتية تتعلق (بشغف المؤسسة الثقافي والفني العميق) وليس (حاجة الذات للتواجد في منطقة التحديق) لتواجد: 17% من المبادرات، واحتلت الرغبة في ترقية الزيارات الودية الجماعية إلى فعل ثقافي منتظم قرابة: 5.5% من الدوافع، وكانت الرغبة في دفع نقد موجه إلى (عموم الأوساط الثقافية الجمعية) وليس الذات

الواحدة) محررًا ل: 5.5% من المبادرات، ولأهمية الدوافع القصوى حَسُن إيرادها أدناه تامة كما أفصحت عنها صاحباتها:

اسم الصالون الثقافي	دافع تأسيس الصالون
(1) دارة صافية بنت زفر الثقافية	تمثل الدارة حلم حياة الفنانة بإيجاد منبر ثقافي شامل تستنبره الأجيال ويفتح بابه للزوار فيضم مرسومها ومكتبها ومعرضًا للوحاتها ومكانًا لإقامة ورشات عمل للصغار والكبار ومقرًا شهريًا لإقامة مجلس ثقافي، وقد ساعدتها أسرتهما على تحقيق هذا الحلم.
(2) صالون الأربعانيات الثقافي	دُعيت أسارة إلى أمسية شعرية سينة التنظيم جعلت الحاضرات من شاعرات ومثقفات يعربن عن رغبتهم في التجمع الشهري أو الأسبوعي المنتظم لإلقاء الشعر وقراءة اللوحات وإقامة المعارض ومناقشة القضايا النقدية فأخذت المؤسسة زمام المبادرة.
(3) صالون سارة الثقافي	يمثل الصالون حلم طفولة للمؤسسة التي طالما شغفت حبًا بالأدب والأدباء منذ نعومة أظفارها، فلما أن أوان التقاعد تحقق الحلم.
1/الملتقى الأحدي الثقافي النسائي	انبثقت الفكرة من حاجة جملة من الأكاديميات إلى وجود ملتقى ثقافي يحمل الطابع الأكاديمي المتميز بتنوع عضواته لذلك كان الانضمام مقننًا في بادئ الأمر وبعد عقد كامل من التجربة بدأ يتسع لبعض طالبات الجامعة.
2/صالون الأميرة سلطنة السديري	سعت المؤسسة إلى أن يكون للمرأة جمعية ثقافية تحت مظلة رعاية الشباب، وحين لم تتكفل مساعيها بالنجاح قررت أن تفتتح صالونها.
3/أحدية المنتدى النسائي الثقافي	انبثقت الفكرة من رغبة المؤسسة والعضوات في تسليط الضوء على الشخصيات النسائية السعودية ذات الجهود الكبيرة في دعم المسيرة الثقافية السعودية إلى جانب الرغبة في الإفادة من قاصدات بيت الله الحرام من عالمات ومثقفات.
4/صالون مريم الجهني الثقافي	دفع إلى وجوده شعور مؤسسته بافتقار المرأة المدنية إلى قنوات ثقافية تساهم في تعزيز الأفكار الهادفة، وزيادة الوعي الوطني، وتثقيف المجتمع إزاء قضاياها بالقوة المتحضرة الناعمة.
5/صالون رواق بكة النسائي	شعور المؤسسة بحاجة المجتمع النسائي الماسة إلى مثل هذه الملتقيات.
6/منتدى الأحساء النسائي	دفع إلى وجوده شعور مؤسسته بافتقار المرأة في الأحساء إلى قنوات ثقافية تساهم في تبادل الخبرات بين سيدات المجتمع، وشغل وقت الفراغ بالنافع، ودعم المغمورات من الموهوبات، والاحتفاء بالرياديات والبارزات.
7/منتدى تواصل الثقافي النسائي	شعرت المؤسسة ومديرة مركز الأسرة بالقطيف مريم العيد بحاجة المرأة الماسة في القطيف إلى تجمع يرفع مستواها الثقافي ويسهل تواصلها مع النخبة المثقفة.
8/صالون البديرة الثقافي	حاجة المؤسسة إلى الأجواء الثقافية التي كانت تفتقدها فترة تواجدها في المملكة المتحدة للدراسة.
9/مبادرة اقرأ	شعور المؤسسة بأن المشاغل الجديدة تسحب البساط من تحت القراءة، وهي وسيلة المجتمعات للارتقاء الفكري فأرادت أن تعيدها للضوء وتنتزع نفسها وجملة من شريكاتها في الهم الثقافي من شواغل الحياة بتجمع دوري منتظم يساعد على الالتزام بجدول زمني للقراءة.
10/معا لنقرأ	شعور المؤسسة بحاجة الشباب إلى منابر متميزة في نشر ثقافة القراءة النقدية الواعية، وبناء فكر الفرد والمجتمع من خلال ما يقرأ، بالاستعانة بالوسائل التقنية الحديثة.
11/مدينيات	شعور المؤسسة بحاجة المجتمع النسائي المدني إلى: تمكين الوعي المعرفي والثقافي والحقوق، بالإضافة إلى تكريم الرموز النسائية المجتمعية المسكوت عن الاحتفاء بها، وأخيرًا إثراء ثقافة الحوار بين أطراف المجتمع.
12/صالون السهام الثقافي	شعور المؤسسة بأن للمثقف أدواره الكثيرة، وأهمها: المشاركة المجتمعية بالانحياز للمواهب الشابة القاصة أو الشاعرة لمساعدتهن على أن ترى مطبوعتهن الأولى النور، إلى جانب تكريم الرائدات من المثقفات.
13/هُنَّ سعوديات	شعور المؤسسة بحاجة المجتمع إلى دعم المثقفات والمهمات والقيادات السعوديات، وتعزيز تبادل الخبرات بينهن وبين الأجيال الصاعدة.

أهداف ذاتية متعلقة بالثقافة ١٧%

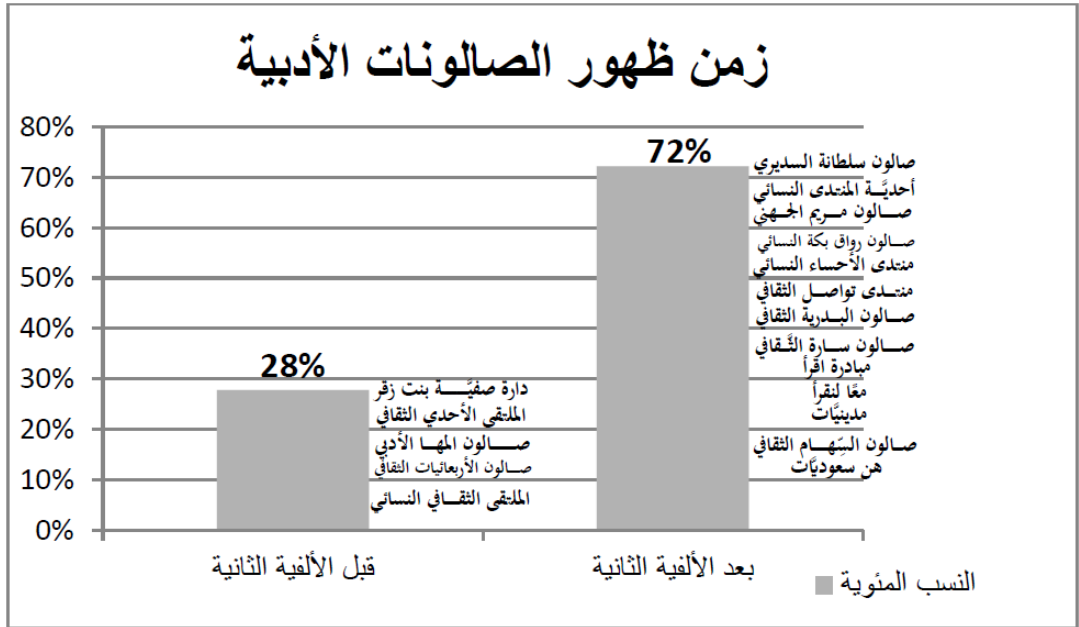
أهداف ذاتية متعلقة بسد حاجات المجتمع المحلي للتثقيف ٧٢%

فكرت سيدة الأعمال: ناجية عبد اللطيف جميل، والبروفيسورة سميرة إسلام في تحويل الزيارات الودية بين جملة من سيدات المجتمع إلى تجمع هادف للمثاقفة وإثارة النقاش حول كل ما يهم المرأة.	*1*الملتقى الثقافي النسائي
انطلق التجمع الثقافي متأثراً بملاحظة نقدية قدمتها الباحثة الأمريكية المتخصصة في الأدب العربي وشؤون الشرق الأوسط: د.مريام كوك حول عدم توفرو جهة ثقافية مشتركة تجمع المثقفات والباحثات في مدينة جدة.	#1صالون المها الأدبي

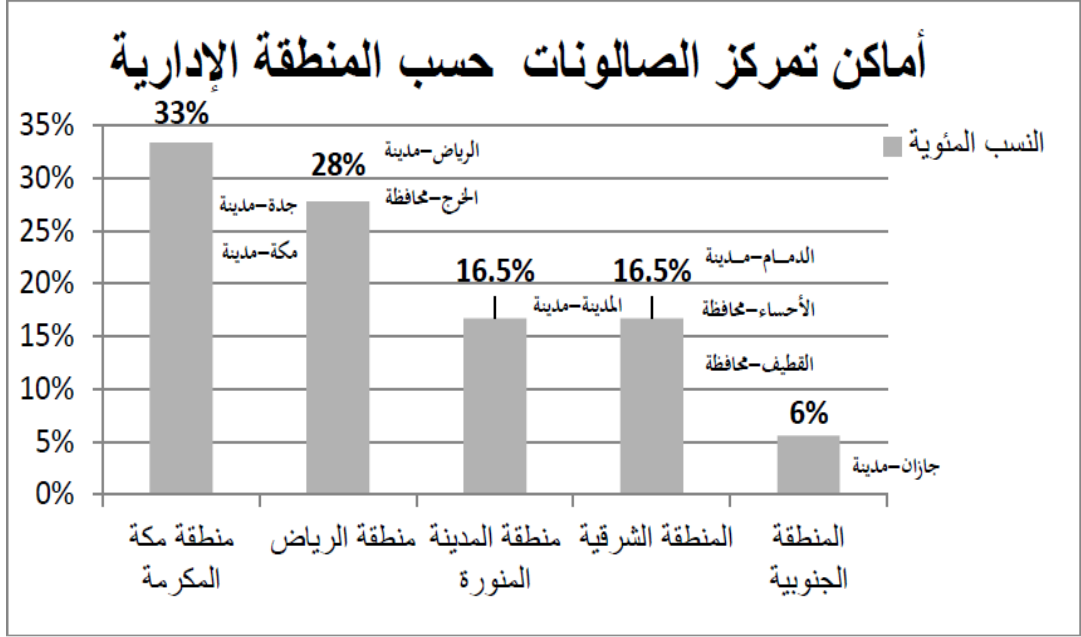
5.5%

و"التحديق أساس اجتماعية الإنسان"⁽³³⁾؛ إذ بدونه لا يمكن لأي إنسان اكتساب "هويته

الوجودية"، وتصبح الفرصة سانحة لتناسله وتشكله كلما توافر أكثر من (منوال/ صورة نسائية مضيئة تتصدّر المشهد الثقافي)، فيخطف بريق الصورة أنفاس من تمتلك القدرة على عرض مقدراتها الفكرية وخدماتها ل: "التحديق"، وتتزايد شيئاً فشيئاً المنضّمات الجدد؛ لذلك نجد أن عدد المبادرات التي انضمت للساحة الثقافية بعد الألفية الثانية يقارب ضعفي عددها قبل الألفية الثانية، ويمكن الاستدلال بالخطاطة التالية:

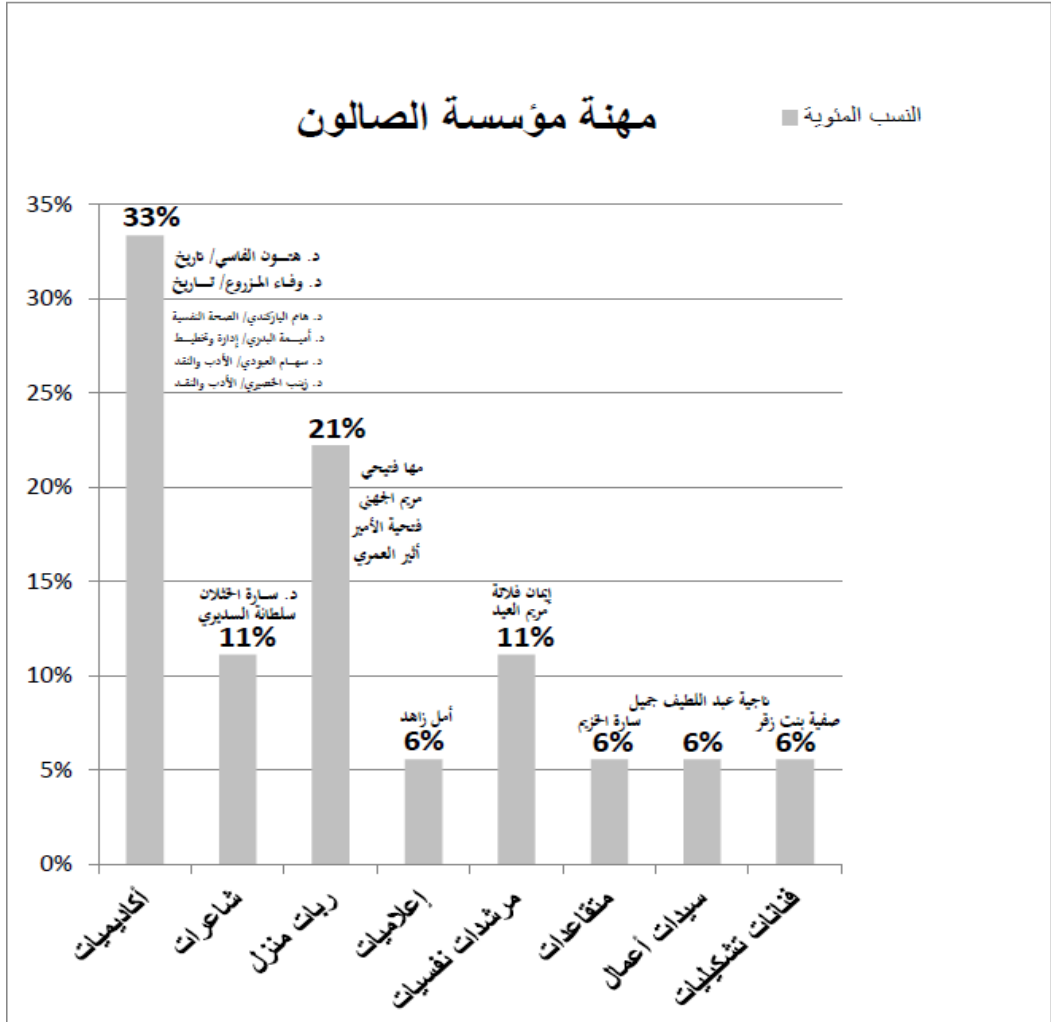


وكما كان المكان حاضرة مدنيّة مكتظة مترامية الأطراف تزايدت احتمالية تزايد عدد المبادرات الثقافية، فنجد أن 83% من تلك المبادرات توزعت بين: (جدة/ مكة/ المدينة/ الرياض)، في حين لم تحظ المحافظات في الضواحي: (الأحساء/ القطيف/ الخرج) إلا بقرابة 17% من محاولة تحويل الثقافة من مرآة نخبوية فردية خاصة إلى مادة جماعية عامة للتحديق:



ولأن وجودنا يعتمد على الكيفية التي ينظر بها الآخر إلينا⁽³⁴⁾، نجد أن قرابة 33% ممن أسسن هذا الجهد الثقافي التطوعي لم يكتفين بكونهن أكاديميات يخدمن ضمن (الجماعة) في القطاع العام، بل قررت (الذات) أن تؤثر الانطلاق إلى آفاق أرحب لا تحكم التعامل بها قواعد الرئيس والمرؤوس والطالب والأستاذ، بقدر ما تتيح هذه المنصة الثقافية مشاركة المجتمع في مختلف مناسباته وشؤونه؛ فتكون هذه المبادرة ردًا من الزمن بمثابة: "القِيم" و"الوصي" على الحكمة الثقافية في المجتمع المحلي، فتنفذ (الذات) إلى مشاكل (الآخر)، وتهبّ لتشخيصها ومعالجتها.

وفي أحيان أخرى قد تتسم حكمة (الذات) بأنّها حكمة نابعة عن تجربة عمليّة وتدريب وتلمذ في الميدان الثقافي، ومن هنا نجد مساهمة بواقع 22% لربات البيوت في تدشين هذه المبادرات الثقافية. ولربّما حنت متقاعدّة للعودة إلى دائرة الأضواء من جديد، أو رغبت شاعرة أو سيدة أعمال أو فنّانة تشكيلية أو إعلامية في توفير منصة ذاتية لإشهار نتاجها الفني، ويمكن متابعة مهن من اخترن تدشين هذه المبادرة الثقافية في الخطاطة الآتية:



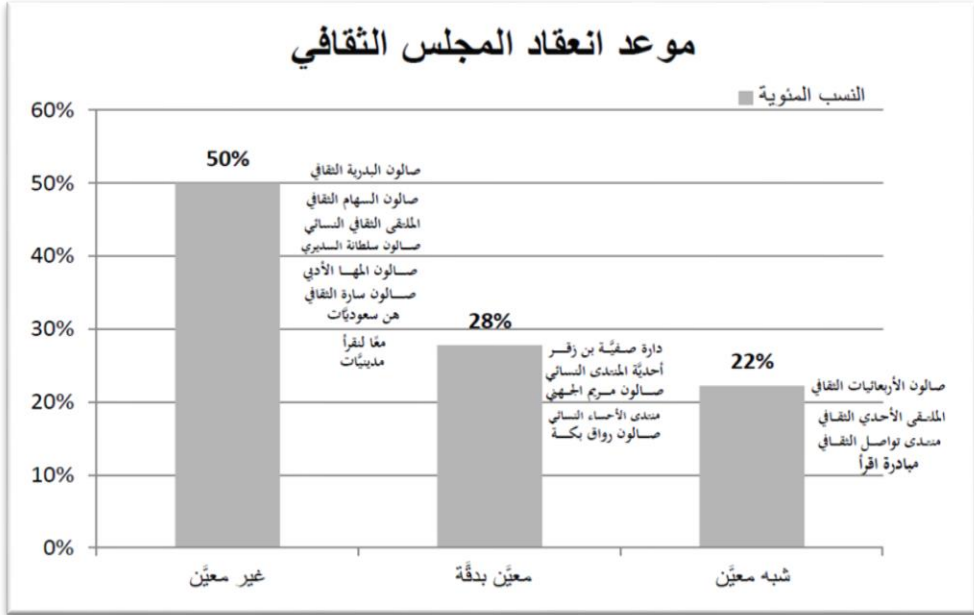
وبما أن المبادرات إلى تأسيس جمعيات ثقافية تطوعية في سوادهن الأعظم من الأكاديميات، فقد كان لقراءة: 61% منهن دور في الإنتاج المعرفي (الفردى أو المشترك/المكتوب)، لاسيما أحاديث السيرة الذاتية، ويستمد هذا المنجز المعرفي أهليته من: التخصص العلمي أو الموهبة، وتجاوزت بعضهن الخطاب المحلي إلى الخطاب العالمي بالترجمة إلى لغات متنوعة: (الإنجليزية/الفرنسية/الصينية). فيما بلغت نسبة من لم يسهمن في التأليف المكتوب نحوًا من: 33%، ولم تتوفر سيرة ذاتية تفي بالغرض ومعلومات كافية عما يقارب 6% من صاحبات الجهد الثقافي، وفيما يلي بيان بأسماء المنجزات الفكرية التي رقمتها أقلام المبادرات (انفرادًا أو اشتراكًا):

اسم الصالون الثقافي	وجود إنتاج علمي للمؤبسة
صفية بنت زقر	1. المملكة العربية السعودية من نظرة فنان: إنجليزي/فرنسي. 2. رحلة ثلاث عقود مع التراث السعودي: عربي/إنجليزي.
د. هتون بنت أجواد الفاسي	1. المرأة في شرق الجزيرة: عربي/إنجليزي 2. المرأة العربية الأسطورة والشخصنة: إنجليزي. 3. سنوات في عمر المرأة السعودية "قضايا اجتماعية وحقوقية": عربي. 4. النسوية السعودية: عربي. 5. ملكات العرب: عربي. 6. ومقالات صحفية وبحوث محكمة.
د. سارة بنت محمد الخثلان	1. المرأة والسياسة: عربي. 2. إبداع المرأة السعودية بين نوافير النفط وكتبان الرمال: عربي/إنجليزي. 3. تفيق: (ديوان شعر). 4. وتهب البحر: (ديوان شعر).
الأميرة سلطانة السديري	1. عبير الصحراء: (شعر). 2. على مشارف القلب: (شعر). 3. صور من المجتمع: (قصص اجتماعية). 4. بين العقل والقلب: (مقالات). 5. سحابة بلا مطر: (شعر عامي). 6. قهر: (شعر عامي). 7. الحصان والحواجز: (شعر عامي).
د. وفاء بنت عبد الله المزروع	لها الكثير من البحوث المحكمة في مجال تاريخ المرأة الأندلسية
د. هانم بنت حامد ياركندي	1. الصحة النفسية في المفهوم الإسلامي، ودراسات نفسية أخرى: عربي. 2. ضغوط العمل وعلاقتها بالقيادة التربوية ووجهة الضبط لدى مديرات المدارس بمحافظة جدة: عربي. 3. حياتي من ثنايا القلب "سيرة ومسيرة": (سيرة ذاتية/عربي).
د. أميمة بنت منور البديري	ما وراء الفقد (رواية). العبور الأخير (رواية).
سارة بنت عبد الله الخزيم	1. محافظة الخرج التاريخ والجغرافية: (مشترك/عربي). 2. ضوء في كلمة: عربي. 3. محافظة الخرج الأرض والإنسان: (مشترك/عربي). 4. للسعداء فقط: (عربي/إنجليزي). 5. المسجد مكانة وعمارة: (عربي/إنجليزي). 6. أفياء المشتل: (عربي/إنجليزي/صيني). 7. خالد الخنين في عيون أحذية سارة الخزيم (هي الناشر له لا الباحث فيه/عربي). 8. إطلالة على بعض الصالونات الأدبية في الخليج (صالون سارة الثقافي أنموذجاً): (سيرة ثقافية وتوثيق عملها).
أثير بنت خلف العمري	1. نحو الأفق: (عربي). 2. رغماً عن: (عربي).

د. سهام بنت صالح العبودي	1. خيط ضوء يستدق: (مجموعة قصصية قصيرة جدًا). 2. ظل الفراغ: (مجموعة قصصية) 3. الهجرة السرية إلى الأشياء: (مجموعة قصصية). 4. شرفات ورقية: (قراءات في كتب) 5. انتباهات الألفة: (تأملات رحلية). 6. بلاغة الشاشة: (قراءات سينمائية). 7. أصوات الزمن في القصة القصيرة السعودية: (دراسة أدبية).
د. زينب بنت إبراهيم الخضيري	1. توقيع سيدة محترمة: عربي. 2. وحدي أربي صغار الشوق: (قصص قصيرة جدًا). 3. فيروز وشوارع الرياض: عربي. 4. سحر السرد: (دراسة نقدية/عربي). 5. رجل لا شرقي ولا غربي: (مجموعة قصصية). 6. هياء: (رواية/عربي). 7. خاصرة الضوء: (قصص قصيرة جدًا). 8. حكاية بنت اسمها ثرثرة: عربي. 9. وسم: (رواية/عربي).
مها بنت أحمد فتحي	لا يوجد
إيمان فلانة	لا يوجد
فتحية الأمير	لا يوجد
ناجية بنت عبد اللطيف جميل	لا يوجد
مريم بنت محمد الجبني	لا يوجد
مريم بنت محمد العيد	لا يوجد
أمل زاهد	غير معروف

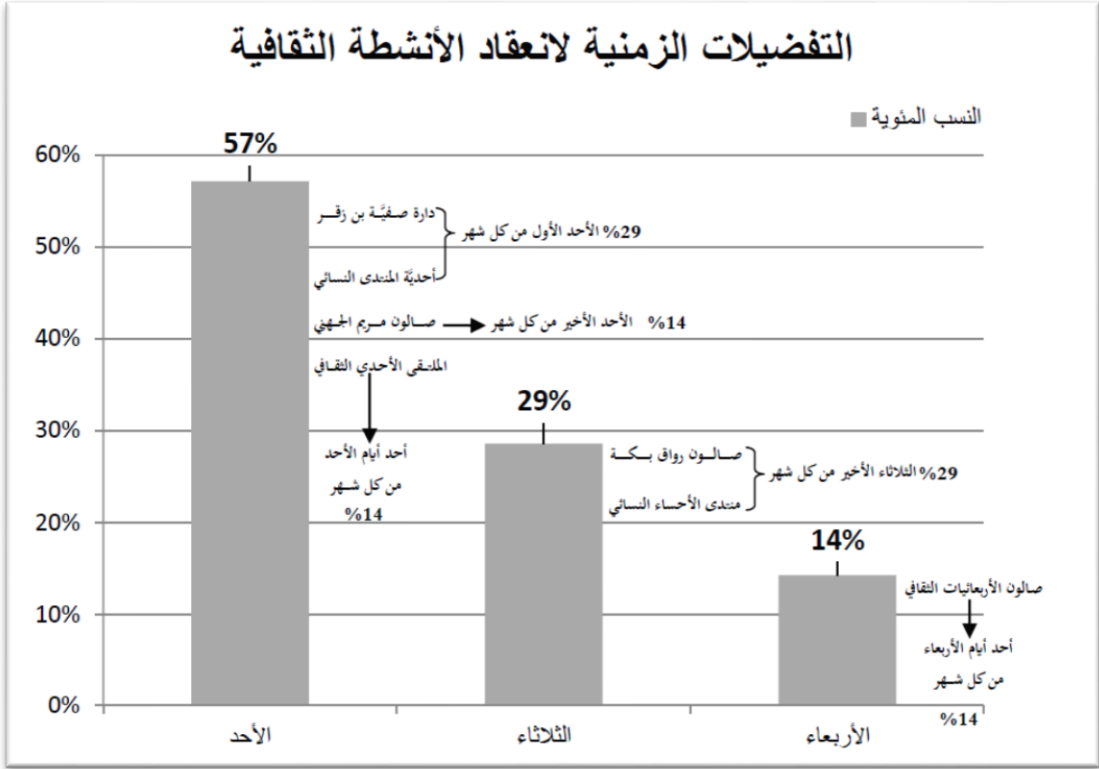
2. نسق التكرارية (من التكرار إلى الأحادية ومن ثمة إلى العدم)

يمكن للمتأمل في أي ظاهرة ثقافية أو اجتماعية الاستنتاج ببسر أن: "الضرورة إلى العدم" هي مصير أي ممارسة "غير قابلة للتكرار والاسترجاع"؛ إذ لا تعدو كونها: "محاولة أحادية" أقرب إلى الانمحاء، و"إضافة رفاهية" ملحقة، و"طفرة" سرعان ما يمكن الاستغناء عنها⁽³⁵⁾، ومن هنا فإن تعيين موعد انعقاد منتظم والالتزام به مهما كانت محدوديته وبعد المدى الزمني بينه وبين تاليه، ومهما كانت وسيلة الانعقاد (واقعية/ أو افتراضية) من شأنه أن يعد بتتابع الفعل الثقافي، وطول عمره. ويسفر تتبع نشاط هذه التظاهرات الثقافية النسائية عن كون ما يقارب نصفها اختار ألا يلزم نفسه بما لا يلزم، فلم يُسَمَّ موعد انعقاد، أمّا ما يقارب 28% منها فقد اختار موعدًا محددًا بدقة، وأمّا ما يقارب 22% فليديه موعد شبه معيّن، ولمزيد من الإيضاح يمكن النظر في الخطاطة أدناه:



وبالنظر في خارطة المواعيد الموسومة للتجمعات الثقافية النسائي نجد أنها تراوحت بين: الأحد الأول أو الأخير من الشهر بواقع 43%، وآخر ثلاثاء من كل شهر بواقع 29%. أمّا التجمعات الثقافية التي ضربت لها موعداً شبه معيّن فقد وقع اختيارها على أحد أيام: الأحد أو الأربعاء من كل شهر بواقع 14% لكل منهما، مما يعني أفضلية لأول أيام الأسبوع -حسب المتبع في نظام العمل بالمملكة العربية السعودية- يليه في الأفضلية منتصف أسبوع العمل "الثلاثاء"، فمن ثم قبيل ختام الأسبوع "الأربعاء".

ولعلّ علّة تفضيل يوم الأحد هي وقوعه بعد استراحة الأسبوع، مما يعني إمكانية استغلال يومي الاستراحة في التحضير للمادة الثقافية، كما يغلب على الظن أن استعدادات التجمع الثقافي للحضور في هذا اليوم أعلى من غيره بعد استراحة المحارب وقسط الراحة الذي حظين به في الإجازة الأسبوعية، أمّا من اخترن منتصف الأسبوع أو قبيل نهايته، فلعل مرد ذلك إلى انشغالهن في الإجازة الأسبوعية أو توقع امتداد الإجازة لأول الأسبوع لدى الفئة المستهدفة، لذلك اخترن درج الأسبوع لضمان زيادة أعداد الحاضرات، ومنح المحاضرات المرتبطات في الإجازة الأسبوعية فرصة لإعداد المادة الثقافية، ولزيد من التفاصيل يمكن الاستعانة بالخطاطة الآتية:



إذن فنحن بصدد 50% من المحاولات التي وعت أهمية التكرارية ولها شرف محاولة الوعد بالديمومة -سواء استمرت أم توقفت-، ولكن ماذا عن إمكانية استرجاع الأنماط الثقافية المنجزة؛ لتفيد منها: الفئة المستهدفة (الجمهور/الأقران)، ووسائل التغطية الإعلامية المتنوعة، وكل من يهيمه البحث العلمي، وحفظ حقوق المؤلف الذي أعدّ مادة ثريّة؟

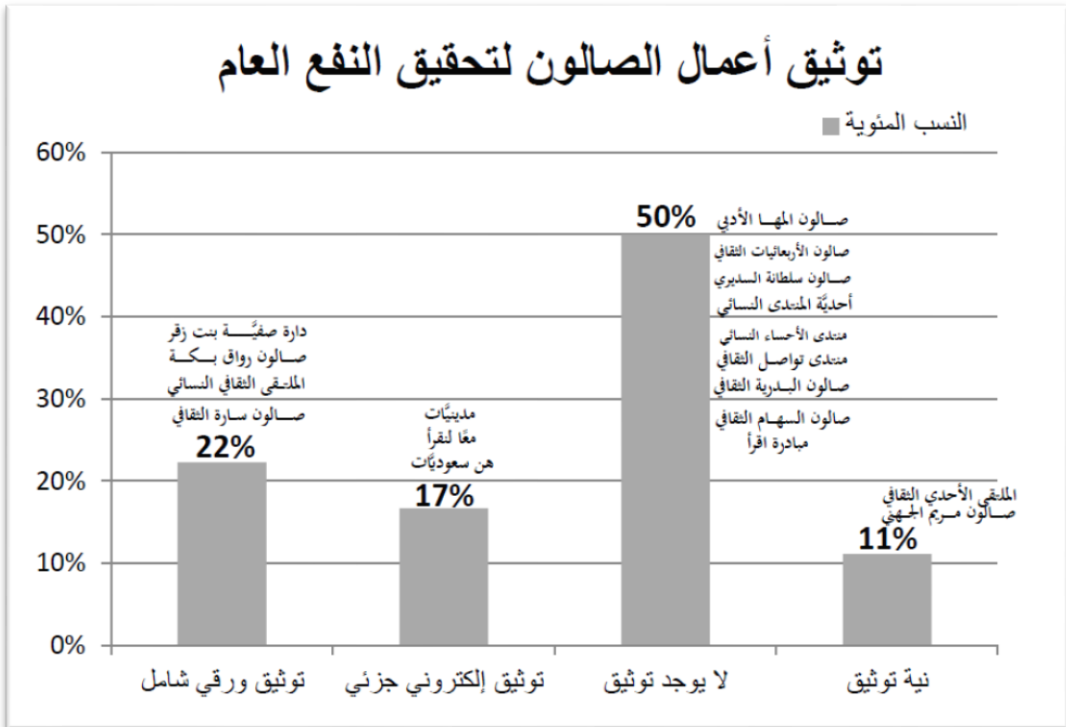
سنلفي قرابة 50% من هذه الجهود -مع كل أسف- غير قابل للاسترجاع؛ إذ لم تحظ بالجمع والتوثيق المنتظم أوان إنتاجها، وثمة نيّة -لا يعلم منهاها- بتوثيق عمل ما يقارب 11%، وعني قرابة 22% بتوثيق شامل للأعمال والمنجزات الثقافية، مع حضور نشط لنسق "التحديق" بمزج التوثيق بطيف من السيرة الذاتية للمؤسسة.

ويمكن أن نستشف هذا لحظة الاطلاع على العنوان الأولى: "حياتي من ثنايا القلب: سيرة ومسيرة"، "رحلة ثلاثة عقود مع التراث السعودي"، "إطلالة على بعض الصالونات الثقافية النسائية

في الخليج: صالون سارة أمودجًا"، ويتجلّى نسق التحديق أيضًا في نسبة تأليف بعض الكتب التوثيقي إلى من نشرها وليس إلى من حررها!!.

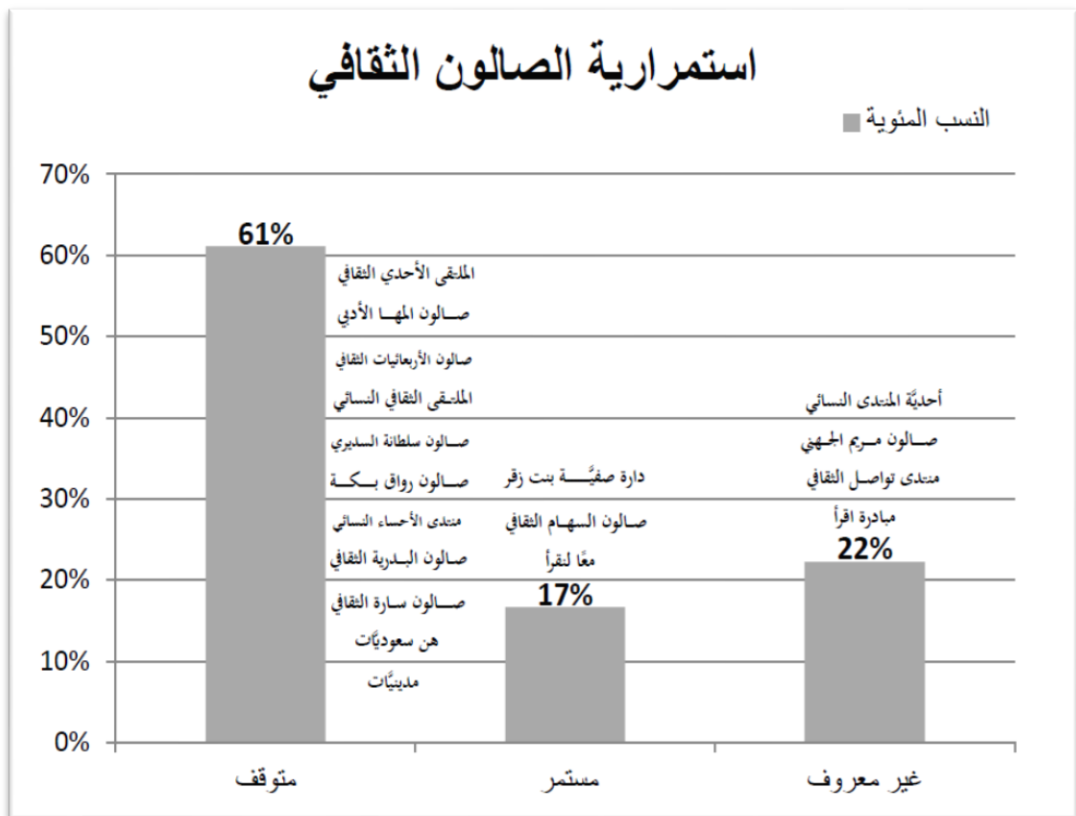
وليحظى المنتج الثقافي بمزيد من "التحديق" تعتمد بعض النشرات التعريفية بالمبادرة إلى التكرّر بتعداد "منجزات تأليفية" لعضوات المبادرة ضمن مخرجاتها وإنجازاتها! رغم أن المبادرة لا تملك يدًا في رؤية هذه الأعمال للنور.

في حين وُثّق جزئيًا عمل ما يقارب 17% من هذه التجمعات الثقافية رقميًا في: "تويتر" أو "فيسبوك" أو "المدونات" على محرك البحث، ويركز في معظمه على السيرة الذاتية للمؤسسة وعضوات مجلس الإدارة ونتاجهن، وتخصص المبادرة العلمي، ومنجزاتها الثقافية، ولا يتطرق إلى المواد العلمية المقدمة في الجلسات، بل يكتفي بتعزيز فعالية "التحديق"، وفيما يلي خطاطة توضيحية:



وبعد التكرار والاسترجاع، ماذا عن الاستمرارية، لاسيما بعد أن تعرّض الجميع لمحكّ حقيقي موحد في عام 2020م (جائحة كورونا)؟

لقد أسفرت محاولة البحث في المظانّ المنشورة، ووسائل الإشهار والتواصل الاجتماعي الرقمية التي استعملتها قرابة 44% من هذه المبادرات عن توقف قرابة 61% منها عن خدمة المجتمع والإسهام في الساحة الثقافية، في حين واصل 17% منها عطاءه واستمرت يده ممتدة لجماهيره وإن اضطر لتحويل الوسيلة واستثمار التقنية للتعويض بها عن الحضور المادي، ولا يعرف مصير 22% من هذه المبادرات بسبب انعدام وسائل الإشهار؛ إذ انعدمت المعارف الإشهارية على وسائل التواصل الاجتماعي لدى 56% من المبادرات، ويمكن الاستعانة بالخطاطة الآتية لمزيد من الإيضاح:



3. نسق الانتشار والتشتت (من البناء إلى التقويض)

إن التركيز على الهدف الأول من إنشاء المبادرة، أو مركز القوة والقدرة والشغف لدى المبادرة، والتغذية الراجعة والمراجعات المستمرة لمخرجات المبادرة الثقافية من شأنها أن تزيدها تألقاً وصقلًا، بدل الانتشار بطريقة يصعب ضبطها والتحكم بها، أو ما يمكن أن نطلق عليه "اللعب الحر"، دون قواعد واضحة تحد من حريته⁽³⁶⁾.

ويسلم النظر في المبادرات الثقافية التي تتوفر حولها معلومات توثيقية كافية إلى: ميل المبادرات بعد انقضاء مدة زمنية كافية في الساحة الثقافية إلى: "التشتت والاتساع"، فتبتعد شيئاً فشيئاً عن مركز المبادرة وروحها، وتجنح إلى الإسهام في نشاطات شكلية بعيدة كل البعد عن أهداف المبادرة المعلنة وسبب نشأتها، وتحاول إقامة وشائج مع جهات لا تخدم المبادرة، ومع هذا التوسع تزايد الأعباء المادية والمعنوية، وتصبح صاحبة المبادرة بين سندان: العذل الأسري الدائم لانشغالها الدائم، ومطرقة ارتفاع سقف توقعات الجهات المجتمعية استناداً إلى التواجد السابق الدائم، مما يجعلها تحت طائلة جلد مستمر للذات في حال قارنت بين الجهد الذي بذلته لتكون في "دائرة التحديق" والنتيجة التي توصلت إليها، وربما توصل البعض الآخر بضربة حظ سهلة ودون كلفة تذكر إلى ما لم تنله من دعم أو حضور في الأوساط الثقافية النخبوية، فتعتمد الذات المبادرة بعد أن يبلغ تشرذم وتشظي مساهماتها منتهاه إلى: "التحول من حالة البناء إلى حالة التقويض".

4. نسق الارتداد والنكوص (من الآخر إلى الأنا)

لا يعني وصول الذات المبادرة إلى: "مرحلة التقويض" أن تتبخر دون سابق إنذار من الساحة، وكأن لم تكن يوماً، بل يكون الجهد الكبير الذي بذلته لتحتل منصة التحديق: "بوابة عبور" للأوساط الثقافية المغلقة، والحصون النخبوية الحصينة⁽³⁷⁾ فيما يقارب 28% من هذه المبادرات، بفضل ما حازته من إقرار بالكفاءة، والاستحسان والقبول المحلي بكد اليمين، فتؤسس لحضور مرمّز (بالمحابر أو الحناجر) مستندة إلى كينونتها في الماضي المطلق "نسق الإحالة"، وواعدة بكينونة في المستقبل المطلق "نسق الإرجاء"، وتستمر المعارف الرقمية ذات المتابعات العالية، التي كانت يوماً

وسيلة المبادرة لإشهار مناشطها والدعوة لمتدياتها في التعريف بالأماكن التي تدعى إليها مؤسسة المبادرة، والكتب التي تؤلفها، والدورات التي تقيمها، والجوائز التي تحصدها، والمنتديات الثقافية التي تشرّفها.

وهكذا بدأ العمل من الذات المثقفة ليمد يده إلى الآخر ثم نكص بعد حين ليعود من حيث ابتداء، أمّا المبادرات التي لا تملك وسائل إشهار على وسائل التواصل الاجتماعي فقد اختفت حقًا ولم تترك خلفها أثرًا.

النتائج:

يمكن إجمال ما أفضى إليه الجمع والاستقصاء والتأمل من نتائج في الآتي:
يركز النّقد الثقافي على: التنقيب في البيانات والممارسات الحيّة على الساحة الثقافية، وطرح الأسئلة حول ما أفضت إليه من نتائج ونهايات، وتسليط الضوء على العيوب والننوءات، غير عابئ ب: "تحصين الذات من غضب الآخر"؛ إيمانًا بأهمية النقد الذاتى في تصحيح المسار والارتقاء بالوعي.
يعدّ القرآن الكريم المؤسس الأول لمبدأ النقد الذاتى، والداعي الأول للوعي وللمتابعة المتفكرة المتأملة، وعليه فلا وجود لتابلوهات مغلقة، ولا لتزكية مطلقة أو تجريم مطلق، وإنّما دعوة دائمة للمراجعة والتحسين.

تتحمل المؤسسات الثقافية النخبوية- في مرحلة ما- مسؤولية نصب أسوار عالية حصينة أمام المتمتعين بالشغف الثقافي، والطامحات إلى أن يكن جزءًا منها، ويدعين إلى محافلها، ويحظى نتاجهن الشخصي بالاحتفاء والقراءة والتداول، فلا يجدن سبيلًا إلى ذلك سوى التطويع بصناعة واقعهن الثقافي ومؤسستهن الثقافية ذاتيًا؛ فما إن يبلغن الهدف ويتجاوزن أسوار القلعة حتى ينتقل العطاء إلى الإرجاء.

لا تكلف إقامة تجمعات ثقافية نسائية تطويعية في المملكة العربية السعودية سوى عزيمة ذاتية ومعارف من المثقفين ودعوات إلكترونية ووسيلة تواصل اجتماعية؛ مما يجعل الشروع فيها سهلاً، والانسحاب منها بعد إشباع الرغبة أسهل، ويبقى الاسم محافظًا على كينونته ووجاهته

الاجتماعية إحالة إلى الماضي المطلق رغم توقفه، في حين يكلف الشروع في الفعل الثقافي في بقاع أخرى من العالم -سلطنة عمان على سبيل المثال- استصدار تصريح مزاولة نشاط ثقافي أو جمعية غير ربحية، مما يجعل المبادرة تفكر ملياً قبل الإقدام على هذه التجربة، وتستجمع عضوات يمتلكن الشغف ذاته، ولديهن الاستعداد في الاستمرار، أمّا الانسحاب فيعني إلغاء الاعتراف بالتواجد على الساحة الثقافية والانهاء إلى العدم.

كلما كانت موارد التجمع الثقافي ومقر إقامته منفصلة عن هوية مؤسسته سواء كانت تعاونية أم مؤسسية، وكلّما كانت ذات طابع اقتصادي وتخففت من الكلفة المادية الشكلية، فإن ذلك يسهم في استمراريته، ومصداق ذلك تجربة دارة صفية بنت زقر، وصالون السهام الثقافي، ومعاً نقرأ.

كلما ركّز التجمّع الثقافي على شغف صاحبه أو الهدف الأول من انطلاقه وامتنع عن التشطّي خارج نطاق الخطة المرسومة له، كان أدعى لديمومته ومصداق ذلك استمرارية دارة صفية بنت زقر في العناية بشغف مؤسسها الأول (الرسم وتقديم دورات فيه ومعارض له ومسابقات تكتشف مواهبه مع إضافة ندوة أسبوعية لها سكرتيرة ثقافية مستقلة تنظم لها وتستقطب المحاضرين بها)، وأيضاً تركيز صالون السهام الثقافي على إخراج الإصدار الأول للكُتّاب الجدد وتكريم الأعلام الثقافية، وتركيز تجمع معاً نقرأ على الانطلاق من القراءة في النقاش والتجمع واستقطاب الضيوف.

كلما تمتّعت المبادرة بالمرونة كان هذا أدعى للديمومة، ومصداق ذلك تحول تجمع معاً نقرأ للفضاء الرقمي، واستثمار الوسائط التكنولوجية ذات الجدوى الاقتصادية العالية في الاستمرار رغم تداعيات جائحة كورونا.

ما دام التسجيل الرسمي للمؤسسة التطوعية ليس مطروحاً بعد على الساحة الثقافية في المملكة العربية السعودية، فالتوثيق حاجة ملحة لا يمكن دونها لأي جهة من الجهات الاستدلال على أعمال التجمعات الثقافية النسائية، وقد أوضحت وسائل التوثيق المجانية المسموعة والمرئية والمقروءة أيسر ما يمكن في الزمن الحاضر.

الإنسان اجتماعي بطبعه، ومهما كان يسر الوسائل الثقافية وقرب تناولها في الزمن الراهن حتى أصبح كتاب كل فرد بل مكتبته في جيبه، وصالونه رهن ضغطة من إصبعه، فإنه بحاجة للانتماء إلى كيان، والانضمام إلى فئة يعرفها ويناقشها وتشاركه ويشاركها، وقد أضحى هذا ممكناً الآن مع اتساع استعمال الفضاءات الرقمية المفتوحة، دون كلفة مادية على أحد، أو عدل أسري، أو ضغط مجتمعي، وكل ما يحتاج إليه عزيمة صادقة، وحساب ينشط في عقد ساحات وبثوث تقاوم بثوث صناعة الجهل وساحات التضليل والإغواء، وقد شهدت بنفسها حصر شعراء وبثوث مثقفين كسر سقف الحاضرين به مئات عدة.

وفي آخر القول: أُشدد على أن هذا البحث يتسامى عن التقليل من جهود مُبادِرَات حاولن أن يجدن لهن موضع قدم في الواقع الثقافي؛ بل يحاول وسع طاقته أن يكون حصناً حصيناً يعصمها من الوقوع في العيوب النسقية، لكل من تعتزم إطلاق مبادرة جديدة، أو من تنتظر الفرصة المواتية للملئة شتات مبادرتها العريضة فتمض من جديد.

الهوامش والإحالات:

- (1) مكتب الدراسات والبحوث بمشاركة: علوان، وآخرين، القاموس (فرنسي-عربي): قاموس عام لغوي علمي يتضمّن المصطلحات العلمية الطبية والرياضية والفيزيائية والكيميائية والمعلوماتية والهندسية وغيرها: 703.
- (2) ينظر: قميحة، أضواء على الصالونات الثقافية: 269.
- (3) مكي، في الأدب المقارن: 89.
- (4) بلخير، ومباركية، الصالونات الأدبية: 587.
- (5) ينظر: بوفلاقة، الشعر النسوي الأندلسي: 27.
- (6) ابن حزم، طوق الحمامة: 50.
- (7) ينظر: بوفلاقة، الشعر النسوي الأندلسي: 28.
- (8) بلخير، ومباركية، الصالونات الأدبية: 590، 591.
- (9) وهبة، معجم مصطلحات الأدب: 495.
- (10) الدغديدي، غرام الكبار في صالون مي زيادة: 12، 13.
- (11) مصطفى، مي زيادة "أسطورة الحب والنبوغ": 17.
- (12) ينظر: المحمد، الصالونات النسائية: متاح على الرابط: archive.aawsat.com.
- (13) ينظر: نفسه.

- (14) ينظر: الخاني، الصالونات الأدبية: 560-565.
- (15) ينظر: خوجة، المنتديات والأندية الأدبية: 127-131.
- (16) لم أجد في الجريدة التي استقيت منها هذه النبذة، أو أي لقاء آخر مع السيدة: مها فتحي ما ينص على تاريخ انطلاق هذا التجمع الثقافي، لكنني أرجح هذا التاريخ؛ بالنظر إلى توقيت زيارة مريام كوك لمدينة جدة، والتأثر المباشر بملاحظة الباحثة الغربية في الأدب العربي حول: تشظي العلائق بين المثقفات السعوديات، وانعدام خطوط الالتقاء الدوري بينهن، وما دار بين الصديقتين من حوار هاتفي أمحت به نبيلة إلى حلم قديم جمعها مع مها، وأعربت السيدة مها عن استعدادها واتساع منزلها لاستيعاب مثل هذا التجمع، شريطة أن تتظافر جهود المثقفات لإنجاحه؛ نظراً لكونها ربة منزل، ولا تعدو كونها متذوقة للأدب فحسب، لا متخصصة فيه.
- (17) ينظر: المحمد، الصالونات النسائية، archive.aawsat.com.
- (18) ينظر: آل برجل، الصالونات الأدبية: 144، 145.
- (19) ينظر: الخاني، الصالونات الأدبية: 560-565.
- (20) أخذتُ المعلومات من مريم الجهني هاتفياً، كما تكرمت بتزويدي بنسخة بريدية مدونة.
- (21) ينظر: الخاني، الصالونات الأدبية: 584-591.
- (22) ينظر: خوجة، المنتديات والأندية الأدبية في المملكة العربية السعودية: 190-193.
- (23) ينظر: نفسه: 194-197.
- (24) استقيتُ المعلومات من مؤسسته: أميمة البدري مشافهة، وذلك خلال مشاركتي في اللقاء العماني السعودي المشترك ممثلة لصالون سارة، وقد حمل اللقاء عنوان: "الصالونات النسائية العمانية السعودية: رؤى وآفاق".
- (25) استقيتُ المعلومات من سجلات الصالون الثقافي وأرشيفه بوصفي نائبة لرئيسة مجلس إدارته.
- (26) تواصلتُ مع الكاتبة أمل زاهد هاتفياً، وحصلتُ على النبذة مدونة.
- (27) حصلتُ على المعلومات من مؤسسة الفريق: أثير خلف العمري إلكترونياً، وقد ضمت إلى النبذة نشرة ورقية مفصلة بنشاط الفريق.
- (28) أخذتُ المعلومات من مؤسسته: سهام العبودي مشافهة، وذلك خلال مشاركتي في اللقاء العماني السعودي المشترك ممثلة لصالون سارة، وقد حمل اللقاء عنوان: "الصالونات النسائية العمانية السعودية: رؤى وآفاق".
- (29) وردتني المعلومات مكتوبة إثر التواصل مع مؤسسة المتقى: زينب بنت إبراهيم الخضيري.
- (30) ينظر: خليل، في النقد والنقد الألسني: 126.
- (31) ينظر: رهييف، النقد الثقافي ومنطق الانسجام: 178.
- (32) ينظر: إيزابرجر، النقد الثقافي: 13.

(33) الرويلي، والبازي، دليل الناقد الأدبي: 94.

(34) ينظر: نفسه: 95.

(35) ينظر: نفسه: 120، 121.

(36) ينظر: نفسه: 119.

(37) ينظر: نفسه 95-96.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1) إيزابجر، إيرثر، النقد الثقافي، ترجمة: وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2003م.
- 2) آل برجل، الصالونات الأدبية في الوطن العربي: أحمد سيد حامد، مكتبة المشارق، القاهرة، 2016م.
- 3) بوفلاقة، سعيد، الشعر النسوي الأندلسي في القرن الخامس هجري أغراضه وخصائصه، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، 2005م.
- 4) بلخير، ليلى، ومباركية، نور الهدى، الصالونات الأدبية، مكان أنثوي سياق ذكوري - صالون ولادة بنت المستكفي أنموذجًا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة العربي التبسي، تبسة، ع15، 2018م.
- 5) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، طوق الحمامة في الألفة والألاف، مطبعة حجازي، القاهرة، 1950م.
- 6) الخاني، أحمد عبد الرزاق، الصالونات الأدبية في المملكة العربية السعودية، مدرسة بدر الشعرية، الرياض، 2012م.
- 7) خليل، إبراهيم، في النقد والنقد الألسني، منشورات أمانة عمّان الكبرى، الأردن، 2002م.
- 8) الدغيدي، أنيس، غرام الكبار في صالون مي زيادة، مكتبة جزيرة الورد، مصر، 2010م.
- 9) رهيف، عبد العظيم، النقد الثقافي ومنطق الانسجام - في المنطلق والمتن والإجراء، مجلة كلية التربية، جامعة الموصل، العراق، ع3، 2012م.
- 10) الرويلي، ميجان، والبازي، سعد، دليل الناقد الأدبي - إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- 11) صابر، محمد، عضوية الأداة الشعرية - فنية الرسائل ودلالات الوظائف في القصيدة الجديدة، دار مجد، عمان، 2007م.
- 12) الطاهر أحمد مكي، في الأدب المقارن - دراسات نظريّة وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002م.

- 13) القاموس (فرنسي-عربي)- قاموس عام لغوي علمي يتضمن المصطلحات العلمية الطبية والرياضية والفيزيائية والكيميائية والمعلوماتية والهندسية وغيرها، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
- 14) قميحة، جابر، أضواء على الصالونات الثقافية - بين الماضي والحاضر، مجلة رابطة أدباء الشام، لندن، ع499، 2016م.
- 15) المحمد، أسماء، الصالونات النسائية - جهود فردية لإثراء الثقافة السعودية، جريدة الشرق الأوسط، لندن، ع9235، الخميس: 2004/3/11م. متاح على الرابط: archive.aawsat.com
- 16) مصطفى، نوال، مي زيادة، أسطورة الحب والنبوغ، مكتبة الأسرة، مصر، 2000م.
- 17) خوجة، عبدالمقصود، المنتديات والأندية الأدبية في المملكة العربية السعودية، طبعة خاصة، جدة، 2009م.
- 18) وهبة، مجدي، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1974م.

Arabic References:

- 1) Asa Barget, Arthur, al-Naqd al-Ṭaqāfī, tr. Wafā' ʾIbrāhīm, & Ramaḍān Baṣṭāwīsī, al-Majlis al-ʾAlā lil-Ṭaqāfah, Miṣr, 2003.
- 2) Āl Birjil, al-Ṣālūnāt al-ʾAdabiyah fī al-Waṭan al-ʿArabī: ʾAḥmad Saīyid Ḥāmid, Maktabat al-Mashāriq, al-Qāhirah, 2016.
- 3) Balkhayr, Laylá, & Mubārakīyah, Nūr al-Hudá, al-Ṣālūnāt al-ʾAdabiyah, Makān ʾUnṭawī Siyāq Ḍukūrī-Ṣālūn Wallādah bint al-Mustakfi ʾAnmūḍajan, Majallat al-ʾUlūm al-ʾIjtīmāʾiyah & al-ʾInsānīyah, Jāmiʿat al-ʿArabī al-Tabsī, Tabssah, issue 15, 2018.
- 4) Bū Falāqah, Saʿīd, al-Shiʿr al-Niswī al-ʾAndalusī fī al-Qarn al-Khāmis Hijrī ʾAḡraḍuh & Khaṣāʾiṣhu, Dīwān al-Maṭbūʾāt al-Jāmiʿiyah, ibn ʾAknūn, 2005.
- 5) ibn Ḥazm, ʾAbū Muḥammad ʾAlī ibn ʾAḥmad ibn Saʿīd, Ṭawq al-Ḥamamah fī al-ʾUlfah & al-ʾUllāf, Maṭbaʿat Hijāzī, al-Qāhirah, 1950.
- 6) al-Khānī, ʾAḥmad ʾAbdalrazzāq, al-Ṣālūnāt al-ʾAdabiyah fī al-Mamlakah al-ʿArabiyah al-Suʿūdīyah, Madrasat Badr al-Shiʿriyah, al-Riyāḍ, 2012.
- 7) Khalīl, ʾIbrāhīm, fī al-Naqd & al-Naqd al-ʾAlsunī, Manshūrāt ʾAmānat ʾAmmān al-Kubrā, al-Urdun, 2002.
- 8) al-Daḡīdī, ʾAnīs, Ḡarām al-Kibār fī Ṣālūn Mayy Ziyādah, Maktabat Jazīrat al-Ward, Miṣr, 2010.

- 9) Rahīf, 'Abdal'azīm, al-Naqd al-Ṭaqāfī & Manṭiq al-'Insijām-fī al-Munṭalaq & al-Matn & al-'Ijrā', Majallat Kullīyat al-Tarbīyah, Jāmi'at al-Mawṣil, al-'Irāq, issue 3, 2012.
- 10) al-Ruwaylī, Mijān, & al-Bāzi'i, Sa'd, Dalīl al-Nāqid al-'Adabī-'Idā'ah li-'Aḳṭar min Sab'in Tyyāran & Muṣṭalaḥan Nqđīyan Mu'āširan, al-Markiz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḏā', 2005.
- 11) Šābir, Muḥammad, 'Uḏwīyat al-'Adāh al-Shī'rīyah-Fannīyah al-Rasā'il & Dalāliyah al-Wazā'if fī al-Qaṣīdah al-Jadīdah, Dār Majd, 'Ammān, 2007.
- 12) al-Ṭāhir 'Aḥmad Makkī, fī al-'Adab al-Muqāran-Dirāsāt Naẓarīyah & Taṭbīqīyah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2002.
- 13) al-Qāmūs (Faransī-'Arabī) - Qāmūs 'Ām Luġawī 'Ilmī Yataḏamman al-Muṣṭalaḥāt al-'Ilmīyah al-Ṭibbīyah & al-Riyāḏīyah & al-Fyzyā'iyah & al-Kīmyā'iyah & al-Ma'lūmā'iyah & al-Handasiyah & Ġayrihā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, N. D.
- 14) Qumayḥah, Jābir, 'Aḏwā' 'alā al-Šālūnāt al-Ṭaqāfīyah-bayna al-Māḏī & al-Ḥāḏir, Majallat Rābiṭat 'Udabā' al-Shām, Landan, issue 499, 2016.
- 15) al-Muḥammad, 'Asmā', al-Šālūnāt al-Nisā'iyah-Juhūd Fardīyah li-'Iṭrā' al-Ṭaqāfah al-Su'ūdīyah, Jarīdat al-Sharq al-Awsaṭ, Landan, '9235, al-Khamis : 11/3/2004. Link: archive.aawsat.com.
- 16) Muṣṭafá, Nawāl, Mayy Ziyādah-'Uṣṭūrat al-Ḥubb & al-Nubūġ, Maktabat al-'Usrah, Miṣr, 2000.
- 17) Khūjah, 'Abdalmaqṣūd, al-Muntadayāt & al-'Andīyah al-'Adabīyah fī al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'ūdīyah, Ṭab'ah Khāṣṣah, Jiddah, 2009.
- 18) Wahbah, Majdī, Mu'jam Muṣṭalaḥāt al-'Adab, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1974.



Contents

- Rules of Using the Superlative Noun in Grammar and Prophetic Hadith A Morpho-semantic Study
Dr. Esam Ibn Abdulaziz Al-Khateeb.....9
- 'Mefa'al ' Metric Measurement in Prophetic Hadith A Morpho-semantic Study
Dr. Mohammed Bin Ibrahim Al-Aomir.....34
- Al-Mutahhar Al-Dhamadi's Perspective in his *Al-Furat Al-Namiron* Al- Zamakhshari's *Al-Kashaf*: A study of select models
Dr. Khadija Bint Ibrahim Muhammad Faqih.....73
- Non-Predicative Complement Positional (In-situ) Expansion in Ibn Yaish's *Sharh Al-Mufassal*
Hassan Bin Mohammad Bin Mohammad Al-Asmari.....121
- Phonological Deletion in Amali Ibn Al-Shjari
Dr. Khaled Saeed Abu Hikmah, Dr. Abdulghani Shawki Al-Adabei.....149
- The Concept of *hifz* (Memorization) in the Holy Qur'an A Semantic Study
Fatima Al-Kahlany.....177
- Inference between Correlation and Criticism
Abdullah Kamel Ismael Al-Rababaah.....206
- Belonging in Andalusian Literature An Analytical Study
Dr. Meshal Salman Ateeq Al-Atawi.....235
- Poetic Necessity between Serafi and Kairouani A Comparative Study
Dr. Mohammed Bin Abdullah Bin Abdulrahman Al-Dugan.....272
- Semantic Shift in Abdullah Al-Washmi's Poetry
Aala,a Ahmed Hamad Al-Arajh.....308
- Emotional Desire Semiotics in Khulayyif al-Ghālb's An Unnoticeable Desert PoemCollection
Dr. Aisha Saleh Vihan Al-Shammari.....329
- Poetry of Contradiction in Modern Literary Criticism: Originality and Procedure
Dr. Ali Qasim Al-Kharapsha.....361
- Repetition in Zaki Konsol's Poetry Its Definition and Types
Dr. Massoud Matar Salim Al-Qurashi.....395
- Approach Problematic Issues in Modernist Poetry Critical Discourse in the Kingdom of Saudi Arabia
Ahmed Hadi Yahya Al Zeila.....431
- Representations of Nabati Prose in Old Arabic Prose
Dr. Mai Abdulaziz Al-Wathlan.....459
- Syntagmatic Function of Women's Cultural Salons in the Kingdom of Saudi ArabiaA Cultural Approach
Dr. Sahar Bint Abdulrahman Al-Dosari.....489

Third: Peer-review and Publication Procedures

- After the paper is approved for the peer-review by the editor-in-chief, his deputy or the managing editor, the concerned paper is referred to the peer-reviewers.
- Papers submitted for publication in the journal are subject to an anonymous double review process.
- The decision to accept the paper for publication or rejecting it is made based on the reports submitted by the peer-reviewers and editors. They are based on the value of the scientific paper, the extent to which the approved publishing conditions and the declared policy of the journal are met, and on the principles of scientific honesty, originality and novelty of the research.
- The editor-in-chief informs the researcher of the peer-reviewers' decision regarding its eligibility to be published or not, or the requirement for further recommended amendments.
- The researcher shall abide by the amendments recommended by the peer-reviewers and editors to be made in the paper according to the reports sent to him/her, within a period not exceeding 15 days.
- The paper is returned to the peer-reviewers when the recommendations are substantive; to know the extent of the researcher's commitment to fulfill the necessary amendments. The editorial presidency/management is responsible for following up on the evaluation when the recommendations for amendments to be done are minor. Then, the final verification is to be done, and the researcher is given a letter of acceptance to publish, including the number and date of the issue that the paper will be published in.
- After making sure that the manuscript is ready in its final form, it is sent for linguistic proofreading and technical review; then it is forwarded for the final production.
- The paper is returned in its final form to the researcher before publication for final review and comments, if any, according to the form prepared for this.
- Issues are published electronically on the magazine's website according to the specific time plan for publication. Once they are published, they are made available for downloading for free without conditions.

Fourth: Publication Fee

Researchers pay the prescribed fees as follows:

- Faculty members at Thamar University pay an amount of (15,000) Yemeni riyals.
 - Researchers from inside Yemen pay (25,000) Yemeni riyals.
 - Researchers from outside Yemen pay \$150 or its equivalent.
 - The researchers also pay for sending hard copies of the issue.
 - In case the number of the paper's words exceeds (9,000), researchers will pay one thousand Yemeni riyals for each extra page.
 - The amount will not be refunded in case the paper is rejected by the peer-reviewers.
- please visit the journal's website as follows: Note: For having a look on the previous issues of the journal

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/arts>

Journal Address: Faculty of Arts, Thamar University. Tell: 00967-509584
P.O. box. 87246. Faculty of Arts, Thamar University, Dhamar, Republic of Yemen.

- **Results:** The results shall be displayed clearly, sequentially and accurately.

- **Margins and references:**

- The margins at the end of the paper shall be documented as follows:

In the margins, it is enough to write the author's family name, the title of the research/book in brief, and then the volume, if there is any in the same page. For instance: Al-Muqri, *Nafh Al-Tayeb*: 1/100. If there is no volume, the page number is written directly. For instance: Saussure, *General Linguistics*: 100.

- The sources and references data shall be documented as follows:

a. Manuscripts: The author's surname, The author's first name, the title of the manuscript, its place of preservation and its number.

For example: Al-Akbari, Abu Al-Baq'a Abdullah Ibn Al-Hussain (616 AH), *E'rab Lamiat Al-Arab Lil Shanfari*, A'arif Hikmat Library, Medina, Saudi Arabia (Literature, 77).

b. Books: The author's surname, The author's first name, the title of the book, the country of publication, its place, the edition, and its date.

For example: Al-Muqri, Ahmed Bin Mohammed, *Naful Teeb Min Qusn Al-Andalus Al-Rateeb*. Dra Sader, Beirut. V. 5, 2008.

c. Periodicals: The author's surname, The author's first name, article title, journal, publisher, country, volume number, issue number, date.

For example: Al-Shami, Altaf Esmail Ahmed, "The cut-off exception in the Holy Qur'an - A Semantic Study", Arts Journal for Linguistic & Literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V. 8, 2020.

d. Theses: The author's surname, The author's first name, department, Faculty, university, date of approval.

For Example: Al-Nihmi, Ahmed Saleh Mohammed, "Stylistic Characteristics in the Poetry of Enthusiasm between Abu Tammam and Al-Buhturi - The Poetry of War and Pride as a Model," PhD Thesis, Department of Postgraduate Studies, Faculty of Arabic Language, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, 2013.

- Then, they shall be all arranged alphabetically, provided that (al, abu, and ibn) are not included in the arrangement. Example: "ibn Manthur" is arranged under the letter "mem'M".

- The researcher Romanizes the references after they are reviewed and approved in their final form by the journal's editorial board.

- The paper should be sent in Word and PDF formats in the name of the editor-in-chief to the journal's e-mail address, i.e.: info@jthamararts.edu.ye

- The editor-in-chief informs the researcher of the receipt of his/her paper and its approval for the peer-review or amendments before its approval for the peer-review.

Publication Rules

The peer-reviewed scientific journal *Arts for Linguistic & Literary Studies* is issued by the Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen. It accepts publishing papers in Arabic, English as well as French, according to the following rules:

First: General rules for papers to be accepted for peer-review:

- The paper should be characterized by originality and sound scientific methodology.
- The paper should not have been previously published or submitted for any publication to another party, and the researcher has to submit a written undertaking for that.
- Papers should be written in a sound language, taking into account the rules of punctuation and accuracy of forms - if any - in (Word) format.
- Papers shall be written in (Sakkal Majalla) font, size (15), for papers in Arabic; and in (Sakkal Majalla) font, size (13) for papers in both English and French. The headlines are in bold, size (16). The space between the lines is (1.5 cm), and the margins are (2.5 cm) on each side.
- The paper shall not either exceed (7000) words, or be less than (5000) words, including figures, tables and appendices. Any excess required maybe allowed up to (9000) words.
- The researcher must avoid plagiarism or quoting others' statements or ideas without referring to the original sources.

Second: Procedures for Applying for Publication:

The researcher is obligated to arrange the submitted paper according to the following steps:

- **The first page** contains the title in Arabic, the researcher's name and title, the institution to which he/she belongs, his/her e-mail address, and then the abstract in Arabic.
- **The second page** contains an English translation of the contents of the first page (title, name and description of the researcher etc., abstract and keywords).
- **The abstract**, in Arabic and English translation, contains the following elements each: (research objective, methodology, and results), provided that each of them should not exceed 170 words, and not less than 120 words, in one paragraph, and both should also be included keywords ranging between 4-5 words.
- **Introduction:** The paper contains an introduction in which the researcher reviews: an overview of the topic, previous studies, the new contribution that the research will add in its field, research problem, research objectives, research importance, research methodology, and research plan (research sections), providing them in the context without separating titles within the introduction.
- **Presentation:** The paper is presented in accordance with the adopted scientific standards and principles, and the referred to parts and sections, in a coherent and sequential manner.



Arts

for Linguistic & Literary Studies

A Quarterly Peer Reviewed Journal

Issued by the Faculty of Arts,

Thamar University, Dhamar,

Republic of Yemen,

(Issue. 15)

September: 2022

ISSN: 2707-5508

EISSN: 2708-5783

Local No:

(1631- 2020)

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Scientific and advisory board

Prof. Ibrahim Mohammed Al-Solwi (Yemen)	Dr. Saeed Ahmed Al-Batati (Yemen)
Prof. Ibrahim Tajaldeen (Yemen)	Prof. Suliman Al-Abed (Saudi Arabia)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)
Prof. Ahmed Moqbel Almansori (UAE)	Prof. Abdul Hamid Bourayou (Algeria)
Prof. Inaam Dawood Sallom (Iraq)	Prof. Abdulkareem Ismail Zabiba (Yemen)
Prof. Panchanan Mohanty (India)	Prof. Alwi Al-Hashemi (Bahrain)
Prof. Gamal Mohammed Ahmed Abdullah (Yemen)	Prof. Marie-Madeleine BERTUCCI (France)
Prof. Hafiz Ismaili Alawi (Morocco)	Prof. Mohammed Ahmed Sharaf Aldeen (Yemen)
Prof. Halima Ahmed Amayreh (Jordan)	Prof. Mohammed Khair Mahmoud Al-Beqai (Saudi Arabia)
Prof. Hamid Al-Awdhi (America)	Prof. Mohammed Abdulmajeed Al-Taweel (Egypt)
Prof. Hayder Mahmoud Ghailan (Qatar)	Prof. Mohammed Mohammed Al-kharbi (Yemen)
Prof. Rasheed Bin Malek (Algeria)	Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)
Prof. Suad Salem Al-Sabaa (Yemen)	Prof. Hajid Bin Demethan Al-Harbi (Saudi Arabia)
Prof. Salal Ahmed Al-Maktari (Yemen)	Prof. Hind Abbas Ali Hammadi (Iraq)

Financial Officer	Technical Output
Ali Ahmed Hassan Al-Bakhrani	Mohammed Mohammed Subia



Arts for Linguistics & Literary Studies

Quarterly Peer Reviewed Scientific Journal for linguistics and literary studies issued by the Faculty of Arts

General Supervision

Prof. Talib Al-Nahari

Editor-in-Chief

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

Deputy Chief Editor

Dr. Esam Wasel

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Editors

Dr. Altaf Ismail Al-Shami (Yemen)	Prof. Khaled Yaslm Blakhsheer (Yemen)	Dr. Ali Bin Jasser Al-Shaya (Saudi Arabia)
Prof. Amin Abdullah Mohammed Al-yazedi (Yemen)	Dr. Khader Muhammad Abu Jahjough (Palestine)	Dr. Ali Hamoud Al-Samhi (Yemen)
Dr. Amin Ali Ahmad Al-Solel (Yemen)	Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Mohammed Al-brkati (Saudi Arabia)
Dr. Tawfeek Abdou Saeed Al-Kinani (Yemen)	Prof. Abdulhameed Saif Al-Hosami (Saudi Arabia)	Prof. Naima Sadia (Algeria)

This version is corrected by:

English Part	Arabic Part
Dr. Abdullah Mohammed Khalil	Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

ISSN: 2707-5508

EISSN :2708-5783

for Linguistic & Literary Studies

A Quarterly peer Reviewed Scientific Journal for Linguistic & Literary Studies

**Published by the Faculty of Arts,
Thamar University**

'Mefa'al ' Metric Measurement in Prophetic Hadith;A Morpho-semantic Study

Emotional Desire Semiotics in Khulayyif al-Ghālb's An Unnoticeable Desert Poem Collection

Poetry of Contradiction in Modern Literary Criticism: Originality and Procedure

Representations of Nabati Prose in Old Arabic Prose

Syntagmatic Function of Women's Cultural Salons in the Kingdom of Saudi Arabia
A Cultural Approach

15