



الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

دار اللغة والادب العربي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية

1963 لسنة 2014

www.dawatjournal.com

E-mail: daralarabia@imamhussain.org

mob: +9647827236864+9647721458001

رئيس التحرير

أ.د. صاحب جعفر ابو جناح (الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب)
sahibjafar@yahoo.com

مدير التحرير

أ.م.د. خالد كاظم حميدي (جامعة الكوفة / كلية الآداب)
khalidk.alhamediwe@uokufa.edu.iq

هيئة التحرير

أ.د. سيروان عبد الزهرة هاشم (جامعة الكوفة/ كلية التربية المختلطة)
serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

أ.د. علي هاشم طلاب (جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الانسانية)
alih46416@gmail.com

أ.د. أحمد حسين عبد السادة (جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الانسانية)
albghdadyahmed1977@mu.edu.iq

أ.د. عبدالرزاق احمد محمود (اكاديمية الدراسات العليا)
alharby.15310@gmail.com

أ.م.د. علي حسين فرج (جامعة ميلانو بيكوكا/ ايطاليا)
ali.faraj@unimib.it

أ.م.د. جعفر مهدي عبد المحسن (الجامعة العربية المفتوحة (البحرين))
Jaffr4321@hotmail.com

أ.م.د. موسى علي موسى (كلية العلوم الاسلامية (فلسطين))
musa-najada@hotmail.com

أ.د. خالد عبد الكاظم عذارى (جامعة البصرة / كلية التربية للعلوم الانسانية)
k.majedi86@gmail.com

أ.د. كاظم فاخر حاجم (جامعة ذي قار/ كلية الآداب)
Kadhem2000100@gmail.com



أ.د. سعيد ارديف بن عيسى
جامعة محمد الأول (المغرب) / كلية الآداب والعلوم الانسانية
Saidardif85@gmail.com

أ.د. جورج جريجور
جامعة بوخارست (رومانيا) / كلية الاداب واللغات الأجنبية
أ.م.د. محمد علي هوبي الربيعي (جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية)
moh.alrubaa76@gmail.com

أ.م.د. ماجد مهدي نجاريان (جامعة ازاد الاسلامية (اصفهان))
majednajarian@gmail.com

أ.م.د. إيمان عمر محمد (جامعة الملك خالد (السعودية))
Emangadalla1984@gmail.com

أ.م.د. حسام عدنان رحيم (جامعة القادسية / كلية الآداب)
husam.adnan@qu.edu.iq

أ.م.د. علي عبد الرحيم كريم (جامعة ميسان / كلية التربية)
aabdalahem757@gmail.com

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. أحمد حسن منصور
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

تدقيق اللغة الانكليزية

أ.م.د. رشا عبد الرضا سعيد
جامعة بغداد / كلية اللغات

المتابعة والتنسيق

أ.م.د. حسن كاظم الزهيري

الموقع الالكتروني

حيدر عباس العامري

التصميم والايخراج

حيدر أزهر الفتلاوي



No:

"معاملاتنا قواتنا المسلحة لاجل الارهاب"

الرقم: ب ت ٤ / ٩٦٠٨

Date:

"معاملاتنا قواتنا المسلحة لاجل الارهاب"

التاريخ: ٢٠١٤/١٠/٢٢

العتبة الحسينية المقدسة

م / مجلة دواة

تحية طيبة..

استنادا الى الية اعتماد المجالات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة، وبناءً على توافر شروط اعتماد المجالات العلمية لاغراض الترقية العلمية في "مجلة دواة" المختصة بالدراسات وابحاث اللغة العربية الصادرة عن عتبتكم المقدسة تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة
٢٠١٤/١٠/

نسخة منه الى:

- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة



سياسة النشر

- ١- تنشر المجلة البحوث التي تتماشى مع أفضل الممارسات وقواعد سلوك الهيئات المهنية ذات الصلة أو الهيئات التنظيمية الوطنية والدولية.
- ٢- تلتزم المجلة بدعم سجلها العلمي عبر التزامها بتعليمات لجنة أخلاقيات النشر (COPE).
- ٣- الابتعاد عن كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالثقة بالمجلة والكفاءة المهنية للنشر العلمي.
- ٤- يلزم أن يكون البحث المقدم للنشر غير مقدم إلى أية وسيلة نشر أخرى.
- ٥- يلزم أن يكون البحث المقدم للنشر غير منشور مسبقاً بأي شكل أو لغة.
- ٦- يلزم أن يكون البحث المقدم للنشر أصيلاً وتقبل البحوث المستلة.
- ٧- تقبل المجلة البحوث التي فيها زوايا بحث جديدة تتعلق بتوسيع البحث السابق.
- ٨- توفير الشفافية بشأن إعادة استعمال المواد لتجنب محاذير متعلقة بإعادة تدوير النصوص أو (السرقة الأدبية).
- ٩- لا تقبل المجلة الدراسة المقسمة على عدة أجزاء لتقديمها للعديد من المجلات أو إلى مجلة واحدة لكن على مدد زمنية مختلفة.
- ١٠- لا تقبل المجلة النشر المتزامن أو الثانوي المبرر.
- ١١- يلزم أن تكون نتائج البحث واضحة وصریحة.
- ١٢- يلزم أن تكون طباعة البحث المرسل موافقة لقواعد اللغة العربية والشروط المهنية.
- ١٣- احتواء البحث على علامات الترقيم والتقسيمات المناسبة للنص.
- ١٤- المجلة ملزمة بإجراء التحري عن الاستلال للبحوث للكشف عن السرقات العلمية ونسبة الاستلال.
- ١٥- في حال اكتشاف سرقة علمية لدى الباحث في بحثه المرسل للنشر يسجل اسم الباحث في قائمة الإبعاد لعدم التعامل معه مرة ثانية حفاظاً على أخلاقيات النشر.
- ١٦- يمكن للباحث سحب البحث قبل إرساله للتقييم ويشترط في سحبه بعد التقييم دفع أجور المقيمين المحددة من إدارة المجلة.
- ١٧- ينتقل البحث المرسل من خطوة إلى أخرى بعد إتمام المتطلبات الإدارية من قبيل ملء الاستمارات وإرسال المتطلبات إن وجدت.



شروط النشر

- ١- تُقبل الأبحاث باللغتين العربية والانجليزية على أن تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأخطاء النحوية والإملائية.
- ٢- تقدّم طلبات نشر الأبحاث عبر الموقع الإلكتروني <http://dawatjournal.com> بصيغة (word).
- ٣- يُستعمل في الأبحاث المكتوبة باللغة العربية الخط Simplified Arabic بحجم (١٤) من دون ترك أية مسافة بين السطور، ويستعمل الخط الغامق للعنوان الرئيس وللعنوانات الفرعية (حجم ١٤)، وبقية النص بخط عادي حجم (١٢)، و (١٠) عادي للجداول والأشكال.
- ٤- أن لا يزيد عدد كلمات البحث عن (١٥٠٠٠) كلمة، أي بما يعادل (٣٢) صفحة حجم (A٤)، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع، علماً أن الملاحق لا تنشر بل توضع لغايات التحكيم فحسب.
- ٥- يجب أن يتضمّن البحث صفحة منفصلة يدون عليها: اسم الباحث / الباحثين وعناوينهم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والإنجليزية، ويكتب بريدهم الإلكتروني.
- ٦- يجب أن يتضمن البحث ملخصاً مكتوباً باللغتين العربية والإنجليزية، في حدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة، مع مراعاة أن يتضمن الملخص أهداف البحث ومنهجه وأبرز النتائج التي توصل إليها، ويثبت الباحث في نهاية الملخص ما لا يقل عن ثلاث كلمات مفتاحية (Key Word).
- ٧- أن يتسم البحث بالجدّة والأصالة والموضوعية، ويمثّل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
- ٨- أن لا يكون البحث منشوراً أو قدّم للنشر في مجلة أخرى، وأن يتعهد الباحث بذلك خطياً.



٩- يفترض على الباحث قبل إرسال بحثه الاطلاع على شروط النشر في المجلة والالتزام بها.

١٠- أن لا يكون البحث فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.

١١- إن كان البحث مستقلاً من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه، فعلى الباحث الإشارة إلى ذلك في هامش صفحة العنوان.

١٢- لا يجوز نشر البحث أو أجزاء منه في مكان آخر، بعد قبول عنوانه للنشر في المجلة، إلا بعد الحصول على كتاب خطي من رئاسة تحرير المجلة.

١٣- تدرج الجداول في متن النص وترقم ترقياً متسلسلاً وتكتب عناوينها فوقها. أما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

١٤- يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضاً من كلمات أو مصطلحات ويوضع الشرح بين قوسين هلاليين، أو يشار إلى المصطلح المراد توضيحه برقم في إحالة أعلاه، ثم يوضع الشرح وبقية الهوامش في قائمة منفصلة قبل قائمة المصادر والمراجع.



دليل المقيمين

إنَّ المهمة الرئيسة للمقيّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقييمه على وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي لا يخضع لأية آراء شخصية، ثم يقوم بتثيت ملاحظاته البناءة والصادقة حول البحث المرسل إليه.

قبل إرسال البحث إلى المقيّم لإجراء عملية التقييم التأكّد من استعداده الكامل لتقييم البحث المرسل إليه، وفيما إذا كان البحث يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، وهل لديه الوقت الكافي لإتمام تقييمه، فإن تعذّر توافر ما تمّ ذكره سلفاً تقترح إدارة المجلة مقيماً آخر بدلاً عنه.

أمّا إن تحصّلت الموافقة منه على تقييم البحث فعلى المقيّم إنجاز قراءة البحث ضمن المدّة المحدّدة له، على أن تجري عمليّة التقييم على وفق المحدّدات الآتية:

١- يجب أن لا تتجاوز عملية التقييم عشرة أيام كي لا يؤثر ذلك بشكل سلبي على كاتب البحث.

٢- يجب عدم الإفصاح عن معلومات البحث ولأي سبب كان أثناء عملية التقييم أو بعد إتمامها، إلا بعد أخذ الإذن الخطي من الباحث ورئيس هيئة التحرير للمجلة أو بعد نشر البحث.

٣- يجب عدم استخدام معلومات البحث لأية منافع شخصية أو لغرض إلحاق الأذى بالباحث أو المؤسسات الراعية له.

٤- الإفصاح عن أي تضارب محتمل في المصالح.

٥- يجب أن لا يتأثر المقيم بقومية الكاتب أو ديانتته أو جنسه أو أية متعلقات شخصية أخرى.

٦- هل البحث أصيل ومهم لدرجة تحقق الفائدة من نشره في المجلة؟.

٧- هل البحث يتفق مع السياسة العامة للمجلة وضوابط النشر فيها؟.



٨- هل فكرة البحث مطروقة في دراسات سابقة؟ وفي حال كونها كذلك، يرجى بيان تلك الدراسات.

٩- ما مدى تعبير عنوان البحث عن مضمونه وفحواه؟.

١٠- هل يصف ملخص البحث بشكل واضح مضمون البحث وفكرته؟.

١١- هل تصف مقدمة البحث ما يريد الكاتب الوصول إليه وتوضيحه بشكل دقيق؟ وهل وضح فيها فحوى المشكلة التي قام بدراستها؟.

١٢- هل تمت مناقشة الكاتب لنتائج بحثه التي توصل إليها بشكل علمي ومقنع؟.

١٣- يجب أن تُجرى عملية التقييم بشكل سرّي، وعدم إطلاع الكاتب على أي جانب منها.

١٤- إذا أراد المقيم مناقشة البحث مع مقيم آخر فيجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.

١٥- إن ملاحظات المقيم العلمية وتوصياته سيُعمد عليها بشكل رئيس في قرار قبول نشر البحث من عدمه، ويرجى من المقيم الإشارة بشكل دقيق إلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديل بسيط يمكن أن تقوم به هيئة التحرير وإلى تلك التي تحتاج إلى تعديل جوهري يجب أن يقوم به الكاتب نفسه.



المحتويات

- المهيمن الصوتي في السياق القرآني دراسة تحليلية في الصوت المفرد..... ١٢
م. م. حمزة حسن كاظم عبد
- وجوب العلامة الإعرابية في السياق القرآني المُشكِل..... ٣٦
أ. د. أحمد رسن صحن
- طعنُ النَّحويِّين في القراءات القرآنيَّة الثَّمانيَّة (ت ٤٤٢هـ) أنموذجاً..... ٦٢
م. د مهند ناصر القريشي
- الأدلة الفرعية في التّقييد النَّحويِّ عند أبي إسحاق الشَّاطبيِّ..... ٩٤
الدكتور أشرف سليم
- أثر القصد في بناء القاعدة النحوية عند الرضي الاستراباذي (ت ٦٨٨هـ)..... ١١٢
أ. د صباح عطوي عبود الزبيدي ندى لطيف عبيد العكيلي
- التطور الدلالي لألفاظ الحرب في كتاب (الكامل في التاريخ)
 لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)..... ١٥٠
أ. م. د. نبأ عبد الأمير عبد آمنة حسن علي
- العلاقة بين اللغات السامية واللغات الحامية..... ١٧٢
م. د. هبة عباس محسن جاسم
- السبك المعجمي في كتاب نهج السعادة في مستدرِك نهج البلاغة
 دراسة لسانية نصّية..... ٢٠٢
م. م. سعد حسين علوان أ. د مهدي نصري أ. د مهدي مقدسي نيا
- ملامح النظرية القصديّة في التراث البلاغي عند العرب..... ٢٣٢
أ. م. د. خالد كاظم حميدي
- الحجاج في خطب أصحاب الكساء (عليهم السلام)
 دراسة في ضوء التقنيات الحجاجية..... ٢٧٢
١٠ مروة محمد كاظم أ. د. ميثاق عباس زغير



الاستلزام الحوارية في خطبة السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)

دراسة لسانية - تداولية ٣٠٦
م.م عماد حسين غاطع

مرثية مالك بن الريب قراءة تفكيكية ٣٢٢
أ.د. هادي شعلان البطحاوي

أثر الاتجاه العقائدي في جمع وتحقيق الدواوين الشعرية ٣٤٨
م.د. مهدي عبد العظيم باقي الياسري

(الدوال التصويرية والمعنى الشعري

في قصيدة جسر الأئمة... جرح موصل برصاصته) للشاعر جاسم الصحيح ٣٧٠
أ.د. سها صاحب القرشي

الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلاني قراءة سيميائية ٣٩٨
م. سعيد بن سليم الصلتي

شعر «أبي مسلم البهلاني»

«دراسة تحليلية وصفية في تجربته الصوفية» ٤٤٢
عبدان جلالي أ.م. علي خضري (الكاتب المسوول)
أ.م.د. رسول بلاوي أ.م.د. محمد جواد پورعابد

دراسة تحليلية فنية لقصيدة (أطفال غزّة) ٤٧٢
م.د. حسين عبد الأمير نجم النصراوي

التلقي في رواية الفهرس لسنان أنطون ٥٠٠
أستاذ مشارك نعيم عموري أستاذ مشارك جواد سعدون زاده
زينب سواعدي مورزاده

تجليات الزمن في سرديات عبد الحليم مهودر ٥٢٨
زهراء سامي هاشم أ.د. محمد جواد حبيب البدراني





المهيمن الصوتي في السياق القرآني دراسة تحليلية في الصوت المفرد

م.م. حمزة حسن كاظم عبد

The phonetic dominant in the Qur'anic context:
An analytical study of the single phoneme

Asst. Inst. Hamza Hassan Kadhum Abd



ملخص البحث

تناول بحثنا الموسوم بـ(المهيمن الصوتي في السياق القرآني، دراسة تحليلية في الصوت المفرد) دلالة الأصوات المفردة في ضوء التحليل الدلالي، ثم أهميتها ودواعيها، واقتصرنا في دراسة هذه الظاهرة على الصوت المفرد، وبيننا أهمية الدلالة الصوتية، وما لأصوات العربية من وظيفة دلالية، ثم دراسة تطبيقية لبعض السور والآيات القرآنية المباركة، تناولنا فيها الملامح الصوتية بالتفصيل بأبعادها المختلفة وهي محاولة للكشف عن الأثر الصوتي الناشيء من ظواهر صوتية منها ظاهرة التكرار أو ما يطلق عليه بالمهيمن الصوتي، وهذا التكرار يحمل من دلالات التنوع والتلون وفق ما تستدعيه الحاجة في القرآن الكريم عموماً، وكلما دعت الحاجة استلزمت التكرار على صيغة ما مناسبة، كذلك بينا أهمية التكرار الصوتي في اللغة بصورة عامة، وفي القرآن الكريم بصورة خاصة محاولة منا في بلوغ المعنى المراد، والإحاطة به، كذلك تناولنا إشارات البلاغيين إلى قضية هيمنة الصوت ودلالاته، وكذلك أشرنا إلى قضية التناسب الصوتي للمعنى، ومحاكاة الأصوات لمعانيها.

الكلمات المفتاحية: المهيمن، الصوتي، السياق القرآني، دراسة، تحليلية، الصوت المفرد



Abstract

The research entitled ‘The phonetic dominant in the Qur’anic context: An analytical study of the single phoneme’ deals with the significance of single sounds in the light of the semantic analysis, their importance, and reasons. In studying this phenomenon, the study is limited to the single phoneme, demonstrating the significance phonetic connotation and the semantic function of Arabic sounds. This is followed by an applied study of some Quranic surahs and verses in which we dealt with the phonetic features in detail highlighting their different dimensions. It is an attempt to detect the sound effect arising from the phenomenon of repetition or what is called It has a vocal dominant. This repetition bears indications of diversity and coloration according to what is required by the need in the Qur’an in general, and whenever the need necessitates repetition in a suitable form. We also explained the importance of vocal repetition in the language in general, and in the Qur’an in particular, as an attempt by us to reach the meaning of what is meant, and taking note of it. We also dealt with the rhetoricians’ references to the issue of sound dominance and its implications. Also there is a reference to the issue of phonetic proportionality of meaning and the imitation of sounds for their meanings

Keywords: dominant, phonetic, Qur’anic context, study, analysis, single phoneme.



بعد أن صرف الباحث وقتا وجهدا كبيرين في تتبع المصادر التي تحدثت عن أهمية الصوت ودلالته وعلاقته بالمعنى المراد، وكذلك بيّنا ما للصوت من أهمية في بناء المفردة والجملة، وكذلك أشرنا إلى أهميته ودواعيه، ومواقف القدماء منه، ثم دراسة تطبيقية على

بسم الله الرحمن الرحيم
أحمد الله حمدا كثيرا، وأستعينه
وأتوكل عليه، وأصلي وأسلم على خير
الورى، النبي المصطفى محمد، وعلى آله
الطيبين النجباء.
أمّا بعد:

وفق مستوى الصوت المفرد، اعتمدنا فيها التحليل الصوتي للأصوات ببيان مخارجها وصفاتها وعلاقتها بالكشف عن المعنى المراد، ورجعنا في بحثنا هذا إلى بعض المصادر والمراجع المهمة، وقد شملت كتب التفسير، والصوت، والبلاغة، وقد تكفل الهامش ببيانها، ثم ختمنا البحث بأهم النتائج المستخلصة من هذه الدراسة، وما توفيقى إلا بالله.

فهذا بحث يتحدث عن ظاهرة صوتية مهمة ألا وهي ظاهرة دلالة الأصوات المفردة في السياق القرآني، ولذا كان الدافع الرئيس من وراء هذه الدراسة هو الكشف عن العلاقة بين الصوت والمعنى، وتناولنا دلالة الأصوات عبر بعض المفاهيم الصوتية، ومنها المهيمن الصوتي وما يرادفه كالتكرار الصوتي، وتوزع محتوى البحث على تمهيد عرضنا فيه مفهوم اللغة عند القدماء، ثم عن أهمية الدلالة الصوتية، وما لأصوات العربية من وظيفة دلالية، ثم شرعنا في الكلام عن هيمنة بعض الأصوات وتكرارها،

التمهيد:

دلالة الأصوات المفردة:

اللغة كما عرفها ابن جنّي (٣٩٥هـ) هي: ((أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم))، يفهم من هذا



وكلّ صوت يُسهم في بناء الكلمة له إسهام في تكوين المعنى^(٢)، وهذه الدلالة إنّما تتحقق من مجموع أصوات الكلمة المفردة، وكذلك تتحقق من طريق اجتماع كلمات الجملة وما فيها من أصوات وطريقة الأداء الصّوتي لتلك الأصوات، ويمكن تقسيمها على قسمين، قسم رئيس يهيمن بدلالته ونغمه الصّوتي على مجموع الجملة، وقسم ثانوي يعضد ذلك الصّوت بما يحمل من صفات صوتية تعزز وتسهم في إكمال الصورة التامة للمعنى المراد يمكن لنا أن نسميها الأصوات المؤازرة^(٣).

ومن الجدير بالذكر أنّ الأصوات وما تحمله من دلالات صوتية قد تحققت بأكمل شكل، وأجمل صورة، وتجلت بأبهى مظاهرها في القرآن الكريم، ويمكن القول إنّ كل ما ورد في القرآن الكريم من أصوات قد بلغت غاية الدقة في الوضع، وما

التّعريف أنّ اللغة هي أداة التّواصل بين البشر، وهي ظاهرة اجتماعية، فضلاً عن أنّها ظاهرة صوتية، ومن ثمّ فإنّ دراسة أيّ نصّ دراسة علمية يستلزم البدء بالأصوات بوصفها وحدات تنتج عنها كلمات ذات دلالات مختلفة، والقرآن الكريم هو أرقى نصّ على الإطلاق، إذ وظّف الأصوات توظيفاً فنياً مقصوداً، وقد تحدث القدماء عن الأثر الصّوتي في التّعبير القرآني، وما للصوت من أهمية بارزة في بناء المفردة والجملة، وقد نالت قضيته اهتمام علماء اللّغة، والتّجويد، والبلاغة، وذوي العلم من أصحاب الصناعة، وبيّنوا ما له من مكانة بلاغية، وجمالية؛ فضلاً عن القيمة المعنوية التي يضيفها في النفوس، وقد حدّد القدماء الدلالة الصّوتية بقولهم: ((هي الدّلالة التي تستمد من طبيعة الأصوات نغمها وجرسها))^(١)، ذلك لأنّ لكلّ صوت من أصوات العربية وظيفة دلالية،



اللسان عملاً واحداً في القوّة من جهة واحدة))^(٤).

لم تذكر المصادر تعريفاً معيناً لمصطلح المهيمن الصوتي، ولم تحدّه بحدّ على وفق هذا المصطلح، وهناك مصطلحات مرادفة ذُكرت عند الأصواتيين المحدثين منها مصطلح القوي، والتكراري، ويمكن تعريف التكرار الصوّتي أنّه: ((دلالة اللفظ على المعنى مردداً))^(٥).

وقيل إنّ التكرار: ((هو تناوب الألفاظ أو إعادتها في سياق التعبير بحيث تشكل نغماً موسيقياً يتقصده الناظم في نثره))^(٦).

أمّا مصطلح المهيمن الصوتي فلم أعر على تعريف اصطلاحى له بحدود اطلاقى، ويمكن أن نضع له تعريفاً مفاده: أنّ صوتاً ما يغلب على سائر البنية الصّوتية في نصّ ما؛ ليؤدى دلالة ترتبط بخصائصه الصّوتية من مخرج، وصفة، وتشكيل صوتيّ مع ما

فيها من تناسب عجيب بين دلالاتها وصفاتها، والمعنى المراد في أي نصّ من نصوصه الشّريفة، فالقارئ لأيّ نصّ من نصوص القرآن الكريم يجده مشحوناً بكمّ هائل من الأصوات التي اختيرت لنصّ معين دون غيرها؛ لتكشف بما تحمله من سمات صوتية عن المعنى المقصود، متناغمة معه أشدّ تناغم، في تناسق هندسي لا يصدر إلّا من حكيم خبير.

وترتبط الدّلالة الصّوتية لبعض الأصوات في سياقاتها بمفاهيم وظواهر صوتية يحتمها السياق والتفاعل الصّوتي بين الأصوات؛ إذ يمكن أن يهيمن صوت على صوت آخر فتشيع دلالته في السياق بسبب التأثير والتأثير في التركيب الصوتي فضلاً عن عامل القوّة الذي يكتسبه الصّوت بسبب موقعه من السياق، قال الدكتور غانم قدوري الحمد: ((والقويّ من الحروف إذا تقدمه الضعيف مجاوراً له جذبته إلى نفسه إذا كان من مخرجه ليعمل



ومن دواعي تكرار الصّوت المهيمن أنه يمتلك من القوّة والتأثير في السّمع، وإثارة الأذهان، وخاصّة إذا كان الانسجام الصّوتي فيه ظاهر النّسق^(١٣). وللصّوت المهيمن سواء أكان على مستوى الحرف، أم الكلمة، أم العبارة أثر مهم في انسجام وحدة النّصوص وتلاؤمها سواءً على المستوى اللّغوي، أم على المستوى الإيقاعي؛ لما فيه من أسلوب رفيع حافل بالدلالات وإيحاءات تشكل ألحاناً عذبة مطّردة الإيقاع، قويّة التنغيم^(١٤).

وهناك قضية مهمة جدية بالإشارة ألا وهي قضية التّناسب الصّوتي للمعنى، وبتعبير آخر محاكاة الأصوات لمعانيها، إذ نجد في مواضع كثيرة في القرآن الكريم عمد فيها إلى رسم صورة مجسّمة لمعنى الكلمة تتناسب وأصوات تلك الكلمة، والذي عبّر عنه السيّد قطب بقوله: ((التّصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم، فهو

بجاوره. نال التكرار عناية البلاغيين، وأشادوا بمكانته؛ لما يتمتع به من قيمة معنوية، وجمالية كما ذكرنا، إذ يُعدّ من أهم الأركان التي تظهر الجرس في الألفاظ^(٧)، فضلاً عمّا يتمتع به من قيمة معنوية تنطوي تحته تمثل غاية في الأهمية والدقّة، وله أثر مهمّ في الكشف عن القوّة الخفيّة الكامنة في الكلمة^(٨)، ويُلقِي الضوء على نقطة حسّاسة في العبارة، ويكشف عن اهتمام المتكلّم بها^(٩).

ويُعدّ التكرار من أساليب الفصاحة ومن محاسنها^(١٠)، فقد يُعدّ في موضع ما أبلغ من الإيجاز، وأشدّ موقعاً من الاختصار^(١١)، وللأثر الصّوتي تأثيره السّاحر في النفوس وصنّيعه الخاص في القلوب.

وأشار الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) إلى الأثر الصّوتي بقوله: ((صنّيعه في القلوب وتأثيره في النفوس))^(١٢).



ملحوظاً ذا قيمة تتناسب مع المعنى المراد.

إنّ فكرة المناسبة بين الصوت والمعنى قديمة إذ بدأت عند اليونان، ثم انتقلت إلى العلماء العرب الذين حملهم على الربط بين اللفظ ومدلوله؛ لإعجابهم بألفاظ العربية، ومن ثم حرصهم على الكشف عن أسرارها وخفاياها^(١٦)، وتظهر هذه العلاقة بين أصوات الألفاظ ودلالاتها في القرآن الكريم متماسكة، إذ تتساق مع عناية القرآن الكريم بالجرس والإيقاع في الأصوات والمقاطع والعبارات^(١٧)، وسنعرض لذلك نماذج تطبيقية على شكل فقرات تحليلية تحمل اسم الصوت المراد تحليله وفقاً للسياق الذي ورد فيه، وهي:

١- صوت السين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ

يعبر بالصورة المحسوسة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني، والطبيعة البشرية))^(١٥).

وهذا التناسب الصوتي نجده في كل سور القرآن الكريم وآياته، كما أن الأصوات المهيمنة في القرآن الكريم عموماً تستدعيها الحاجة، وكلما دعت الحاجة استلزمت التكرار على صيغة مناسبة.

أثر دلالة الصوت المفرد في السياق:

هناك علاقة تربط بين الصوت والمعنى، ذلك لأنّ كلّ إشارة لغوية يتجسد فيها هذان الجانبان، جانب الصوت، وجانب المعنى، ويُعد التحليل الصوتي من مستويات الكشف عن تلك العلاقة، وبيان الدلالة المعنوية التي تربط الصوت بالمعنى، فربّ صوت واحد في النصّ يفرض هيمنته عليه، ويشكل عددًا



فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ﴿
[الفلق: ١-٥]

نلاحظ في الآية الكريمة
غرضين متناقضين الخفاء من جهة،
والوضوح من جهة أخرى، ونلاحظ
كذلك المهيمنات الصوتية المتكررة،
أي الأصوات السائدة في النص، وهي
صوت (السين) تكرر تسع مرات،
والأصوات الأخرى، الواو سبع
مرات، والنون ثماني مرات، واللام
أربع مرات، والراء ثلاث مرات،
وسنحلل صوت السين، ونكشف عن
علاقته بالمعنى المراد.

وهو حرف أسلي، هذا الوصف
الدقيق لمخرج السين وما يترتب أيضًا
من صفاته، ومنها أنَّ السين صوتٌ
مهموسٌ، والصَّوت المهموس بتعبير
سيبويه ((حرف أضعف الاعتماد في
موضعه حتى جرى النفس معه))^(١٨)،
ثمَّ إنَّه من صفات السين أيضًا
كما يقول سيبويه (ت: ١٨٠هـ) في

حديثه عن حروف الصَّفير، الصَّاد
والسين، والزَّاي: ((وهنَّ أندى في
السمع))^(١٩)، وهو صوت سهل
سماعه، وهو صوت حادّ، وغشاء طبله
الأذن تزداد حركته مع كثرة ترديد
السين، فتزداد الطَّرقات عليه فتزداد
قوة سمع السين، وهو مع خفوته
واضح مسموع؛ بسبب علو تردداته.
وهو مناسب لمعنى الوسوسة،
فهي مسموعة بتردد وتكرار عند
النَّاس الذين يوسوس لهم الوسواس
الخناس بتعبير النصِّ القرآني.

ثمَّ إنَّ من صفات السين إنَّها من
أصوات الصَّفير^(٢٠) أي أنَّها أصوات
تتسلَّ انسلا لا إلى النفوس، ذلك لأنَّ
الشیطان بما أُوتى من إمكانية الخفاء،
فهو يجري من ابن آدم مجرى الدَّم في
عروقه من حيث يدري أو لا يدري، إذ
عبَّرت آية أخرى عن هذا المعنى، قال
تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا
آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ



هذه مناسبة لكيد الشيطان الضعيف إذ وصفه القرآن الكريم بالخناس؛ لأنه يخنس وينتهي عند ذكر الله (٢٣)، والاستعاذة به كما أمرت الآية في أولها ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾، ومنشأ هذه الاستعاذة هو الشعور بالحاجة الشديدة إلى غياث المستغيثين؛ لياوي إلى ركنه الشديد.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الاستعاذة بالله تعالى من عموم الشر ما بطن منه وما ظهر (٢٤)، فقال: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ * وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾.

الشدة في صفيه تفخم صفات السين، وهو مناسب للفظ الوسواس، هذا الصوت بشدة صفيه، وقوة همسه يكشف عمّا في صدور الناس من أحداث يفعلها الوسواس من الجنة والناس (٢٥).

ولفظ (يوسوس) وهما دالتان بنيتيهما على تكرار الوسوسة، جاءت

لَا يَبْلَى، فالشيطان يلقي في النفس ما يخال أحدنا أن الفكرة له وما هي له في الحقيقة.

هذا الصّفير في السين يصاحبه أيضًا أزيز، ولذلك عبّر القرآن عن هذا المعنى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَسُّوهُمْ أَزًّا﴾، والأزّ تهيج باطني، وفعل داخلي قلبي لم يوصف به في القرآن الكريم إلا الشيطان (٢١)، فالشياطين تنفذ إلى القلوب فتحدث بحديث خفي وتهيج الكوامن وتغري بالمعاصي، فالعلاقة ملاحظة هنا بين هذه الصفات والمعاني المذكورة في النص.

ثم نجد أن السين أيضًا صوت رخو احتكاكي يصفه الأصواتيون بأنه أقوى أصوات الاحتكاك، فعلى قدر ((ضيق المجرى عند المخرج يكون علو الصفير ووضوحه وأضيق ما يكون مجرى الهواء عند النطق بالسين والزاي والصاد)) (٢٢)، ورخاوة السين



((سُمِّيَ خَنَاسًا؛ لِأَنَّهُ يَوْسُوسٌ لِلإِنسَانِ، فَإِذَا ذَكَرَ اللهُ رَجَعَ وَتَأَخَّرَ، ثُمَّ إِذَا غَفَلَ عَادَ إِلَى وَسْوَستِهِ)) (٢٨)، وَالخَنَاسُ ((صَيْغَةُ مَبَالِغَةٍ مِنَ الخَنُوسِ، وَهُوَ التَّأخُّرُ وَالإسْتِتَارُ أَحْيَانًا، وَإِخْتِيَارُ وَصْفِ الخَنَاسِ مَعَ الوَسْوَاسِ مَنَاسِبٌ لَهُ فِي المَبَالِغَةِ)) (٢٩).

مِن ذَلِكَ نَلحِظُ أَنَّ الفِعْلَ (يَوْسُوسُ) بِصَيْغَتِهِ دَالٌّ عَلَى تَجَدُّدِ الفِعْلِ، فَهُوَ يَمْتَلِكُ الخِصَائِصَ اللّازِمَةَ المُنَاسِبَةَ لِلْمَعْنَى المُرَادِ مِنَ الوَسْوَسةِ المَكْرُورَةِ المِتَّأَرِجِحَةِ حِينًا بَعْدَ حِينٍ، فَهِيَ تَظْهَرُ وَتُخْفِي بِحَسَبِ حَالَةِ الإِنسَانِ، وَتَكَرَّرَ المَقْطَعُ يَدُلُّ عَلَى تَكَرَّرِ الفِعْلِ (٣٠).

وَنَلحِظُ أَيضًا المَهِيْمَنَ الصَّوْتِي السَّيْنَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٨٠]

هَذِهِ الكَلِمَةُ مَرْكَبَةٌ مِنَ حَرْفَيْنِ رَقِيقَيْنِ (الْوَاوِ وَالسَّيْنَ)، وَهَذَا مَنَاسِبٌ لِمَعْنَى الوَسْوَسةِ، وَإِلَى هَذَيْنِ الصَّوْتَيْنِ رَدُّ ابْنِ فَارَسٍ (ت: ٣٩٥هـ) هَذِهِ الكَلِمَةُ، فيقول: ((الْوَاوِ وَالسَّيْنَ: كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى صَوْتٍ غَيْرِ رَفِيعٍ • يُقَالُ لَصَوْتِ الحَلِيِّ وَسْوَاسٍ وَهَمْسِ الصَّائِدِ وَسْوَاسٍ، وَإِغْوَاءِ الشَّيْطَانِ ابْنَ آدَمَ وَسْوَاسٍ)) (٢٦).

وَهَذَا قَائِمٌ عَلَى إِخْتِيَارِ الأَصْوَاتِ الَّتِي يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الحَدِثِ مَنَاسِبَةٌ وَمَلَاءِمَةٌ، وَهَذَا يَحَاكِي عَمَلِيَةَ الوَسْوَسةِ بِمَا تُشْتَمَلُ عَلَيْهِ مِنَ الإِلْحَاحِ وَإِغْرَاءِ بِالشَّيْءِ يُقْتَضِي تَكَرَّرَ الإِيْعَازِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى، فَمَا إِنْ يَغْفَلَ الإِنسَانُ عَن ذِكْرِ اللهِ حَتَّى تَعُودَ الوَسْوَسةُ، يَقُولُ الزَّمخْشَرِيُّ (٥٣٨هـ): ((إِنَّمَا سُمِّيَ الشَّيْطَانُ وَسْوَاسًا بِالمَصْدَرِ؛ لِأَنَّ الوَسْوَسةَ صَنَعْتَهُ وَشغَلَهُ الَّذِي هُوَ عَاكِفٌ عَلَيْهِ)) (٢٧).

وَيَقُولُ السَّيِّدُ الطَّبَّاطِبَائِيُّ:



٢- صوت الصاد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾ [فصلت: ١٥-١٦]

نلاحظ في اللفظ الوارد في الآية الكريمة، وهو لفظ ﴿صَرْصَرًا﴾ أنه تكرر صوت (الصَّاد)، ونلاحظ هنا ارتباطاً بين الصوت ومعناه، وهذا ما أشار إليه علماء العرب القدماء أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) وذلك عند عرضه لمادة (صِر) في قوله: ((صِرَّ الجندب صريراً، وصرَّ الباب يصرّ، وكلّ صوت شبه ذلك فهو صرير، إذا امتد، فإذا كان فيه تخفيف وترجيع في إعادة ضوعف كقولك: صرصر الأخطب صرصرة))^(٣٣)، وقد أشار

وهو صوت صفيري مهموس كما مرّ، وقد تكرر ست مرات، وصفته أنّه صوت رخو مهموس، وعند النطق به يندفع الهواء ماراً بالحنجرة، وعند تضيق المجرى يندفع خلاله الهواء فيحدث ذلك الصفيير العالي^(٣١)، ممّا يشكل مزيّة سمعيّة عبر موسيقية الألفاظ التي حوت هذا الصّوت، وقوة هذه الصفة تتناسب مع سياق الآية، فسياق الآية هو سياق قسوة وتعنت في وصف الكفار، ذلك لأنّه لا رجاء في نجاة الكفار والمنافقين بعد إصرارهم على كفرهم ونفاقهم^(٣٢)، فالنسق الصوتي للآية الكريمة مال إلى القوة بفضل تكرر السين ذات الصفيير العالي، فضلاً عن مجاورته لطائفة من الأصوات الشديدة مثل (التاء، والباء) المقاربة له في الصّفة والمخرج. ولا سيّما في كلمات (استغفر، تستغفر، سبعين) لتتعاضد هذه الأصوات على إظهار المعنى المراد.





ابن فارس إلى المحاكاة الصوتية في جذر (صرّ)، قال: ((وأما الرَّابِع، فالصّوت، من ذلك الصّرة شدة الصّياح، صرّ الجندب صريراً، وصرصر الأخطب صريراً، والصّراري الملاح، ويمكن أن يكون لرفع صوته))^(٣٤)، فالإيحاء الصّوتي للمعنى يبدو جلياً واضحاً في هذا اللفظ، وخصوصاً في صوتي الصّاد والرّاء أوّلاً، وتكرارهما ثانياً، وهذا ما أشار إليه أغلب المفسرين، إذ قال البقاعي موضعاً هذا التناسب الصّوتي: ((بريح صرصر: أي هي في غاية من البرد والصّوت، كأنه كرّر فيها البرد حتّى صار يحرق بشدّته، والصّوت حتّى صار يصمّ بقوّته))^(٣٥)، وهذا ما أشار إليه ابن عاشور حيث قال: ((الصّرصر: الرّياح الشّديدة يكون لها صوت كالصّيرير، ففي لفظة (صرصر) أي صيغة (فعلل) تكرار لصوت الصّاد والرّاء، ونلاحظ في صوت الصّاد الصّفير، وفي صوت الرّاء التكرار الانفجاري وذلك يوحي

بقوة الرّيح وضراوتها))^(٣٦).

هذه الدّقة في تصوير المشهد دعمه حسن اختيار الأصوات بما تحمله من صفات وخصائص، فجاء بأصوات تناسقت مع المعنى المراد، وسبكت سبكاً دقيقاً يحاكي السّياق الذي وردت فيه، ولو قدّر للسّياق غير تلك الأصوات؛ لأعطى معنى غير المعنى المراد.

١ - صوت الضّاد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]

الضّاد المجهورة المستعلية المستطيلة^(٣٧) المشددة التي تشكلت معها في بنية الكلمة أصوات الرّاء المكررة المشددة، وألف المد، وما في الهمزة من صعوبة النّطق كلّها تجتمع في التّشكيل اللفظي لبناء اللفظة؛ لتوحي وتكشف عن معنى الشّدة في لفظ

للفظ (الكَاطِمِينَ) بالتعبير عن المعنى المراد.

و (الكظم) هو الإمساك على غيظ وغم^(٤٠)، وهو أيضا السد على الامتلاء^(٤١)، فناسب فيه الكاف هذا المعنى الشديد على النفس، فالمكظوم سدّ بها امتلأت به جوانحه، وضاق بهمه ذرعًا.

نلاحظ أيضًا في معمول (الكَاطِمِينَ)، وهو (الغيظ) أنّه لفظ شديد، بما في الغين من جهر واستعلاء^(٤٢)، وهذه الغين مشفوعة بياء مدية، ثمّ الظاء، ولعلّ هذه البنية كاشفة عن معنى غير يسير قد تشكلت أصواته مجتمعة للدلالة على العسر والشدة لما يكظم هذا الموصوف، فهو قد أمسك عما اجتمع في نفسه من اجتراع للغيظ، قد اجترع الغيظ جرعة بعد جرعة، فكأنه منع نفسه أن تخرج، فسد عليها بابها، وكظم عليها شدة غيظها.

(الضراء) مقابل ذلك بنية (السراء) بما في السّين من همس، ورخاوة، يعضد ذلك التشكيل الصوتي لهاتين اللفظتين والسياق اللغوي الذي يكتنفهما.

وكذلك نجد البيان السّاحر في تركيب ﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ﴾، واسم الفاعل الدال على اتصاف الفاعل بصفة محمودة لا تتأتى إلا لمن حباه الله بهذه الملكة، وقد تشكلت هذه البنية من الكاف الشديد المنفتح^(٣٨) الذي شفع همسه واستفالته بالألف المدية، ثم ورد صوت الظاء المجهور المستعلي المطبق مشفوعا بياء مدية، هذه البنية دالة على استمرار هذه الصّفة في الموصوف •

ولو أننا زدنا معرفة وأخذنا مثلاً (كظم)، وزدناها على ما تعارف من بنتين هما (خضم، وقضم)، فالخضم للأكل الرّطب، والقضم للصلب اليابس^(٣٩)، فجمعت بين الرخاوة والشدة، وفرقنا بين هذه الألفاظ اتضح لنا سحر البيان باختيار القرآن



ينفلق عنه الصبح، والغاسق هو الليل إذا اشتدت ظلمته، و (وقب) معناه دخل وتغلغل في الشدة، وكلها ألفاظ شديدة، والقاف قد قرع الأسماع للاستعاذة من ذلك، والرّاء بتكراره وتضعيفه ناسب ألفاظ الشدة المذكورة من حيث عظمتها كما في (بربّ) المشكلة مع الباء المشددة، ولفظة (شرّ) بما فيها من إيجاء لمعنى لا تطيقه النفوس، وتشمئز منه الأسماع وتكرار لفظ (شرّ) بينتها الصوتية المتفشية في الشين المكررة بشدة في (الرّاء) يوحي بوجود كثرة الاستعاذة، يعضد ذلك تنكير هذه البنية في مواضعها التي وردت في السّورة المباركة.

ولو انمعنا النظر في السورة المباركة نلاحظ أيضا هيمنة أصوات القلقلة كما في ألفاظ (الفلق، خلق، وقب، العقد، حاسد، حسد) وهي حروف شديدة مقلقة؛ لكي تعطي اهتزازًا واضطرابًا في النفس؛ وذلك

٢- صوت القاف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الناس: ١-٥]

نلاحظ أنّ صوت (القاف) في الآية الكريمة تكرر ست مرات، ومع (اللام) تكرر ثلاث مرات، وهناك مهيمن آخر، وهو (الرّاء) تكرر خمس مرات، ولفظ (شر) تكرر أربع مرات. والقاف صوت لهوي انفجاري شديد^(٤٣) يقرع الأسماع، كما نجد مثلاً في قوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: ١-٣]

هذا الصوت مناسب للأمر بالقول في قوله تعالى: (قل)، وهو مناسب أيضا لألفاظ (الفلق)، و (الخلق) و (وقب)، فالفلق الشق، والصبح والفلق هو الانشقاق عن باطن الشيء، فالليل شيء مغلق



للإشعار بأنَّ الإنسان ضعيف يضطرب
بمثل هذه الأمور التي ذكرها الله
سبحانه، وهذا الإيقاع الصوتي يبعث في
النفس شيئاً من الإحساس بالاستعاذة،
فتناسبت فواصل هذه الآيات باختيار
تلك الألفاظ شدّة وجهراً بما يناسب
الأحداث التي رافقتها، فالقاف
في لفظة (الفلق) بصفتها الصوتية
الانفجارية الدّالة على الانفلاق فيها
تناسب مع المعنى الكامن في لفظة
(الفلق)، فلفظ (الفلق) مشعر بالتغير
والحركة؛ لأنَّ معناه انشقاق ضوء
الصّبح عن ظلمة اللّيل، وإنَّ الانفلاق
والفلق يدل على التغير والحركة،
فتشعر كلمة الفلق بتغير الأحوال^(٤٤)،
وهذا المعنى يناسبه صوت القاف،
فالاستعاذة بالله من التغيرات الناجمة
عن الانقسام والانشقاق وما يخفيه
أهل المكائد من شرور، وقد ناسب
تلك الاستعاذة ما في صوت (القاف)
من صفات صوتية، وما في لفظة

(الفلق) من معان دلالية لغويّة؛ لذا
اختير صوت (القاف) المجهور، وما
فيه من إيّانة ووضوح في السّمع لإثارة
الانتباه؛ لدفع الشرّ النّابع من الخارج •
وكذلك نلحظ صوت (الباء) في لفظة
(وقب) التي جمعت صفات الجهر،
والقوّة، والشدّة والقلقة، جاءت
منسجمة مع صفات صوت (القاف)،
إلّا أنّ هذا التنوع في الفاصلة جاء وفقاً
لما يقتضيه المعنى، في نسق منسجم
معها، فجاءت هذه الفاصلة بما فيها
من صفات تناسب المعنى وهو دفع
الشر، والتحرز منه، وما يتضمنه ذلك
الشر من خفاء ومكائد لا قوة للإنسان
على دفعها إلا بالاستعاذة بالله واللجوء
إليه، وإنّ التعبير بالغاسق إذا وقب
يتناسب مع الفلق بمعنى الصبح فإنّه
يستعيد برّب النور من الظلمة، وبرّب
الصّبح من شرور اللّيل^(٤٥).

ثم انتقل إلى فاصلة صوتيّة
ذات دلالة أخرى وهي فاصلة (الدّال)



تكرارًا للفظه كما في لفظه (شّر)، وهذا التكرار للفظه (الشّر) وما يحمله صوت (الراء) من تكرار إنّما جاء؛ ليعطي دلالة مفادها أنه ينبغي الاستعاذة من كلّ ما ذكر على وجه الاستقلال؛ لعظم شرّه^(٤٧).

وقد ساد صوت الراء أيضًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ١-٣]

فالملاحظ أنّ صوت الراء قد ساد في النصّ الكريم ولا سيما في نهاية الآيات، هذا التوزيع المنتظم والمتسق منح السورة إيقاعًا صوتيًا بارزًا، فتكرار الصّوت يوحى بتكرار الحدث واستمراره وتكراره، فالمعطي هو الله سبحانه، والمعطى له هو الرسول (صلى الله عليه وآله) والشّيء المعطى هو الكوثر، وهذا العطاء كثير وفائض ومستمر لا ينفد.

٢- صوت الميم، ومن ذلك قوله تعالى:

في لفظه (العقد)، وصوت الدال وما فيه من جهر، وشدة، وقلقلة جاء؛ ليكمل المشهد السابق الذي أمر فيه الله سبحانه وتعالى عباده بالاستعاذة من الشّر الحاصل من الدخول في ظلمة الليل والتقييد بهذا الوقت؛ لأن حدوث الشر فيه أكثر، والتحرز منه أصعب وأعسر^(٤٦)، أعقب ذلك بالاستعاذة من دخول شر جديد، أي الاستعاذة من شرّ بعد شر، فالدال وما فيها من صفات صوتية تؤهلها لمواجهة ذلك الشّر؛ لذا اختير دون غيره من الأصوات، فحققت فاصلة (الدال) الشّدة في هذه الشّرور التي هي مجمع كلّ شرّ، ثمّ يختم أيضًا بفاصلة (الدال) في لفظه (حسد)؛ ليشير بما في صفته من شدّة صوتيّة إلى معاني الحسد المؤثر بشدته على المحسود.

اتضح في هذه السورة المباركة أنّ الصّوت المهيمن قد يكون أكثر من صوت في النصّ الواحد، أو قد يكون



النون قد تكرر عشر مرات، فضلاً عما يتبع هذه النونات من حركات التنوين، والنون صوت أسناني لثوي أنفي مجهور متوسط^(٥٠) من دلالاته،

الدلالة على الانفعالات الباطنية المكبوتة، فناسب التعبير عن هذه الحالة النفسية بما يتفق معها من حروف تعبر عن النفس والضمير أكثر مما تعبر عن المظهر والعوارض الخارجية^(٥١).

وهذا الإيقاع الصوتي الذي برز من طريق صفات (النون) قد أسهم بشكل كبير في تصوير هذه الصفة الذميمة التي أراد الله سبحانه وتعالى النهي عنها.

٧- صوت الكاف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ* فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾

[الانفطار: ٦-٨]

نرى في الآيات المباركات مهيمناً صوتياً قد ساد على النصّ ألا

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ﴾ [البقرة: ٨٤]

نلاحظ أنّ صوت (الميم) تكرر إحدى عشرة مرة، وهو صوت شفوي أنفيّ شديد رخو مجهور^(٤٨)، مع صوت الكاف المكرّر خمس مرات، وتكرار هذين الصوتين يوحى بالشدة في النهي عن الفعلين المذكورين في الآية الكريمة، القتل والإجلاء، ومما يزيد الإيحاء قوة ما يتمتع به صوت الميم من خصائص القطع، والاستئصال، والكسر، والتوكيد، والتشديد^(٤٩)، فكأنه سبحانه وتعالى أراد قطع هذه الآفة واستئصالها، والتوكيد والتشديد عن فعلها.

٤- صوت النون، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢] وجدنا أنّ حرف



وهو صوت (الكاف)، فقد تكرر تسع مرات، وهذا الصوت الذي وُصف بأنّه صوت حنكي، قصي، شديد، مهموس^(٥٢)، يدل على الأحداث الشديدة، والأصوات المدوّية ويرتبط بها^(٥٣).

الخاتمة:

من البحث والدراسة توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

- ١- كشفت الدراسة عن دلالة الأصوات من طريق بعض الظواهر الصوتية ومنها، ظاهرة التكرار الصوتي، والتناسب الصوتي للمعنى.
- ٢- وضع الباحث تعريفا لما يسمى بالمهيمن الصوتي مفاده أن صوتا ما يغلب على سائر البنية الصوتية في نصّ ما؛ ليؤدي دلالة ترتبط بخصائصه الصوتية من مخرج، وصفة، وتشكيل

- صوتي مع ما يجاوره .
- ٣- اتضح من الدراسة أن هناك توافقا وانسجاما بين دلالة الصوت والمعنى المراد.
- ٤- كشفت الدراسة عن التوظيف الدقيق للأصوات في سياق الآيات التي تميزت بدقة الاستعمال.

- ٥- قدم الباحث دراسة تطبيقية عمد فيها إلى تحليل مجموعة من النصوص من قصار السور، ونصوص من الآيات القرآنية كشف فيها عن العلاقة بين وظيفة الأصوات الدلالية والمعنى المراد.

- ٦- كشفت الدراسة أيضا عن الوضع القصدي لكل صوت استعمل دون غيره؛ ليؤدي وظيفة لا يؤديها صوت غيره .



- الهوامش:
- ١- دلالة الألفاظ: ٤٦
- ٢- ينظر: فقه العربية وخصائصها: ٢٦٣.
- ٣- ينظر: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: ١٧
- ٤- الرعاية: ١٨٠
- ٥- المثل السائر: ٣/٣
- ٦- جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب: ٢٣٩
- ٧- جرس الألفاظ: ٣١٣
- ٨- الأفكار والأسلوب دراسة في الفن الروائي ولغته: ٥٠
- ٩- ينظر: قضايا الشعر المعاصر: ٢٦٧
- ١٠- ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٩/٣
- ١١- المثل السائر: ١٩/٣
- ١٢- بيان إعجاز القرآن: ١٦٨/١٦٩
- ١٣- الجهود الصوتية في كتب البلاغة: ١١٧
- ١٤- ينظر: جمالية الإيقاع الصوتي في القرآن الكريم: ٨٢
- ١٥- التصوير الفني في القرآن: ٣٦
- ١٦- ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ٢٩٢
- ١٧- ينظر: فقه اللغة العربية: ٥٤
- ١٨- الكتاب: ٥/٧٢١
- ١٩- نفسه: ٥/٧٥٥
- ٢٠- نفسه: ٥/٧٥٥
- ٢١- ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٠٩/١٤
- ٢٢- ينظر: الأصوات اللغوية: ٧٤، فقه اللغة: ١٧٩.
- ٢٣- ينظر: المفردات في غريب القرآن: ١٦٦
- ٢٤- ينظر: على طريق التفسير البياني: ٢٦/١
- ٢٥- ينظر: النسق القرآني دراسة أسلوبية: ١٠٥
- ٢٦- مقاييس اللغة: مادة (و س) / ١٠٤٠.
- ٢٧- الكشف: ٧/٣٤١.
- ٢٨- الميزان في تفسير القرآن: ٢٠/ ٣٩٧



- ٢٩- على طريق التفسير البياني: ١ / (كظم).
- ٥٢ - ٤٢- ينظر: الكتاب: ٥ / ٧٣١، والأصوات اللغوية: ٨٥.
- ٣٠- ينظر: على طريق التفسير البياني: ٥٢ / ١ - ٤٣- ينظر: الكتاب: ٥ / ٧٣١، والأصوات اللغوية: ٨٢
- ٣١- ينظر: الأصوات اللغوية: ٧٤
- ٣٢- ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٩
- ٣٥٤ / ٣٢ - ٤٤- ينظر: على طريق التفسير البياني: ٣٢
- ٣٣- العين: ٧ / ٨١ - ٨٢
- ٣٤- مقاييس اللغة: مادة (صر)، ٥٤٣.
- ٣٥- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٢ / ٣٤٣.
- ٣٦- التحرير والتنوير: ٢٩ / ١١٦.
- ٣٧- ينظر: الكتاب: ٥ / ٧٥٦، والأصوات اللغوية: ٦١.
- ٣٨- ينظر: الكتاب: ٥ / ٧٣١، والأصوات اللغوية: ٨١.
- ٣٩- ينظر: الخصائص: ٤١٠ - ٤١١٠
- ٤٠- ينظر: لسان العرب: ١٢ / ٥١٩، مادة (كظم).
- ٤١- ينظر: مقاييس اللغة: ٨٩٥، مادة
- ٤٥- ينظر: نفسه: ٣٦
- ٤٦- ينظر: نفسه: ٣٥
- ٤٧- ينظر: نفسه: ٣٨.
- ٤٨- ينظر: سر صناعة الإعراب: ١ / ٧٥، والأصوات اللغوية: ٤٦
- ٤٩- ينظر: الدلالة الصوتية في القرآن الكريم: ٣٩
- ٥٠- ينظر: سر صناعة الإعراب: ١ / ٧٥، والأصوات اللغوية: ١٣٠
- ٥١- ينظر: التعبير الفني في القرآن الكريم: ٣٠٣
- ٥٢- ينظر: سر صناعة الإعراب: ١ / ٧٥، والأصوات اللغوية: ٨١
- ٥٣- الدلالة الصوتية في القرآن الكريم: ٣٦



المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- ١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: تأليف أبي السعود، محمد بن محمد بن محمد بن مصطفى (٨٩٨هـ - ٩٨٢هـ) ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١١هـ
- ٢- الأصوات اللغوية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ٢٠٠٧م
- ٣- البرهان في علوم القرآن: السيد هاشم البحراني، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣ق
- ٤- بيان إعجاز القرآن: تأليف أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (٣٨٨هـ)، ط ٣، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦م.
- ٥- التحرير والتنوير: محمد الطاهر، بن عاشور، دار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
- ٦- التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: د. محمود عكاشة، ط ١، دار النشر للجامعات، مصر، ١٤٢٦هـ -
- ٧- التصوير الفني في القرآن: سيد قطب، ط ١٧، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ٨- جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي: ماهر مهدي هلال، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، ١٩٨٠م.
- ٩- الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: د. حسام سعيد النعيمي، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.
- ١٠- دلالة الألفاظ: د. إبراهيم أنيس، ط ٣، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ١٩٧٦م
- ١١- الرعاية: تأليف أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت: ٤٣٧هـ)، ت: د. أحمد حسن فرحات، ط ٣، دار عمار، عمان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ١٢- سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني (ت: ٣٩٥هـ)، ت: د. حسن هندراوي، ط ١، دار القلم،



- دمشق، ١٩٨٥م.
- ١٣- على طريق التفسير البياني: ٥ فضل صالح السامرائي، النشر العلمي، جامعة الشارقة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ١٤- فقه العربية وخصائصها: نادية رمضان النجار، دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.
- ١٥- فقه العربية: د. حاتم الضامن، ط١، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٧م.
- ١٦- فقه اللغة العربية: د٥ كامل ياسر الزيدي، ط١، دار الفرقان للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ٢٠٠٥م.
- ١٧- قضايا الشعر المعاصر: نازك الملائكة (ت: ١٤٢٨هـ)، ط٥، دار العلم للملايين، لبنان، ١٩٦٢م.
- ١٨- الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: ١٨٠هـ)، ت: أ.د. محمد كاظم البكاء، ط١، مؤسسة دار الصادق، بابل، العراق، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٥م.
- ١٩- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٢٠- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١هـ)، ط١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٨م.
- ٢١- المثل السائر: ضياء الدين بن محمد المعروف بابن الأثير (ت: ٦٣٧هـ)، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٩م.
- ٢٢- مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٢٣- الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.



المهيمن الصوتي في السياق القرآني...

إبراهيم بن عمر البقاعي (ت: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

الرسائل والأطاريح:

١- جماليات الإيقاع الصوتي في القرآن الكريم: محمد الصغير ميسة، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، رسالة ماجستير، ٢٠١١م - ٢٠١٢م.

٢٤- المصطلح الصوتي في الدراسات العربية: د. عبد العزيز الصيغ، دمشق، ١٩٩٨م.

٢٥- النسق القرآني دراسة أسلوبية: د. محمد ديب حاجي، ط١، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢٦- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبو الحسن





وجوبُ العلامة الإعرابيّة في السّياق القرآنيّ المُشكّل

أ.د. أحمد رسن صحن

جامعة البصرة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية

The necessity of the syntactic sign in the
problematic Qur'anic context

Prof. Dr. Ahmed Resan Sahn

University of Basra - College of Arts - Department of Arabic Language



ملخص البحث

بدأ الباحث بتعريف الوجوب والعلامة الإعرابية والسياق القرآني المشكل الذي يخلو من القرائن الدالة على المعنى النحوي. ثم انتقل إلى مظاهر وجوب العلامة الإعرابية في السياق القرآني. وشمل وجوبُ العلامة الإعرابية الأسماء المرفوعة والمنصوبة والمجرورة. واتضح أنَّ السياق القرآني المشكّل يفرضُ العلامة الإعرابية؛ لتكون وحدها دالةً على المعنى. وقد تعارضُ العلامة الإعرابية القرائن الأخرى في فرض المعنى، وتُبعد المعاني النحوية التي توحى بها تلك القرائن؛ لذلك تستحقُّ العلامة الإعرابية حكمَ الوجوب في سياقها حتى يتحدّد المعنى. الكلمات المفتاحية: الوجوب، العلامة الإعرابية، السياق القرآني المشكل.

Abstract

The researcher began by defining the obligation, the syntactic sign, and the problematic Quranic context that is devoid of clues indicating the grammatical meaning. Then he moved to the necessity of shoeing the syntactic sign in the Qur'anic context. The necessity of the syntactic sign included the nominative, accusative and genitive nouns. It became clear that the problematic Qur'anic context dictates the syntactic sign to be meaning indicator. The syntactic sign contradicts other clues in imposing the meaning and takes away the grammatical meanings that these clues suggest. Therefore, the syntactic sign deserves the rule of necessity in its context until the meaning is determined.



زمن النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). وكانت العلامات الإعرابية مثبتة في القرآن في زمن الإمام علي (عليه السلام) عندما وضع أبو الأسود الدؤلي نقط الإعراب؛ لأنها لو لم تكن موجودة وغير مرسومة في المصحف الكريم لما فهم كثير من المسلمين معاني القرآن الكريم في السياق القرآني الذي يحتاج إلى العلامة الإعرابية كي توضح معانيه.

ولما كانت العلامة الإعرابية ضرورية الذكر لحل الإشكال النحوي في السياق؛ لذلك سميت البحث (وجوب العلامة الإعرابية في السياق القرآني المشكل). وهو بحث مفيد يُبين بالشواهد القرآنية أهمية العلامة، وضرورتها عندما تكون القرينة الوحيدة في تشخيص المعنى النحوي.

وقد بينت وجوب العلامة عندما وازنت بين العلامة في المصحف الكريم والعلامة في القراءات القرآنية

بعد التدقيق في مجموعة من الآيات القرآنية وجدت أنها تكون سياقاً لغوياً يتصف بالإشكال في المعنى النحوي عندما تُحذف منه العلامة الإعرابية أو تُبدل كما في القراءات القرآنية. ولما تحريت أسباب هذا المشكل النحوي في قسم من الآيات القرآنية تبين أن هذا السياق المشكل لا توجد فيه قرينة سياقية تساعد على إزالة الإشكال فيه إلا العلامة الإعرابية. فإذا فقدت هذه العلامة اتّصف السياق بالمشكل. أما إذا كانت العلامة موجودة فقد أزلت صفة الإشكال عنه؛ لذلك تكون هذه العلامة واجب الذكر في الآيات القرآنية التي خلت من القرائن المعينة على فهم المعنى النحوي.

وهنا تكمن أهمية البحث في تركيزه على الحكم الواجب في ذكر العلامة الإعرابية. وهذا يدل بالضرورة على أن القرآن الكريم كان مكتوباً في



مناهج المعربين. ولم أجد في الدراسة فكرة وجوب العلامة الإعرابية؛ لأنّ الباحث تتبّع آراء العلماء في تحليل اختلاف العلامات الإعرابية وما تدلّ عليه من وجوه نحوية.

٢- علامات الإعراب الفرعية في السور المدنية في القرآن الكريم دراسة نحوية دلالية - فهيم عبد الله محمود العلي. رسالة ماجستير. جامعة النجاح، فلسطين ٢٠٠٧.

ذكر العلامات الفرعية، وهي بعض الحركات والحروف ومعانيها النحوية. ومنهج الباحث ذكر الآية ثم إعراب العلماء للكلمة التي فيها علامة إعرابية فرعية. دون أن يذكر ضرورة العلامة في السياق المشكل. وكذلك اختلف عن بحثي في نوع العلامة الإعرابية فهو اختصّ بالعلامات الفرعية، واختصّ بحثي بالعلامات الأصلية.

٣- أثر اختلاف الإعراب في تفسير

ما يجعل العلامة الإعرابية المرسومة في القرآن الكريم هي التي تتّصف بالوجوب، وغيرها من العلامات الإعرابية في القراءات القرآنية اجتهادات جائزة، وليست واجبة. وهي تدلّ على معانٍ نحوية تختلف عن معاني علامة القرآن الكريم التي ذكرت على نحو الوجوب.

هناك دراسات سابقة عن العلامة الإعرابية في القرآن الكريم، منها:

١- ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم - د. أحمد سليمان ياقوت. دار المعرفة الجامعية. مصر ١٩٩٤م.

ذكر الباحث موقف النحاة من ظاهرة الإعراب في العربية. وعلاقة الوقف والإعراب. ووظيفة الإعراب في تفسير القرآن بالرأي عند علماء المذاهب الإسلامية، وذكر علاقة القراءات القرآنية والإعراب. وعرض كتب إعراب القرآن عرضاً تاريخياً وبين



هديل محمد عطية. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية، كلية أصول الدين. فلسطين. ٢٠٠٩م. وهذه الدراسة لم تختلف عن سابقتها، ولم تدرس الباحثة السياق المشكل في السورة التي كانت مجالاً لدراستها.

٥- من الإعجاز القرآني تعدد أوجه الإعراب في الجملة. د. محمد حماسة عبد اللطيف، مكتبة البخاري للنشر والتوزيع. مصر ٢٠٠٩م.

محاور هذه الدراسة الموجزة في الإعجاز في الكلمات التي لا تظهر فيها علامات إعرابية. واشترك أكثر من وظيفة في علامة إعرابية واحدة. ولم أجد فيها ما يتصل بموضوع بحثي.

٦- الإعراب والمعنى في القرآن الكريم - د. محمد أحمد خضير. مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ٢٠٠١م.

من أبرز مكونات الدراسة معاني الأبواب النحوية وبيان العلاقة بين العلامة والمعنى. وتعدّد أوجه

القرآن الكريم (دراسة تطبيقية في سورة المائدة) - باسل عمر مصطفى. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية، كلية أصول الدين. فلسطين. ٢٠٠٩م. ذكر التنظير في الإعراب ودلالاته. وتعريف إعراب القرآن، وصلة الإعراب بالقرآن الكريم، وبالقرآنية، وصلة الإعراب بتفسير القرآن، ومنهج إعراب القرآن. وترجيح آراء المعربين. ثم أجرى تطبيقاته على سورة المائدة ومنهج الباحث يذكر الآية القرآنية ثم ينقل إعراب العلماء لها. والمعاني التفسيرية للإعراب بإيجاز. ولم يفرّق الباحث بين الآيات المشكّلة وغيرها. بل لم يشر إلى سياق إشكالي ولا تصوّر ضرورة العلامة الإعرابية وضرورتها في تبين المعنى النحويّ.

٤- أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن الكريم (دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء) -



يجب على الباحث أن يوضّح موضوع بحثه حتى يستطيع أن يدرس مكوناته وأقسامه ومسائله؛ لذا أشرع بتبيين المفاهيم التي يتكوّن منها موضوع البحث، وهي الوجوب والعلامة الإعرابية والسياق القرآني المشكل فيما يأتي:

١- الوجوب

يعني ((الاقتضاء ويرادفه الاستحقاق والإيجاب))^(١). وهو أحد أقسام الحكم النحوي ((واجب، وممنوع، وحسن، وقبيح، وخلاف الأولى، وجائز على السواء، فالواجب كرفع الفاعل))^(٢). وجعل هذا الحكم الواجب للعلامة الإعرابية يعني ضرورة وجودها في الكلمة في السياق القرآني المشكل الذي يفرض هذه العلامة؛ لأنّها القرينة الوحيدة التي تحدّد المعنى النحوي للكلمة في ذلك السياق.

فالمعنى النحوي يُوجب العلامة

الإعراب والمعنى، وكان الباحث يعتمد آراء المعرّين والنحويين، وتقديراتهم في دراسة الشواهد القرآنية. ولم يعتمد العلامة وحدها في تحديد المعنى كما في بحثي. بل قد ذكر عدم تأثيرها في بعض الشواهد.

ومما تقدّم في هذه الدراسات يتبيّن أنّها لم تدرس العلاقة بين العلامة الإعرابية والسياق الواضح بالعلامة الإعرابية الذي يتحوّل إلى سياق مشكل عند تصوّر خلوه من العلامة الإعرابية؛ لذلك أرى ضرورة بحث هذه العلاقة، وتعيين مجال البحث في الآيات القرآنية التي ينطبق عليها عنوان البحث حتى يتوصّل الباحث إلى الحكم على العلامة الإعرابية بنوع من أنواع الحكم النحوي يلتزم به في مجال فهم القرآن الكريم.

التمهيد

تعريف الوجوب والعلامة الإعرابية والسياق القرآني المشكل



٢- العلامة الإعرابية

هي صوت يُنطق ويكتب يدلُّ على معنى نحوي، وهي قسمان علامات أصلية: الضمة والفتحة والكسرة في حالات الرفع والنصب والجر، والرفع للاسم العمدة والنصب للفضلة والجر للإضافة^(٦). والسكون علامة جزم الفعل المضارع. وعلامات فرعية: الواو والألف والياء في الأسماء الخمسة والمثنى وجمع المذكر السالم^(٧).

٣- السياق القرآني المُشكِل

يمكنني أنَّ أحدّد هذا السياق بأنّه مجموع الكلمات القرآنية المتصلة بالكلمة الواجبة الإعراب سواء الكلمات السابقة لها أم اللاحقة بها. ولهذا السياق اللغوي سمات منها: حدوده الآية القرآنية التي تشكل جملة أو أكثر. وترد فيه الكلمات المراد فهم معانيها النحوية، وخلوّه من أية قرينة معنوية أو لفظية تُعين على فهم المعنى النحوي عدا العلامة الإعرابية التي

الإعرابية؛ فلا يُفهم إلا بها «والمعاني الموجبة للإعراب إنّما تحدث في الاسم عند تركيبه مع العامل فالتركيب شرط حصول موجب الإعراب»^(٣). فإذا رأيت العلامة الإعرابية دلّتكَ على المعنى الواضح «والإعراب يدلُّ على صريح المعنى... نحو قولهم: ما أحسن زيدًا! في التعجب، وما أحسن زيدًا في النفي، وما أحسن زيدًا؟ في الاستفهام، فاللفظ متفقٌ وإعرابه مختلف، فدَلَّ على المعاني المختلفة»^(٤). وما أقصده من العلامة الإعرابية الواجبة الحضور في السياق المشكِل تلك العلامة التي لا يُفهم المعنى النحوي إلا بها، ولا تشمل العلامة الإعرابية في السياق غير المشكِل التي تكون واجبة أيضًا، ومعها قرائن تُسهّم في فهم المعنى؛ لذلك تكون العلامة ههنا واجبة «لأنَّ المعاني الثلاثة اللاحقة بعد التركيب وهي الفاعلية والمفعولية والإضافة لا تتبين إلا بالإعراب»^(٥).



١- المبتدأ والخبر

يفرض السياق الإشكالي للتخلص من إشكاله علامة الرفع الدالة إما على المبتدأ أو على خبره، لرفع اللبس عن المعنى النحوي، ولاستبعاد المعاني النحوية الأخر عند افتراض جواز علامة الرفع وجواز غيرها من علامات إعرابية كما في القراءات القرآنية التي تُعطي أكثر من معنى. ونجد ظهور السياقات اللغوية المشكلة في الشواهد القرآنية:

- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

يأخذ الاسم «الحمد» في الآية علامتين إعرابيتين: الضمة في المصحف، والفتحة في قراءة أخرى. ((قرأ إبراهيم ابن أبي عبلة... الحمد... وقرأ الحسن البصريُّ الحمد لله بكسر الدال... وقرأ أبو صالح مالك يوم الدين بألف والنصب على النداء))^(١١). ولكل علامة معنى نحوي: علامة الرفع للدلالة على المبتدأ وخبره الجار والمجرور «الله».

هي المقياس في تحديد المعنى. فهي شرط لإزالة الإشكال واللبس فيه بخلاف ما قاله الدكتور تمام حسان «إن العلامة الإعرابية بمفردها لا تعين على تحديد المعنى»^(٨). فهي قد تُعين على ذلك في استعمالات، وقد لا تُعين في استعمالات أُخر. وقد أشار مكّي القيسي إلى وظيفة العلامة الإعرابية في رفع الإشكالات السياقية عن الفهم؛ «إذ بمعرفة حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال... ويُفهم الخطاب»^(٩). وأذكر حكم وجوب العلامة الإعرابية وتطبيقاته في ثلاثة محاور:

المحور الأول - وجوب علامة الرفع

إنّ هذه العلامة أصيلة تدلُّ على الفاعل وملحقاته: المبتدأ والخبر، وخبر إنّ وأخواتها، ولا النافية للجنس، واسم ما ولا من أخوات ليس^(١٠). ويتجلّى هذا الوجوب في الأبواب النحوية نختار منها ما يأتي:



في كتب إعراب القرآن: قراءة الرفع على أنه مبتدأ وخبره «على أبصارهم» المقدم عليه. وقراءة النصب على أنه مفعول به لفعل مقدر: جعل غشاوة^(١٤). والسياق اللغوي يسمح بتعدد القراءات الإعرابية، وتعدد المعنى النحوي؛ لأن الواو العاطفة يلائمها تقدير الفعل حتى تعطف جملة فعلية «جعل على أبصارهم غشاوة» على جملة فعلية «ختم الله على قلوبهم». ما يستلزم علامة النصب. وكذلك تسمح الواو العاطفة بربط جملة اسمية بجملة فعلية. وليس أمام هذا النص لتحقيق وحدة المعنى النحوي (المبتدأ) إلا العلامة الإعرابية «الضمة» التي يجب ظهورها على الاسم «غشاوة» لسد باب تعدد القراءات؛ فيحكم بوجوبها في المصحف.

- (قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ) [ص: ٨٤].

ذُكرت علامتان إعرابيتان

وعلامة النصب للدلالة على المصدر المنصوب بفعله المحذوف المقدر ب: أحمد الحمد، أو نحمد الله الحمد^(١٢). وطبيعة الاستعمال اللغوي يجوز استعمال العلامتين؛ لأن ابتداء الآية يصلح لأكثر من دلالة نحوية. فيمكن أن تكون الجملة فعلية والحمد مفعول مطلق للفعل المقدر أحمد الله الحمد. أو اسمية والحمد مبتدأ فيها. وتضبط دلالة النص على معنى واحد الضمة التي تجعل تركيب الآية جملة اسمية من مبتدأ وخبر. وليست جملة فعلية بدلالة الفتحة. لذلك يجب أن تكون الضمة علامة حاکمة في هذا السياق؛ لتثبيت معنى الابتداء دون غيره. ويُعطي حكم وجوب الرفع دلالة على تعميم الحمد وثباته واستقراره لله تعالى^(١٣).

- ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧].

تذكر قراءتان للاسم «غشاوة»



خبراً. فتستبعد علامة النصب الدالة على المفعول به في القراءة الأولى التي توجب كون الجملة إغراءً بعد تقدير الفعل المناسب لسياق الإغراء. فتكون حينئذٍ الضمة داخلية في الحكم الإعرابي الواجب بناءً على قراءة المصحف بالرفع.

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا
أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: ٢٤].

«أساطير» بالرفع خبر لمبتدأ مقدر: هذه أساطير^(٢٠). وبالنصب مفعول به لفعل مقدر: ذكرتم أساطير أو للفعل المذكور أنزل أساطير^(٢١).

ويحتمل أن يكون مفعولاً به للفعل «قالوا». إنَّ السياق يخلو من قرينة تحدّد الدلالة النحوية للاسم «أساطير» المنفرد بعد الجملة «قالوا» التي يتطلب فعلها «قال» مفعولاً به. وكذلك الفعل «أنزل» في الاستفهام يتطلب مفعولاً به في جواب الاستفهام. فالعلان قرينتان تفرضان المفعولية. فإذا وجبت الضمة

للاسم «الحق» الأول:

أ- الفتحة علامة النصب للدلالة على أسلوب الإغراء، ويقدر الفعل المحذوف بـ «اتَّبَعُوا الْحَقَّ واسمعوا الحقَّ، أو الزموا الحقَّ»^(١٥). وهي قراءة ابن كثير، ونافع، وأبي عمرو، والكسائي^(١٦).

ب- الضمة علامة الرفع للدلالة على كونه خبر مبتدأ، ويقدر بـ «أنا الحقُّ»^(١٧). أو يكون مبتدأ وخبره مقدر: «فالحقُّ مني»^(١٨). وهي قراءة عاصم، وحزمة^(١٩).

تظهر إشكالية السياق بوجود الفاء بعد الفعل «قال» ومجيء الاسم «الحقُّ» منفرداً. وليس معه كلمة تكون قرينة تبيّن دلالته النحوية. فلو جاء معه فعل أو اسم اتضح معناه، والفعل «قال» قبله لا يُسهّم في ترجيح معناه؛ لذلك يجب أن تُحدّد علامته الإعرابية التي تبيّن معناه النحوي. وهي الضمة في المصحف؛ ليكون الاسم مبتدأ أو



الفعل ذا معنى مجازي. فيكون الفعل «ينال» قرينة على كون لفظ الجلالة «الله» فاعلاً له إلا أن العلامة الإعرابية «الضمة» جاءت على الاسم «لحومها»؛ لإثبات فاعليته. فضلاً عن الفتحة علامة المفعول به على لفظ الجلالة، فهي قرينة بالملازمة على الفاعل بعد أن دلت بالأصالة على المفعول به. ولولا وجود العلامتين لفُرضت الفاعلية لاسم الجلالة والمفعولية للحمومها. وهذا التأثير للعلامة في تحديد المعنى كان أقوى من المعنى السياقي الدلالي للجملة الذي يستبعد الفاعلية لغير العاقل، ولم تكُ الرتبة النحوية مؤثرة في ترجيح فاعلية «اللحوم»؛ لأنَّ الفاعل يُقدَّم على المفعول به في التركيب الطبيعي، وهو متأخر. ولأنَّ المفعول به «الله» مقدَّم على الفاعل. فلا بدَّ من الحكم بوجود العلامة الإعرابية؛ لكي لا يتغيَّر المعنى النحوي المطلوب

على «أساطير» منعت كونه مفعولاً به، وأوجبت كونه خبراً يقدر له مبتدأ يناسبه؛ لتكتمل به الجملة الاسمية، فيكون المعنى في سياق استهزاء القائلين بالقرآن الكريم بأنه أساطير^(٢٢). وهذا الحكم الإعرابي الواجب يضمن استقرار المعنى النحوي في السياق المُشكِّل.

٢- الفاعل

تلتزم الفاعل علامة الرفع؛ لإزالة المشكل النحوي حين تغيب القرينة المحددة للمعنى النحوي. وقد تمثل ذلك الوجوب في نماذج من الآيات القرآنية ذات السياق الفاقد للقرائن كما في الآيات الآتية:

- ﴿لَنْ يَنَالَ اللهُ لُحْمَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا﴾ [الحج: من الآية ٣٧].

نجد الفعل «ينال» ذا معنى معجمي يناسبه العاقل الذي يقوم بهذا الفعل في حين إنَّ غير العاقل لا يقدر على القيام بالفعل نفسه إلا أن يكون



ولا توجد قرينة أخرى تُسهم في تبيين المعنى النحوي. والرتبة النحوية ترجح تقدّم الفاعل (يَعْقُوب) على المفعول به خلاف ما تدلّ عليه العلامة الإعرابية. فتأتي العلامة فارقةً بين الفاعل

والمفعول به التي يجب وجودها على الكلمة حتى تدلّ على المعنى الراسخ في القرآن الكريم دون الحاجة إلى معنى مغاير بالتصرّف في تغيير العلامة الإعرابية عند تعدّد القراءات القرآنية؛ فيكون المفعول به «يعقوب» مقدّمًا على الفاعل «الموت».

المحور الثاني - وجوب علامة النصب يسري وجوب علامة النصب في المفعولات والحال والتمييز والمستثنى وخبر كان وأخواتها واسم إنّ وأخواتها واسم لا النافية للجنس^(٢٥). وتتجلى علامة النصب الواجبة لرفع الإشكال في الأبواب النحوية الآتية:

في النص القرآني، فنحصل على معنى مقبول ومنسجم مع رسم المصحف. هو ((لن يصيب رضا الله اللحوم المتصدّق بها ولا الدماء المهراقة في النحر))^(٢٣).

- ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾ [البقرة: من الآية ١٣٣].

في جملة «حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ» قراءتان: قراءة بنصب يعقوب ورفع الموت، وقراءة برفع يعقوب، ونصب الموت^(٢٤). ولكل قراءة معنى نحوي، ففي الأولى الفاعل «الموت» والمفعول به «يعقوب». وفي الثانية الفاعل «يعقوب» والمفعول به «الموت». والمعنى اللغوي للفعل «حضر» يسمح بإسناده إلى الاسمين، فيجوز أن نقول: حضر يعقوب، أو حضر الموت؛ لذا لا يُعين هذا الفعل في حسم المعنى النحوي. ولا يكون قرينة سياقية ترجح واحدًا من المعنيين على الآخر.



١- المفعول به

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

قدّم الإعراب النحوي للقرآن معنيين للجملة «لا ينال عهدي الظالمين»: الأول الفاعلية لـ «عهدي» والمفعولية لـ «الظالمين» والثاني: الفاعلية لـ «الظالمين» والمفعولية لـ «عهدي» في سياق قراءتين قرآنتين^(٢٦). ومن يدقق في السياق لا يحصل على قرينة دالة على واحد من المعنيين سوى الرتبة النحوية في تقدّم الفاعل على المفعول به، ولكنّ الرتبة ههنا متغيّرة، فيجوز تقديم المفعول به على الفاعل. وكذلك معنى الفعل «ينال» ينسجم مع كون الظالمين فاعلاً؛ لأنّ من ينال حقاً يكون عاقلاً؛ فتفقد الرتبة النحوية قيمتها البيانية في تفسير المعنى النحوي. وكذلك

علامة الرفع لا تظهر على الاسم «عهدي»؛ لاتصاله بياء المتكلم. فلا يبقى عند المحلّل النحوي في هذا السياق إلا علامة النصب. وهي الياء في المفعول به «الظالمين» التي توجب كون «عهدي» فاعلاً بالتلازم بعد أن دلّت على كون «الظالمين» مفعولاً به. ما يعني أنّ العلامة الإعرابية تكون علامة أصيلة للدلالة على معنى الكلمة التي تظهر فيها، وتكون قرينة لفظية على معنى كلمة أخرى في الجملة. وكذلك تناسب المعنى الظاهر من النص، ومع ظاهر كلام المفسرين بـ ((أنّ العهد هي الإمامة؛ لأنّها هي المصدر بها فأعلم إبراهيم أنّ الإمامة لا تنال الظالمين))^(٢٧).

- ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: من الآية ١٢].

بدأت الآية بالاسم «كلّ» الذي أعطاه العربون علامتين: الضمة



المنصوبات، فتكون علامته الإعرابية الأصلية الفتحة، والفرعية الألف والياء بحسب نوع الاسم. وتعمل هذه العلامة وحدها على تعيين المعنى النحوي في سياق مشكل لعدد من النصوص القرآنية منها:

- ﴿مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجاثية: من الآية ٢٥].

تتبادل الفتحة والضمة الظهور على الاسم «حجتهم». والنصب قراءة جميع القراء. والرفع روي عن ابن عامر^(٢٩) فتارة يرفع؛ للدلالة على كونه اسمًا لكان. وتارة ينصب؛ للدلالة على كونه خبرًا لها^(٣٠). و«كان» تصلح للدخول على الجملة الاسمية سواء أكان «حجتهم» مبتدأً وخبره «أن قالوا» أو بالعكس. وتُسهم الرتبة النحوية بتأييد معنى المبتدأ للحجة؛ لأنَّ اسم كان يقدّم على خبرها في الأصل.

رفعًا للدلالة على أنه مبتدأ، والفتحة نصبًا للدلالة على أنه مفعول به لفعل مقدّر بـ «أحصينا»^(٢٨). وتوجد أكثر من قرينة تغلب اختيار الرفع، وهي الرتبة النحوية المتمثلة بتقدّم الاسم «كلّ» ووجود المفعول به «الهاء» مع الفعل «أحصيناه». فيكون «كلّ» مبتدأً والجملة الفعلية «أحصيناه» في إمامٍ مُبينٍ» خبره. إلا أنَّ العلامة الإعرابية «الفتحة» لم تسمح بترجيح الابتداء، وأوجبت معنى المفعولية على الرغم من وجود القرائن التي تُسهم في ترجيح الرفع؛ لذا كانت العلامة الإعرابية مستعملة قصدًا؛ لإثبات فعل الإحصاء لله تعالى وجريانه على كلِّ شيء، وكلُّ شيء يقع عليه مباشرةً فعل الإحصاء الإلهي بدلالة الفتحة على المفعولية.

٢- خبر كان

المعروف أنَّ خبر كان من



٣- الحال

ينصب الحال في الجملة العربية، فتكون علامة نصبه دالة عليه؛ وإذا ما بُدلت علامته تغير معناه النحوي، ولهذا التغير موارد في بعض السياقات القرآنية التي حللها معربو القرآن، أذكر منها:

- ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [هود: ٧٢].

إنَّ الاسم «شيخ» تعددت معانيه النحوية بناء على قراءته بالرفع والنصب. ففي الرفع له أكثر من معنى هي: خبر لاسم الإشارة «هذا»، أو خبر للاسم «بعلي» أو خبر ثانٍ أو خبر لمبتدأ محذوف «هو شيخ» أو بدل من «بعلي»، وفي النصب يُعرب حالاً^(٣٢). وكلُّ هذه المعاني جائزة؛ لأنَّ السياق يسمح بها، ولا توجد قرينة سياقية تمنع أيَّ واحد منها. ولعل سياق تعجب زوجة

فجاءت الفتحة على الاسم «حجتهم»؛ للدلالة على كونه الخبر المقدم لكان على اسمها «أن قالوا»؛ لذا تختص الفتحة بحكم الوجوب حتى يستقرَّ المعنى في سياقه، ولا يحتمل غيره.

- ﴿فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ [الحشر: ١٧].

ورد نصب الاسم «عاقبتهما» للدلالة على كونه خبراً لكان^(٣١). والفتحة علامة أصلية لخبر كان. والذي يوجب ظهورها في هذا الاستعمال خلو السياق من قرينة تساعد على ضبط دلالة خبر كان واسمها. فالرتبة النحوية معدولة عن أصلها؛ لتقدم الخبر على الاسم. وكلا اللفظين «عاقبة، وأتتهما في النار» بعد «كان» يصلح لاسمها وخبرها؛ فكانت الفتحة واجبة ههنا؛ لتكون العاقبة هي الخبر لا غيرها.



نافع بالرفع والباقون بالنصب^(٣٤).
للمبتدأ «هي». وخبره الأول « لِلَّذِينَ
آمَنُوا». وحال منصوب، وصاحب
الحال الضمير في « لِلَّذِينَ آمَنُوا»^(٣٥).

والخبر له مؤيّدات سياقية، منها مجيء
جملة اسمية بعد فعل القول. وجواز
تعدّد الخبر. ومعنى الجملة يُثبت الخبر
بقراءة الرفع؛ إذ المعنى ((هي خالصةٌ
للذين آمنوا يوم القيامة وإن شركهم فيها
غيرهم من الكافرين في الدنيا))^(٣٦). أما
الحال في قراءة النصب فيحتاج إلى جملة
فعلية في الغالب يتعلّق بها الحال. وإن
كانت الجملة الاسمية تسمح بتعلّق
الحال بصاحبه فيها. فيتبيّن أنّ قرائن
الخبر أكثر من قرائن الحال. فتأتي
الفتحة دالة فاصلة بين المعنيين ومثبته
الحال فقط. فيكون المعنى ((هي مستقرة

(للذين آمنوا) في حال خلوصها يوم
القيامة))^(٣٧). ويجب أن يكون الاسم
«خالصة» منصوبًا حتى يحتفظ بمعناه

إبراهيم(ع) من ولادتها في حالة عجزها
المعبر عنه بالجملة الحالية (وَأَنَا عَجُوزٌ)
يناسبه كون «شيخ» حالًا؛ ((ولا
يستغنى عن هذه الحال إذا كان الخبر
معروفًا عند المخاطب؛ لأنّ الفائدة إنّما
تقع بهذه الحال))^(٣٣)؛ ليكون التعجب
من الولادة من امرأة في حال العجز،
ورجل في حال الشيخوخة. وما
يوجب معنى الحالية العلامة الإعرابية
«الفتحة» التي ينبغي إظهارها في
الرسم القرآني، وتكون واجبة للدلالة
على وظيفة الحال فقط.

- ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ
لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ
لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢].

يحتمل اسمُ الفاعل «خالصة»
معنيين نحويين بناء على علامته
الإعرابية، فهو خبر ثانٍ مرفوع قرأها



النحوي الذي تفرضه القراءة المشهورة في النص القرآني.

المحور الثالث - وجوب علامة الجرّ

تجب علامة الجرّ للاسم المضاف إليه والمجرور بحرف الجر والمعطوف على اسم مجرور. والتابع لمجرور. وهذه الحالة الإعرابية استعمالات قرآنية قرئت بالجر وغيره؛ للدلالة على المعاني النحوية التي من أبرزها ما يأتي:

١- النعت المجرور

يتطابق النعت مع منعوته في الإعراب غير أنّ مشكلة بعض السياقات القرآنية تسمح بعلامات آخر تعدل من الجرّ إلى غيره كما في النصوص الآتية:

- ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: من الآية ٦٤].

لكلمة «سواء» إعرابان: الجرّ صفة للمجرور «كلمة». والنصب في

قراءة الحسن البصريّ؛ لأنّه مصدر، والمعنى استوت سواء^(٣٨). وتامم الجملة «تعالوا إلى كلمة» يسمح بالعلامتين: الكسرة والفتحة، فإنّ المتكلم إذا أكمل الفائدة بالكلمات العمّد يمكنه أن يضيف كلمةً فضلةً إلى الجملة لزيادة الفائدة. وكذلك وقوع المصدر «سواء» نعتاً استعمال نادر، مما يُضعفُ قراءة الجرّ، ويقوّي قراءة النصب؛ لتدلّ الفتحة على مفعول مطلق لفعل مقدّر بمعنى ((استوت سواء))^(٣٩)، ولكنّ العلامة «تنوين الجرّ» غيرت هذا الاحتمال، ووجّهت النص إلى دلالة النعت دون غيره وهو ما يفرض الحكم النحوي بالجرّ، ويُبعد دلالة المصدر المنسوب.

- ﴿يُسَبِّحُ اللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الجمعة: ١].

يفهم معنى «الملك» من علامته



الآية ١٤].

قري اسم الفاعل «فاطر»
بالجرّ بدلاً من اسم الجلالة «الله» قراءة
مشهورة. ونُصب في قراءة شاذة بدلاً
من اسم الفاعل «وليّاً» أو نعتاً له (٤٢).

- ﴿جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا (٣٦)
رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النبا:
٣٦ - ٣٧].

ذكر معربو القرآن حالتين
إعرابيتين للاسم «ربّ»: الرفع للدلالة
على أنه مبتدأ وخبره «لا يملكون». أو
خبر لمبتدأ محذوف مقدّر بـ «هو ربّ».
والجرّ على البدلية من «ربّك» (٤٣).

والرفع قراءة لحمزة والكسائي. والجرّ
قراءة ابن عامر ويعقوب وعاصم (٤٤).
كلا المعنيين جائز في ظلّ السياق لعدم
وجود قرينة مانعة من واحد منها.
ولكنّ بداية الآية ترجح المبتدأ أو الخبر
في الغالب. وطول الجملة في الآية (٣٧)

الإعرابية، فهو بالجرّ نعت لاسم الجلالة
المجرور «الله». وخبر لمبتدأ بالرفع في
جملة مستأنفة (٤٠). والذي يعزز الرفع
الفصل بين المنعوت لفظ الجلالة
والنعت «الملك». وهذا الفاصل هو
«مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»
يرجح الاستئناف، ويحسنه (٤١).

واكتمال الجملة وطولها يُشعر ببداية
جملة جديدة. في حين إنّ الكسرة على
آخر الاسم «الملك» توجب الاتباع
بين النعت والمنعوت على الرغم من
الفاصل بينهما.

٢- البدل

يأتي البدل مطابقاً المبدل منه
في الإعراب، وفي حالة الجرّ يكونان
مجرورين، وقد قدّمت قراءات قرآنية
إعراباً مغايراً دلّ على معانٍ نحوية غير
البدلية نجدها في الآيات الآتية:

- ﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: من



الأقوى للابتداء. ويفتحُ الفعل «قَتَلَ» للمحلل النحوي البحث عن الفاعل المحذوف عند بناء الفعل للمجهول. فتكون قراءة الرفع للدلالة على الفاعل مؤيِّدةً بمعنى الجملة السابقة. فليس هناك قرينة تفرض البدل أو ترجحه سوى العلامة الإعرابية التي تعمل على رفض القرائن السابقة المؤثرة في إنتاج دلالة الرفع سواء أكان الخبر أم الفاعل؛ لذلك يجب مراعاتها في السياق حتى تستوي البدلية قارة في هذا الاستعمال القرآني المعجز.

النتائج

إنَّ أبرز نتائج هذا البحث يمكن إجمالها بما يأتي:

١- وجوب العلامة الإعرابية حكم ضروري لضبط النص القرآني، واستقلاله عن القراءات القرآنية التي لا تلتزم بعلامة إعرابية واحدة.

٢- العلامة الإعرابية لها قيمة علمية

والفاصل بين البدل والمبدل منه، وتعلّق الآية (٣٦) بها قبلها كلُّ ذلك يقوّي الرفع. وتظّل العلامة الإعرابية فاعلة في تحديد المعنى النحوي. فإذا وجبت علامة الجرّ انصرف المُعرب إلى البدل دون غيره؛ لأنَّ علامة الجرّ دالة على مباشرة البدلية وجامعة بين البدل والمبدل منه.

- ﴿قَتَلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ (٤) النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ﴾ [البروج: ٤-٥].

أعطى الجهد الإعرابي معنيين للاسم «النار»، ولكلّ معنى علامة إعرابية تدلُّ عليه، فالكسرة للدلالة على البدل من الأخدود. والضمّة للدلالة على الخبر لمبتدأ مقدّر: «هو النار»^(٤٥) أو الدلالة على الفاعل لفعل مقدّر: «قتلتهم النار»^(٤٦). ويسهم السياق بترجيح معنى الخبر؛ لأنَّ الجملة في الآية (٤) تامة المعنى. وكذلك انفصال النصّ إلى آيتين يجعل الاحتمال



وجوبُ العلامة الإعرابية في السياق ...

علامة إعرابية فيها دالة على معنى ثابت، وتلك القراءة الكاملة للقرآن بعلامتها الإعرابية سمعها الرسول محمد(ص) بالوحي الإلهي. وحفظها عنه الصحابة(رض). ثم وضعت نقط الإعراب بناء على القرآن الكريم المحفوظ في الصدور بعلاماته الإعرابية المنطوقة قبل كتابتها.

٥- ينبغي أن يُعنى بالعلامة الإعرابية عناية كبيرة، وأن يُراعى الإعراب في النطق، والكتابة حتى تكون الخطابات، والنصوص واضحة المعاني.

حين تبيّن المعنى عند غياب القرائن الأخر في السياق المشكل، وتكون قيمتها العلمية أكبر من القرينة اللفظية أو المعنوية في السياق نفسه عندما توجّه النص نحو معنى واحد.

٣- السياق القرآني المشكل هو الذي يتصوّر عندما تتحكّم بمعناه النحويّ العلامة الإعرابية. فهو منظور إليه قبل ظهور العلامة الإعرابية فيه. وبعد ظهورها صار واضحًا.

٤- إن الحكم بوجود العلامة الإعرابية يمكن الاستدلال على أنّ القرآن الكريم نزل بقراءة واحدة كلُّ



١٣- ينظر: الكشاف - الزمخشري:

١/ ١١٢. والكتاب الفريد في إعراب

القرآن المجيد: ١/ ٧٠.

١٤- ينظر: إعراب القرآن - النحاس:

٢٠-٢١. والتبيان في إعراب القرآن:

١/ ٢٥. والقراءة بالنصب لجميع

القراء عدا عاصم بالرفع. ينظر: كتاب

السبعة في القراءات: ١٣٨ - ١٣٩.

وبالنصب قراءة المفضل: التذكرة في

القراءات الثمان: ٢٤٨.

١٥- مشكل إعراب القرآن: ٢/ ٦٢٩.

١٦- كتاب القراءات السبع - ابن

مجاهد: ٥٥٧.

١٧- مشكل إعراب القرآن: ٢/ ٦٢٩.

١٨- التبيان في إعراب القرآن:

٢/ ١١٠٧.

١٩- كتاب القراءات السبع - ابن

مجاهد: ٥٥٧.

٢٠- ينظر: مشكل إعراب القرآن:

٢/ ٧٥٠. والزمخشري ذكر الرفع فقط

على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره:

الهوامش:

١- الكليات: ٩٢٨.

٢- الاقتراح: ٤٨.

٣- شرح الرضي على الكافية: ١/ ٥٣.

٤- كشف المشكل في النحو: ١/ ١٧١.

٥- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة

الكافية: ١/ ٧٠.

٦- ينظر: الأصول في النحو: ١/ ٤٥.

وشرح الرضي على الكافية: ١/ ٧٠.

٧- ينظر: شرح المفصل: ١/ ١٥٣.

٨- اللغة العربية معناها ومبناها:

٢٠٧.

٩- مشكل إعراب القرآن: ١/ ٦٣.

١٠- ينظر: المفصل: ٤٣.

١١- الإبانة عن معاني القراءات:

١٢٠. وفي هامش الإبانة ((أبو صالح

هو محمد بن عمير بن الربيع الهمذاني

الكوفيّ مقرئ عارف بحرف حمزة)).

١٢- ينظر: التبيان في إعراب القرآن:

١/ ١١. والكتاب الفريد في إعراب

القرآن المجيد: ١/ ٧٠.



- ٧٩٦/٢ : ((المنزل أساطير الأولين)) الكشاف:
- ٢٩- ينظر: جامع البيان في القراءات السبع المشهورة: ٧١٩.
- ٣٠- مشكل إعراب القرآن: ٢/٦٦٣. والكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد: ٥/٥٩٣.
- ٣١- مشكل إعراب القرآن: ٢/٧٢٦.
- ٣٢- ينظر: التبيان في إعراب القرآن: ٢/٥٨. والكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد: ٣/٤٩٧-٤٩٨.
- ٣٣- تفسير البحر المحيط: ٥/٢٤٤.
- ٣٤- ينظر: كتاب السبعة في القراءات: ٢٨٠. وينظر: التذكرة في القراءات الثمان: ٣٤٠.
- ٣٥- ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: ١/٣٥٩-٣٦٠.
- ٣٦- التبيان في تفسير القرآن- الطوسي: ٤/٣٥٦.
- ٣٧- البحر المحيط في التفسير: ٤/٢٩٣.
- ٣٨- ينظر: الكشاف: ١/٥٦٧.
- ٤٣٢/٣.
- ٢١- ينظر: التبيان في إعراب القرآن: ٢/١١٢. قراءة الجمهور بالرفع. والنصب قراءة شاذة. ينظر: البحر المحيط: ٥/٤٧٠.
- ٢٢- ينظر البحر المحيط: ٥/٤٧٠.
- ٢٣- الكشاف: ٤/١٩٩.
- ٢٤- ينظر: التبيان في إعراب القرآن: ١/٩٧-٩٨. ((قرأ ابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم... بنصب الباء... وخالفه في ذلك سائر أصحاب قولون، فرووه عنه بالرفع)) جامع البيان في القراءات السبع المشهورة: ٥٥٧.
- ٢٥- ينظر: المفصل: ٤٤.
- ٢٦- ينظر: التبيان في إعراب القرآن: ١/٩٢. ((قرأ رجاء وقتادة، والأعمش، الظالمون بالرفع)). تفسير البحر المحيط: ١/٥٤٨.
- ٢٧- تفسير البحر المحيط: ١/٥٤٨.
- ٢٨- ينظر: مشكل إعراب القرآن:



- التبيان في إعراب القرآن: ١ / ٢٠١ . ١ / ٣٤٠ .
- ٣٩ - إعراب القرآن - النحاس: ١٣٨ . ٤٣ - ينظر: التبيان في إعراب القرآن:
- والكشاف: ١ / ٥٦٧ . ٢ / ٣٨٧ .
- ٤٠ - ينظر: التبيان في إعراب القرآن: ٤٤ - ينظر: التذكرة في القراءات
- ٢ / ٣٦٣ . ولا يوجد اختلاف في الثمان: ٦١٣ .
- القراءة بين القراء. ينظر: السبعة في ٤٥ - ينظر: التبيان في إعراب القرآن:
- القراءات لابن مجاهد: ٦٣٦ . ٢ / ٣٩٣ .
- ٤١ - ينظر: البحر المحيط: ٨ / ٢٦٣ . ٤٦ - المجيد في إعراب القرآن المجيد -
- ٤٢ - ينظر: التبيان في إعراب القرآن: السفاقي: ١٢٩ .



المصادر والمراجع:

بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ) تحقيق
أحمد السيد سيد أحمد علي. المكتبة
التوفيقية، مصر (د.ت).

٦- التبيان في تفسير القرآن - محمد
بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) تحقيق
أحمد حبيب قصير. دار الأميرة للطباعة
والنشر والتوزيع. ط ١، بيروت - لبنان
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٧- التذكرة في القراءات الثمان
- طاهر بن عبد المنعم بن غلبون
الحلبي (ت ٣٣٩هـ) دراسة وتحقيق
أيمن رشدي سويد. السعودية.
(د:ت).

٨- تفسير البحر المحيط - محمد بن
يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ)
دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد
الموجود، وعلي محمد معوض. دار
الكتب العلمية، ط ١. بيروت - لبنان
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٩- جامع البيان في القراءات السبع
المشهوره - أبو عمرو عثمان بن سعيد

١- الإبانة عن معاني القراءات - مكّي
بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) تحقيق
د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي. دار
نهضة مصر للطبع والنشر، مصر (د
ت).

٢- الأصول في النحو - محمد بن
سهل بن السراج (ت ٣١٦هـ) تحقيق د.
عبد الحسين الفتلي. مؤسسة الرسالة،
لبنان (د.ت).

٣- الاقتراح في علم أصول النحو -
جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)
قرأه وعلّق عليه د. محمود سلمان
ياقوت. دار المعرفة الجامعية، مصر
١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٤- إعراب القرآن - أحمد بن محمد
النحاس (ت ٣٣٨هـ) اعتنى به خالد
العلي. دار المعرفة، ط ٢، بيروت -
لبنان ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٥- التبيان في إعراب القرآن - عبد الله



- الداني (ت ٤٤٤ هـ) تحقيق محمد صدوق الجزائري. دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت - لبنان ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ١٠ - شرح الرضي على الكافية - محمد بن الحسن الأستراباذي (ت ٦٨٨ هـ) تحقيق يوسف حسن عمر. منشورات جامعة قان يونس، ط ٢، تونس ١٩٩٦ م.
- ١١ - شرح المفصل - يعيش بن يعيش الموصلي (ت ٦٤٣ هـ) قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه د. أميل بديع يعقوب. دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ١٢ - الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد - المنتجب الهمداني (ت ٦٤٣ هـ) تحقيق محمد نظام الدين الفتيح. دار الزمان للنشر والتوزيع، ط ١، السعودية ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- ١٣ - كتاب السبعة في القراءات - أحمد بن العباس بن مجاهد البغدادي (ت ٣٢٤ هـ) تحقيق د. شوقي ضيف. دار المعارف، ط ٢، مصر ١٩٧٢ م.
- ١٤ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل في وجوه التأويل - محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود. وعلي محمد معوض. مكتبة العبيكان، ط ١، السعودية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٥ - كشف المشكل في النحو - علي بن سليمان الحيدرة اليمني (ت ٥٩٩ هـ) تحقيق د. هادي عطية مطر. مطبعة الإرشاد، العراق ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ١٦ - الكليات - أيوب بن موسى الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ) قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه د. عدنان درويش، ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة، ط ٢، لبنان ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٧ - اللغة العربية معناها ومبناها - الدكتور تمام حسان، عالم الكتب. ط ٥، مصر ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.



وجوب العلامة الإعرابية في السياق ...

بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) دراسة
وتحقيق د. فخر صالح قدارة. دار عمار
للنشر والتوزيع، ط ١، الأردن ١٤٢٥ هـ
- ٢٠٠٤ م.

٢١- المقاصد الشافية في شرح
الخلاصة الكافية - إبراهيم بن موسى
الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) تحقيق د. عبد
الرحمن بن سليمان. معهد البحوث
العلمية وإحياء التراث الإسلامي،
ط ١، السعودية ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

١٨- المُجيد في إعراب القرآن المجيد.
إبراهيم بن محمد السفاقي (ت ٧٤٢هـ)
تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن.
دار ابن الجوزي. ط ١، السعودية
١٤٣٠ هـ.

١٩- مشكل إعراب القرآن - مكي
بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ)
تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن.
مؤسسة الرسالة. ط ٢، لبنان ١٤٠٥ هـ
- ١٩٨٤ م.

٢٠- المفصل في علم العربية - محمود





طعنُ النحويين في القراءات القرآنيّة الثمانيني (ت ٤٤٢هـ) أنموذجاً

م. د مهند ناصر القرشي
جامعة الإمام الصادق عليه السّلام - مركز البحوث النّفسيّة

Grammarians Challenges to Quranic Readings,
The Eighteenth (d. 442 AH) as an example

Inst. Dr. Muhannad Nasser Al-Quraishi

Imam Al-Sadiq University (PBUH) Center for Psychological Research



ملخص البحث

أخذت القراءات القرآنيَّة - نظرياً - طابعاً قدسياً، تمثَّل في وصفها سُنَّةً مُتَّبَعَةً، ومِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ النَّحويِّين قد جعلوا القرآن الكريم وقراءاته مصدراً موثقاً من مصادر الاستشهاد، بيد أنَّ الغريب في الأمر هو اختلاف مواقفهم من القراءات على المستويين النظري والتطبيقي وتناقضها؛ إذ نراهم يَطعنون بكثيرٍ منها، متى ما كانت القراءة مخالفةً لقواعدهم وأقيستهم التي وضعوها، فيُطلقون عليها أوصافاً، أقلُّ ما نقول عنها: إنَّها غيرُ لائقة، ولعلَّ التساؤلات الأبرز في هذا الصِّدد، هي: لماذا طعن النَّحويُّون بالقراءات القرآنيَّة، وهي سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ كما يقولون؟ وهل التزم النَّحويُّون بالشُّروط التي وُضعت لعدِّ القراءة صحيحة؟ وأين تكمن المشكلة؟ هل هي في القراء أم في النَّحويِّين؟ هذه الأسئلة وغيرها نعرضها في هذا البحث، وسنحاول الإجابة عنها، مُتَّخذين من العالم اللُّغوي والنَّحوي: عمر بن ثابت المعروف بالثَّمانيني (ت ٤٤٢ هـ) أنموذجاً؛ لبيان أسباب الطَّعن ومشكلاته.

الكلمات المفتاحيَّة: طعن النَّحويِّين، القراءات، الثَّمانيني.



Abstract

The Quranic recitations - in theory - assumed a sacred character, represented in describing them as a followed Sunnah. Undoubtedly, the grammarians have made the Holy Qur'an and its recitations a documented source of citation. However, the strange thing is the difference and contradiction of their positions on the recitations on the theoretical and practical levels. We see them criticizing many of them and whenever the reading violates their rules and standards that they have set, they describe as inappropriate.

Perhaps the most prominent questions in this regard are: Why did grammarians attack Qur'anic readings, which are a followed Sunnah, as they say? Did the grammarians adhere to the conditions that were set to consider the reading correct? Where is the problem? Is it among readers or grammarians? We present these and other questions in this research, and we will try to answer them, taking the linguist and grammarian: Omar bin Thabit, known as Al-Thamani (d. ٤٤٢ AH) as a model to explain the reasons for the appeal and its problems.

Keywords: grammarians' appeals, readings, Althmaneny (the eightieth).



حتى استقلت عن جملة الأعمال
القرآنيّة^(٢).

ويرى د. عبده الراجحي أنّ
القراءات القرآنيّة كانت ناتجة من
اختلاف اللّهجات العربية، وهي في
نظره ((المرآة الصادقة التي تعكس الواقع
اللّغوي الذي كان سائداً في شبه الجزيرة
قبل الإسلام، وهي أصل المصادر كلّها
في معرفة اللّهجات العربيّة؛ لأنّ منهج
علم القراءات في طريقة نقلها يختلف
عن كل الطّرق التي نقلت بها المصادر
الأخرى كالشّعر والنثر، بل يختلف
عن طرق الحديث))^(٣)، ويمكن القول
على أساس ذلك إنّ موقف النحويين
العرب من القراءات متباين؛ نظراً
لاختلاف منهج القراءات القرآنيّة في
النقل، واختلاف منهج النحويين في
التّقييد والاستشهاد، وفي هذا الصدد،
نعرّض جملة من التّساؤلات عن كفيّة
تعامل النحويين مع القراءات، وهي
كما يأتي:

سَلَّمَ النّحويون بأفضليّة القرآن
الكريم وقراءاته مصدراً موثقاً من
مصادر الاستشهاد في النحو، لكنّ
موقفهم من القراءات اختلف بين
النّظريّة والتّطبيق^(١)، فهم من حيث
المبدأ مقتنعون بأنّ كل ما ورد منها جاز
الاحتجاج به في العربيّة، ولكنّهم حين
بدأوا التّطبيق والتّقييد خالف كثير
منهم هذا المبدأ، فوقفوا من القراءات
موقفاً أقلّ ما يُقال فيه إنّهُ يتعارض
مع منهجهم في الجمع والتّقييد، وهو
منهج خلط بين عدد من اللّهجات
القبليّة، اعتقدوا صفاها وشهرتها،
فاستقوا منها مادّتهم، وقعدوا على
أساسها قواعدهم، فقد هبّ الرّواة
والعلماء للتّقييد النّحوي واللّغوي،
بعد أن كثر اللّحن والخطأ في النّصّ
القرآنيّ، فكانت دراسة النّحو عملاً
من الأعمال القرآنيّة في بداية أمرها، ثمّ
تضافت الجهود لإنهاء هذا الدّراسة



ظاهرة وراسخة في يقين المؤمنين^(٥)، أولها: أنه كلام الله تعالى، وثانيها: أنه معجزة نبيه التي أنزلها الله عليه، فأودعها من دلائل الإعجاز ما يتجلى على مرّ العصور والأزمان، وثالثها: أنه بلسان عربي مبين، وقد بلغ من السمو والعلو والبيان في هذا اللسان ما علا به على كل كلام، وقد أدرك النحويون هذه الحقائق الثلاث، واعتقدوا بها اعتقاداً قوياً؛ فلو تأملنا في سبب وضعهم النحو لوجدنا أن الوازع الأول في كل ذلك هو الحفاظ على لغة القرآن من تسرب اللحن إليها^(٦)، وحينما يتكلم النحويون عن القرآن تراهم يصفونه بما يستحقه من الوصف، فهو كتاب العريّة الأول، وبحرها الزاخر، فكلامه عزّ اسمه أفصح كلام وأبلغه، وقد وصف الفراء^(٧) (ت ٢٠٧هـ) القرآن بقوله: ((والكتاب أعرب وأقوى في الحجّة من الشعر))^(٧)، إلا أنهم حين ينظرون في مسائل اللغة ينصرفون عنه وتشغلهم

هل التزم النحويون بالشروط التي وضعت لعد القراءة القرآنية صحيحة؟ وهي موافقة رسم المصحف العثماني، وموافقة العربية بوجه ولو احتمالاً، وتواتر القراءات^(٤)، ولماذا طعن النحويون بالقراءات القرآنية وهي سنة متبعة كما يقولون؟ وما المشكلة التي نتجت عن القراءات؟ وأين يكمن وجودها عند القراء أم النحويين؟ فهذه الأسئلة وغيرها سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث، بتقسيمه على مبحثين، الأول: نبين فيه موقع القرآن الكريم والقراءات في الدرس النحوي، عن طريق موقف النحويين منها، والآخر: نكشف فيه عن تلك المواقف، عبر بيان موقف عمر بن ثابت الثماني (٤٤٢هـ) الذي اتخذناه أنموذجاً لذلك.

المبحث الأول: موقف النحويين من القرآن والقراءات:
للقرآن الكريم ثلاث حقائق



فهذا حال النَّحْوِيِّينَ من
الشاهد القرآني، فهم لا يستندون إليه
في استنباط قواعدهم بل يعتمدون
على الشَّعر، فقد جعلوه السند الأول
لقواعد النحو، وفاتهم أنَّ الشَّعر
أسلوب تتحكَّم فيه الأوزان والقوافي،
فتخضعه لضرورات تخرج به أحياناً
كثيرة عن المألوف في كلام العرب،
وقد بلغت بهم الغفلة أن يستنبطوا
لتلك الضرورات قواعد غلبت في
بعض الأبواب والموضوعات، وكثرت
كثرة عجيبة، وتفرعت فروعاً يضلُّ
فيها الدارس، ويعيا فيها الذَّهن، ولعل
أوضح الأمثلة على ذلك باب إعادة
الضمير على الاسم الظاهر متقدِّماً
ومتأخراً، وشواهد من الشَّعر تقطع
بأنَّه خاصٌّ به، لا يُضطرُّ إليه النَّثر إلاَّ
في أحوالٍ معدودة، كقول الشاعر^(١١):

[البحر البسيط]

جَزَى بَنُوهُ أَبَا الْغَيْلَانِ عَنْ كَبِيرٍ
وَحُسْنِ فِعْلٍ كَمَا يُجْزَى سِنْمَارٍ

أقيستهم، فمثلاً حينما يتعرَّض الفراء
لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ
هُوًأً انْفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]،
وقد عاد الضَّمير على أول المذكورين
يقول: ((وأجود من ذلك في العربيَّة
أن تجعل الرَّاجع من الذكر للآخر من
الاسمين))^(٨)، ويقول أيضاً حينما وقف
على قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ لَآءٍ لِّشَرِّ ذِمَّةٍ
قَلِيلُونَ﴾ [الشعراء: ٥٤]: ((وأكثر كلام
العرب أن يقولوا: قومك قليل، وقومنا
كثير، وقليلون وكثيرون جائز عربي...
وأوثر قليل على قليلين))^(٩)، والحقيقة
أنَّ القرآن يجب أن يكون الحاكم
على اللُّغة، والمرجع الذي يعود إليه
الفراء وغيره من النَّحْوِيِّينَ في تععيد
الأحكام، بيد أن هذا لم يكن موقف
النحويين واللُّغويين - كما رأينا عند
الفراء - فقد منعوا أحكاماً وتراكيب
وردت فيه، مائلين في ذلك إلى أقيستهم
وما سمعوه من كلام العرب بالدرجة
الأساس^(١٠).



من نصّ على أنّ (لا) النافية لا تقترن بالفاء، يقول الرضي: ((وتجب الفاء أيضاً في كل جملة فعلية مصدرية بحرفٍ سوى لا ولم))^(١٤)، وقد جاءت (لا) في جواب الشرط مقترنة بالفاء في اثني عشر موضعاً من القرآن الكريم^(١٥).

وهكذا يبدو لنا بعض الضعف الذي يعتري منهج النحويين، وموقفهم من القرآن، فإذا كان هذا موقف النحويين من القرآن الذي يبدو موقفاً مضطرباً، وغير قائم على أسس متينة، فإنّ موقفهم من القراءات القرآنية ليس ببعيدٍ عن ذلك.

فحقيقة موقفهم من القرآن هي انطلاقهم من القواعد والأقيسة، ووضعها أصلاً للقرآن لا فروعاً تخرج منه، وأمّا القراءات فلم يجد النحويون واللغويون مانعاً من الطعن بالقراءة، ووصفها بالضعف والشذوذ والرداءة، وغير ذلك من الأوصاف؛ وذلك لأنّ موقفهم منها

وواضح أنّ سبب عود الضمير على متأخرٍ لفظاً ورتبةً هو الضرورة الشعرية، ولو أنّ الكلام كان نثراً لقال القائل: جزي أبا الغيلان بنوه عن كبر، فكان النحويون ينظرون إلى الشعر نظرةً مختلفةً؛ إذ يشعرون بأنهم ملزمون بتخريج الغريب والشاذ^(١٦).

وكانوا حريصين كلّ الحرص على أن يجدوا للشاهد القرآنيّ ظهيراً مؤيداً أو شفيعاً من الشعر إذا جاء منفرداً فيما يمثله، وإن لم يجدوا له شيئاً من ذلك ظلّوا في حيرة بشأنه؛ إذ قد يمنعون، وقد يحكمون عليه بالشذوذ، وقد يحملون ما فيه على الضرورة، وقد يقضون بأنّه مخالفٍ للقياس، أو يحملونه على التّوهم، أو يحكمون عليه بما هو أشد^(١٧)، فمِمّا وهم به النحويون تحديدهم المواضع التي يجب اقتران جواب الشرط فيها بالفاء، فقد ذكروا من هذه المواضع (ما) و(لن) النافيتين، ولم يذكروا معها (لا) النافية، ومنهم



ما مقياس ابن مجاهد في اختيار أولئك القُرَّاء الذين نالوا استحسانه، ووقعوا موقِعاً حسناً في نفسه، بعيداً عن السُّنَّة النَّبَوِيَّةِ الْمُطَهَّرَةِ؟^(١٧)، بل إِنَّنا نجدُ أَنَّ العلماءَ القدماءَ لاموا ابنَ مجاهدٍ؛ لاختياره السَّبْعَةَ من القراء؛ إذ جاء في معترك الأقران: ((وقال أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ): ليست هذه السَّبْعَةُ متعينةً للجواز حتَّى لا يجوز غيرها، كقراءة أبي جعفر (ت ١٢٨هـ)، وشيبة، والأعمش (ت ١٤٨هـ)، ونحوهم، فإنَّ هؤلاء مثلهم، أو فوقهم، وكذا قال غير واحدٍ منهم مكِّي، وأبو العلاء الهمداني، وآخرون من أئمة القراءة))^(١٨)، ونقل ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) عن إسماعيل بن إبراهيم القرَّاب (ت ٤١٠هـ) قوله: ((ثم التَّمسُّكُ بقراءة سبعةٍ من القُرَّاء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنَّة، وإنَّها هو جمع من بعض المتأخِّرين، لم يكن قرأ بأكثر من السبع، فصنَّف كتاباً

كموقفهم من سائر النُّصوص اللغويَّة، أخضعوها لأصولهم وأقيستهم، فما وافق أصولهم منها، ولو بالتَّأويل قبلوه، وما خالفها رفضوا الاحتجاج به، ووصفوه بالشُّذوذ^(١٦)، وتبدو لنا بعض الاعتبارات التي سمحت للنَّحْوِيِّينَ بالطَّعن في القراءة القرآنيَّة، وأنَّ حديثهم في عدِّها سنَّةً متبَعَةً محض ادِّعاء، لا يثبت أمام التَّحقيق والتَّطبيق الفعلي، وهذه الاعتبارات تتمثل بما يأتي:

١- الإشكال الكبير الذي تسبَّب به ابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ)، حينما فتح باب الاجتهاد والتَّأليف في القراءات على نحوٍ لا نجد له أسساً وضوابط متينة، فمثلاً لم اختار هؤلاء القُرَّاء السَّبْعَةَ دون غيرهم، مع وجود مَنْ هو أفصح منهم في القراءة؟ إذ يُقال عن الحسن البصري أنَّه أكثر القراء فصاحةً، مع أنَّ قراءته وُضعت ضمن ما وصفوه بالشَّاذ؛ لمخالفتها أصول القراءة، وبتعبير آخر



٢- تسبب التأليف في القراءات بإشكالٍ آخر، تمثل في الخلط بين القرآن والقراءات؛ إذ لم يفرق النحويون بين القراءة القرآنيّة، والقرآن الكريم، وهما حقيقتان متغايرتان، بحسب الزركشي (ت ٧٩٤هـ) الذي يقول: ((واعلم أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه [وآله] وسلّم للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبه الحروف، أو كفيّتها من تخفيفٍ وتثقيلٍ وغيرهما)) (٢١)، فكان من نتاج هذا الخلط أن اختلف النحويون في الأخذ بالقراءة، أو عدم الأخذ بها، وردّ بعض القراءات، أو إنكارها، وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ كثيراً من الباحثين يدركون هذه الحقيقة، ومع ذلك فهم يتمسكون بأنّ القراءات هي نفسها القرآن، والقول - عندهم - بأنّها متغايران، غير صحيح، بل متعسف، مجافٍ

سمّاه (السبع)، فانتشر ذلك في العامّة، وتوهّموا أنّه لا يجوز الزيادة على ما ذكر في ذلك الكتاب؛ لاشتهار ذكر (مصنّفه)) (١٩)، وفي هذا الصدد أيضاً، قال أبو حيّان (ت ٧٤٥هـ): ((وليس في كتاب ابن مجاهد ومن تبعه من القراءات المشهورة، إلاّ النزر اليسير، فهذا أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) اشتهر عنه سبعة عشر راوياً، ثم ساق أسماءهم، واقتصر في كتاب ابن مجاهد على اليزيدي (ت ٢٠٢هـ)، واشتهر عن اليزيدي عشرة أنفس، فكيف يقتصر على السوسي (ت ٢٦١هـ)، والدّوري (ت ٢٤٦هـ)؟ وليس لهما مزية على غيرهما)) (٢٠)، فهذه النصوص تدلّ على أنّ ابن مجاهد فتح للقراء من بعده باب التأليف في القراءات، على نحوٍ غير دقيق؛ إذ يمكن للمؤلف أن يضع قارئاً، ويُخرج آخر، بحسب ما يشتهي، أو يجب، فوصلت القراءات إلى عشرٍ، وأربع عشرة، وخمسين، وثمانين.



للحقيقة النَّاصِعة (٢٢).

٣- إذا كان ادِّعَاؤُهُمْ أَنَّ الْقَرَاءَاتِ هَدَفَهَا التَّيْسِيرَ عَلَى الْأُمَّةِ (٢٣)، فَلَسْنَا نَدْرِي أَيَّ تَيْسِيرٍ هَذَا الَّذِي يَصِلُ بِالْقَرَاءَاتِ إِلَى خَمْسِينَ قِرَاءَةً، عَنْ أَلْفٍ وَأَرْبَعِمِئَةٍ وَتِسْعٍ وَخَمْسِينَ رَوَايَةً وَطَرِيقاً (٢٤)، أَوْ الْوَصُولَ بِهَا إِلَى ثَمَانِينَ قِرَاءَةً، عَنْ أَلْفٍ وَخَمْسِمِئَةٍ وَخَمْسِينَ رَوَايَةً وَطَرِيقاً (٢٥)، فَهَذَا لَا يَدُلُّنَا عَلَى الْهَدَفِ الَّذِي قَالُوا بِهِ، وَهُوَ التَّيْسِيرُ عَلَى الْأُمَّةِ، بَلْ تَعْسِيرٌ، وَلَا نَسْتَبْعِدُ الْقَوْلَ عِتْبَاراً مِمَّا تَقَدَّمَ بِأَنَّ هَذَا التَّعَدُّدَ اجْتِهَادٌ، نَفَذَتْ عَنْ طَرِيقِهِ الْأَهْوَاءُ، فَالْكَسَائِيُّ (ت ١٨٩هـ) - مثلاً - كَانَ ((يَتَخَيَّرُ الْقَرَاءَاتِ، فَأَخَذَ مِنْ قِرَاءَةِ حَمْزَةٍ بَعْضَهَا وَتَرَكَ بَعْضَهَا)) (٢٦)، وَفِي قِرَاءَةِ حَمْزَةٍ، وَأَبِي جَعْفَرٍ وَيَعْقُوبَ (ت ٢٠٥هـ) (٢٧): ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، يَقُولُ الْفَرَّاءُ: ((وَلَا يُعْجِبُنِي ذَلِكَ)) (٢٨).

٤- إِنَّ الشُّرُوطَ الَّتِي وُضِعَتْ لِاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ صَحِيحَةً، وَمَقْبُولَةً، تُعَدُّ غَيْرَ

مُتَمَاسِكَةً فِي اسْتِيعَابِ صِحَّةِ الْقِرَاءَةِ، فَكَانَتْ عَامِلاً سَاعِداً النَّحْوِيِّينَ عَلَى الطَّعْنِ بِالْقَرَاءَاتِ، وَوَصَفَهَا بِأَوْصَافٍ عِدَّةٍ مُبْتَدَلَةٍ، فَاعْتَمَدَ تَدْوِينَ الْمُصْحَفِ، وَرَسَمَهُ، فِيهِ إِشْكَالٌ كَبِيرٌ، يَتَجَسَّدُ فِي أَنَّهُ إِذَا كَانَ رَسْمُ الْمُصْحَفِ الْعُثْمَانِيَّ لَا يُخَالَفُ، وَلَا يَصِحُّ الْخُرُوجُ عَنْ رَسْمِهِ فَهَلْ يَعْنِي أَنَّ هَذَا الرَّسْمَ تَلَزَمْنَا الْقِرَاءَةَ بِهِ، وَأَنَّهُ صُورَةٌ لِلْكَلِمَاتِ الْقَرَأَنِيَّةِ الْمُنطُوقَةِ، وَأَنَّهُ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ يُجَدِّدُ طَرِيقَةَ الْقِرَاءَةِ، أَوْ الْأَدَاءِ، كَمَا يُجَدِّدُ طَرِيقَةَ الرَّسْمِ، أَوْ الْكِتَابَةِ؟ فَالْحَقُّ الَّذِي لَا مَرِيَةَ فِيهِ أَنَّ الرَّسْمَ غَيْرَ الْقِرَاءَةِ (٢٩)، وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ اعْتَبَرُوا فِي الْقِرَاءَةِ الرَّوَايَةَ وَالنَّقْلَ، وَالرَّسْمَ مَصْدَرَهُ طَرِيقَةَ الْكِتَابَةِ الْمَعْرُوفَةَ، وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ قَتَيْبَةَ (ت ٢٧٦هـ) أَنَّ الرَّسْمَ الْعُثْمَانِيَّ اخْتَلَفَ عَنِ الرَّسْمِ الْإِمْلَائِيِّ فِي صُورٍ عِدَّةٍ، مِنْهَا أَنَّ أَلْفَ التَّشْيَةِ تُحْذَفُ فِي هِجَاءِ الْمُصْحَفِ فِي كُلِّ مَكَانٍ مِثْلَ: (قَالَ رَجُلَانِ)، وَكُتِبَ كُتَّابُ الْمُصَاحِفِ:



نحويين وقرّاء - من رسم المصحف مضطربة، فكثير منهم يستشهد، أو يحتج بقراءة قرآنية، وهي في الأصل، مخالفة لرسم المصحف.

أمّا شرطهم موافقة العربية ولو احتمالاً فلا يستقيم في اعتبار القراءة القرآنية صحيحة؛ لأننا نرى في القراءات التي وُصفت بالشاذة وجوهاً تُوافق العربية، فهذا ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) ألّف كتاب (المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها)، فلا يغادر قراءة وُصفت بالشاذة إلا ويجد لها وجهاً في العربية - بصرف النظر عن مقبولية ذلك الوجه أو عدمه - يقول: ((وضرباً تعدّى ذلك، فسماه أهل زماننا شاذاً، أي: خارجاً عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها، إلا أنه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالروايات من أمامه وورائه، ولعله - أو كثيراً منه - مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه...

الصلوة، والزكوة، والحيوة، بالواو، ونحن لا نكتب الصلاة والقناة إلا بالألف^(٣٠)، وقد حُنت قراءة ابن عامر (ت ١١٨هـ): ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغُدُوَّةِ وَالْعَشِيِّ﴾ [الأنعام: ٥٢]، بضم غين (غدوة)، وتسكين الدال، وإثبات واو بعدها، فيما قرأها الجمهور بـ(الغداة)^(٣١)، وسبب تلحينه أنه ((قرأ تلك القراءة، أتباعاً للخط، وليس في إثبات الواو في الكتاب دليل على القراءة بها؛ لأنهم كتبوا الصلّاة، والزكاة، بالواو، ولفظهما على تركها، وكذلك الغداة))^(٣٢)، والرسم العثماني أيضاً لم يسر على قواعد مُطرّدة، فكثير من الكلمات القرآنية، رُسمت في موضع برسم خاص، وفي موضع آخر برسم مخالف^(٣٣)، وفي هذا الصدد يقول أبو شامة (ت ٦٦٥هـ): ((القراءة نقل، فما وافق منها ظاهر الخط كان أقوى، وليس اتباع الخط بمجردّه واجباً))^(٣٤)، وهذا يدل على أن مواقف القدماء -



بهذه القراءات السَّبْعِ الموجودة في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد، لم تُكْمَلْ شروط التَّوَاتُرِ فِي استواء الطَّرْفَيْنِ والواسطة، وهذا شيء موجود في كتبهم))^(٣٧)، ففي هذين النَّصِّينِ دلالة على أَنَّ سلسلة التَّوَاتُرِ مفقودة، أو غير صحيحة، وفيها إشارة إلى أَنَّ القراءات من صنع أئمة القراءة، وتواترها محصور بينهم.

وهكذا يتبيَّن لنا ممَّا تقدَّم ذكره أمران أساسيان مهمَّان: الأول: أَنَّ القراءات ليست قرآناً؛ لأنَّها من اجتهاد أئمة القراءة وصنعهم، فلم يثبت تواترها عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وكان انشغالهم بها، ومنهجهم في تصنيفها ضعيفاً وغير دقيق، والأمر الآخر: طعن النَّحْوِيِّينَ بقراءاتٍ قيل عنها: إنَّها متواترة، وموافقة لرسم المصحف، وموافقة للعربيَّة، فلم يلتزموا بشروط القراءة الصَّحيحة، ولربَّما يشير هذا إلى

ولسنا نقول ذلك فسحاً بخلاف القراء المجتمع في أهل الأمصار على قراءاتهم، أو تسويغاً للعدول عمَّا أقرته الثقات عنهم، لكنَّ غرضنا منه أن نرى وجه قوة ما يُسمَّى الآن شاذاً))^(٣٥)، ففي هذا النَّصِّ ينتقد ابنُ جنِّي ضمناً ما سُمِّي بالقراءات الشَّاذَّة؛ إذ يرى أنَّ كثيراً منها لا يختلف فصاحةً عن القراءات الموصوفة بالصَّحيحة والمقبولة، وهذا يدلُّ على ما أشرنا إليه من عدم تماسك هذا الشرط، لانتخاذه سبباً لجعل القراءة مقبولة.

أمَّا التَّوَاتُرُ فهو في حقيقته بين القراء أنفسهم، ولم يصل إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قال أبو شامة: ((لم تتعيَّن هذه السَّبعةُ بنصِّ من النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ولا بإجماعٍ من الصَّحابة))^(٣٦)، ويزداد الأمر وضوحاً عند الزَّرْكَشِيِّ في قوله: ((أمَّا تواترها عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ففيه نظر، فإنَّ إسناده الأئمة السبعة



أستاذتنا الدكتورة لطيفة عبد الرسول أنه ما دامت القراءات القرآنية فقدت شرطاً مهماً من الشروط الثلاثة التي وضعها النحويون للتدليل على صحة القراءة، وهو التواتر، أو صحة السند، فقد سقط الاستدلال بها، فضلاً عن أن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات كلها، كما أن عدم تواتر القراءات لا يستلزم تواتر القرآن^(٤١).

وصفوة القول مما تقدم أن الأمور التي أسهمت في طعن النحويين بالقراءات القرآنية، هي: ضعف منهج النحويين في الاستشهاد بالقرآن الكريم، ونظرتهم غير المستقيمة إلى قراءاته، وخلطهم بين القرآن والقراءة، واعتقادهم أن منهجهم أضبط للقراءة من القراء، فضلاً عن الإشكالات المتمثلة بفتح باب الاجتهاد والتأليف في القراءات، وعدم استقامة الشروط الموضوعية لاعتبار القراءة صحيحة، وسنوضح ذلك عبر موقف الشانيني،

إدراكهم أن القراءات ليست قرآناً، وقد أكد أحد الباحثين هذه الحقيقة من دون أن يقصدها - حيث كان يدافع عن القراءات، ويرفض ما يُقال عن وجودها وحقيقتها - إذ أشار إلى أن الذي دعا النحويين للطعن ببعض قراءات الأئمة الكبار، هو اعتقادهم أن النحويين أضبط للقراءة من القراء^(٣٨)، وقد ألمح د. عبد الفتاح شلبي إلى ذلك أيضاً؛ إذ يُقرب بأن سيبويه (ت ١٨٠هـ) يحتج بقراءات خالفت رسم المصحف، وهو مع ذلك يعتقد أن هذا المسلك الذي سلكه سيبويه طبيعي؛ لأنه جائز في العربية، وإن كان مخالفاً لأحد شروط القراءة الصحيحة^(٣٩)، وقد التمس أيضاً عذراً للقراء في احتجاجه بالقراءات المخالفة لرسم المصحف^(٤٠)، كل ذلك جائز في تصور النحويين؛ لاعتقادهم أن منهجهم في القراءة، أضبط من القراء، وتعليقاً على شرط التواتر، ترى



وطعونه في عددٍ من القراءات القرآنيّة.

المبحث الثاني: طعن الثماني في

القراءات القرآنيّة:

أولاً: إضاءة وتوضيح:

الثمانيّ، هو أبو القاسم عمر

بن ثابت، وعُرفَ بالثمانيّ، نسبةً

إلى قرية ثمانين، في أطراف الموصل،

سكن بغداد، وكان ضريراً، لم تحدّد

سنة ولادته، وأمّا وفاته فقيل: في

عام أربعمئة واثنين وثمانين للهجرة،

والراجح أنّه توفي في عام أربعمئة

واثنين وأربعين، ذكرت كتب التراجم

له ثلاثة مؤلفات^(٤٢): المفيد في النحو،

وقيل: المُقَيّد، ويبدو أنّه مفقود، وشرح

التّصريف الملوكي لابن جني، وقد

حقّقه د. إبراهيم بن سليمان البعيمي،

ونشره في مكتبة الرشد، وشرح اللّمع

لابن جني أيضاً، وقد حقّقه د. فتحي

علي حسّانين، وقد حقق د. عبد

الوهّاب الكحلّة ونشر كتاباً للثمانيّ

بعنوان (الفوائد والقواعد)، وهو

كتاب لم تذكر كتب التراجم شيئاً عنه.

وبعد حصولي على الكتابين (شرح

اللّمع) و(الفوائد والقواعد) تبين لي

أنّهما كتابٌ واحدٌ في الأصل، فكل

نصوص الكتاب الأول موجودة

بتمامها في الكتاب الآخر، وقد ذكر د.

عبد الوهّاب الكحلّة أنّه حقّق الكتاب

على ثلاث نسخ، حملت إحداها عنوان:

(التعليق على اللّمع للثمانيّ)، وكانت

نسخته الأصل في التّحقيق تحمل عنوان

(الفوائد والقواعد)، وأمّا د. فتحي

علي حسّانين فقد ذكر أنّه لم يحصل على

أي مخطوط لكتاب الفوائد والقواعد،

ومهما يكن من شيء فنحن أمام كتاب

واحد بعنوانين مختلفين، وسنعمد

في هذا البحث على نصوص القواعد

والفوائد، تميّزاً لها عن سائر شروح

اللّمع الأخرى .

ثانياً: مواضع الطعن:

لم يتورع الثماني عن الطّعن في

القراءات القرآنيّة بشكلٍ مباشرٍ، فقد



المعرفة اسمَ (كان)، وخبرها النكرة، نقول: (كان زيدٌ قائماً) ^(٤٥)، والغريب في الأمر أنَّ النَّحْوِيِّينَ ركنوا إلى الشعر كثيراً، وجعلوه أساساً استنبطوا منه قواعدهم، فهذا الذي ورد في القراءة قد سمح به النَّحْوِيُّونَ وأجازوه في الشعر، فمن ذلك قول حسان بن ثابت (ت ٣٥ - ٤٠هـ) ^(٤٦):

[البحر الوافر]

كَأَنَّ خَيْبَةَ مِنْ بَيْتِ رَأْسٍ
يَكُونُ مَزَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءٌ
فَقَدْ نَصَبَ الْمَزَاجَ عَلَى أَنَّهُ خَبِرَ
(يكون)، وهو معرفة، ورفع (العسل)
و(الماء) وهما نكرة، بوصفها اسماً لـ
(يكون) ^(٤٧).

وكذلك قول القطاميّ (ت
نحو ١٣٠هـ) ^(٤٨):

[البحر الوافر]

قَفِي قَبْلَ التَّفْرِيقِ يَا ضُبَاعَا
وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِنْكَ الْوَدَاعَا
إِذْ رَفَعَ (مَوْقِفٌ) اسْمًا لـ (يَكُ)،

أطلق عليها وصفاً صريحاً، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥]، إذ قرأ الجمهور برفع (صلاتهم)، ونصب (مكأً وتصديةً)، وأمّا عاصم (ت ١٢٧هـ)، فقرأ بروايته أبان بن تغلب (ت ١٤١هـ)، وشعبة بن عياش (ت ١٩٣هـ)، بنصب (صلاتهم)، ورفع (مكأً وتصديةً)، وكذلك قرأ الأعمش ^(٤٣)، وهذه القراءة هي التي طعن بها الثمانينيّ؛ إذ يقول: ((وقد قرأ بعض القراء: {وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً}، فنصب الصلاة وهي معرفة، لأنّه خبر (كان)، ورفع المكأً وجعله اسمها، وإن كان نكرةً، وهذا ضعيف في القرآن جداً؛ لأنّ القرآن لا يكون في ضرورة)) ^(٤٤)، فللملاحظ أنّ الذي دفع الثمانينيّ إلى الطعن في القراءة هو مخالفتها أصول القواعد النَّحْوِيَّةِ التي أقرّوها، فإذا اجتمع في الكلام معرفة ونكرة، جعلت



طعنُ النَّحْوِيِّينَ فِي الْقِرَاءَاتِ الْقِرَائِيَّةِ ...

عطف الاسم الظاهر على المضمرة، وهذه القاعدة مُطَّرَدَةٌ عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ، وكانت قراءة حمزة صيدهم في طعن النُّصُوصِ الْمُخَالَفَةِ لِتِلْكَ الْقَاعِدَةِ الَّتِي ذَكَرُوهَا، وَنَظَنُّ أُنْهَمُ لَوْ عُدُّوا الْقِرَاءَةَ قِرَاءَانًا، أَوْ نَظَرُوا إِلَيْهَا نَظْرَةً أُخْرَى، فَلَرَبَّمَا وَجَدْنَاهُمْ يَأْخُذُونَ بِتِلْكَ الْقِرَاءَةِ، لِتَكُونَ قِيَاسًا يَعْتمِدُونَ عَلَيْهِ فِي جَوَازِ عَطْفِ الْأَسْمِ الظَّاهِرِ عَلَى الْمَضمَرِ، وَمَا الطَّعْنُ إِلَّا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْقِرَاءَةَ الْقِرَائِيَّةَ كَانَتْ كَسَائِرِ النُّصُوصِ اللُّغَوِيَّةِ، تَخْضَعُ لِأَقْيَسَتِهِمْ وَقَوَاعِدِهِمْ، فَمَا وَافَقَ مِنْهَا كَانَ مَرْضِيًّا مَقْبُولًا، وَمَا لَمْ يُوَافِقْ يُوصَفُ بِاللَّحْنِ وَالضَّعْفِ.

وَصَعَّفَ الثَّمَانِيَّ قِرَاءَةَ عَاصِمٍ: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [الْحَجَّ: ٢٩] بتسكين اللام، مرجحاً قراءة ابن عامر، وابن كثير (ت ١٢٠هـ)، وأبي عمرو، ونافع (ت ١٦٩هـ)، برواية ورش (ت ١٩٧هـ)، بكسر لام (لِيَقْضُوا) (٥٢)، قال: ((فَأَمَّا (ثُمَّ) فَإِنَّهَا تَقُومُ بِنَفْسِهَا،

وهو مع ذلك نكرة، ونصب الوداع خبراً لها وهي معرفة^(٤٩)، فما الذي كان يمنع الثمانيني والنحويين عامةً من جواز جعل اسم كان نكرة، وخبرها معرفة، كالذي ورد في القراءة القرآنية ومنعوه، وفي الشعر فأجازوه؟، وهذا يعني أن منهج النحويين في التعامل مع القرآن الكريم وقراءاته كان مضطرباً، وغير مستقيم تماماً، ولربما كانوا يدركون أن القراءة ليست قرآناً، فلم يلجأوا للتأسيس عليها.

وقد وصف الثمانيني قراءة حمزة لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] بجرِّ الأرحام^(٥٠)، باللحن؛ إذ قال: ((فَأَمَّا قِرَاءَةُ حَمْزَةَ، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ فَعَطَفَ (الْأَرْحَامَ) عَلَى الْهَاءِ مِنْ بِهِ، فَقَدْ قَالَ الْمُبَرِّدُ (ت ٢٨٥هـ): إِنَّهُ لِحْنٌ))^(٥١)، فردَّ الثمانيني هذه القراءة مستشهداً بقول المبرِّد جاء بعد أن ذكر عدم جواز



بالقراءات، فضلاً عن منهجهم غير الدقيق في التعامل مع الشواهد، ولا سيما القرآنيّة منها.

وقد قرئ قوله تعالى:

﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدِهِ

رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧]، في القراءات

الموصوفة بالشّواذ بنصب (وعده)،

وجر (رسله) (٥٤)، ومثلها قرأ ابن

عامر، وبعض القراء الموصوفة

قراءاتهم بالشّواذ، قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءِهِمْ﴾ [الأنعام:

١٣٧]، بضمّ الفعل (زَيْنَ)، ورفع

(قَتَلَ)، ونصب (الأولاد)، وجر

(الشُّركاء) (٥٥)، وقد شدّد الثّمانيّ

على تضعيف هاتين القراءتين، كما في

قوله: ((ولا يُجيزُ النّحويّون أن يُفصلَ

بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول،

وإنّما أجازوا بالظُّروف، وحروف

الجر، لقوة الظروف وحروف الجر،

وإنّ الكلام لا بدّ أن يكون في زمانٍ

وتنفصل ممّا بعدها، فينبغي أن تبقى

اللام على كسرها، تقول: (ثُمَّ لِيَذْهَبَ)،

قال تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾، وقد

قرأ قومٌ ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا﴾ بسكون اللّام،

وهذا ضعيف؛ لأنّ (ثُمَّ) لا تجري مجرى

الواو والفاء، والجيد في هذه القراءة،

أنّهم شبّهوا (ثُمَّ) بالواو، لما كانت مثلها

في العطف، واشتقوا من المنفصلين

متصلاً، وتقديره (فَلِيَّ)، فصار مثل:

(كَتِفَ)، فقالوا: ﴿لِيَقْضُوا﴾ في ﴿ثُمَّ

لِيَقْضُوا﴾ ((٥٣)، فهذا النّصّ يشير إلى

تضعيف الثّمانيّ قراءة عاصم، وهي

قراءة التّسكين، ولنا أن نتساءل، لماذا

طعن في هذه القراءة؟ فهو بهذا خالف

الشُّروط التي وُضعت؛ لاعتبار القراءة

القرآنيّة صحيحة، فلم يعترف في هذا

الموضع برسم المصحف، ولا بموافقة

العربيّة، ولا تطرّق لسندها وتواترها،

وهذا يؤكّد ما قلناه في المطلب السّابق

وهو أنّ القراءات وحركة التّأليف

فيها جعلت النّحويّين يخلطون القرآن



قتل شركائهم أولادهم، ففصل بالمفعول بين المضاف والمضاف إليه؛ لأنَّ المضافَ مصدرٌ، والمصدرُ شبيهُ بالفعل، وإمَّا ظرفه، كقول بعض مَنْ يُوثِّقُ بعربيَّته: تَرَكَ يَوْمًا نَفْسِكَ وَهَوَاهَا، فالمصدر (تَرَكَ) أُضِيفَ إِلَى (نَفْسِكَ)، وفصل بينهما الظَّرْفُ (يوماً).

٢- أن يكون المضاف وصفاً (اسم فاعل)، والمضاف إليه إمَّا: مفعوله الأول، والفاصلُ مفعوله الثاني، كقراءة: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدَهُ رُسُلِهِ﴾، ففصل بين (مُخْلِفاً) و(رُسُلِهِ) بالمفعول، وهو (وعده)؛ لأنَّ المضاف اسم فاعل، واسم الفاعل شبيهٌ بالمضاف، وإمَّا ظرفه، كقول النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ((هَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوِي صَاحِبِي))^(٥٧)، فالظَّرْفُ (لي) فصل بين المضاف، وهو اسم الفاعل (تاركو)، والمضاف إليه وهو (صاحبي)، بدليل حذف النون من اسم الفاعل المضاف.

٣- أن يكون الفاصل قسماً، يُحْكِي

ومكانٍ، وإن لم يُذكر في اللَّفْظِ، وأمَّا قراءة مَنْ قرأ ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدَهُ رُسُلِهِ﴾ فضعيفٌ جداً؛ لأنَّه فصل بالمفعول، وكذلك قراءة مَنْ قرأ ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾^(٥٦)، ففي هذا النَّصِّ أخضع الثَّمَانِيُّ الْقِرَاءَةَ الْقِرَائِيَّةَ إِلَى الْقَوَاعِدِ وَالْأَقْيَسَةِ الَّتِي وَضَعَهَا النَّحْوِيُّونَ، فَلَمَّا خَالَفْتَا مَا أَقْرَوهُ، وَصَفَهَا بِالضَّعْفِ، وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الثَّمَانِيُّ وَالنَّحْوِيُّونَ بِعَدَمِ جَوَازِ الْفَصْلِ بَيْنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالْمَفْعُولِ لَيْسَ بِصَوَابٍ، وَقَدْ صَحَّحَ ابْنُ هِشَامٍ (ت ٧٦١هـ) هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ؛ إِذْ أَشَارَ إِلَى أَنَّ مَسَائِلَ الْفَصْلِ سَبْعٌ، مِنْهَا ثَلَاثٌ جَائِزَةٌ فِي السَّعَةِ، وَأَرْبَعٌ جَائِزَةٌ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، أَمَّا الثَّلَاثُ الْجَائِزَةُ عِنْدَ السَّعَةِ فَهِيَ كَمَا يَأْتِي:

١- أن يكون المضاف مصدراً والمضاف إليه فاعله، والفاصل إمَّا: مفعول المضاف، كقراءة ابن عامر، والتَّقْدِيرُ:



الإشكالات النَّحْوِيَّة، ولكان موقفهم في كلِّ ذلك أكثر دَقَّةً ووضوحاً.

وقد سلك الثَّمانيني مسلكاً

غير مباشر للطَّعن بالقراءات القرآنيَّة،

كوضع قراءة افتراضيَّة، بناءً على قياسٍ

نحويٍّ يُخطِّئه، فمن ذلك قوله في إحدى

مسائل (القول): ((والمذهب الرَّابِع:

هو لغة (سليم)، يُعملون (القول)

على جميع متصرِّفاته، نحو قولك:

(قلتُ زيداً منطلقاً)، و(قال عبدُ الله

أباك محسناً)، وهذه اللُّغة ربَّما أدَّت

إلى الخطأ، وعلى هذه اللُّغة يقرؤون:

﴿فَلَا يُحْزِنُكَ قَوْلُهُمْ أَنَا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ

وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [يس: ٧٦]، قال بعض

العلماء: هذا لحنٌ ولا تجوز الصَّلَاة به؛

لأنَّه جعل النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآله]

وسلَّم يُحْزِنُهُ قَوْلُهُمْ أَنَّ اللهُ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ

وعلنهم)) (٥٩)، فالثَّمانيني محقٌّ في أنَّ

المعنى غير صحيح لو فُتِحَت همزة

(أنا)، بإعمال القول فيها، لكننا نرى

أنَّ الطَّعن غير المباشر في النَّصِّ المذكور

قولهم: (هذا غلامٌ والله زيد)، ففُصِّل

بين (غلام) و(زيد) بالقسم، والتَّقدير:

هذا غلامٌ زيدٌ والله.

وأما المسائل الأربعة الأخرى،

الجائزة عند الضَّرورة، فتختصُّ

بالشعر، وهي: الفصلُ بالأجنبي، أي

معمول غير المضاف، والفصلُ بفاعل

المضاف، والفصلُ بنعت المضاف،

والفصلُ بالنداء (٥٨).

ويتبيَّن لنا ممَّا تقدَّم أنَّ الطَّعن في

القراءتين المذكورتين ربَّما كان لاستقراءٍ

نحويٍّ ناقصٍ، أو منهجٍ نحويٍّ غير

دقيق، وليس ببعيدٍ أن يكون الخلط

بين القراءة والقرآن عاملاً آخر من

عوامل الطَّعن فيهما وتضعيفهما،

فلو وضع النَّحويُّون قواعد خاصَّةً

بالقرآن الكريم، تعدُّ هي الأساس

في التَّقعيد النَّحوي، وقواعد أخرى

خاصَّةً بالقراءات، والحديث النَّبويِّ

الشَّريف، وقواعد أخرى تخصُّ الشعر

وضروراته، لما وقعوا في مثل هذه



بعد الواو؛ لأنّه يتأوّل أنّ الفاء وما بعدها لما نابت مناب الشرط فكأتمّها في موضع المصدر، فلاجل هذا جاز أن يضمّر (أن)، فيكون قد عطف مصدراً (على مصدر))^(٦١)، ففي هذا النصّ يشير الثمانيّ أيضاً إلى قراءة افتراضيّة لا وجود لها، بناءً على قياسٍ نحويّ، وفي نظره أنّه لو قرئ بها لكان جائزاً، ممّا يدلُّ على أنّ القراءات القرآنيّة عنده خاضعة لما يُقرّره منهج النحويين.

وقد تکرّر ذلك عند الثمانيّ في موضع آخر؛ إذ قال: ((وفي التّنزيل: ﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا﴾ [الأنعام: ١٢٦]، ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ [الأنعام: ١٥٣]، ولو قال: (هذا مستقيماً صراطُ ربِّك) لجاز؛ لأنّ تقديم الحال على ذي الحال جائز، ولو قرئ: (وهذا صراطُ ربِّك مستقيم) بالرفع لكان جائزاً))^(٦٢)، فالملاحظ أنّ الثمانيّ أجاز أن يُقرأ بـ (ويذرهم) بالنصب، وأجاز أن يُقرأ (هذا مستقيماً صراطُ

يتمثّل في وضع الثمانيّ قراءة افتراضيّة لا وجود لها، لتخطئة قياسٍ نحويّ، وفقاً لإحدى لهجات القبائل العربيّة، فالقراءة التي ذكرها غير منسوبة لأحدٍ في كتب القراءات، ولعلّ في هذا دليلاً على أنّ النحويين يجعلون القاعدة النحويّة التي يضعونها سماعاً أو قياساً، هي الأساس في إثبات صحّة القراءة، ففي النصّ السّابق نرى الثمانيّ يشير إلى لغة سُليم أولاً، ثم يقيس عليها القراءة المذكورة، ولا تسعفنا كتب القراءات في الإشارة إلى تلك القراءة، وذكر من قرأ بها، ممّا يوحي بأنّها قراءة افتراضيّة، لم يقرأ بها أحد.

ومن ذلك أيضاً قوله: ((وقد قرأ بعضُ القراء: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٨٦] بالجزم، فأما من قرأ (ويذرهم) بالرفع، فإنّه استأنف الكلام، وتقديره: (وهو يذرهم)، ولو قرئ (ويذرهم) بالنصب لكان جائزاً^(٦٠)، يضمّر (أن)



طال الفاصلُ وكثرت حروفه كان أحسن، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣]، عطف (الرَّسُول) على الضَّمير في (بريء)؛ لأنَّ قوله تعالى: (من المشركين) أكثر حروفاً من (لا) فصار العطفُ هنا أحسنَ منه في الآية التي قبلها)) (٦٣)، ففي هذا النَّصِّ نلاحظ أنَّ الثَّمانيني أولاً استشهد بآيتين قرآنيتين وليستا قراءتين، على تحقيقنا المتَّبَع في هذا البحث، ولم يشر الثَّمانيني إلى ذلك، ومن الغرابة أنَّه ذهب يُفاضلُ بين الآيتين، جاعلاً الثانية أفصح وأحسن من الأولى، وهذا التَّرجيحُ كما نرى هو نوع من الطَّعن غير المباشر، ولعلَّ ما يؤكِّد كلامنا هو استعماله كلمة (أحسن)، ويقابل مصطلح (الحسن) عند النَّحويِّين - غالباً - مصطلح (القبح) (٦٤).

ومَّا تقدَّم نجد - في مقابل الطَّعن في القراءات - مواقف أخرى مضطربة عند الثَّمانيني، منها الخلط بين القرآن

ربَّك)، (وهذا صراطُ ربِّك مستقيمٌ)، وليست هذه من القرآن، أو قراءات قرأ بها أئمة القراءة، وإن كان تحليله النَّحوي لها صحيحاً؛ إذ نعتقد أنَّ مثل تلك الإجازات تُعدُّ من أسباب تسلُّط النَّحويِّين على القرآن، وتساهلهم في شروط القراءة الصَّحيحة، وتجاوزهم عليها، اعتقاداً منهم بأنَّ منهجهم أكثر ضبطاً من القُرَّاء، فهم يرون في القرآن والقراءات نصوصاً لغويَّةً، يُشترط فيها موافقة الأقيسة، لقبولها، أو رفضها.

ومن الطَّعن غير المباشر في القراءات القرآنيَّة عند الثَّمانيني المفاضلة بين قراءتين، والتَّرجيح بينهما، فمن ذلك قوله في مسألة العطف على ضمير الرَّفع المستتر مع لزوم توكيده ((فإنَّ لم يأتِ بتوكيد، وأتى بكلامٍ طَوَّل بين المعطوف والمعطوف عليه سدَّ طَوَّل الكلام مسدَّ التوكيد، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿مَا أَشْرَكْنَا وَلَا

آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، لَمَّا طَوَّلَت (لا) الكلامَ قامت مقام التوكيد، وكلَّمَا



قراءة، وهذا خلطٌ بيِّنٌ.

ومن مواقف الثَّمانينيِّ المضطربة في هذا المجال، استشهادُه بالقراءات القرآنيَّة المخالفة لرسم المصحف، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ففيها يقول الثَّمانينيُّ: ((فقال: (قِتَالٍ فِيهِ) فأبدله من (الشَّهر)، والهاء من (فيه) ترجع إلى الشَّهر، فعلقت البدل بالمبدل، وقد قرأ بعض المتقدِّمين (عن قِتَالٍ فِيهِ)^(٦٨)، فهذا ردُّ حرف الجرِّ مع البدل تأكيداً؛ لأنَّه من جملة أخرى))^(٦٩)، فالقراءة التي ذكرها الثَّمانيني وشرحها تخالف رسم المصحف الشَّريف بزيادة الحرف (عن)، ولو أنَّه اتخذ منهجاً واضحاً بشأن الشروط التي وضعها أئمة القراءة في اعتبار القراءة مقبولة، لترك الاستشهاد بالآية، أو لأشار إلى مخالفتها على الأقل، كما فعل ذلك في موضعٍ واحدٍ فقط^(٧٠)، لأنَّ ذلك في نظرنا يشير إلى خلط بين القرآن والقراءات.

والقراءة، كما إطلاقه مصطلح (التنزيل) قاصداً به القرآن تارةً، والقراءة تارةً أخرى، يقول في استعمالات (ظننتُ): ((أحدها: تكون بمعنى التُّهمة، فتتعدَّى إلى مفعول واحد لا تتجاوزه إلى غيره، تقول: (ظننتُ زيداً)، أي: اتهمت زيداً ... وفي التَّنْزِيلِ: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾ [التكوير: ٢٤]، أي: مُتَّهَمٌ))^(٦٥)، ففي هذا النَّص استشهد الثَّمانينيُّ بقراءة ابن كثير، والكسائي، وأبي عمرو^(٦٦)، وأطلق عليها مصطلح التَّنْزِيلِ، أي: المراد بها قرآناً، وقراءة هؤلاء تخالف رسم المصحف الشَّريف؛ إذ هي فيه (بضنين)، بالضَّاد، وليس بالظَّاء، ولم يُشِرِ الثَّمانينيُّ في النَّصِّ السَّابِقِ إلى القراءة، ولم يُفَرِّقها عن القرآن، وقد تردَّد ذلك عنده في مواضع عدَّة من كتابه^(٦٧)، وهذا يدلُّ على أنه يلجأ إلى اعتبار القاعدة النَّحويَّة، هي المقياس في إطلاق مصطلح (التَّنْزِيلِ) على ما يوافقها، فيُعدُّ قرآناً، وما لا يوافقها يُعدُّ



مباشرةً للطَّعن في القراءات القرآنيَّة، فوصفها بالضعف، واللَّحن، بعد أن عرض تلك القراءات على الأقيسة والقواعد التي صاغها النحويُّون.

٤- سلك الثمانيني مسلكاً غير مباشر للطَّعن بالقراءات القرآنيَّة، يتمثَّل بما يأتي:

أ- وضع قراءة افتراضيَّة، آخذاً القياس النحوي دليلاً على جواز القراءة بما لم يُقرأ، ولم يرد ذكره في جميع المصنَّفات في القراءات القرآنيَّة.

ب- التفضيل بين قراءتين، وترجيح إحداها على الأخرى، وهذه المفاضلة تكون في الصَّنعة النحويَّة على وفق أقيسة النحويِّين وتعليلاتهم.

٥- أطلق الثمانيني مصطلح التَّنزيل على القرآن تارةً، والقراءة تارةً أخرى، ممَّا يوحي بوجود خلطٍ واضح بين القرآن والقراءة.

نخلص في هذا البحث إلى جملة من النتائج، نبينها في النقاط الآتية:

١- لم يجد النحويُّون مانعاً من الطَّعن في القراءات القرآنيَّة؛ لأنَّ موقفهم منها كان كموقفهم من سائر النصوص اللغويَّة، أخضعوها لأصولهم وأقيستهم، فما وافقها منها قبلوه، وما خالفها وصفوه بالضعف والشذوذ والرِّدائة ونحو ذلك.

٢- هناك عدد من العوامل التي شجَّعت النحويِّين على الطَّعن في القراءات القرآنيَّة، أبرزها: ضعف منهجهم في الاستشهاد بالقرآن الكريم وقراءاته، وخلطهم بين القرآن والقراءة، واعتقادهم أنَّ منهجهم أضبط للقراءة من القُرَّاء، وعدم استقامة الشروط الموضوعية لاعتبار القراءة صحيحة.

٣- أطلق الثمانيني أوصافاً صريحةً



طعنُ النَّحْوِيِّينَ فِي الْقِرَاءَاتِ الْقِرَائِيَّةِ ...

١٣- يُنظَرُ: النَّحْوِيُّونَ وَالْقِرَآنُ: ٢٩٣.

١٤- شَرَحَ الرُّضِيَّ عَلَى الْكَافِيَةِ: ٤: ١٠١.

١٥- يُنظَرُ: النَّحْوِيُّونَ وَالْقِرَآنُ: ٢٨.

١٦- يُنظَرُ: مَدْرَسَةُ الْكُوفَةِ وَمَنْهَجُهَا وَأَثَرُهَا فِي دِرَاسَةِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ: ٣٣٧.

١٧- يُنظَرُ: الْقِرَاءَاتُ الْقِرَائِيَّةُ، قِرَاءَةٌ نَقْدِيَّةٌ: ١٠٠.

١٨- مَعْتَرَكُ الْأَقْرَانِ فِي إِعْجَازِ الْقِرَآنِ: ١: ١٦٣، ١٦٤، وَالْإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقِرَآنِ: ١: ٢٧٤.

١٩- النِّشْرُ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ: ١: ٤٣.

٢٠- مَعْتَرَكُ الْأَقْرَانِ فِي إِعْجَازِ الْقِرَآنِ: ١: ١٦٤، وَالْإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقِرَآنِ: ١: ٢٧٤.

٢١- الْبِرْهَانُ فِي عُلُومِ الْقِرَآنِ: ١: ٣١٨.

٢٢- يُنظَرُ: أَثَرُ الْقِرَاءَاتِ السَّبْعِ فِي تَطَوُّرِ التَّفَكِيرِ اللُّغَوِيِّ: ١٢، وَمَوْضُوعَاتُ فِي نَظَرِيَّةِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ: ٢٢٧.

الهوامش:

١- ضوابط الفكر النحوي: ١: ٢٩٦، ٢٩٩، ومواقف النُّحاة من القراءات القرآنية: ٥.

٢- يُنظَرُ: مَوَاقِفُ النُّحَاةِ مِنَ الْقِرَاءَاتِ الْقِرَائِيَّةِ: ٣٠.

٣- اللِّهْجَاتُ الْعَرَبِيَّةُ فِي الْقِرَاءَاتِ الْقِرَائِيَّةِ: ٩٣.

٤- يُنظَرُ: الْإِبَانَةُ عَنْ مَعَانِي الْقِرَاءَاتِ: ٥١، وَالنِّشْرُ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ: ١: ١٥.

٥- يُنظَرُ: النَّحْوِيُّونَ وَالْقِرَآنُ: ٢٩٣.

٦- يُنظَرُ: قِضَايَا اللُّغَةِ فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ: ٢٩٩.

٧- مَعَانِي الْقِرَآنِ: ١: ١٤.

٨- الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ: ٣: ١٥٧.

٩- الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ: ٢: ٢٨٠.

١٠- يُنظَرُ: النَّحْوِيُّونَ وَالْقِرَآنُ: ٢٩٣.

١١- هُوَ سَلِيْطُ بْنُ سَعْدٍ، يُنظَرُ: خَزَانَةُ الْأَدَبِ: ١: ٢٩٤.

١٢- يُنظَرُ: نَحْوُ التَّيْسِيرِ: ٥٣-٥٥.



- ٢٣- يُنظر: النشر في القراءات العشر: ١: ٣٤.
- ٣٥- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإفصاح عنها: ١: ١٠٣.
- ٢٤- يُنظر: الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها: ١٠٩، والنشر في القراءات العشر: ١: ٣٤.
- ٣٦- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز: ٩٧.
- ٢٥- يُنظر: النشر في القراءات العشر: ١: ٣٤.
- ٣٧- البرهان في علوم القرآن: ١: ٣١٩.
- ٢٦- طبقات القراء: ١: ٣٨.
- ٣٨- يُنظر: تلحين النحويين للقراء (المقدّمة): ١.
- ٢٧- يُنظر: الكفاية الكبرى في القراءات العشر: ١٢٩.
- ٣٩- يُنظر: رسم المصحف العثماني: ٧٥.
- ٢٨- معاني القرآن: ١: ١٤٥.
- ٤٠- يُنظر: المصدر نفسه: ٦٢، ٦٣.
- ٢٩- يُنظر: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية: ٢٢.
- ٤١- يُنظر: القراءات القرآنيّة، قراءة نقدية: ١٠٣.
- ٣٠- يُنظر: تأويل مشكل القرآن: ٤٢.
- ٤٢- يُنظر: إرشاد الأريب: ٥.
- ٣١- يُنظر: العنوان في القراءات السبع: ٩٠، والكفاية الكبرى في القراءات العشر: ١٦٢.
- ٤٣- يُنظر: الحجّة للقراء السبعة: ٤.
- ٣٢- البحر المحيط: ٤: ٥٢٢.
- ١٠٤، والكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها: ٥٥٩.
- ٣٣- يُنظر: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية: ٢٠.
- ٤٤- الفوائد والقواعد: ٢١٢.
- ٣٤- إبراز المعاني: ٤٠٦.
- ٤٥- يُنظر: الفوائد والقواعد: ٢١١.



- وشرح المفصل: ١: ٢٠٠.
- ٤٦- ديوانه: ١: ١٧.
- ٤٧- يُنظر: شرح المفصل: ٧: ١٧٣.
- ٤٨- ديوانه: ٣١.
- ٤٩- يُنظر: الفوائد والقواعد: ٢١١، وشرح المُفَصَّل: ٧: ١٧٢، و١٧٣.
- ٥٠- يُنظر: العنوان في القراءات السَّبْع: ٨٣، والكفاية الكبرى في القراءات العشر: ١٤٩.
- ٥١- الفوائد والقواعد: ٣٩٠.
- ٥٢- يُنظر: العنوان في القراءات السَّبْع: ١٣٤، والكفاية الكبرى في القراءات العشر: ٢٣٢.
- ٥٣- الفوائد والقواعد: ٥٣٥.
- ٥٤- يُنظر: شواذ القراءات: ٣٠٧، وإتحاف فضلاء البشر: ٢٧٤.
- ٥٥- يُنظر: الكفاية الكبرى في القراءات العشر: ١٦٧، وشواذ القراءات: ٢٠١.
- ٥٦- الفوائد والقواعد: ٥٨٤، ٥٨٥.
- ٥٧- روي أمرائي بدلاً من صاحبي، يُنظر: سنن أبي داوود: ٤: ٣٥٣.
- ٥٨- يُنظر: أوضح المسالك: ٣: ١٥١ - ١٦٣.
- ٥٩- الفوائد والقواعد: ٢٨٣، وقراءة المصحف (إنَّا) بكسر الهمزة.
- ٦٠- قرأ حمزة والكسائي وخلف (ت ٢٢٩هـ)، وعاصم بروايتي أبان بن تغلب، وهبيرة بن محمَّد التَّمَّار بالجزم، وقراءة المصحف بالرَّفْع، ولم يقرأ أحد بالنَّصْب، يُنظر: العنوان في القراءات السَّبْع: ٩٨، والمستنير في القراءات العشر: ٢: ١٦٢، والكفاية الكبرى في القراءات العشر: ١٧٧.
- ٦١- الفوائد والقواعد: ٥٤٦.
- ٦٢- الفوائد والقواعد: ٣٠١، ٣٠٢.
- ٦٣- المصدر نفسه: ٣٨٨، ٣٨٩.
- ٦٤- يُنظر: ظاهرة القبح في كتاب سيويه: ٤٢.
- ٦٥- الفوائد والقواعد: ٢٧٠.
- ٦٦- يُنظر: العنوان في القراءات السَّبْع: ٢٠٤.



- ٦٧- يُنظر: الفوائد والقواعد: ٣٩،
٢٤٥، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٨٣، ٣٩٩.
- ٦٨- قرأ بها ابن مسعود (ت ٣٢٢هـ)،
والرَّبِيع بن خثيم (ت قبل ٦٥هـ)،
وابن عباس (ت ٦٨هـ)، والأعمش،
٦٩- الفوائد والقواعد: ٣٧٣.
٧٠- يُنظر: المصدر نفسه: ٤٥٧.
- وعكرمة (ت ١٠٥هـ)، يُنظر: شواذ
القراءات: ١٠٢، ومعجم القراءات
القرآنيَّة: ١: ١٦٦.



المصادر والمراجع:

الفضل إبراهيم (د. ط)، الهيئة المصريَّة
العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٥- أثر القراءات السَّبع في تطوير
التَّفكير اللُّغوي: د. عبد الكريم بكَّار،
الطَّبعة الأولى، دار السَّلام، القاهرة،
٢٠١٤م.

٦- إرشاد الأريب إلى معرفة الأريب:
أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحمويّ
(ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: د. إحسان
عباس، الطَّبعة الأولى، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.

٧- الأعلام: خير الدين بن محمود
الزركلي (ت ١٣٩٦هـ)، الطَّبعة
الخامسة عشرة، دار العلم للملايين،
بيروت، ٢٠٠٢م.

٨- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك:
أبو محمد عبد الله بن هشام الأنصاريّ
(ت ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف محمد
البقاعي، (د. ط)، دار الفكر، بيروت،
(د. ت).

٩- البحر المحيط في التفسير: أبو

١- الإبانة عن معاني القراءات: أبو
محمد مكي بن أبي طالب القيسي
(ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: د. عبد الفتَّاح
إسماعيل شلبي، (د. ط)، دار نهضة
مصر، القاهرة، ١٩٧٧م.

٢- إبراز المعاني من حرز الأمان في
القراءات السَّبع للشَّاطبي (ت ٥٩هـ):
أبو القاسم عبد الرَّحمن بن إسماعيل
المعروف بأبي شامة (ت ٦٦٥هـ)،
تحقيق: د. إبراهيم عطوه عوض، (د.
ط)، دار الكتب العلميَّة، بيروت (د.
ت).

٣- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات
الأربعة عشر: أحمد بن محمد الدِّمياطي
الشَّهير بالبنَّاء (ت ١١١٧هـ)، تحقيق:
د. أنس مهرة، الطَّبعة الثَّالثة، دار
الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٦م.

٤- الإتيقان في علوم القرآن: أبو الفضل
عبد الرَّحمن بن الكمال السيوطي
(ت ٩١١هـ)، تحقيق: د. محمد أبو



- ١٤- خزانة الأدب ولب لباب
لسان العرب: عبد القادر بن عمر
البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد
السلام هارون، الطبعة الرَّابِعة، مكتبة
الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ١٥- ديوان القطامي (ت ١٣٠هـ):
تحقيق: د. إبراهيم السَّامرائي، ود.
أحمد مطلوب، الطبعة الأولى، دار
الثقافة، بيروت، ١٩٦٠م.
- ١٦- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري
(ت ٣٥ - ٤٠هـ): تحقيق: وليد
عرفات، الطبعة الأولى، دار صادر،
بيروت، ٢٠٠٦م.
- ١٧- رسم المصحف الشريف وأوهام
المستشرقين في قراءات القرآن الكريم
دوافعها ودفعها: د. عبد الفتاح
إسماعيل شلبي، الطبعة الثالثة، دار
المنارة، جدة، ١٩٩٠م.
- ١٨- سنن أبي داود: أبو داود سليمان
بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)،
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد
- حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت
٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل،
(د. ط)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- ١٠- البرهان في علوم القرآن: أبو عبد
الله محمد بن عبد الله الزركشي (ت
٧٩٤هـ)، تحقيق: د. محمد أبو الفضل
إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء
الكتب العربيَّة، مصر، ١٩٥٧م.
- ١١- تأويل مشكل القرآن: أبو
محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري (ت
٢٧٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس
الدين، الطبعة الثَّانية، دار الكتب
العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٧م.
- ١٢- تلحين النَّحويِّين للقرآن: د.
ياسين جاسم المحميد، الطبعة الأولى،
مؤسسة الريان، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ١٣- الحجَّة للقراء السَّبعة: أبو علي
الحسن بن أحمد الفارسي (ت ٣٧٧هـ)،
تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير
جويجايي، الطبعة الثَّانية، دار المأمون
للتراث، دمشق، ١٩٩٣م.



٢٣- ظاهرة القبح في كتاب سيوييه دراسة وصفية تحليلية: د. أحمد البجبح، الطبعة الأولى، دار دجلة، الأردن، ٢٠١٦م.

٢٤- العنوان في القراءات السبع: أبو طاهر إسماعيل بن خلف الأندلسي (ت ٤٥٥هـ)، تحقيق: د. زهير زاهد، ود. خليل العطية، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٥- الفوائد والقواعد: أبو القاسم عمر بن ثابت الثماني (ت ٤٤٢هـ)، تحقيق: د. عبد الوهاب محمود الكحلة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٣م.

٢٦- القراءات القرآنيّة، قراءة نقدية: د. لطيفة عبد الرسول، الطبعة الأولى، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ٢٠١٩م.

٢٧- القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحويّة: د. عبد العال سالم مكرم، (د. ط)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

٢٨- قضايا اللّغة في كتب التفسير

كامل قره بللي، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالميّة، لبنان، ٢٠٠٩م.

١٩- شرح الرّضي على الكافية: محمد بن الحسن الرّضي الأسترابادي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، الطبعة الأولى، جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٧٨م.

٢٠- شرح المفصل: أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. إبراهيم محمد عبد الله، الطبعة الأولى، دار سعد الدين، دمشق، ٢٠١٣م.

٢١- شواذ القراءات: أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الكرمانى (من علماء القرن السادس الهجري): تحقيق: د. شمران العجلي، الطبعة الأولى، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢م.

٢٢- ضوابط الفكر النحوي دراسة تحليلية للأسس الكليّة التي بنى عليها النّحاة آراءهم: د. محمد عبد الفتّاح الخطيب، الطبعة الأولى، دار البصائر، مصر، ٢٠٠٦م.



- الإسلامية، ١٩٩٠م.
- ٣٣- مدرسة الكوفة ومنهجها وأثرها في دراسة اللُّغة والنَّحو: د. مهدي المخزومي، الطَّبعة الثَّالثة، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٣٤- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة (ت ٦٦٥هـ)، تحقيق: طيار قولاج، (د. ط)، دار صادر، بيروت، ١٩٧٥م.
- ٣٥- المستنير في القراءات العشر: أبو طاهر أحمد بن سوار البغدادي (ت ٤٩٦هـ)، تحقيق: عمار أمين الددو، الطَّبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، ٢٠٠٥م.
- ٣٦- معاني القرآن: أبو زكريَّا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النَّجار، وعبد الفتاح شلبي، (د. ط)، دار السُّرور، بيروت، (د.ت).
- (المنهج - التأويل - الإعجاز): د. الهادي الجطلاوي، الطَّبعة الأولى، دار محمد علي الحامي، تونس، ١٩٩٨م.
- ٢٩- الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها: أبو القاسم علي بن يوسف الهذلي (ت ٤٦٥هـ)، تحقيق: جمال الشايب، الطَّبعة الأولى، مؤسسة سما للنَّشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٧م.
- ٣٠- الكفاية الكبرى في القراءات العشر: أبو العز محمد بن الحسين القلانسي (ت ٥٤١هـ)، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، (د. ط)، دار الصَّحابة للتُّراث: مصر، ٢٠٠٦م.
- ٣١- اللُّهجات العربيَّة في القراءات القرآنيَّة: د. عبده الرَّاجحي، الطَّبعة الثَّالثة، دار المسيرة، عمان، ٢٠١٠م.
- ٣٢- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون



العربي دراسات موازنة بين القديم والحديث: د. زهير غازي زاهد، الطبعة الأولى، دار الغدير، قم (د.ت).
٤٢- نحو التيسير دراسة ونقد منهجي: د. أحمد عبد الستار الجوارى، الطبعة الثانية، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٤م.

٤٣- النحويون والقرآن: د. خليل بنان الحسون، الطبعة الأولى، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ٢٠٠٢م.

٤٤- النّشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد بن يوسف المعروف بابن الجزري (ت ٨٣٣هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١١م.

٤٥- الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، (د. ط)، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.

٣٧- معترك الأقران في إعجاز القرآن: أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: علي البجّاوي، (د. ط)، دار الفكر العربي، بيروت، (د.ت).

٣٨- معجم القراءات القرآنيّة: د. أحمد مختار عمر، د. عبد العال سالم مكرم، الطبعة الثانية، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٨م.

٣٩- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨م.

٤٠- مواقف النُّحاة من القراءات القرآنيّة حتى نهاية القرن الرابع الهجري: د. شعبان صلاح، الطبعة الأولى، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٤١- موضوعات في نظرية النّحو





الأدلة الفرعية في التّقييد النّحويّ عند أبي إسحاق الشّاطبيّ

الدكتور أشرف سليم

كلية اللغات والآداب والفنون - جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المملكة المغربية

Sub-evidence in grammatical complexity
according to Abu Ishaq Al-Shatibi

Dr. Ashraf Selim

College of Languages, Literatures and Arts - Ibn Tofail University, Kenitra

The Kingdom of Morocco



ملخص البحث

سيركز الباحث في هذه الدّراسة على أنواع الأدلّة الفرعيّة التي اعتمد عليها أبو إسحاق الشّاطبيّ في أثناء التّقييد النّحويّ؛ أي إنّهُ سيّتحدّث عن الأدلّة غير الأصيليّة في أصول النّحو؛ فقد أسهب الباحثون قبل في أصول النّحو الحديث عن الأصول الأصيليّة مثل: السّماع، والقياس والإجماع...، لكنّ الحديث عن الأدلّة الفرعيّة كان في كثيرٍ من الأحيان ما يتمّ المرور عليه لمامًا، لذا عقد الباحث العزم على تخصيص دراسةٍ مُستقلّة لهذه الأصول الفرعيّة، فلها أهميّة تجعلها تُؤسّس قواعد في النّحو العربيّ، واختير في هذا الإطار أبو إسحاق الشّاطبيّ جامع المنزلتين؛ فهو: أصوليّ بارع في أصول الفقه (الموافقات)، وأصول النّحو (المقاصد الشّافية في شرح خلاصة الكافية). الكلمات المفتاحية: الاستحسان، استصحاب الحال، المقاصد الشّافية، أبو إسحاق الشّاطبيّ.

Abstract

In this study, the researcher will focus on the types of sub-evidence that Abu Ishaq Al-Shatibi relied on during his grammatical studies. The discussion will revolve around the evidence of non-indigenous in the assets of grammar. Researchers have previously elaborated the search in the original assets as such as: Listening, measurement and consensus, but the discussion of these subdirectories was often skimpy. Therefore, the researcher determined to allocate an independent study of these sub-assets. Their importance stems from establishing the rules of Arabic grammar. In this context, Abu Ishaq Shatibi has been chosen since he is a compiler of the two studies. He is a fundamentalist who is proficient in the principals of jurisprudence (approvals), and assets.

Keywords: Approval, guidance, healing purposes, Abu Ishaq Al-Shatibi.



بِالْأَحْكَامِ، وَالْإِلْزَامِ بِالْمُؤَدَى... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُصُولِ الْفَرَعِيَّةِ الَّتِي رُجِعَ إِلَيْهَا، وَاعْتُمِدَ عَلَيْهَا.

فِي هَذَا الْإِطَارِ اخْتَارَ الْبَاحِثُ أَنْمُودَجًا مُتَفَرِّدًا مُتَمَثِّلًا فِي الْأُصُولِيِّ أَبِي إِسْحَاقَ الشَّاطِبِيِّ، وَالْعِلَّةَ تَعُودُ إِلَى أَنَّهُ جَمَعَ الْمِنْزَلَتَيْنِ، فَهُوَ: أُصُولِيُّ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ (الْمُؤَافَقَاتِ)، الَّذِي أَصْبَحَ مَصْدَرًا مِنْ مَصَادِرِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ، وَفِي أُصُولِ النَّحْوِ (الْمُقَاصِدِ الشَّافِيَّةِ فِي شَرْحِ خُلَاصَةِ الْكَافِيَّةِ) الَّذِي رَغِمَ تَحْقِيقُهُ مُؤَخَّرًا إِلَّا أَنَّهُ يُعَدُّ أَحَدَ أَكْبَرِ شُرُوحِ أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ، وَحَوَى بَيْنَ دَفْتَيْهِ الْكَثِيرَ مِنْ اجْتِهَادَاتِ الشَّاطِبِيِّ وَمُخْرَجَاتِهِ فِي أُصُولِ النَّحْوِ.

١- إشكالاتُ البَحْثِ:

وَضَعَ الْبَاحِثُ فَرَضِيَّاتٍ فِي صُورَةِ أَسْئَلَةٍ يُفْتَرَضُ بَعْدَ الْإِجَابَةِ عَنْهَا أَنْ يَصِلَ إِلَى نَتِيجَتِهِ، وَهَذِهِ الْأَسْئَلَةُ هِيَ:

- هلِ اسْتَعَانَ الشَّاطِبِيُّ بِالْأُصُولِ

اعْتَمَدَ النَّحَاةَ فِي أَثْنَاءِ التَّقْعِيدِ النَّحْوِيِّ عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأُصُولِ، كَانَتْ ذِرْوَةَ سِنَامِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ، وَمَا يَجِبُ أَنْ يَتَّبِعَ بَعْدَهُمْ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأُصُولَ كَانَتْ نَتِيجَةَ جُهْدٍ جَهِيدٍ أَخَذَ مِنْهُمْ وَقْتًا غَيْرَ يَسِيرٍ، وَكَانَتْ وَسِيلَتُهُمْ فِي ذَلِكَ مَا يُسَمَّى بِ: "التَّبَعِ وَالِاسْتِقْرَاءِ"؛ فَكَانَ السَّمَاعُ أَوَّلَ وَسِيلَةٍ اعْتَمَدُوا عَلَيْهَا؛ تَلَاهُ الْقِيَاسُ؛ فَالِإِجْمَاعُ، هَذِهِ الْوَسَائِلُ سُمِّيَتْ الْأُصُولَ الْأَصْلِيَّةَ، الَّتِي لَا يُمَكِّنُ إِنْكَارُ فَحْوَاهَا وَجَدْوَاهَا، بَعْدَهَا دَلَفَتِ الْأُصُولُ الْفَرَعِيَّةُ الَّتِي اعْتَمَدُوا عَلَيْهَا نَتِيجَةَ التَّدَاخُلِ الَّذِي حَصَلَ بَيْنَ أُصُولِ الْفِقْهِ وَأُصُولِ النَّحْوِ؛ إِذْ كَانَ يُلْجَأُ إِلَيْهَا حِينَ تَسْتَعْصِي عَلَيْهِمْ مَسَائِلُ وَقَضَايَا لَمْ يَجِدُوا لَهَا مَنْدُوحَةً فِي الْأُصُولِ الْأَصْلِيَّةِ، وَاحْتَأَجُّوا إِلَى مُخْرَجَاتٍ فِيهَا، فَلَمْ يَجِدُوا غَنَى عَنْ هَذِهِ الْأُصُولِ الْفَرَعِيَّةِ، مِثْلَ: اسْتِصْحَابِ الْحَالِ، وَالِاسْتِحْسَانِ، وَالِاسْتِدْلَالِ



الأدلة الفرعية في التّعييد النّحويّ عند أبي ...

وقديدها هاجسًا ظلّ يشغل هذا العمل برمته، لكن وبعد البحث في كثير من مصادر انتقاء المعلومات حول هذا الموضوع؛ لم أجد البتّة دراسات مبثوثة تتناول الأدلة الفرعية في أصول النحو عند الشاطبيّ، عدا دراسة أصول العربية للباحث أحمد فتحي البشير، رغم أنه تناولها تناولًا عابرا وليس مخصصًا، صحيح أنّ ثمة كثيرًا من الدراسات التي تناولت أصول النحو عند الشاطبيّ، وأيضًا الأدلة الفرعية في أصول النحو لديه؛ لكنني لم أجد دراسة واحدة البتّة كان لها قصبُ السّبق في تناول هذه الظاهرة مجتمعةً عند الشاطبيّ، واعتماد مسلك الأصيلين منهجًا في تحليلها ومقاربتها.

سنبداً الدراسة بالنظر في أول أصل فرعي اعتمد عليه الشاطبي في أصول النحو، لم يلتفت إليه الباحثون كثيرًا، وهو: استصحاب الحال.

الفرعية في دراسة أصول النحو؟

- هل أثر علم أصول الفقه في تفكير الشاطبيّ النحويّ أثناء استنباطه الأصول الفرعية؟

- أين موقع هذه الأصول الفرعية ضمن مصادر أصول النحو المعروفة: السماع والقياس والإجماع...؟

٢ - غاية البحث:

ينبغيّ هذا البحث إبراز ركيزة أساسية اعتمد عليها إمام الأصيلين في وقته: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطيّ اللّخميّ الشاطبيّ؛ هي: دور الأصول الفرعية في تّعييد أصول النحو الذي اشتهر عند أهل الأصول في: السماع والقياس والإجماع.

٣- الدراسات السابقة:

أي عمل علميّ إلا ويكون امتدادًا للدراسات التي سبقت في الاشتغال على الإشكال الذي انطلق منه؛ لذا كان البحث عن هذه الدراسات السابقة، واقتفاء أثرها، وتعقبها بقدها



المبحث الأول:

الاستصحاب والاستحسان عند

الشاطبي:

أولاً: استصحاب الحال عند الشاطبي

الاستصحاب لغةً واصطلاحاً:

"الاستصحاب لغةً: ملازمة الشيء

وعدم مفارقتِه؛ فكلُّ ما لازم شيئاً فقد

استصحبَه"^(١).

وأما في الاصطلاح فهو عند

الأصوليين: "استدامةٌ إثبات ما كان

ثابتاً، أو نفي ما كان منفيّاً"^(٢).

وأما في اصطلاح النحويين فلم

يختلف عمّا قرّره الأصوليون؛ لأنهم

عنهم أخذوه، وذلك للتشابه الوظيفي

للاستصحاب عند كلِّ من النحاة

والأصوليين^(٣). ولهذا كان تعريفُ

النحاة الاستصحابَ أَنه: "إبقاء حالِ

اللفظ على ما يستحقُّه في الأصلِ عند

عدم دليل النقل عن الأصل"^(٤).

إلا أَنه سبقَ هناك فروقٌ

في كيفية الاستدلال بالاستصحاب

تفرضها الطَّبيعة الخاصَّة لكلِّ من

العلمين.

١- ضوابط الاستدلال باستصحابِ

الحالِ عند الشاطبيِّ

أشار الشاطبيُّ في أثناء استدلاله

باستصحابِ الحالِ إلى عدد من ضوابط

الاستدلالِ به، وممَّا وقف عنده الباحث

من تلك الضوابط:

- أن تكون الأصلة ثابتة، وإلا كانت

دعوى غير مقبولة؛ لأنَّها عاريةٌ عن

الدليل، فلا تُسمع، ومن ذلك ما

نصحت به مدرسة الكوفة بأنَّ الأصل

في (لكن) إن أضيفت عليها لا والكافُ

كما أضيفت عليها اللام والهاء في قول

الشاعر^(٥) (من بحر الطويل)

ألا ياسنا برِّقِ على قُلِّلِ الحمى لهنَّكَ من

برِّقِ عليَّ كريمُ

والحرفُ قد يُزاد عليه في أوَّلِه

نحو: لعلَّ وفي آخره نحو: فإمَّا ترينَّ

(مريم ٢٦).

فردَّ الشاطبيُّ مذهبهم بقوله:



الأدلة الفرعية في التّعميد النّحويّ عند أبي ...

عملَ الأفعالِ، ولا يدلُّ على تصرّف في معموله بالتّقديم، بل الذي يدلُّ على ذلك تصرّفه في نفسه، وقد علم أن (ليس) غير متصرّف في نفسه، فلا يتصرّف في معموله، فنحن أعملنا فيه الدليلين، فأثبتنا له أصل العمل لوجود أصل الفعلية، وسلبناه وصف العمل وهو التّقديم، لفقد وصف الفعلية، وهو التّصرف فاعتبرنا الأصل بالأصل، والوصف بالوصف، والدليل على ما قلناه وجود ذلك استقراءً^(١٠).

- ألا يكون هناك دليل يجوز الخروج عن الأصل، وهذا الضابط أوضحه الشاطبي في أثناء كلامه عن مذهب الكوفيين القائلين إن (مذ) و(منذ) ظرفان، وما بعدهما مرفوعٌ بفعلٍ مضمّر^(١١)، فقال:

"الإضمارُ على خلاف الأصل،

فلا ينبغي أن يُدعى إلاً بدليل، ولا دليل، بل الكلام التام من غير دعوى

ما قلتم من أن أصلها (إن) زيدت عليه اللام والكاف؛ فدعوى لا تُسمع من غير دليل^(٦).

ثمّ وضح الشاطبي أن ما استدلووا به على تلك الزيادة من قول الشاعر: "لهنك من برق، يُحتمل غير ما قالوا، والمُحتمل لا تقوم به حجة، ولا تثبت به أصالة"^(٧).

- أن يدلّ الأصل المُستصحب على الحكم المراد إثباته، وإلا كان غير داخلٍ تحته، فلا يصلح حينئذ الاستدلال به عليه^(٨).

ومثاله: "استدلال من أجاز

تقدّم خبر (ليس) عليها، بأن (ليس) فعل، وإذا ثبت أنها فعل والأصل في العمل للأفعال، فالعمل لها بحق الأصل، وإذا كان كذلك فينبغي أن تتصرّف في معمولاتها كسائر الأفعال"^(٩).

فأجاب الشاطبي عن هذا بأن

كون ليس فعلاً يدل على جواز إعمالها



الحُرُوفُ أَلَّا تُدْعَى فِيهَا الزِّيَادَةُ إِلَّا إِذَا تَيَقَّنْتَ وَقَامَ الدَّلِيلُ عَلَيْهَا، وَأَمَّا مَعَ بَادِيِ الرَّأْيِ فَذَلِكَ غَيْرُ مَخْلَصٍ.

وَاعْتَرَضَ الشَّاطِبِيُّ أَيْضًا عَلَى مَذْهَبِ الكُوفِيِّينَ فِي تَجْوِيزِهِمْ مَدَّ المَقْصُورِ خِلَافًا لِلْبَصْرِيِّينَ، فَقَالَ:

"مَدَّ المَقْصُورِ عَلَى خِلَافِ الأَصْلِ، بِخِلَافِ قِصْرِ المَمْدُودِ فَإِنَّهُ عَلَى الأَصْلِ، إِذِ القِصْرُ هُوَ الأَصْلُ بِدَلِيلِ أَنَّ المَمْدُودَ لَا تَكُونُ أَلْفُهُ إِلَّا زَائِدَةً، وَأَلْفُ المَقْصُورِ قَدْ تَكُونُ أَصْلِيَّةً وَزَائِدَةً، وَإِذَا كَانَتْ أَلْفُ المَمْدُودِ زَائِدَةً أَبَدًا؛ فَالزِّيَادَةُ عَلَى خِلَافِ الأَصْلِ، فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُخْرَجَ عَنِ الأَصْلِ إِلَى غَيْرِ الأَصْلِ" (١٥).

ثُمَّ أوردَ الشَّاطِبِيُّ مَا يُؤَيِّدُ مَذْهَبَ الكُوفِيِّينَ مِنَ السَّمْعِ، ثُمَّ تَعَقَّبَهُ بِقَوْلِهِ: "إِلَّا أَنْ ذَلِكَ نادرٌ شاذٌّ لَا يَبْلُغُ أَنْ يَكُونَ جَائِزًا كَقِصْرِ المَمْدُودِ" (١٦).

وَلَمَّا كَانَ الخُرُوجُ عَنِ الأَصْلِ لَيْسَ بِالأَمْرِ الهَيِّنِ، فَلَا يُخْرَجُ عَنْهُ إِلَّا لِدَلِيلٍ ظَاهِرٍ، وَجَدْنَا عِبَارَاتِ الشَّاطِبِيِّ

الإِضْهَارِ، فَكَانَ القَوْلُ بِهِ تَكْلُفًا مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ، فَيُسْتَصْحَبُ الأَصْلُ حَتَّى يَرِدَ مَا يُخْرِجُ عَنْهُ" (١٢).

- أَنْ يَنْهَضَ الدَّلِيلُ النَّاقِلُ عَنِ الأَصْلِ، وَيَقْوَى عَلَى الخُرُوجِ عَنْهُ، وَذَلِكَ لِثَبَاتِ الأَصْلِ وَتَمَكُّنِهِ فِي بَابِهِ، فَلَا يُخْرَجُ عَنْهُ إِلَّا لِدَلِيلٍ ظَاهِرٍ، وَلِهَذَا لَا يَتْرِكُ الأَصْلُ لِدَلِيلٍ مُحْتَمَلٍ أَوْ لِسَمْعٍ نادرٍ أَوْ قِيَاسٍ مَجْرَدٍ.

وَلِذَلِكَ لَمْ يَرْتَضِ الشَّاطِبِيُّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الكُوفِيُّونَ وَالأَخْفَشُ، وَابْنُ مَالِكٍ فِي التَّسْهِيلِ، مِنَ القَوْلِ بِجَوَازِ زِيَادَةِ (مَنْ) فِي الإِيجَابِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ نَفْيٍ أَوْ شَبْهِهِ، وَقَدْ أَيْدَى ابْنُ مَالِكٍ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بِشَوَاهِدَ مِنَ القُرْآنِ وَالحَدِيثِ وَالشُّعْرِ، حَتَّى قَالَ الشَّاطِبِيُّ مَقْرًّا بِكثْرَتِهَا: "فَهَذَا سَمْعٌ كَثِيرٌ ثَابِتٌ نَظْمًا وَنَثْرًا فَمَا الَّذِي مِنَ القِيَاسِ؟" (١٣).

وَأَجَابَ عَنْ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: "هَذِهِ المَوَاضِعُ المُسْتَشْهَدُ بِهَا مُحْتَمَلَةٌ لَمَّا قَالَ وَلِغَيْرِ ذَلِكَ" (١٤)، وَالأَصْلُ الثَّابِتُ فِي



للبيان، وهي مبهمّة.

ويُوجّه الشّاطبيّ تصرّف

العرب هذا بقوله: "فإنّ العرب تتوسّع

في كلامها كما شاءت" (٢٢)، ولهذا قال

ابن جنّيّ عن الاستحسان: "إنّ فيه

ضرباً من الاتّساع والتّصرف" (٢٣).

وأورد الشّاطبيّ مثلاً آخر

لاستحسان العرب في أثناء رده على

الأصمعيّ لمنعه نعت المنادى؛ لأنّه

شبيه بالمضمر، والمضمر لا يُنعت، فردّ

عليه الشّاطبيّ بقوله: "مُشابهة المنادى

للمضمر عارضة، فمقتضى الدليل

ألاّ تُعتبر مطلقاً، كما لم تُعتبر مشابهة

للمصدر الأمر في نحو: ضرباً زيداً

لكنّ العرب اعتبرت مشابهة المنادى

للضمير في البناء استحساناً" (٢٤).

٢- استحسان النّحاة:

وأما نسبة الاستحسان إلى

النّحاة، فالذي وقفت عليه من كلام

الشّاطبيّ في هذا أنّه يريد باستحسان

النّحاة معنيين:

تدلّ على هذا، نحو قوله: الرّجوع إلى

الأصل أولى من غيره (١٧)، والرّجوع

إليه بأدنى سبب (١٨).

وذكر أيضاً أنّ الأصل إذا ثبت

لم يُعدل عنه إلّا لما هو أقوى منه (١٩)،

وذكر أيضاً أنّه لا يُقال بخلاف الأصل

ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً (٢٠).

وهذا الذي قرّره الشّاطبيّ قد

قرّره أئمّة نحاة البصرة المتقدّمين.

ثانياً: الاستحسان عند الشاطبي

نسب الشّاطبيّ الاستحسان إلى

العرب والنّحويّين في ضوء الآتي:

١- استحسان العرب:

واستحسان العرب أراد به

الشّاطبيّ: "تصرّف العرب في كلامها

بترك القياس وما تقتضيه الأصول،

ومنه وصف العرب "أي" باسم

الإشارة ذاً، نحو: يا أيّها الرّجل، حيثُ

ثبت عنهم ذلك كما رواه سيّويه" (٢١)،

مع أنّ ذاً مبهمّة مثلها، فكان ينبغي ألاّ

تُوصف أيّ بها، لأنّ الوصف إنّما يكون



في حُكْمٍ ما موافقًا ومُحَقِّقًا القواعدَ والأصولَ العامَّةَ المستنبطةَ من كلامهم في ذلك الحُكْمِ.

ومن ذلك وصلُّ هاءِ السَّكْتِ

بما فيه حركة البناء المُدَامِ، واستحسنَ النُّحاةُ ذلكَ لِأَنَّهُ:

• إمَّا أن يكونَ آخرُه محذوفًا، فلحقت الهاءُ جبرًا لما حُذِفَ، وصَوَّنَا عن تَسْكِينِ ما قبله.

• وإمَّا ألاَّ يكونَ محذوفًا منه إلاَّ أنَّ ما قبلَ آخره ساكنٌ، والآخرُ خفيٌّ في نفسه، وهو النُّونُ أو ما أشبهها، وهو الأكثرُ فيما قبله ساكنٌ، فألحقوا الهاءَ تبيينًا للنُّونِ ولحركتها، وكراهةً لِالتقاءِ السَّاكِنِينَ.

• ألاَّ يكونَ محذوفًا منه أيضًا إلاَّ آخرَ حرفٍ خفيٍّ أو ما ألحق به، فأرادوا أن يُبينوا بإلحاقِ الهاءِ ويُقوُّوا ما كانَ منها اسمًا على حرفٍ واحدٍ (٢٦).

واستحسنَ النُّحاةُ على المعنى

الأوَّلِ يقرب من معنَى الاستحسانِ

الأوَّل: أن يأتيَ السَّماعُ موافقًا للقياسِ والأصولِ العامَّةِ وإن كان مخالفاً للقياسِ في نظيره فيستحسنه النحويُّ لذلك.

ومثاله: حذف التَّاءِ في بابِ نَعَمَ

وبئسَ إذا أُسندَ إلى مؤنَّثٍ حقيقيٍّ، قال الشَّاطِبيُّ:

حذف التَّاءِ في بابِ نَعَمَ وبئسَ

إذا أُسندَ إلى مؤنَّثٍ حقيقيٍّ حسنٍ، وليسَ قبيحًا، كما يقبح في غير نَعَمَ.

وبئس... مثاله: نَعَمَ الفتاةُ،

ونعمت الفتاةُ، كلاهما جائزٌ حسنٌ، وعللَ بأنَّ المقصودَ بالفتاة هنا الجنسُ لا الواحدةُ، ولذلك لزم هذا النوعُ الألفُ واللامُ...، فإن كانَ كذلك فاعتبارُ

الجنسِ من حيث هو جنسٌ خروجٍ عن اعتبارِ حقيقيِّ التَّأنيثِ، إذ كانَ المفردُ غيرَ ملحوظٍ من تلك الجِهَةِ، فصارَ اعتبارُ مجردِ الجنسِ اعتبارَ التَّأنيثِ غيرَ حقيقيٍّ (٢٥).

الثاني: أن يأتيَ السَّماعُ عن العَرَبِ



الأدلة الفرعية في التّقييد النّحويّ عند أبي ...

وإمّا جزء علّة، فإذا فُقد الشّبه، اقتضى القياس فقدّ الحكم المبنيّ عليه، وهو الإعمال فأهملت" (٢٨).

- الاستدلال بالأحكام: وهو جعل الأحكام المُستنبطة من استقراء كلام العرب أدلة بعد أن كانت فروعاً يُستدل لها.

وقد اعنى الشّاطبيّ بهذا الدّليل، وأكثر من الاحتجاج به، وذكر أن باب الاستدلال بالأحكام هو باب معروف في الأصول يجري مجرى الاستدلال بالسمع (٢٩).

من المواضع التي استدلل بها الشّاطبيّ بالأحكام استدلاله على زيادة النون في مثل: غَضَنَفَر فقال: "فالحتماسي من الأسماء قليل، وما كان على خمسة أحرف وفيه النون الساكنة ثلاثة كثيرٌ ككثره ما جاء منه وحرف اللين ثلثه... والأربعة التي مع النون أصول ك: شَرَنْبِثٍ وَجَرَنْفَشٍ وَفَلَنْقَسٍ، فلو كان ما فيه النون ثلاثة من بنات الخمسة

عند الشّاطبيّ في أصول الفقه؛ إذ الاستحسان هناك غير خارج عن مقتضى الأدلة الشرعية، وكذلك هنا، غير خارج عن استحسان العرب أنفسهم ومقتضى الأصول العامّة المأخوذة من كلامهم.

والاستحسان بالمعنى الثاني إنّما هو تعليل وبيان لموافقة السّماع وتحقيقه للقواعد والأصول العامّة، فاستحسنوه لذلك؛ فهو يقرب من المعنى اللّغوي للاستحسان (٢٧).

المبحث الثاني: أدلة فرعية أخرى اعتمد عليها الشاطبي في التّقييد النحوي بعد الاستحسان واستصحاب الحال اعتمد الشاطبي على أدلة فرعية أخرى في تقييد القواعد النحوية، ومن ذلك:

- الاستدلال بالأولى: ومثال ذلك قول الشّاطبيّ عن وجه إهمال عمل (إن) المُخفّفة: "وجه إهمالها أنّها إنّما عملت مع اعتبار الشّبه اللفظي، إمّا مستقلاً،



في تقدير: يا أهل القرية، وما أشبه ذلك، ولا يقول به ابن مالك^(٣٣)

- المعنى الشرعي: وهو الاعتماد على المعنى المقرر شرعاً في إجازة الحكم النحوي أو منعه، وقد اعتمد الشاطبي

في غير موضع على المعنى الشرعي في تقريره الأحكام النحوية، فمن ذلك منعه قول الأخفش^(٣٤) بكون الكاف

اسماً مطلقاً؛ لأنه يؤدي إلى ما هو ممنوع شرعاً، وذلك إذا حملت الكاف في قول الله تعالى: ليس كمثله شيء (الشورى ١١) على الاسمية.

قال الشاطبي مبيناً وجه ذلك: " ووجه ذلك أنه إن قال باسمية الكاف مطلقاً لزم أن تكون في الآية غير زائدة، لامتناع زيادة الأسماء عنده، والقول بذلك يؤدي إلى ما هو كفر، لأن تقديره على هذا: ليس مثل مثله شيء، وهذا إثبات مثل لله - تعالى عن ذلك - وذلك لمن يقول به كفر صراح، فلزم أن تكون زيادة للتوكيد، وإذا لزمته الزيادة

الأصول لم يكثر هذه الكثرة لما علم من قلة الخماسي لكنه كثر كثرة كاد يسبق بها ما فيه حرف اللين، فدل على أنها زائدة مثله، وهذا الاستدلال بالأحكام حسن معناه^(٣٥).

- الإلزام بالمؤدى: هو أن يؤدي قول المعارض إلى ما لا يؤمن به فيبطل قوله^(٣٦).

وقد اعتمد الشاطبي عليه كثيراً، فمن ذلك نقاشه ابن مالك في تجويزه في شرح التسهيل مثل: يا الأسد شدة، لأن تقديره: يا مثل الأسد، فحسن لتقدير دخول (يا) على غير الألف واللام^(٣٧).

وقد ردّ عليه الشاطبي بإلزامه بالمؤدى، فقال: وفيما قاله ابن مالك نظراً، إذ ليس تقدير: "مثل بمزيل لقبح الجمع بين (يا) والألف واللام، وإلا فكان يلزمه أن يجيزه: يا الرجل، لأنه في معنى: يا أيها الرجل، وليس مذهبه ذلك، ويلزمه أن يقول: يا القرية، لأنه



الأدلة الفرعية في التّعييد النّحويّ عند أبي ...

من قبل أن الغرض في الإشارة إنّما هو التّخصيص و التّعريف، وأسماء الإشارة معارف كلّها، قد استغنت بتعرّفها عن إضافتها، وإذا كان من شروط الإضافة أنّه لا يُضاف الاسم إلّا وهو نكرة، فما لا يجوز أن يتنكر البتّة لا يجوز أن يُضاف البتّة، وأسماء الإشارة ممّا لا يجوز تنكرها، فلا يجوز إضافتها.

ولأجل هذا لم يصحّ في الكاف والهاء وإيّاك وإيّاها ونحوهما أن تكون أسماء، لأنّها لا تكون إلّا معارف ولا يجوز تنكيرها البتّة" (٣٧).

ولقد عوّل الشّاطبيّ على دليل السّبر والتّقسيم في احتجاجة كثيرًا (٣٨)، لأنّ السّبر والتّقسيم قد يُفيد القّطع أو غلبة الظنّ إذا رُوّعت شروطه، ولهذا فهو من أجلّ طرق الاستدلال ولذلك يكثر التّمسك به.

- الاستدلال بعدم النّظير:

تعيّنت الحرفيّة على الأصل الذي قال به البصريّون" (٣٥).

- السّبر والتّقسيم أو دليل التّحليل: هو أن تُذكر جميع الوجوه المحتملّة ثمّ يسبرها، أي يختبرها فيبقى ما يصلح، وينفي ما عداه بطريقه (٣٦).

و على هذا المعنى استعمله الشّاطبيّ في استدلاله، ومن هذا: استدلاله على حرفيّة الكاف التي تلحق اسم الإشارة دلالة على البعد، حيث قال: "والدليل على صحّة هذا المذهب هو أنّه لا يخلو لو كانت اسمًا من أن تكون مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة، فلا يجوز أن تكون مرفوعة، لأنّ الكاف ليست من ضمائر الرّفعة، ولا منصوبة أيضًا، لأنك إذا قلت: ذلك زيد، فلا ناصب هنا للكاف، ولا مجرورة، لأنّ الجرّ إنّما هو في كلامهم من أحد وجهين: إمّا بحرف، وإمّا بإضافة اسم، ولا حرف جرّ هنا، ولا يجوز أيضًا أن يُضاف اسم الإشارة



مَا يَعْمَلُ نَصْبًا دُونَ الرَّفْعِ الْبَتَّةَ، وَقَدْ
وَجَدْنَا عَمَلَ الْجَرِّ وَحْدَهُ، وَذَلِكَ
حُرُوفُ الْجَرِّ، وَمَا يَعْمَلُ الرَّفْعَ وَحْدَهُ،
وَذَلِكَ الْإِبْتِدَاءُ وَالْمُبْتَدَأُ، أَوْ الْخَبْرُ الْعَائِدُ
عَلَى الْمُبْتَدَأِ، فَقَوْلُ مَنْ قَالَ: إِنَّ هَذِهِ
الْأَحْرَفَ تَعْمَلُ النَّصْبَ وَحْدَهُ، مُصَيِّرٌ
إِلَى مَا لَا نَنْظِيرَ" (٤٢).

خاتمة ونتائج:

بعد الانتهاء من هذه الدراسة
الدقيقة التي عرض فيها الباحث نقولاً
من الأدلة الفرعية التي اعتمد عليها
أبو إسحاق الشاطبي في أثناء التعميد
النحوي، نخلص إلى هذه النتائج:
- أصول النحو الفرعية أدلة معتبرة
في النحو العربي، ولم تكن بمعزل عن
الأصول الأصلية.
- حين يجد مُقَعِّدُ اللُّغَةِ عَنَتًا عندما يقوم
باستقراء كلام العرب وتتبعه إلى دليل
أصلي يلجأ إلى الأدلة الفرعية كي يقوم
بعملية التعميد والتأصيل.
- مهمة جمع المادة الأصولية في النحو

وهو عَدَمُ وُرُودِ النَّظِيرِ السَّمَاعِيِّ
لِلْمَسْأَلَةِ النَّحْوِيَّةِ فِي اسْتِعْمَالِ فَصِيحٍ
ثَابِتٍ عَنِ الْعَرَبِ (٣٩)
وبذلك يكون دليلاً على النفي
لا على الإثبات.

وقَدْ عَوَّلَ الشَّاطِبِيُّ كَثِيرًا
عَلَيْهِ فِي اسْتِدْلَالِهِ، وَهُوَ مِصْدَاقُ قَوْلِ
السِّيَوطِيِّ عَنِ الْاسْتِدْلَالِ بِعَدَمِ النَّظِيرِ:
«وَهُوَ كَثِيرٌ فِي كَلَامِهِمْ» (٤٠).

قَالَ الشَّاطِبِيُّ عَنِ الْوَاوِ وَالْتَاءِ
فِي غِرْوَيْتٍ: "قَوْلُهُمْ: غِرْوَيْتٍ وَآوُهُ
أَصْلِيَّةٌ وَالْتَاءُ زَائِدَةٌ، إِذْ لَوْ عَكَسَتْ
الْحِكْمَ لَكَانَ وَزْمُهَا فِعْوَيْلًا، وَلَمْ يَثْبُتْ فِي
كَلَامِهِمْ، وَثَبَتَ فِيهِ فِعْلِيَّةٌ، كَعَفْرِيَّةٍ،
وَهُوَ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ بِعَدَمِ النَّظِيرِ" (٤١).

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَنِ مَذْهَبِ
الْكُوفِيِّينَ فِي "أَنَّ" وَأَخْوَاتِهَا يَقْتَصِرُ
عَمَلُهَا عَلَى النَّصْبِ، فَلَا تَرْفَعُ الْخَبَرَ
خِلَافًا لِلْبَصْرِيِّينَ وَابْنِ مَالِكٍ:

"وَالدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ مَا قَالَ
النَّاظِمُ أَنَّا لَمْ نَجِدْ فِي عَوَامِلِ الْأَسْمَاءِ



الأدلة الفرعية في التّقييد النّحويّ عند أبي ...

أصول النحو مستقاة من أصول الفقه، وكذلك منهجية الجمع والتأليف هي نفسها في أصول الفقه، ممّا يدل على التداخل بين العلمين، والتأثير والتأثر بينهما.

العربي عملية غير سهلة أبدا يتصدى لها علماء جمعوا بين المنزلتين: أصول الفقه وأصول النحو، وهذا ما جُمع في أبي إسحاق الشاطبي الذي إن عُرف بريادته في المقاصد الشرعية فهو أيضا رائد في الميدان الأصولي.

- أغلب المصطلحات الفرعية في



الهوامش:

- ٩- المصدر نفسه ٢ / ١٧٢ .
- ١٠- المصدر نفسه ٢ / ١٧٤ .
- ١١- أصول العربية، ص ٣٥٠
- ١٢- المصدر نفسه ٤ / ١٢٨ (يرجى التعمق في آراء الكوفيين في المقاصد الشافية المشار إليها في هذا التهميش، فقد فصل فيها الشاطبي أيما تفصيل).
- ١٣- المصدر نفسه ٣ / ٦٠٢ .
- ١٤- المصدر نفسه ٣ / ٦٠٣ .
- ١٥- المصدر نفسه ٣ / ٦٠٣ .
- ١٦- المصدر نفسه ٦ / ٤٢٤ .
- ١٧- المصدر نفسه ١ / ١٠٩ .
- ١٨- المصدر نفسه ١ / ١٠٩ .
- ١٩- المصدر نفسه ٢ / ٦٠٥ .
- ٢٠- المصدر نفسه ٣ / ٦٢٨ .
- ٢١- سيبويه، (١٩٥٠) الكتاب، دار الخانجي، القاهرة مج ٢ ص ١٩٢ .
- ٢٢- المقاصد الشافية ٥ / ٣١٥ .
- ٢٣- ابن جني، أبو الفتح (٢٠٠٦)، الخصائص، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مج ١ ص ١٣٣ .
- ١- ابن منظور أبو الفضل (١٩٦٨)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ج ٨، ص ٢٠١ .
- ٢- ابن قيم، الجوزية (٢٠٠٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي السعودية، ٣ مج، ص ١٠٠ .
- ٣- أحمد فتحي البشير (٢٠١٧) أصول العربية، دار الذخائر، مصر، ص ١٥٠ .
- ٤- ابن الأنباري، أبو البركات (١٩٧١) الإغراب في جدل الإعراب، دار فكر، القاهرة، ص ٤٦ .
- ٥- أبو العباس، ثعلب، (١٩٦٠) مجالس ثعلب، دار المعارف، القاهرة، مج ١ ص ٩٣ .
- ٦- أبو إسحاق، الشاطبي (٢٠٠٧) المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية، أم القرى مكة المكرمة مج ٢ ص ٣٤٦ .
- ٧- المصدر نفسه ٢ / ٣٤٦ .
- ٨- أصول العربية، ص ٢٥٠ .



- ٢٤- المقاصد الشافية ٥ / ٢٩٨ .
- ٢٥- المقاصد الشافية ٢ / ٥٩٢ .
- ٢٦- المقاصد الشافية ٨ / ١٠٨ و١٠٩ .
- ٢٧- الأصول العربية، ص ٣٦٠ .
- ٢٨- المقاصد الشافية ٢ / ٣٨٧ .
- ٢٩- المقاصد الشافية ٣ / ٨٧ .
- ٣٠- المقاصد الشافية ٣ / ٦٠٣ .
- ٣١- السامرائي، فاضل (٢٠٠٧)، أبو البركات بن الأنباري ودراساته النحوية، دار عمار العراق، ص ١٧٣ .
- ٣٢- ابن مالك، الجياني (١٩٩٨)، شرح التسهيل، دار هجر القاهرة، مج ٣ ص ٣٩٨ .
- ٣٣- المقاصد الشافية (٣ / ٦٠٣) .
- ٣٤- المقاصد الشافية ٥ / ٢٩٨ .
- ٣٥- المقاصد الشافية ٣ / ٦٦٥ .
- ٣٦- السيوطي، جلال الدين (٢٠٠٦) الاقتراح، دار البيروني عمان ص ١٩٧ .
- ٣٧- المقاصد الشافية ١ / ٤٠٩ .
- ٣٨- المقاصد الشافية (١ / ٥٣٣) (٤ / ٢٠٥) (٥ / ٥٥٢) (١ / ٥٣٣) (٦ / ٣٠٦، ٣٠٥) / ٩ (٢٦٣ و٢٦٤) .
- ٣٩- محمد، السبيهي (٢٠٠٥) اعتراض النحويين للدليل العقلي، عمادة البحث العلمي السعودية ص ١٠٠ .
- ٤٠- الاقتراح، ص ٢٢٩ .
- ٤١- المقاصد الشافية ٢ / ٣٠٧ .
- ٤٢- المقاصد الشافية ٤ / ٥٥٤ .



المصادر والمراجع:

الإعراب، تحقيق الأستاذ/ سعيد الأفغاني (مطبعة الجامعة السورية ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م).

٦- الأنباري، أبو البركات، كمال الدين ت ٥٧٧هـ، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق الشيخ/ محمد محيي الدين (المكتبة العصرية. بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧).

٧- الأنباري، أبو البركات، كمال الدين ت ٥٧٧هـ، - نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي (مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

٨- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت ٢٠٠ هـ)، مجالس ثعلب، شرح وتحقيق.

٩- الجوزية، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي السعودية ٢٠٠٣.

١٠- السامرائي، فاضل، أبو البركات بن الأنباري ودراساته النحوية، دار

١- أحمد فتحي البشير، أصول العربية دراسة في فكر الشاطبي: (دار ذخائر، القاهرة، ط. الأولى ٢٠١٧م).

٢- ابن جني أبو الفتح عثمان بن جني الموصل ت ٣٩٢هـ، الخصائص بتحقيق الأستاذ محمد علي النجار (دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٥٢م).

٣- ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي الجياني (ت ٦٧٢هـ)، شرح التسهيل، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

٤- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي ت ٧١١هـ)

لسان العرب، دار صادر - بيروت - الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.

٥- الأنباري، أبو البركات، كمال الدين ت ٥٧٧هـ، الإعراب في جدل



الأدلة الفرعية في التّقييد النّحويّ عند أبي ...

١٤ - السيوطي (عبد الرحمن بن

أبي بكر، جلال الدين السيوطي
ت ٩١١هـ) الاقتراح في علم أصول
النحو، حققه وشرحه: د. محمود
فجال، (طبعة: دار القلم، دمشق، ط
الأولى، ١٤٠٩ - ١٩٨٩).

١٥ - الشاطبي، إبراهيم بن موسى
بن محمد اللخمي الغرناطي (المتوفى:
٧٩٠هـ)، المقاصد الشافية شرح
الخلاصة الكافية، تحقيق عبد الرحمن
بن سليمان العثيمين، ومجموعة معه،
(مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة
أم القرى، ط ١، ١٤٢٨هـ).

عمار العراق ٢٠٠٧.

١١ - السبهين، محمد، اعتراض
النحويين للدليل العقلي، عمادة البحث
العلمي السعودية ٢٠٠٥.

١٢ - سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر
الحارثي (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق:
عبد السلام هارون مكتبة الخانجي،
القاهرة.

١٣ - السيوطي (عبد الرحمن بن
أبي بكر، جلال الدين السيوطي
ت ٩١١هـ) الأشباه والنظائر في النحو،
تحقيق د. عبد الإله نبهان وآخرين،
مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق،
دمشق، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.





أثر القصد في بناء القاعدة النحوية عند الرضي الاستراباذي (ت ٦٨٨هـ)

أ. د صباح عطوي عبود الزبيدي
ندى لطيف عبيد العكيلى

The effect of intention on building grammatical
rules according to Al- Radhi Al-Astrabadi (688H)

Prof. Dr: Sabah Eatayawi Abuwd
Nada Latif Obaid



ملخص البحث

يُعد الرضي الاسترأبأذي من النحويين الذين اهتموا بالدراسات النحوية واللغوية، فكان كتابه (شرح الرضي على الكافية) من المصنفات الحسان التي عكف على دراستها العلماء والفضلاء، وكان له أثرٌ بليغ في توضيح قصد المتكلم ودوره في بناء القاعدة النحوية وهو ما يُسمى بـ(النية) التي منها يستطيع المتكلم إيصال رسالته ومقصودها إلى السامع.

وقد تضمّن هذا البحث آراء الرضي التي تدور حول مفهوم القصد لإيضاح المعنى المراد من القاعدة النحوية، إذ لإرادة المتكلم أثر في التوجيه الإعرابي، وهو أثر مهم يُظهر مراد المتكلم وقصده. وقد أكّد النحويون على أنّ ظروف المقال غير اللغوية لها أثر مهم في الخطاب؛ لأنّ جزءاً كبيراً من المعاني والمفردات تعتمد على الخبرة المشتركة بين المتكلم والسامع، فمشاهدة الوجوه ومقابلتها خير دليل على اكتشاف ما تُضمّره النفوس ومعرفة المراد والمقصود ولذلك قيل: ((رُبَّ إشارة أبلغ من عبارة))، فالإشارات والإيحاءات والحركات خير دليل على فهم مراد المتكلم؛ لأنّها وسائل مساعدة لإيصال الخطاب بأقصر ما يمكن من جهد يؤدي إلى فهم واضح غير ملبس. الكلمات المفتاحية: (الرضي، القصد، أثر، المراد، مقصود)



Abstract

Al-Radi Al-Istrabadi is considered one of the grammarians who paid attention to grammatical and linguistic studies. His book (Explanation of Al- Radi on Environment) enables the speaker to convey his message and its intended purpose to the listener.

This research included opinions about the concept of intention in order to clarify the intended meaning of the grammatical rule, as the will of the speaker has an impact on direction and intent.

Arab grammarians emphasized that the non-linguistic adverbs of the article have an important impact on discourse because part of the meanings and vocabulary depends on the common experience between the speaker and the listener. Watching faces and meeting them is the best evidence for discovering what the souls hide and knowing what is meant. Thus it is said: ((Maybe a sign is more informative than a phrase)). Therefore, signs, gestures and movements are the best evidence of understanding the speakers' intent because they are auxiliary means to deliver the speech in the shortest possible effort that leads to a clear, unambiguous understanding.

Keywords: Al-radi, intention, Effect, The intended meaning



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الحقّ
الملك المعبود، المتصرّف وحده في
الوجود قبل الدهور والعهود،
والصلاة والسلام على خير خلقه،
محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد:

فإنّ اللغة نظامٌ تواصلِي قائم
على المعرفة المشتركة بين المتكلّم
والسامع وللقصد الدور الفعّال في
إيصال المعنى المراد، إذ يذكر المتكلّم
جملةً ويفهم السامع المراد منها بناءً
على أرضية مشتركة بين الطرفين،
ويبدو هذا القصد واضحاً وجلياً في
(شرح الرضي على الكافية)، إذ وضح
(الرضي) دور المتكلّم في توجيه القاعدة
النحوية في أكثر من موضع، مُبيناً أنّ
المتكلّم يعتمد على وسائل لغوية تُعينه
على إدراك المعنى المقصود.

وقد تنبّه علماء العربية إلى أثر

القصد، كما لاحظوا ارتباطه بالمعنى،
فالتواصل يبدأ من المتكلّم، فهو منشئ
النصّ وعن طريق جملة وعباراته
يحكم النحويون بصواب الاستعمال
أو عدمه، وهذا ما يسمّى بـ(السماع)
والسامع يتأثر بحال المخاطب إذ لا
يؤدي منتج الخطاب خطابه إلا لغايةٍ
يسعى لتحقيقها، فكلّ نصّ له غاية
أو قصد والمتكلّم لا يتكلّم مع أيّ
شخصٍ غيره إلا إذا كان لكلامه قصد
وغاية^(١)، فالمتكلّم ينسج نسيجاً لغوياً
ليجعل نصّه معبراً عن مراده، فالنصّ
لا يكون نصّاً إلا إذا احتوى عاملين
هما: النية، وتنفيذ هذه النية^(٢).

وقد تناولتُ في بحثي هذا
(أثر القصد في بناء القاعدة النحوية
عند الرضي الاسترابطي) مقسّمةً
إياه على ثلاثة مباحث، وهذا البحثُ
جزء من أطروحتي للدكتوراه. جاء
المبحث الأول بعنوان (أثر القصد في
المرفوعات)، أما المبحث الثاني فجاء



نظر إلى قصد المتكلم وغايته في توجيه القاعدة النحوية، فإذا قصد الإسناد كان كلاماً، وإن كان الإسناد غير مقصود كان جملةً، وبذلك كان للقصد أثر في توجيه القاعدة النحوية عن طريق وضع حدٍّ يميّز بين كلا المصطلحين لكي لا يتداخلا.

ومن النتائج أيضاً أن (ضمير الشأن) بُني على الغموض والإبهام قصد التعظيم والتفخيم، ولهذا استقرت القاعدة النحوية وبنيت على عدم تقديم الخبر على ضمير الشأن لكي يتضح، كما لا يجوز تفسيره إلا بجملة، كما لا يجب حذف خبره، وهذه كلها شروط وُضعت لتتام القاعدة النحوية عن طريق فهم المعنى المقصود وإيصال ما نريد قوله وإيصاله للسامع.

أثر القصد في المنصوبات

١- وقوع جملة الحال خبرية

لقد أفاد الرضي الاسترابادي من القصد في وقوع جملة الحال خبرية،

بعنوان (أثر القصد في المنصوبات)، وجاء المبحث الثالث بعنوان (أثر القصد في المجرورات ومسائل آخر).

وقد كان منهجي وصفيّاً تحليلياً اعتمدتُ فيه بعد ذكر آراء النحويين وأقوالهم وذكر رأي الرضي على ما توصلت إليه من فكرة ورأي بخصوص المسألة المدروسة. وقد واجهتُ صعوبات منها: صعوبة معرفة المسألة التي يقصدها الرضي بالكلام، فموطن شاهدنا هو ألفاظ كـ(القصد، المقصود، قصد المتكلم، مراد المتكلم)، وقد يكون مجيء أحد هذه الألفاظ مجرد ذكر ليس له شأن بالمسألة؛ لذا علينا قراءة الموضوع بدقة لتحديد المسألة المقصودة، ومن الصعوبات أيضاً قلة الدراسات التي تتناول أثر القصد ودوره في بناء القواعد النحوية.

وختاماً توصلنا إلى نتائج منها: تفرّد الرضي برأيه بين النحاة في مسألة (القصد في الكلام والجملة)؛ لأنه



لقد جعل النحويون الجملة الخبرية أساساً في تحليلهم النحوي؛ والسبب في ذلك أن الخبر هو الأصل في الكلام المفيد أما الإنشاء فهو طارئ، فالفائدة الكلامية المرجوة من الكلام ترجع إلى الخبر أو إلى ما في معناه^(٥). ويمكننا التأكد من هذا الأساس في الكثير من الظواهر والمعاني، ومنها معنى التخصيص، إذا اشترط النحويون أن يؤدي التخصيص بجملة خبرية. ومن النحويين مَنْ عمّم هذا الشرط ليشمل الجملة الواقعة صلة الموصول، والجملة الواقعة نعتاً، والجملة الواقعة حالاً^(٦). لقد تناول القدماء الجمل من ثلاثة منطلقات، وكان المنطق الوظيفي العام أولها، فالكلام عندهم خبر، وطلب، وإنشاء، فقالوا: الجملة الخبرية، والجملة الإنشائية^(٧).

فالجملة الخبرية هي الجملة التي تحتل الصدق والكذب في ذاتها بغض النظر عمّن قالها، فكل كلام

إذ قال: ((وأما وجوب كونها خبرية فلأن مقصود المجيء بالحال، تخصيص وقوع مضمون عامله بوقت وقوع مضمون الحال، فمعنى قولك جاءني زيد ركباً: أن المجيء الذي هو مضمون العامل واقع وقت الركوب الذي هو مضمون الحال، ومن ثم، قيل إن الحال يشبه الظرف في المعنى، والإنشائية إما طلبية أو إيقاعية، بالاستقراء، وأنت في الطلبية لست على يقين من حصول مضمونها، فكيف تخصص مضمون العامل بوقت حصول ذلك المضمون؟ وأما الإيقاعية، نحو: بعته، وطلقت، فإن المتكلم بها لا ينظر، أيضاً، إلى وقت يحصل فيه مضمونها، بل مقصوده إيقاع مضمونها وهو مناف لقصد وقت الوقوع، بلى، يعرف بالعقل، لا من دلالة اللفظ أن وقت التلفظ بلفظ الإيقاع: وقت وقوع مضمونه))^(٣)، وهو يشرح قول ابن الحاجب بأن جملة الحال تكون خبرية^(٤).



يربطها بصاحب الحال^(١٣). وجعل النحويون أصل الحال والخبر والصفة الأفراد كما تقع الجملة موقع الحال وتقع أيضاً موقع الخبر والصفة^(١٤).

ويرى أبو إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) أن ابن مالك ((إنما أتى بالمثل إشعاراً بقيد آخر ضروري للجملة الواقعة حالاً، وهو كونها خبرية، فإن الطلبية لا تقع في موضع الحال، لو قلت: جاء زيد كيف حاله؟ أو جاء زيد هل رأيت؟ على أن تكون الجملة الطلبية في موضع الحال لم يصح، كما لا يكون ذلك في النعت لأتّهما من باب واحد))^(١٥).

إنَّ الغرض الأساس من مجيء الحال هو بيان الهيئة لصاحبه^(١٦)، أو هو بيان الهيئة التي يكون عليها صاحب الحال عند مَلاَبسته الفِعل له سواء كان واقعاً مِنْهُ أم عَلَيْهِ، وذلك نَحْو: (ضربت زيدا قائماً)^(١٧) وهذا لا نحصل عليه بالجملة الإنشائية بل

يمكن أن نصفه بالصدق أو الكذب فهو خبر^(٨). أما الإنشاء فهو كل كلام لا يَحتمل الصدق والكذب، ويقسم قسمين: الإنشاء الطلبي: وهو ما يستدعي مطلوباً كالأمر والاستفهام والنهي، والإنشاء غير الطلبي: وهو الذي لا يستدعي مطلوباً كصيغ العقود، وألفاظ القسم، والرجاء، والتعجب^(٩). وقد قال ابن مالك في ألفيته^(١٠):

وَمَوْضِعِ الْحَالِ تَجِيءُ جُمْلَةٌ كَجَاءَ زَيْدٌ
وَهُوَ نَائِلٌ رِحْلَةً

وقد ميّز ابن مالك نوعَ الجملة في (شرح الكافية الشافية)، فذكر أن الجملة الخبرية تقع حالاً^(١١). والسبب في وقوع الجملة الخبرية حالاً؛ هو تضمّنها معنى الوصف^(١٢)، ولهذا الجملة شروط وهي: أن تكون خبرية، فإذا جاءت طلبية يُقدَّر القول، وأن لا تبدأ بحروف الاستقبال، ك(السين، وسوف)، كما يجب أن تحتوي ضميراً



مفهوم وأكثر عناية بالمضمون المجهول في الجملة الطلبية وهو ما يدل عليه الفعل بمادته وجوهره.

الآخر: أن المتكلم في إيقاعه للجمل مثل: (بعثت)، و(طلقت) لا ينظر إلى وقت حصول مضمون الجملة فهي مجرد إيقاع للمضمون بعيداً عن الوقت الذي يقع فيه، فالمراد والمقصود هو: البيع والطلاق^(١٩).

إذن فقد خصّصت الجملة الخبرية صاحب الحال بفعل دون غيره من الأفعال، فإذا قلنا: (رأيتُ زيداً وهو راكب) فإن جملة (هو راكب) الخبرية قصدنا منها تخصيص رؤية (زيد) بالركوب دون غيره من الأفعال الأخرى كالوقوف والمشي، وهذا التخصيص لا نحصل عليه إلا بالجملة الخبرية المقصودة فالإنشائية خالية من التخصيص^(٢٠).

ملخص ما سبق يمكن القول إن الجملة الخبرية وظيفه وغاية تواصلية

يُتحصل بالجملة الخبرية التي يقصدها المتكلم، ويريد إفهامها للسامع وهو ما أشار إليه الرضي، إذ يبدو أنه ركز على الملمح التداولي؛ وذلك من تركيزه على قصد المتكلم وغايته ومراده من المجيء بالحال^(١٨).

لقد بين الأستاذ عبد السلام هارون السبب في كون الجملة الخبرية تفي بالغرض وتركز على قصد المتكلم، كما أنّها توضح ما هو متقدّم وتبينه، وهي على العكس من الجملة الإنشائية، إذ لا نفهم الغرض منها إلا بالتأويل، فذكر أن ذلك يعود لسببين: **الأول:** أن المتكلم في الجملة الطلبية لا يكون على يقين وتأكد من حصولها أو حصول مضمونها والمراد منها، وإذا كان كذلك فكيف يُمكنه تخصيص مضمون العامل بوقت حصول المضمون غير المتيقن في حصوله؟ إذن فمضمون الجملة الحالية التخصيص والتقييد، وهذان لا يكونان إلا بما هو



الأستاذ عبد السلام هارون رأي الرضي فشرحه ووضّحه ليكون قصده ومراده واضحاً وجلياً.

٢- تكرار لفظ المنادى مضافاً

عقب الرضي شارحاً قول ابن الحاجب في أنّ (يا تيم تيم عديّ) يجوز فيها الضمّ والنصب^(٢٢) بقوله: ((يعني بمثله: المنادى المكرر إذا ولى الثاني اسم مجرور بالإضافة، فالثاني واجب النصب، ولك في الأول الضم والنصب))^(٢٣). فالشاهد في هذا الموضوع هو قول الشاعر^(٢٤):

يَا تَيْمُ تَيْمَ عَدِي لَا أَبَا لَكُمْ «لا يلقينكم في سواة عمر»

فموطن الشاهد في هذا البيت هو (تيم) الأول يجوز فيه الرفع والنصب، فإذا تكرّر المنادى وكان مضافاً جاز في الأول وجهان^(٢٥):
الأول: أن يكون مبنياً على الضم، على أنّه منادى مفرد. والآخر: أن يكون منصوباً.

تساعد المتكلم على تحليل التركيب للمخاطب وفهمه، فهي تحتوي الإفادة التي يقصدها المتكلم كما تقدّم معلومات جديدة لم يدركها المخاطب من قبل، لذا جعلها النحويون شرطاً في الجمل الواقعة صفة أو حالاً أو صلة أو خبراً؛ ذلك لأنّها تراعي غرض المتكلم وغايته واعتقاده الذي يريد إيصاله إلى المخاطب، وهي كذلك جملة يحسن السكوت عليها ولم تُذكر اعتباطاً، فالغاية الأساسية من وجودها تحقيق إفادة المخاطب، أمّا الجملة الإنشائية فلم يوظّفها النحويون في هذا المجال؛ وذلك لعدم حصول الإفادة بها، أما ما جاء من قبيل توظيفها فهو مؤول بجملة خبرية^(٢١).

والذي يبدو لي أنّ الرضي الاستراباذي تقدّر برأيه، إذ إنّ النحاة ذكروا مجيء جملة الحال خبرية لكنّهم لم يفسّروا القصد والسبب في ذلك أو يوضحوه إلا الرضي، وقد تبنّى



الثاني منصوباً على أنه مضاف، أو بدل، أو عطف بيان، أو على تقدير الفعل (أعني) (٣٠)، وهذا الوجه هو الأجود والأقيس عند النحويين (٣١).

وقد كان لابن مالك رأي آخر في انتصاب الاسم الثاني، فالانتصاب باقٍ ولكن بعلّة أخرى وهي (التوكيد)، فإذا كررت المضاف وحده يمكنك ضم الأول على أنه منادى مفرد، ونصب الثاني على أنه منادى مضاف مستأنف، أو منصوب بتقدير (أعني)، أو على أنه توكيد أو عطف بيان أو بدل (٣٢).

وقد تعقب أبو حيان ابن مالك في هذا الموضوع (٣٣) قائلاً: ((وتنصب الثاني على أنه منادى ثان مضاف، أو مفعولاً بإضمار أعني، أو عطف بيان، أو توكيداً ذكره ابن مالك، ولم يذكره أصحابنا أعني التوكيد، وقد أبطلناه في الشرح)) (٣٤).

وعند تعقبنا لرأي أبي حيان في

ووجه جواز النصب فيه مذاهب: فمذهب سيبويه أنه منادى مضاف إلى ما بعد الثاني، إذ يرى أنّ الأول يكون بمنزلة الآخر، فعند عدم تكرار الاسم لكان الأول منصوباً، ولما كرّروا الاسم توكيداً تركوا الأول على الذي كان يكون عليه لو لم يكرروا (٢٦).

أما مذهب المبرد في الاسم الأول فهو مضاف لمحذوف استغنى عن ذكره بذكر ما أُضيف إليه الاسم الثاني، والتقدير في قولهم: (يا تيم تيم عدي) هو: (يا تيم عدي يا تيم عدي) (٢٧)، فإنّك إما ((أقحمت الثاني توكيداً للأول وإمّا حذف من الأول المضاف استغناء بإضافة الثاني)) (٢٨).

أما مذهب الأعلام الشنتمري (ت: ٤٧٦هـ) فهو أنّ الاسمين ركباً تركيب (خمسة عشر) ففتحتها فتحة بناء لا إعراب، ومجموعهما منادى مضاف (٢٩). أما إذا كان الأول مبنياً على الضم على أنه منادى مفرد، كان الاسم



وإذا سلّمنا بأنّ العَلَمِيَّة ستزول عند الإضافة فلا نشك بأنّ (عدياً) المضاف إليه (تيم) علم، والمضاف في منزلة المضاف إليه ورتبته في التعريف، وبهذا فـ(تيم) سيكون حكمه في التعريف حكم العلم؛ ولهذا السبب لم تختلف جهتا التعريف^(٣٧).

مما ينبغي الإشارة إليه أنّ النحويين الذين سبقوا ابن مالك لم يذكروا دلالة التوكيد إذا كان الأول مبنياً على الضم على أنّه منادى مفرد، وكان الاسم الثاني منصوباً^(٣٨)، ولعل هذا من إضافات ابن مالك. فمن الثابت عند النحويين أنّ الإضافة المعنوية أو الحقيقية تفيد تعريفاً أو تخصيصاً بحسب المضاف إليه بغض النظر عن المضاف، فالمضاف إليه إذا كان معرفةً أفاد التعريف، وإن كان نكرةً أفاد التخصيص، فقولنا: (غلامٌ هندٍ) معرفة، وأما إذا قلنا: (غلامٌ امرأة) فنكرة تفيد التخصيص^(٣٩).

شرحه المسمّى (التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل) لم نجد رأيه^(٣٥)، ولكننا وجدناه في موضع آخر، فقد نقل ناظر الجيش (ت: ٧٧٨هـ) رأي أبي حيان وهو ((ولا يخلو أن يكون أراد التأكيد المعنوي أو اللفظي، ولا يجوز أن يكون تأكيداً البتة، لأنه إن أراد المعنوي فليس تكرار الأول مضافاً من ألفاظ التأكيد المعنوي؛ لأنه يكون بألفاظ محصورة ليس هذا منها، وإن أراد اللفظي فلا يصح لاختلاف جهتي التعريف؛ لأن الأول معرف إما بالعلمية أو بالنداء، والثاني معرفة بالإضافة، لأنه لم يصف حتى سلب تعريف العلمية وخلفها تعريف الإضافة، فلا يكون إذ ذاك توكيداً لفظياً))^(٣٦) وناقشه فيه بأننا لا نسلم لزوم اتحاد جهتي التعريف، وإذا سلّمنا فالاسم العلم يبقى على علميته بعد إضافته؛ لأنّ هذه الإضافة ليست للتخصيص بل هي للتوضيح،



والذي أراه أن الرضي يبين قصد ابن الحاجب في لفظه (مثل) ليكون المراد واضحاً وجلياً للقارئ أو السامع لئلا يلتبس عليه اللفظ المقصود؛ بسبب تشابه اللفظتين (تيم)، (تيم عدي)، وهو بهذا يُزيل الإبهام والغموض عن ألفاظ ابن الحاجب ويميط اللثام عنها؛ لتكون واضحة القصد مستقيمة في بناء القاعدة النحوية. وهذه التفاتة تُحسب للرضي فموطن شاهدنا هو تحديد أي اللفظتين التي ستكون محط التفسير وأصل البناء في التركيب النحوي.

٣- المنصوب على الاختصاص

أورد الرضي (المنصوب على الاختصاص) بعد الأسماء الملازمة للنداء فقال: ((ومما أصله النداء باب الاختصاص، وذلك أن تأتي بأي وتجريه مجراه في النداء من ضمه والمجيء بهاء التنبيه في مقام المضاف إليه ووصف «أي» بذى اللام، وذلك بعد ضمير المتكلم الخاص كأنا وإني، أو

المشارك فيه نحو: نحن وإننا، لغرض بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه، وهو إما في معرض التفاخر، نحو: أنا أكرم الضيف أيها الرجل، أي أنا أختص من بين الرجال بإكرام الضيف، أو في معرض التصاغر، نحو: أنا المسكين أيها الرجل، أي مختصاً بالمسكنة من بين الرجال، أو لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير، لا للافتخار ولا للتصاغر، نحو: أنا أدخل أيها الرجل ونحن نقر أيها القوم، فكل هذا في صورة النداء وليس به، بل المراد بصفة «أي» هو ما دل عليه ضمير المتكلم السابق، لا (المخاطب)) (٤٠).

قال سيبويه في (باب الاختصاص): ((هذا باب من الاختصاص يجري على ما جرى عليه النداء فيجيء لفظه على موضع النداء نصبا لأن موضع النداء نصب، ولا تجري الأسماء فيه مجراها في النداء،



الإضافة، وقد يكون علماً^(٤٤). قال ابن مالك^(٤٥):

الاختصاص كنداءٍ دون يا كأيا الفتى
ياثر ارجونيا

وقد يرى ذا دون أيّ تلو آل كمثل نحن
العُرب أسخى من بذل

لقد جعل ابن الناظم

(ت: ٦٨٦هـ) الاختصاص مما يتوسع
به، فهو يرى أن الكلام كثيراً ما يتوسع

فيه فيخرج خلاف مقتضى الظاهر،

كاستعمال الطلب موضع الخبر والخبر

موضع الطلب^(٤٦)، إذن فالاختصاص

هو كل ما جيء به على صورة هي لغيره،

ووضعت له توسعاً^(٤٧)، والمنصوب

على الاختصاص هو اسم معمول

لـ (أخصّ) ويكون واجب الحذف^(٤٨)،

وحقيقة هذا الاسم أنه اسم ظاهر

معرفة يُقصد تخصيصه بحكم ضمير

سبقه، والغالب في ذلك الضمير كونه

للمتكلم وذلك نحو: (أنا، نحن)،

ويقلّ كونه للمخاطب ويمتنع امتناعاً

لأنهم لم يجروها على حروف النداء،
ولكنهم أجروها على ما حمل عليه

النداء. وذلك قولك: إنا معشر العرب

نفعل كذا وكذا، كأنه قال: أعني،

ولكنه فعلٌ لا يظهر ولا يُستعمل كما لم

يكن ذلك في النداء؛ لأنهم اكتفوا بعلم

المخاطب، وأنهم لا يريدون أن يحملوا

الكلام على أوله، ولكن ما بعده محمول

على أوله^(٤١).

ويرى المبرد (ت: ٢٨٥هـ)

أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: (اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيُّهَا

الْعِصَابَةَ)، فَإِنَّكَ لَمْ تَدْعُ الْعِصَابَةَ، بَلْ

اخْتَصَصْتَهَا^(٤٢)، فالاختصاص يجري

مجري النداء والقصد منه الاختصاص،

فنجعل (أياً) مع صفته كدليلٍ على

الاختصاص والتوضيح^(٤٣)، فإذا قصد

المتكلم تأكيد الاختصاص بعد ضمير

يُخَصُّه أو يشارك فيه أولاه (أياً) مُعْطِياً

ما لها في النداء إلا حرفه، ويقوم مقامها

منصوباً اسمٌ دالٌّ على مفهوم الضمير،

ويكون معرفاً بالألف واللام أو



المختصص يكون على أربعة أنواع، هي (٥٣):

الأول: أن يكون (أيها) و(أيتها)، ويأتي الاسم بعدهما محلياً بـ(ال) لازم الرفع، نحو: (أنا أفعل كذا أيها الرجل).

الثاني: أن يكون معرفاً بـ(ال).

الثالث: أن يكون مضافاً، نحو قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكَنَا، فَهُوَ صَدَقَةٌ» (٥٤).

الرابع: أن يكون علماً، نحو: (بنا تميماً يُكشِفُ الضَّبَابُ).

والذي يبدو لي أن الرضي ابتعد تمام البعد عما عرضه النحويون، واكتفى بتحديد (الاختصاص) على أنه أسلوب تعبيرى أصله النداء، فهو كل ما وقع بعد ضمير المتكلم، أو المتكلم المشارك معه غيره من اسم ظاهر معرفة، ويأتي موضحاً لذلك الضمير ومبيناً له (٥٥)، فالغرض من الاختصاص هو توضيح الضمير وإزالة الإبهام والغموض عنه،

في الغائب (٤٩). فالاختصاص يتشابه والنداء لفظياً ولكنه يختلف عنه في ثلاثة أوجه، وهي (٥٠):

أنه لا يستعمل حرف النداء.

لا بد أن يكون مسبوqاً بشيء.

لا بد أن تصاحبه الألف واللام، أو الإضافة وذلك نحو: (نحن العرب أسخى الناس)

أما الغرض من هذا الاختصاص فهو فخر، أو تواضع، أو زيادة بيان، فالفخر كقولنا: (علي أيها الجواد يعتمد الفقير)، والتواضع كقولنا: (إني أيها العبد فقير إلى رحمة الله)، وزيادة البيان كقولنا: (نحن العرب أقرى الناس للضيف) (٥١). إذن فالمنصوب على الاختصاص هو كل اسم ظاهر يجيء معرفاً بأل أو بالإضافة، يُذكر غالباً بعد ضمير المتكلم؛ وذلك لبيان المقصود منه، ويكون منصوباً بفعل محذوف وجوباً تقديره (أخصُّ) أو (أعني) (٥٢).

وينبغي أن نعلم أن الاسم



فإننا لم نرد الإخبار بأننا طلبه بل أردنا الإخبار بأننا نريد حقوقنا، ثم بينا من نحن. ومثله كذلك لو قلت: (أنا خالداً أقوم بهذا الأمر) فإنك لم ترد أن تخبر بأنك خالد وتعرّف عن نفسك، وإنما أردت أن تخبر بأنك تقوم بالأمر ثم بينت ووضحت نفسك^(٥٦). إذن فقد تغير المعنى من الإخبار إلى الاختصاص ذلك بقصد المتكلم ومراده.

ويمكنني القول إنّ الرضي استطاع أن يبيّن ملمحاً مهماً يتعلّق بالصلة بين بناء القاعدة النحوية وغرض المتكلم وقصده، فالقاعدة النحوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقصد المتكلم في بنائها، وهذا يؤكد ارتباط كل بنية وتركيب لغوي معين بما يقصده المتكلم ويرغب في إيصاله للسامع.

٤- اختيار النصب في الاسم المشتغل عنه

فالضمير على الرغم من معرفته إلا أنّه باقٍ على الابهام، ولا يتعرّف إلا إذا خصّصناه، وهذا التخصيص يأتي بذكر اسم ظاهر، أو (أي) مقرونة باسم بعد الضمير الذي دلّ على الشيوخ والعموم؛ ليؤكد المعنى ويقويه.

والملاحظ كذلك أنّ الرضي بعد أن ذكر الغرض الأساس من (الاختصاص)، ذكر جهاته التي تتنوع ليؤدي كل نوع مقصداً وغايةً معينة، فقد يكون قصده _الاختصاص_ التفاخر، أو التصاغر، أو قد يكون لمجرد بيان المقصود والمراد من ذلك الضمير، والدليل على توضيح الضمير واختصاصه مجيء الاسم الذي بعده منصوباً لفظاً أو تقديراً، بفعل محذوف وجوباً تقديره (أخص)، أو (أعني).

لقد وضح د. فاضل السامرائي بالأمثلة التي ذكرها دلالة الاختصاص دون غيره من الأساليب فقد ذكر أنّنا إذا قلنا: (نحن الطلبة نريد حقوقنا)



عقب الرضي على كلام ابن الحاجب ((ويختار النَّصْب بالعطف على جملة فعلية للتَّناسب، وبعد حرف النَّفي، وحرف الاستفهام، و (إذا) الشَّرطية، و(حيث))، وفي الأمر والنَّهي؛ إذ هي مواقع الفعل، وعند خوف لبس المفسر بالصفة مثل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٥٧) بقوله: ((قوله: وعند خوف ليس المفسر بالصفة، إذا أردت مثلاً أن تخبر أن كل واحد من ممالكك، اشتريته بعشرين ديناراً، وأنت لم تملك أحداً منهم إلا بشرائك بهذا الثمن، فقلت: كل واحد من ممالكك اشتريته بعشرين، بنصب «كل»، فهو نص في المعنى المقصود لأن التقدير: اشتريت كل واحد من ممالكك بعشرين وأما إن رفعت «كل»، فيحتمل أن يكون «اشتريته» خبراً له، وقولك «بعشرين» متعلقاً به، أي: كل واحد منهم مشتري بعشرين، وهو المعنى المقصود، ويحتمل أن

يكون «اشتريته» صفة لكل واحد، وقولك «بعشرين» هو الخبر، أي كل من اشترته من الممالك فهو بعشرين، فالمبتدأ إذن، على التقدير الأول: أعم، لأنَّ قولك: كل واحد من ممالكك: عم من اشتريته، ومن اشترى لك، ومن حصل لك منهم بغير المشتري من وجوه التملكات، والمبتدأ على الثاني، لا يقع إلا على من اشترته أنت، فرفعه، إذن، مطرق لاحتمال الوجه الثاني الذي هو غير مقصود ومخالف للوجه الأول، إذ ربما يكون لك على الوجه الثاني منهم من اشتراه لك غيرك بعشرين أو بأقل منها أو بأكثر، وربما يكون، أيضاً، لك منهم جماعة بالهبة أو الوراثة أو غير ذلك، وكل هذا خلاف مقصودك، فالنصب، إذن، أولى لكونه نصاً في المعنى المقصود، والرفع محتمل له ولغيره))^(٥٨).

الاشتغال هو ((ما أضمر عامله على شريطة التفسير، وهو كل اسم



٤- أن يكون الاسم واقعاً بعد عاطف غير مفصول بـ(أما)، مسبوق بفعل غير مبني على اسم، نحو:- (قام زيد وعمرا أكرمته).

٥- أن يتوهم في الرفع أن الفعل صفة، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ﴾ [سورة القمر: ٤٩] وإنما لم يتوهم ذلك مع النصب؛ ذلك لأنَّ

الصفة لا تعمل في الموصوف، والذي لا يعمل لا يفسر عاملاً. ويرى سيويوه أنَّ قوله تعالى السابق إنما هو على قوله: (زيداً ضربته)، وهو برأيه عربي كثير^(٦١). ويرى الأخفش أنه يجوز فيه الرفع ووصفه باللغة الكثيرة، ويرى أن الجماعة اجتمعوا على النصب، إذ قد يجتمعون على الشيء ويجعلونه جائزاً والأصل غيره^(٦٢). وقد اختار الطبري (ت: ٣١٠) وجه النصب، فهو الأولى بالصواب عنده^(٦٣).

وقد ذكر ابن الشجري (ت: ٥٤٢هـ) هذه الآية وعرض آراء

بعده فعل أو شبهه مشتغل عنه بضميره أو متعلقه، لو سلط عليه هو أو مناسبه لنصبه، مثل: (زيداً ضربته)^(٥٩)، وفي هذا الباب أوجه، فمنه ما يجوز فيه الرفع، ومنه ما يجوز فيه النصب، ومنه ما يحتمل الأمرين معاً دون ترجيح أحدهما، ومنه ما يجوز فيه الأمران مع ترجيح أحدهما.

وموطن شاهدنا الذي قصده الرضي هو (ما يجوز فيه النصب)، وقد رجح النحويون النصب في ست مسائل^(٦٠)، وكالاتي:

١- أن يكون الفعل طلبياً، وهذا يتضمن الأمر، والدعاء ولو كان بصيغة الخبر، نحو: (اللهم عبدك ارحمه).

٢- أن يقترن الفعل بـ(اللام)، أو (لا) الطلبيتين، نحو: (عمراً ليضربه بكر)، و(خالداً لا تهنه).

٣- أن يكون الاسم بعد شيء الغالب أن يليه فعل، نحو قوله تعالى: ﴿أَبَشْرًا مِنَّا وَاحِدًا نَّتَّبَعُهُ﴾ [سورة القمر: ٢٤].



والنصب يزيل ويرفع التوهم، فالقصد
إبانة الصفة من عدمها.

أما ابن هشام فقد ذكر الآية
السابقة معقّباً على رأي سيويه، فهو
يرى أن سيويه لم ((يرَ خوف إلباس

المُفسّر بالصفةٍ مرجحاً كما رآه بعض
المتأخّرين وذلك لِأَنَّهُ يرى في نحو

خفت بالكسرٍ وطلت بالضمّ أنه
مُحتمل لفعلي الفاعل والمفعول ولا

خلاف أن نحو تضار مُحتمل لهما وأنَّ
نحو مُحْتار مُحتمل لوصفهما)) (٦٧)، فإذا

رفعنا نوهم ((وصفاً مخلّلاً بالمقصود،
ويكون نصبه نصاً في المقصود، كما في ﴿

إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛ إذ النصب
نصّ في عموم خلق الأشياء خيرها

وشرها بقدر، وهو المقصود، وفي الرفع
إيهاً كون الفعل وصفاً مخصصاً، و

«بقدر» هو الخبر، وليس المقصود؛
لإيهاً وجود شيء لا بقدر؛ لكونه

غير مخلوق)) (٦٨). ومن ثم فإنّ الرفع
يصبح واجباً إن كان الفعل صفة،

النحويين البصريين والكوفيين فيها
ثمّ كان له رأيٌ مختلف عن الرأيين

السابقين، فقد خطر له في نصب (كُلِّ)
وجهٌ مخالفٌ للوجهين المذكورين،

وهو أنَّ (كُلِّ شَيْءٍ) نُصب على البدل
من اسم (إنَّ)، وهو بدل الاشتمال؛

ذلك لأنَّ الله سبحانه محيط بمخلوقاته
إحاطةً، والتقدير: (إنَّ كلَّ شيءٍ خلقناه

بقدر)، فيكون قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاهُ﴾
صفة لشيء، وقوله: (بِقَدَرٍ) يتعلّق

بمحذوف، لأنَّه خبر (إنَّ) (٦٤)، وقد
استمرّ بشرح رأيه وتصورٍ معارضاً له

وعرض وجه المعارضة وفنّدها.
وللسهيلي رأيٌ يُستأنس به في

قوله تعالى من سورة القمر الآية: (٤٩)،
إذ يرى أن كل موضع يكون القصد

والنية فيه إلى الفعل والفائدة في ذكره
أقوى يكون النصب فيه هو الوجه (٦٥)،

فإذا رفعنا نوهم وصفاً مخلّلاً، والراجع
النصب؛ لأنَّ الرفع يجعل السامع

يتصور (خلقناه) صفة مخصصة (٦٦)،



نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي
الزُّبُرِ﴾ [سورة القمر: ٥٢].

هو: (كل واحد من ممالكي اشتريته
بعشرين) وفيه معيان استناداً للرفع
أو النصب: أحدهما: النصب، وذلك
أنك أخبرت أن كل واحد من مماليكك
اشتريته بعشرين ديناراً وأنت لا تملك
ولا واحداً منهم إلا بشرائك بهذا
الثمن.

الآخر: الرفع، وهذا يحتمل المعنى
السابق بجعل جملة (اشتريته) خبراً،
(بعشرين) متعلقاً به، وقد يخالف
قصد المتكلم بجعل (اشتريته) صفة،
(بعشرين) خبراً، وبهذا فربما يكون
بعض المماليك قد اشتراه لك غيرك
بعشرين أو أقل أو أكثر، وربما يكون
لك منهم جماعة هبةً، أو وراثه (٦٩).

ويرى الدكتور فاضل
السامرائي أن النصب هو نص في
المعنى المقصود والمراد؛ وبهذا يكون
(المبتدأ إذن، على التقدير الأول أعم،
لأن قولك: كل واحد من ممالكي:
من اشتريته، ومن اشترى لك، ومن

٦- وجوب كون الاسم جواباً
لاستفهام منصوب، نحو: (زيداً
ضربته)، جواباً لمن قال: (أيهم
ضربت؟).

إذن فالقرينة هي التي حدّدت
المعنى المقصود، وهي (خوف لبس
المفسر بالصفة) وجعلت وجه النصب
هو الأرجح. وقد استطاع الرضي أن
يبيّن لنا أهمية قصد المتكلم وغرضه
بتحديد الوجه الإعرابي رفعاً أو نصباً،
أي إن الاسم المفسر ينتصب إذا خفنا
_ في الرفع _ التباس الفعل بالصفة
وهذا سيؤدي إلى فساد المعنى الذي
يقصده المتكلم. ويوضح الرضي ذلك
من طريق الأمثلة التي يفسرها في
ضوء المعنى المقصود رفعاً أو نصباً،
وهو يوضح مدى أهمية تعلق كل
منهما بالغرض والقصد الذي يريد
المتكلم إيصاله للسامع. فمثال الرضي



بعينه اختار النصب.

والذي أراه أن الرضي استطاع أن يبيّن الفرق بين المعاني المقصودة بحسب قصد المتكلم، وكلّ هذا في باب الاشتغال وإن عدّه _ بعضهم^(٧١) _

من الأبواب التي اضطرب فيها النحويون حتى تعسّر على السامع فهم المقصود وإفهامه، إلا أن الرضي ساق مثلاً غير الذي ساقه ابن الحاجب، فقال: ((والمثال الذي أورده المصنف من الكتاب العزيز أعني قوله تعالى: «إنا كل شيء خلقناه بقدر»، لا يتفاوت فيه المعنى كما يتفاوت في مثالنا، سواء جعلت الفعل خبراً أم صفة، فلا يصلح، إذن، للتمثيل وذلك لأنّ مراده تعالى بكل شيء: كل مخلوق، نصبت «كل» أو رفعته، وسواء جعلت «خلقناه» صفة، مع الرفع أم خبراً عنه. وذلك لأنّ قوله تعالى خلقنا كل شيء بقدر، لا يريد به خلقنا كل ما يقع عليه اسم «شيء»، فكل شيء في هذه الآية

حصل لك منهم بغير المشتري من وجوه التملكات، والمبتدأ على الثاني، لا يقع إلا على من اشترته أنت، فرفعه، إذن، مطرق لاحتفال الوجه الثاني الذي هو غير مقصود ومخالف للوجه الأول، إذ ربما يكون لك على الوجه الثاني منهم من اشتراه لك غيرك بعشرين أو بأقل منها أو بأكثر، وربما يكون، أيضاً، لك منهم جماعة بالهبة أو الوراثة أو غير ذلك، وكل هذا خلاف مقصودك، فالنصب، إذن، أولى لكونه نصاً في المعنى المقصود، والرفع محتمل له ولغيره))^(٧٠).

والذي يبدو لي أنّ الاشتغال يرتبط ارتباطاً متيناً بقصد المتكلم وذلك يكون بالتأكيد على المعنى المقصود دون احتمال غيره، فيختار المتكلم الرفع أو النصب تبعاً لقصده في تأدية المعنى، فإن أراد معاني متعددة للتركيب اختار الرفع لأنّه سيجد فيه إمكانية تعدد المعنى، وإن أراد معنى محددًا ومقصودًا



الحذف هو نوع من أنواع الإيجاز، فهو إسقاط كلمة وتعويضها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام، وفائدته أنه تذهب فيه النفس كل مذهب^(٧٥)، فهو إسقاط جزء من الكلام أو كله؛ وذلك لوجود الدليل، وهو عكس الأصل، فإذا دار الأمر بين الحذف وعدمه نختر العدم وهو الأولى؛ لأن الأصل عدم التغيير. ولا بد للحذف من دليل يدل عليه، فقد يدل على المحذوف مطلقاً وقد يدل على محذوفٍ معين^(٧٦).

ف(فعل المفعول به) يُحذف جوازاً؛ لعلم المخاطب بالموقف الذي صيغت به الجملة، وهذا يستند إلى القاعدة المشتركة بين طرفي الخطاب: المتكلم والمخاطب، وقد ذكر سيبويه هذا الموضع بأنه الموضع الذي يُضمر فيه وإظهاره مستعمل، وذلك نحو قولنا: (زيداً) لرجلٍ في ذكرٍ ضربٍ، تريد: اضرب زيداً^(٧٧).

ليس كما في قوله تعالى: «والله على كل شيء قدير»، لأن معناه أنه قادر على كل ممكن غير متناه)^(٧٢). وهذا يدل على عبقرية الرضي وإمكانته اللغوية التي استطاع منها التمييز بين المعاني المرادة في ضوء التوجيه الإعرابي المناسب، فأحسن وأجاد خير إجابة بتخريج المعاني المقصودة لأسلوب الاشتغال الذي هو من الأساليب العربية التي تدل على براعة العرب وفطنتهم للمعاني التي يؤديها هذا الأسلوب.

٥- حذف ناصب المفعول به

يرى الرضي شارحاً قول ابن الحاجب: أن الفعل قد يحذف جوازاً لقيام القرينة، كقولك: (زيداً) لمن قال: من أضرب؟^(٧٣) أن ((القرينة الدالة على تعيين المحذوف قد تكون لفظية، كما إذا قال شخص، من أضرب؟ فتقول زيداً، وقد تكون حالية، كما إذا رأيت شخصاً في يده خشبة قاصداً لضرب شخص فتقول: (زيداً))^(٧٤).



لقد استطاع النحويون أن يتلمسوا ويستشفوا المواضع التي تسوّغ للمتكلّم الحذف، وذلك عن طريق قرينة الحال والمقام، التي كان لها الدور الفعّال في تبيين العنصر المحذوف من الجملة، ويرى ابن يعيش (ت: ٦٤٣هـ) أنّ ((ما يجوز استعماله وحذفه وأنت مخيّرٌ فيه، فهو أن ترى رجلاً يضرب، أو يشتم، فتقول: «زيداً»، تريد: اضرب زيداً، ويجوز إظهاره فتقول: «اضرب زيداً»)) (٧٨).

إذن فالحوار بين طرفي العملية الكلامية (المتكلّم، والمخاطب) وضح المقصود وبينه، وفسّر المحذوف معتمداً على الموقف أو طبيعة الحال، إذ ترتبط التراكيب بعضها مع بعضها الآخر، فالحوار بين المتكلّم والسامع مرتبط بالأجزاء ومتناسك، يُفسّر بعضه بعضاً، ويعين بعضه على فهم بعضه الآخر (٧٩).

ويرى المبرّد أنّك تستطيع إظهار

((الفعل كما أنّك تقول يا زيد عمرا، أي عليك عمرا وتقول: الطّريق يا فتى، أي: خل الطّريق وترى الرّامي قد رمى فتسمع صوتاً فتقول: القرطاس والله أي أصبت وإن شئت قلت خل الطّريق و يا زيد عليك عمرا وأصبت القرطاس يا فتى)) (٨٠). فالحذف تأتي من الحضور الفعلي للمخاطب في الموقف الكلامي؛ لهذا عمد إلى الحذف فلا حاجة لذكر الفعل، إذ إنّ الأطراف الكلامية وقعت على المشهد وشاهدته، فحاستا السمع والبصر ووضّحت المعنى، وأجازت للمتكلّم حذف الفعل.

قال سيويوه موضحاً دور الرؤية في حذف الفعل من التركيب: ((هذا باب ما يضمّر فيه الفعل المستعمل إظهاره في غير الأمر والنهي وذلك قولك، إذا رأيت رجلاً متوجّهاً وجهه الحاجّ، قاصداً في هيئة الحاجّ، فقلت: مكّة وربّ الكعبة. حيث أنّه يريد مكّة،



ذكرت خيراً»، و «تم حديثك»)) (٨٣).
 فالإقتصار على المفعول به والاكتفاء به يدل على قصد المتكلم وإرادته، فقد أفصح عن قصده وعبر عنه مستعملاً الحواس الإنسانية المشتركة بينه وبين المخاطب لإيجاز الكلام واختصاره، والابتعاد عن الإطالة، فإذا تحققت الفائدة وبدا القصد واضحاً وفهم السامع كلام المتكلم و مقصوده فلا حاجة لذكر فعل المفعول به.

إنَّ الرؤية مؤشر من المؤشرات السياقية التي تُعين المخاطب على معرفة المحذوف، وبهذا تظهر لنا قيمة السياق (٨٤)، فهو الذي يعين قيمة الكلمة في كل الحالات التي ترد فيها (٨٥).

والذي أراه أن الرضي استطاع أن يجعل للقصد دوراً فعلاً في بناء القاعدة النحوية، إذ قرن الرؤية بالقصد، فهي التي تُحدّد المحذوف وتُعين على فهمه، فالرضي يرى أن

كأنك قلت: يريد مكة والله. ويجوز أن تقول: مكة والله، على قولك: أراد مكة والله، كأنك أخبرت بهذه الصفة عنه أنه كان فيها أمس، فقلت: مكة والله، أي أراد مكة إذ ذاك)) (٨١).

والذي يبدو لي أن للقصد دوراً في حذف الفعل، وهذا ناتج من السياق الكلامي، إذ إن دَلالة السَّيَاقِ تُشير إلى تَبَيُّنِ المُجْمَلِ وَتَقْطَعُ بِعَدَمِ اِحْتِمَالِ غَيْرِ المُرَادِ وَتُخَصِّصُ العَامَ وَتُقَيِّدُ المَطْلُوقَ وَتَنوَعُ الدَّلَالَةَ، وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ القَرَائِنِ التي تدل على مُرَادِ المتكلم ومقصده (٨٢). وقد عدَّ أبو حيان الأندلسي حذف عامل المفعول به اقتصاراً؛ لوجود معنى الفعل في الجملة، إذ قال: ((ويجوز الاقتصار على منصوب الفعل من مفعول به وغيره مستثنى عنه بحضور معناه نحو: (زيداً) لمن رأيتَه قد شرع في إعطاء مثلاً «أي أعط زيداً» أو في ذكر رؤيا (خيراً)، ولمن قطع حديثاً: حديثك «أي



ليكون المراد واضحاً وجلياً للقارئ أو السامع لئلا يلتبس عليه اللفظ المقصود؛ بسبب تشابه اللفظتين (تيم)، (تيم عدي)، وهو بهذا يُزيل الإبهام والغموض عن ألفاظ ابن الحاجب ويميط اللثام عنها؛ لتكون واضحة القصد مستقيمةً في بناء القاعدة النحوية. وهذه التفاتةٌ تُحسب للرضي فموطن شاهدنا هو تحديد أي اللفظتين التي ستكون محط التفسير وأصل البناء في التركيب النحوي.

٣- يبدو لي أن الرضي ابتعد تمام البعد عما عرضه النحويون في مسألة (المنصوب على الاختصاص)، واكتفى بتحديد (الاختصاص) على أنه أسلوب تعبيرى أصله النداء. والملاحظ كذلك أنه بعد أن ذكر الغرض الأساس من (الاختصاص)، ذكر جهاته التي تتنوع ليؤدي كل نوع مقصداً وغايةً معينة، فقد يكون قصده _الاختصاص_ التفاخر، أو التصاغر، أو قد يكون

القرينة قد تكون لفظية مثل: قول شخص: مَنْ أضرِب؟ فتقول: زيداً، أو حالية، وذلك عندما ترى شخصاً في يده خشبة قاصداً لضرب شخص، فتقول: زيداً.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة الموجزة لبعض مواضع (القصد) وأثره في بناء القواعد النحوية عند الرضي الاسترابادي، توصلت إلى نتائج، منها:

١- يبدو أن الرضي الاسترابادي في مسألة (وقوع جملة الحال خبرية) تفرّد برأيه، إذ إن النحاة ذكروا مجيء جملة الحال خبرية لكنهم لم يفسروا القصد والسبب في ذلك أو يوضحوه إلا الرضي، وقد تبني الأستاذ عبد السلام هارون رأي الرضي فشرحه ووضحه ليكون قصده ومراده واضحاً وجلياً.

٢- استطاع الرضي الاسترابادي أن يُبين قصد ابن الحاجب في لفظة (مثل) في مسألة (تكرار لفظ المنادى مضافاً)،



لمجرّد بيان المقصود والمراد من ذلك الضمير، والدليل على توضيح الضمير واختصاصه مجيء الاسم الذي بعده منصوباً لفظاً أو تقديرًا، بفعل محذوف وجوباً تقديره (أخص)، أو (أعني).

٤- استطاع الرضي أن يبيّن ملمحاً مهماً يتعلّق بالصلة بين بناء القاعدة النحوية وغرض المتكلم وقصده، فالقاعدة النحوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقصد المتكلم في بنائها، وهذا يؤكد ارتباط كل بنية وتركيب لغوي معين بما يقصده المتكلم ويرغب في إيصاله للسامع.

٥- يبدو لي في مسألة (اختيار النصب في الاسم المشتغل عنه) أنّ الاشتغال يرتبط ارتباطاً متيناً بقصد المتكلم وذلك يكون بالتأكيد على المعنى المقصود دون احتمال غيره، فيختار المتكلم الرفع أو النصب تبعاً لقصده في تأدية المعنى، فإن أراد معاني متعددة للتركيب اختار الرفع لأنّه سيجد فيه إمكانية تعدد المعنى، وإن أراد معنى محدداً ومقصوداً

بعينه اختار النصب.

٦- استطاع الرضي أن يبيّن الفرق بين المعاني المقصودة بحسب قصد المتكلم، وكلّ هذا في باب الاشتغال وإنّ عدّه - بعضهم - من الأبواب التي اضطرب فيها النحويون حتى تعرّس على السامع فهم المقصود وإفهامه، إلا أنّ الرضي ساق مثلاً غير الذي ساقه ابن الحاجب، وهو ما سبق ذكره في مسألة (اختيار النصب في الاسم المشتغل عنه).

٧- استطاع الرضي أن يجعل للقصدي دوراً فعّالاً في بناء القاعدة النحوية في مسألة (حذف ناصب المفعول به)، إذ قرن الرؤية بالقصد، فهي التي تُحدّد المحذوف وتُعين على فهمه، فالرضي يرى أنّ القرينة قد تكون لفظية مثل: قول شخص: مَنْ أضرب؟ فتقول: زيداً، أو حالية، وذلك عندما ترى شخصاً في يده خشبة قاصداً لضرب شخص، فتقول: زيداً.



أنواعها تحليلها، د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠١م: ١٣٢.

٨- يُنظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت- لبنان، ١٩٨٧م: ١٦٦.

٩- يُنظر: الجملة العربية تأليفها وأقسامها، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، ط ٢، عمان - الأردن: ٢٠٠٧م: ١٧٠-١٧١.

١٠- ألفية ابن مالك: ٣٣.

١١- يُنظر: شرح الكافية الشافية: ٧٥٧/٢، وإرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك: ١/٤٢١.

١٢- يُنظر: شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك: ٢٤٥.

١٣- يُنظر: توضيح المقاصد والمسالك: ٧١٨-٧١٩، وجامع الدروس العربية: ٤٧٥-٤٧٦، والنحو الوافي: ٣٩٥/٢.

١- يُنظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجديدة، مصر، ٢٠٠٢م: ٨٩.

٢- يُنظر: مسألة النص، ميخائيل باختين، تر: محمد علي مقلد، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد (٣٦)، ١٩٨٥م: ٤٠.

٣- شرح الرضي على الكافية: ٤٠/٢.

٤- يُنظر: الكافية في علم النحو: ٢٤.

٥- يُنظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١: ٣٢٥/١٥.

٦- يُنظر: التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د. مسعود صحراوي، دار الطليعة، ط ١، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥م: ١٧٨-١٧٩.

٧- يُنظر: الجملة العربية مكوناتها



- ١٤- يُنظر: شرح ابن عقيل: ٢/٢٧٨،
وشرح الأشموني: ٢/٢٩.
- ١٥- المقاصد الشافية في شرح
الخلاصة الكافية، أبو إسحق إبراهيم
بن موسى الشاطبي، تح: د. عبد
الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين،
معهد البحوث العلمية وإحياء التراث
الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة
المكرمة ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٣/٤٩٣.
- ١٦- يُنظر: اللمع في العربية: ٦٢،
والمفصل في صنعة الإعراب: ٨٩،
وشرح الكافية الشافية: ٢/٧٢٦،
واللمحة في شرح الملحة: ١/٣٧٥،
ومتن الأجرومية، ابن آجرُوم، محمد
بن محمد بن داود الصنهاجي، دار
الصميعي، د. ط، ١٩٩٨ م: ١٩.
- ١٧- يُنظر: الكليات معجم في
المصطلحات والفروق اللغوية،
أيوب بن موسى الحسيني الكفوي،
تح: عدنان درويش و محمد المصري،
- مؤسسة الرسالة، د. ط، بيروت، د.
ت: ٣٧٥.
- ١٨- يُنظر: التداولية عند العلماء
العرب: ١٨٣.
- ١٩- يُنظر: الأساليب الإنشائية في
النحو العربي، عبد السلام هارون،
مكتبة الخانجي، ط ٢، القاهرة - مصر،
١٩٧٩ م: ٨٤ - ٨٥.
- ٢٠- يُنظر: المقاصد الشافية في شرح
الخلاصة الكافية: ٣/٤٩٣.
- ٢١- يُنظر: الإرادة والإفادة وأثرهما في
التحليل النحوي عند العرب دراسة في
ضوء اللسانيات التداولية، (أطروحة
دكتوراه): ٢٠٣.
- ٢٢- يُنظر: الكافية في علم النحو: ٢٠.
- ٢٣- شرح الرضي على الكافية:
١/٣٨٥.
- ٢٤- البيت لجرير، يُنظر: ديوانه، تح:
كرم البستاني، دار صادر، بيروت،
١٣٨٤ هـ: ٢٨٥.
- ٢٥- يُنظر: المقتضب: ٤/٢٢٧،



الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ) في كتابه التذليل والتكميل (رسالة ماجستير)، ندى لطيف عبيد، إشراف: د. علاء كاظم جاسم، جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، ٢٠١٣م: ٤٠.

٣٤- ارتشاف الضرب من لسان العرب: ٤/ ٢٢٠٤.

٣٥- يُنظر: التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٥/ ٢٦٣.

٣٦- التذليل والتكميل: ٤/ ٢٠٩، نقلاً عن: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ٧/ ٣٥٧٧-٣٥٧٨.

٣٧- يُنظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ٧/ ٣٥٧٩.

٣٨- يُنظر: المفصل في صنعة الإعراب: ٦٦-٦٧.

٣٩- يُنظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ٤٦.

٤٠- شرح الرضي على الكافية: ١/ ٤٣١.

٤١- كتاب سيويه: ٢/ ٢٣٣.

والأصول في النحو: ١/ ٣٤٣، والمفصل في صنعة الإعراب: ٦٦-٦٧، وشرح ابن عقيل: ٣/ ٢٧٣.

٢٦- يُنظر: الكتاب: ٢/ ٢٠٥-٢٠٦.

٢٧- يُنظر: المقتضب: ٤/ ٢٢٧.

٢٨- المصدر نفسه: ٤/ ٢٢٧.

٢٩- يُنظر: النكت في تفسير كتاب سيويه الأعلام الشتمري، تح: د.

يحيى مراد، دار الكتب العلمية، ط ١، لبنان، ٢٠٠٥م: ٢٨١.

٣٠- يُنظر: المقتضب: ٤/ ٢٢٧، والأصول في النحو: ١/ ٣٤٣، وشرح قطر الندى وبل الصدى: ٢١٣.

٣١- يُنظر: المقتضب: ٤/ ٢٢٧، والتوطئة، أبو علي الشلوين، تح: د.

يوسف أحمد المطوع، دار الكتب، ط ١، ١٩٨٠م: ٢٩٣.

٣٢- يُنظر: شرح التسهيل: ٣/ ٤٠٥.

٣٣- يُنظر: ردود ناظر الجيش النحوية (ت: ٧٧٨هـ) في كتابه تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد على أبي حيان



- ٤٢- يُنظر: المقتضب: ٣/ ٢٩٨.
- ٤٣- يُنظر: المفصل في صنعة الإعراب: ٦٩-٧٠.
- ٤٤- يُنظر: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك، تح: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م: ١٩١، وشرح التسهيل: ٣/ ٤٣٤.
- ٤٥- ألفية ابن مالك: ٥٣.
- ٤٦- يُنظر: شرح ابن الناظم: ٤٣٠.
- ٤٧- يُنظر: توضيح المقاصد والمسالك: ٣/ ١١٥٠.
- ٤٨- يُنظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ٤/ ٦٦.
- ٤٩- يُنظر: شرح شذور الذهب: ٢٨٣.
- ٥٠- يُنظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ٢٩٧-٢٩٨.
- ٥١- يُنظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: ٥/ ٢٢٥٤، وإرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك: ٢/ ٧٠٨، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ٧/ ٣٣٦٥، وشرح التصريح على التوضيح: ٢/ ٢٦٨، والنحو المصفى: ٤٢٤.
- ٥٢- يُنظر: النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، على الجارم ومصطفى أمين، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، د. ت: ٢/ ٤٤٤.
- ٥٣- يُنظر: شرح الأشموني: ٣/ ٨٢-٨٣، وهمع الهوامع: ٢/ ٢٨، وحاشية الصبان: ٣/ ٢٧٥-٢٧٦.
- ٥٤- الفوائد، أبو القاسم تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر الرازي (المتوفى: ٤١٤هـ)، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ: ٢/ ٧٢، ويُنظر: الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، الربيع بن حبيب، الربيع بن عمر الأزدي، تح: محمد إدريس و عاشور بن يوسف، دار الحكمة أم مكتبة الاستقامة بيروت، ١٤١٥هـ: ٢٦١.



- ٥٥- يُنظر: معاني النحو: ١١٦/٢.
- ٥٦- يُنظر: معاني النحو: ١١٨/٢ - ١١٩.
- ٥٧- الكافية في علم النحو: ٢٢.
- ٥٨- شرح الرضي على الكافية: ٤٦٢/١.
- ٥٩- الكافية في علم النحو: ٢١، ويُنظر: تسهيل الفوائد: ٨٠، وارتشاف الضرب: ٢١٦١/٤.
- ٦٠- يُنظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ١٤٢/٢ - ١٥٠.
- ٦١- يُنظر: كتاب سيبويه: ١٤٨/١.
- ٦٢- يُنظر: معاني القرآن، الأخفش: ٨٥/١.
- ٦٣- يُنظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠ م: ٢٢/٢٠٧.
- ٦٤- يُنظر: أمالي ابن الشجري: ٩٣/٢.
- ٦٥- يُنظر: نتائج الفكر في النحو: ٣٣٦.
- ٦٦- يُنظر: توضيح المقاصد والمسالك: ٦١٧/٢.
- ٦٧- مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ٧٧٩-٧٨٠.
- ٦٨- شرح الأشموني: ٤٣٣/١ - ٤٣٤، ويُنظر: شرح التصريح على التوضيح: ٤٥١/١، وهمع الهوامع: ١٣٤/٣.
- ٦٩- يُنظر: شرح الرضي على الكافية: ٤٦٢/١، ومعاني النحو: ١٣٧/٢، وأغراض المتكلم ودورها في التحليل النحوي: ١٥٨.
- ٧٠- شرح الرضي على الكافية: ٤٦٢/١.
- ٧١- يُنظر: الرّد على النّحاة، ابن مضاء القرطبي، تح: الدكتور محمد إبراهيم البناء، دار الاعتصام، ط ١، ١٩٧٩ م: ٩٥.
- ٧٢- شرح الرضي على الكافية: ٤٦٣/١.
- ٧٣- يُنظر: الكافية في علم النحو: ١٩.



- ٧٤- شرح الرضي على الكافية: ٢٠٠٣م: ٢٣٦.
- ١/ ٣٣٩-٣٤٠.
- ٧٥- يُنظر: دَرْجُ الدَّرْرِ في تَفْسِيرِ الآيِ والسُّورِ، أبو بكر عبد القاهر بن محمد الجرجاني، تح: القسم الأول: طلعت صلاح الفرحان والقسم الثاني: محمد أديب شكور أمير، دار الفكر - عمان، الأردن، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م: ٣٥/٢.
- ٧٦- يُنظر: الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، مؤسسة سجل العرب، د. ط، ١٤٠٥هـ: ٨١/٣.
- ٧٧- يُنظر: كتاب سيبويه: ١/ ٢٩٧.
- ٧٨- شرح المفصل: ١/ ٣١٠.
- ٧٩- يُنظر: من أسرار العربية، إبراهيم أنيس، مطبعة الأنجلو المصرية، ط ٨،
- ٨٠- المقتضب: ٢/ ٣١٨.
- ٨١- كتاب سيبويه: ١/ ٢٥٧.
- ٨٢- يُنظر: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٢٠٠.
- ٨٣- ارتشاف الضرب: ٣/ ١٤٧٢ - ١٤٧٣.
- ٨٤- يُنظر: الإرادة والإفادة وأثرهما في التحليل النحوي عند العرب، (أطروحة دكتوراه): ١٠٩.
- ٨٥- يُنظر: اللغة، جوزيف فنديس، ترجمة، عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر، د. ط، ١٩٥٠م: ٢٣١.



المصادر والمراجع:

العربي، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط ٢، القاهرة - مصر، ١٩٧٩ م.

٥- الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، د. ت.

٦- أغراض المتكلم ودورها في التحليل النحوي في شرح كافية ابن الحاجب لرضي الدين الاستراباذي، عائشة برارات، إشراف: أ. د أحمد جلايلي، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٩ م، (رسالة ماجستير).

٧- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجديدة، مصر، ٢٠٠٢ م.

٨- ألفية ابن مالك، ابن مالك، دار التعاون، د. ط، د. ت.

٩- أمالي ابن الشجري، ضياء الدين

١- الإرادة والإفادة وأثرهما في التحليل النحوي عند العرب دراسة في ضوء اللسانيات التداولية (أطروحة دكتوراه)، حسين ياسر سعيد، إشراف: أ. د أسعد خلف العوادي، جامعة ذي قار، كلية التربية للعلوم الإنسانية، ٢٠٢١ م.

٢- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٣- إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، برهان الدين، ابن قيم الجوزية، تح: د. محمد بن عوض بن محمد السهلي، الناشر: أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م.

٤- الأساليب الإنشائية في النحو



التسهيل، أبو حيان الأندلسي، تح: د.
حسن هندأوي، دار القلم - دمشق
(من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار
كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى، د. ت.

١٤- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد،
ابن مالك، تح: محمد كامل بركات،
دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د.
ط، ١٩٦٧م.

١٥- تمهيد القواعد بشرح تسهيل
الفوائد، محمد بن يوسف بن أحمد،
محب الدين المعروف بناظر الجيش،
دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر
وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر
والتوزيع والترجمة، القاهرة، جمهورية
مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨
هـ.

١٦- توضيح المقاصد والمسالك،
أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم
بن عبد الله بن علي المرادي المصري
المالكي، عبد الرحمن علي سليمان، دار
الفكر العربي، الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ

أبو السعادات هبة الله بن علي بن
حمزة، المعروف بابن الشجري، تح:
الدكتور محمود محمد الطناحي، مكتبة
الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى،
١٤١٣ هـ - ١٩٩١م.

١٠- أوضح المسالك إلى ألفية ابن
مالك، جمال الدين، ابن هشام، تح:
يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار
الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.
ط، د. ت.

١١- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد
الله بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو
الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب
العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه،
الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م.

١٢- التداولية عند العلماء العرب
دراسة تداولية لظاهرة الأفعال
الكلامية في التراث اللساني العربي، د.
مسعود صحراوي، دار الطليعة، ط ١،
بيروت - لبنان، ٢٠٠٥م.

١٣- التذليل والتكميل في شرح كتاب



- ٢٠٠٨ م

الجرجاني، تح: القسم الأول: طلعت صلاح الفرحان والقسم الثاني: محمد أديب شكور أمرير، دار الفكر - عمان، الأردن، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

١٧- التوطئة، أبو علي الشلوين، تح: د. يوسف أحمد المطوع، دار الكتب، ط ١، ١٩٨٠ م.

٢٤- ديوان جرير، تح: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ١٣٨٤ هـ.

١٨- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠ م.

٢٥- الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تح: الدكتور محمد إبراهيم البناء، دار الاعتصام، ط ١، ١٩٧٩ م.

١٩- جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلاييني، مراجعة: سالم شمس الدين، المكتبة العصرية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥ م.

٢٦- ردود ناظر الجيش النحوية (ت: ٧٧٨ هـ) في كتابه تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد على أبي حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥ هـ) في كتابه التذيل والتكميل (رسالة ماجستير)، ندى لطيف عبيد، إشراف: د. علاء كاظم جاسم، جامعة بابل، كلية التربية، للعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، ٢٠١٣ م.

٢٠- الجملة العربية تأليفها وأقسامها، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، ط ٢، عمان - الأردن: ٢٠٠٧ م.

٢١- الجملة العربية مكوناتها أنواعها تحليلها، د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠١ م.

٢٧- شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك، تح: محمد باسل

٢٢- حاشية الصبان،

٢٣- دَرَجُ الدرر في تفسير الآي والسور، أبو بكر عبد القاهر بن محمد



- عيون السود، دار الكتب العلمية،
الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م
- ٢٨- شرح ابن عقيل، ابن عقيل،
عبد الله بن عبد الرحمن، تح: محمد
محيي الدين عبد الحميد، دار التراث
-القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة:
العشرون، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- ٢٩- شرح الأشموني، علي بن محمد
بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين
الأشموني، دار الكتب العلمية، الطبعة:
الأولى، بيروت - لبنان، ١٩٩٨ م.
- ٣٠- شرح التسهيل، محمد بن عبد الله،
بن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله،
جمال الدين، تح: د. عبد الرحمن السيد،
د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة
والنشر، الطبعة: الأولى، ١٩٩٠ م.
- ٣١- شرح التصريح على التوضيح،
خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد
الجرجاوي الأزهرري، زين الدين
المصري، وكان يعرف بالوقاد، دار
الكتب العلمية - بيروت - لبنان،
- الطبعة: الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
- ٣٢- شرح الرضي على الكافية،
٣٣- شرح الكافية الشافية، جمال
الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله
بن مالك الطائي الجياني، تح: عبد
المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى
مركز البحث العلمي وإحياء التراث
الإسلامي كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية مكة المكرمة، الطبعة الأولى،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٣٤- شرح المفصل، ابن يعيش، قدم
له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار
الكتب العلمية، بيروت - لبنان،
الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٣٥- شرح شذور الذهب، عبد الله
بن يوسف، ابن هشام، تح: عبد الغني
الدق، الشركة المتحدة للتوزيع -
سوريا، د. ط، د. ت.
- ٣٦- شرح قطر الندى وبل الصدى،
عبد الله بن يوسف جمال الدين، ابن
هشام، تح: محمد محيي الدين عبد



٤٠- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، د. ط، بيروت، د. ت.

٤١- اللغة، جوزيف فندريس، ترجمة، عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر، د. ط، ١٩٥٠م.

٤٢- اللمحة في شرح الملحة، محمد بن حسن، المعروف بابن الصائغ، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.

٤٣- اللمع في العربية، أبو الفتح عثمان بن جني الموصل، تح: فائز فارس، الناشر: دار الكتب الثقافية - الكويت، د. ط، د. ت.

الحميد، القاهرة، الطبعة: الحادية عشرة، ١٣٨٣هـ.

٣٧- الفوائد، أبو القاسم تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر الرازي (المتوفى: ٤١٤هـ)، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد - الرياض، ط، ١، ١٤١٢هـ: ويُنظر: الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي، تح: محمد إدريس و عاشور بن يوسف، دار الحكمة، مكتبة الاستقامة بيروت، ١٤١٥هـ.

٣٨- الكافية في علم النحو، ابن الحاجب، تح: الدكتور صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ٢٠١٠م.

٣٩- كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب سيبويه، تح: عبد السلام محمد هارون الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



- ٤٥- متن الأجرومية، ابن آجرُوم، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، دار الصميعي، د. ط، ١٩٩٨ م.
- ٤٦- مسألة النصّ، ميخائيل باختين، تر: محمد علي مقلد، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد (٣٦)، ١٩٨٥ م.
- ٤٧- معاني القرآن، أبو الحسن، المعروف بالأخفش الأوسط، تح: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
- ٤٨- معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٤٩- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، ١٩٨٥ م.
- ٥٠- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١.
- ٥١- مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت- لبنان، ١٩٨٧ م.
- ٥٢- المفصل في صناعة الإعراب، الزمخشري، تح: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣ م.
- ٥٣- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تح: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
- ٥٤- المقتضب، محمد بن يزيد المبرّد، محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب - بيروت، د. ط، د. ت.
- ٥٥- من أسرار العربية، إبراهيم



أثر القصد في بناء القاعدة النحوية ...

الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، د. ت.

٦٠- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، الطبعة ١٥، د. ت.

٦١- النكت في تفسير كتاب سيبويه الأعلام الشتمري، تح: د. يحيى مراد، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ٢٠٠٥ م.

٦٢- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية - مصر، د. ت.

أنيس، مطبعة الأنجلو المصرية، ط٨، ٢٠٠٣ م.

٥٦- الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، مؤسسة سجل العرب، د. ط، ١٤٠٥ هـ.

٥٧- نتائج الفكر في النحو، السهيلي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢ - ١٩٩٢ م.

٥٨- النحو المصفي، محمد عيد، مكتبة الشباب، د. ط، د. ت.

٥٩- النحو الواضح في قواعد اللغة العربية، علي الجارم ومصطفى أمين،





التطور الدلالي لألفاظ الحرب في كتاب (الكامل في التاريخ) لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)

أ.م.د. نبأ عبد الأمير عبد
أمينة حسن علي
جامعة القادسية/ كلية الآداب

The semantic development of war terms in the
book (Al-Kamil fi al-Tarikh) by Ibn al-Atheer
(d. 630 AH)

Asst. Prof. Nabaa Abd Al-Ameer
Amna Hassan Ali



ملخص البحث

للحرب ألفاظ عدة استعملها العرب قديماً وحديثاً، وقد اختلفت دلالتها، بسبب تنوعها بين ما تدل عليه في الحقيقة وما دلت عليه مجازاً، وفي هذا البحث نحاول أن نكشف عن بعض مسميات الحرب ودلالاتها ومقدار التطور الدلالي في ألفاظها انطلاقاً من كتاب (الكامل في التاريخ) بوصفه مرجعاً من أهم مراجع التاريخ العربي الذي وثق الحروب.

الكلمات المفتاحية: ألفاظ الحرب، الكامل في التاريخ، ابن الأثير

Abstract

War has several terms used by the Arabs, both ancient and modern. Its meaning differed due to its diversity between what it denotes in reality and what it denotes metaphorically. In this research, we try to reveal some of the names of war, their meaning, and the extent of the semantic development in its words, based on the book (Al-Kamil in History), being one of the most important references in Arab history that documented wars.



محمد المعروف بعز الدين بن الأثير، ولد في الرابع من جمادى الآخرة سنة (٥٥٥هـ)، أهم مؤلفاته هي (الكامل في التاريخ)، و(التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية)، و(أسد الغابة في معرفة الصحابة)، وهو في تراجم الصحابة، و(اللباب في تهذيب الأنساب)، ويعد كتاب (الكامل في التاريخ) من أهم مؤلفاته، يقع في اثني عشر مجلداً، وهو في التاريخ يبدأ منذ الخليفة الأولى ابتداء من أول الزمان حتى عصره، حيث انتهى عند آخر سنة (٦٢٨هـ)، أي إنه يعالج تاريخ العالم القديم حتى ظهور الإسلام، وتاريخ العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى عصره، والتزم في كتابه بالمنهج الحولي في تسجيل الأحداث، فهو يسجل أحداث كل سنة على حدة، وأقام توازناً بين أخبار المشرق والمغرب وما بينهما على مدى سبعة قرون وربع قرن، ولم يكن ابن الأثير في كتابه ناقلاً للأخبار أو مسجلاً

يعد كتاب (الكامل في التاريخ) لابن الأثير من الكتب المهمة التي تحدثت عن مراحل مختلفة من التاريخ العربي وما حدث في تلك المراحل من أحداث ولاسيما الحروب، سواء أكانت الحروب التي حدثت في العصور الإسلامية أم في العصور التي سبقتها، وفي خضم حديثه كان ابن الأثير يستعمل جمعاً من الألفاظ الدالة على الحرب والتي تستحق الوقوف عندها والتعرف على دلالاتها التي ربما أصابها شيء من التطور بفعل انتقالها عبر الزمن ولاسيما أن ابن الأثير يمثل القرن السابع الهجري وقد مرت اللغة العربية بمراحل تاريخية مختلفة كان من الطبيعي أن تلقي بظلالها على ألفاظ اللغة.

ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) وكتابه (الكامل في التاريخ)

هو علي بن أبي الكرم محمد بن



امتناعه تمسك منه ببيعته، فكتب إليه:
أما بعد فقد بلغني أن الملحد ابن الزبير
دعاك إلى بيعته وأنت اعتصمت ببيعتنا
وفاء منك لنا، فجزاك الله من ذي رحم
خير ما يجزي الواصلين لأرحامهم
الموفين بعهودهم،... فلا شيء أعجب
عندي من طلبتك ودي وقد قتلت ولد
أبي وسيفك يقطر من دمي وأنت أحد
ثأري ولا يعجبك أن ظفرت بنا اليوم
فلنظفرن بك يوما، والسلام).^(٤)

عني علماء اللغة في معجماتهم
بالألفاظ ذات الدلالات الموحية
والمتعلقة بغيرها من الألفاظ، ومنها
لفظة (الثأر)، وهو الطلب بالدم أو
المطالبة به، إذ جاء في العين: (الثأرُ:
الطلب بالدم، ثأر فلانٌ لقتيله، أي:
قتل قاتله، يثأر، والاسم: الثُّورَةُ).^(٥)
وبين الأزهري (ت ٣٧٠هـ)
أصول لفظة الثأر بقوله: (وَأَثَّارٌ، كان
في الأصل (أَثَّارٌ) فأدغمت التاء في
الثاء، وشُدِّدت، وهو افتعال من (ثأر)،

للأحداث فحسب، وإنما كان محملا
ممتازا وناقدا بصيرا؛ حيث حرص على
تعليل بعض الظواهر التاريخية ونقد
أصحاب مصادره، وناقش كثيرا من
أخبارهم^(١).

الثأر:

وردت لفظة (ثأر) وهي من
الألفاظ الدالة على الحرب عند ابن
الأثير (ت ٦٣٠هـ) في نصوص عدة،
منها قوله: (إن بني عمرو بن عوف وبني
أوس مناة من الأوس وادعوا الخزرج،
فامتنع من الموادة بنو عبد الأشهل
وبنو ظفر وغيرهم من الأوس وقالوا:
لا نصالح حتى ندرك ثأرنا من الخزرج)
^(٢)، وقد نقل ابن الأثير خطبة الإمام علي
(عليه السلام) عندما جاءه خبر استشهاد
محمد بن أبي بكر التي جاء فيها: (فأنتم
القوم لا يدرك بكم الثأر، ولا تنقض
بكم الأوتار)^(٣)، ونقل أيضًا: (لما قتل
الحسين ثار عبد الله بن الزبير فدعا ابن
عباس إلى بيعته، فامتنع وظن يزيد أن



التي تطراً على اللفظ فقال: (الثَّأْرُ: بالهَمْز وتُبدَل همزُته أَلِفًا: (الدَّم) نَفْسُهُ، (و) قيل: هُوَ (الطَّلَبُ بِهِ))^(١١).

ويلحظ أن معاني هذه المفردة لا تخرج عن دلالتها على القتل والقتال والقصاص، فلا يوجد في المعجم معنى يخالف هذه الدلالات، وقد ذكرت المعجمات المختصة بتتبع ألفاظ الحديث النبوي الشريف قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم تخرج دلالة هذه اللفظة عن معناها المعجمي المذكور، إذ جاء أن (محمد بن مسلمة في يوم خيبر، قال: أنا له يا رسول الله الموثور الثائر)^(١٢)، أي: طالب الثأر، هو طالب الدّم، يُقال: ثارتُ القَتِيلُ وثارتُ به فأنا ثائرٌ، أي: قتلْت قاتِلَه)^(١٣).

الجهاد:

قال ابن الأثير: (وَقِيلَ: إِنَّ خَطِيئَةَ دَاوُدَ كَانَتْ أَنَّهُ لَمَّا بَلَغَهُ حُسْنُ امْرَأَةٍ أَوْرِيًّا تَمَّتْ أَنْ تَكُونَ لَهُ حَلَالًا،

وقال ابو زيد: استثار فلان، فهو مُستثر إذا استغاث، والثأر المنيح: الذي يكون كُفئاً لِدَمٍ وِلْيَك)^(٦).

وقال الجوهري (ت ٣٩٣هـ): (الثَّأْرُ وَالثُّورَةُ: الذَّحْلُ. يُقَالُ: ثَأَرْتُ، الْقَتِيلَ وَبِالْقَتِيلِ ثَأَرًا وَثُورَةً، أَي قَتَلْتُ قَاتِلَهُ. قَالَ وَالثَّائِرُ: الَّذِي لَا يَبْقَى عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَدْرِكَ ثَأْرَهُ)^(٧).

وقد سارت المعجمات على استظهار هذه المعاني فقال ابن سيده (ت ٤٥٨هـ): (ثأر به وثأره: طلب دمه، وثأر به: قتل قاتله، وأثار: أدرك ثأره)^(٨).

أمّا صاحب لسان العرب فلم يأت بجديد من حيث الاشتقاقات وبيان المصدر والاسم، بل واكب من قبله في كل ذلك وكأنه اكتفى بكل ما ورد عنهم من معانٍ واشتقاقات^(٩)،

وكذلك صاحب تاج العروس الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) فإنه سايره فيما أقره وذهب إليه^(١٠)، إذ تابع التقلبات



التطور الدلالي لألفاظ الحرب في كتاب ...

أَكْمَةُ الْجِهَادِ، بِالْفَتْحِ، الْأَرْضُ الصُّلْبَةُ،
وَقِيلَ: هِيَ الَّتِي لَا نَبَاتَ بِهَا (١٨).

وقال: (الْجِهَادُ مُحَارَبَةُ الْأَعْدَاءِ،
وَهُوَ الْمُبَالِغَةُ وَاسْتِفْرَاغُ مَا فِي الْوُسْعِ
وَالطَّاقَةِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ وَالْجِهَادُ:
الْمُبَالِغَةُ وَاسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي الْحَرْبِ أَوْ
اللِّسَانِ أَوْ مَا أَطَاقَ مِنْ شَيْءٍ) (١٩).

وجاء في التعريفات للجرجاني
(ت ٨١٦هـ) أن: (الجهاد: هو الدعاء
إلى الدين الحق) (٢٠)، ومؤلف تاج
العروس لم يبتعد عما ذكره ابن منظور،
في بيان معاني الجهاد، التي منها الأرض
الصُّلْبَةُ، أو التي ليس فيها نبات، أو
المُسْتَوِيَّة، وقيل الغليظة، وأنه بمعنى
المجاهدة ضد العدو (٢١).

وقد ورد معنى المجاهدة في
القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢٢).

وفي معجم لغة الفقهاء جاءت

فَاتَّفَقَ أَنَّ أُوْرِيَّا سَارَ إِلَى الْجِهَادِ فُقْتِلَ فَلَمْ
يَجِدْ لَهُ مِنْ أَلْهِمِّ مَا وَجَدَهُ لِغَيْرِهِ (١٤).

وقال في موضع آخر: (ثُمَّ
إِنَّ شَبَابًا مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ نَقَبُوا عَلَى
ابْنِ الْحُسَيْنِ الْخُزَاعِيِّ وَكَاتَرُوهُ،
فَنَذَرَهُ بِهِمْ وَخَرَجَ عَلَيْهِمْ بِالسَّيْفِ
وَصَرَخَ، فَأَشْرَفَ عَلَيْهِمْ أَبُو شُرَيْحٍ
الْخُزَاعِيُّ، وَكَانَ قَدْ انْتَقَلَ مِنَ الْمَدِينَةِ
إِلَى الْكُوفَةِ لِلْقُرْبِ مِنَ الْجِهَادِ، فَصَاحَ
بِهِمْ أَبُو شُرَيْحٍ، فَلَمْ يَلْتَفِتُوا وَقَتَلُوا ابْنَ
الْحُسَيْنِ) (١٥).

ذكر ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)
هذه اللفظة وقال: (جهد: الجيم والهاء
والدال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما
يقاربه. يقال جهدت نفسي وأجهدت
والجهد الطاقة. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ
لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ (١٦) (١٧).

ذكر ابن منظور (ت ٧١١هـ)
مفردة الجهاد بقوله: (الْجِهَادُ أَظْهَرَ
الْأَرْضِ وَأَسْوَأَهَا أَيَّ أَشَدِّهَا اسْتِوَاءً،
نَبَتَتْ أَوْ لَمْ تَنْبَتْ، لَيْسَ قُرْبُهُ جَبَلٌ وَلَا



يستطع ركوبه)^(٢٥)، وفي هذا النص يوضح الخليل دلالة اللفظة على الحركة والهيجان، سواء أكانت في حركة الناس أم في الأشياء، وهذا ما ذكره ابن فارس، إذ قال: ((جيش) الجيم والياء والشين أصل واحد، وهو الثوران والغليان. يقال جاشت القدر تجيش جيشا وجيشانا)^(٢٦)، وقد ذكر الزبيدي دلالتها وخصها في ما يدخل بباب الحرب فقال: (الجِيشُ، وَاحِدُ الجِيشِ: الجُنْد. وَقِيلَ: جَمَاعَةُ النَّاسِ فِي الحَرْبِ أَوْ السَّائِرُونَ لِحَرْبٍ أَوْ غَيْرِهَا)^(٢٧).

وعلى الرغم من شيوع هذه اللفظة في الحرب إلا أن لها استعمالات أخرى ذكرها اللغويون غير أنها لا تخرج عن دلالة الحركة والهيجان.

حرب:

وردت مفردة لفظة (حرب) في كتاب الكامل في التاريخ بتصاريف عدة، سواء أكانت بصيغة الفعل (حَرَب - يَحْرِبُ) أم بصيغة المصدر

اللفظة بمعنى التعب، قال: (ومنه جهده المرض، وأجهده: إذا بلغ به المشقة)^(٢٣). جاءت نصوص ابن الأثير متوافقة مع المعنى الذي يشير إليه النص القرآني، وهو الدعوة للجهاد والقتال في سبيل الله تعالى، وهو المعنى الذي ذكر في معجمات عدة، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع لمقاتلة الأعداء.

الجِيش:

قال صاحب كتاب (الكامل في التاريخ): (فلما خربت عسقلان أرسل إلى ملك إنكلتار يقول له: مثلك لا ينبغي أن يكون ملكا ويتقدم على الجيوش، تسمع أن صلاح الدين قد خرب عسقلان)^(٢٤).

جاء في معجم العين: (جيش: الجيش: جند يسيرون لحرب ونحوها. والجيش: جيشان القدر، وكل شيء يغلي، فهو يجيش، حتى الهم والغصة في الصدر. والبحر يجيش إذا هاج ولم



ولا سيما النزاعات والحروب^(٣١).

جاءت لفظة (حرب)، في المعجمات اللغوية، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ): (الحرب: نقيض السلم، تَوَثَّثَ، وتصغيرها حَرِيْبٌ رواية عن العرب،... ورجلٌ مُحَرَّبٌ: شجاع. وفلانٌ حَرَبٌ فلانٍ أي يُحَارِبُهُ. ودار الحرب: بلادُ المشركين الذين لا صلحَ بينهم وبين المسلمين. وحَرَبْتَهُ تحريباً أي حَرَّشْتَهُ على إنسان فأولعَ به وبعداوته)^(٣٢)، وقد توسع في بيان معاني اللفظة، إذ قال: (وحَرِبَ فلان حَرَباً: أخذَ ماله فهو حَرِبٌ مُحَرَّبٌ حَرِيْبٌ. وحَرِيْبَةُ الرجل: ماله الذي يعيش به، والحَرِيْبُ الذي سَلِبَتْ حَرِيْبَتُهُ)^(٣٣)، فقد أورد الخليل معاني عدة لهذه اللفظة مثل، الحرب بمعنى المعصية في الاستعمال القرآني:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ

(مُحَارِبَةٌ) أو بصيغة الجمع (حروب)؛ ولأن ابن الأثير عني بنقل الأحداث التاريخية المهمة التي مثلت علامات فارقة في التاريخ الإنساني وجدت هذا اللفظة قد تكررت في كتابه كثيراً وبمختلف تصاريفها، ومن ذلك قوله: (فَلَمَّا انْجَلَّتْ الحرب سعى الناس بين بشتاسب وابنه إسفنديار، وقالوا: يريد الملك لنفسه، فندبه لحرب بعد حرب، ثم أخذه وحبسه مقيدا)^(٢٨)، ومنه أيضاً قوله: (لما استقر عبد الملك بالكوفة بعد قتل مصعب استعمل خالد بن عبد الله على البصرة، فلما قدمها خالد كان المهلب يحارب الأزارقة)^(٢٩)، وذكر: (في هذه السنة في صفر أيضاً ورد إلى القسطنطينية عدد كثير من الروس في البحر، وراسلوا قسطنطين ملك الروم بما لم تجر به عاداتهم، فاجتمعت الروم على حربهم)^(٣٠)، وقد ضمت نصوص ابن الأثير كثيراً من استعمالات هذه اللفظة للدلالة على الأحداث التاريخية



مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ ﴿٣٤﴾،

وأورد: الحراب جمع الحربة وهي دون الرمح، والمحراب وهو مقام الإمام في المسجد، ويرد المحراب بمعنى الغرفة، وغيرها كثير من المعاني الدالة على الحيوان والأدوات (٣٥).

وقد ابتداء الأزهري ذكر اللفظة

بما لم يأت في العين قال: (الحارِبُ: المُسَلِّح، يُقَالُ حَرَبَهُ إِذَا أَخَذَ مَالَهُ، وَأَحْرَبَهُ ذَلَّهُ عَلَى مَا يَحْرُبُهُ، وَحَرَبَهُ إِذَا أَطْعَمَهُ الْحَرْبَ وَهُوَ الطَّلْعُ، وَأَحْرَبَهُ: وَجده مَحْرُوباً) (٣٦)، ثم راح ينقل ما ذكره الليث عن الخليل.

أما ابن فارس فقد صنف

معاني اللفظة على ثلاثة أصول بقوله: (حَرَبَ) الحَاءُ وَالرَّاءُ وَالْبَاءُ أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ: أَحَدُهَا السَّلْبُ، وَالْآخَرُ دُوبِيَّةٌ، وَالثَّلَاثُ بَعْضُ الْمَجَالِسِ. فَأَلَوَّلُ: الحُرْبُ، وَأَشْتَقَاقُهَا مِنَ الحُرْبِ وَهُوَ السَّلْبُ. يُقَالُ حَرَبْتُهُ مَالَهُ، وَقَدْ حُرِبَ مَالُهُ، أَي سُلِبَهُ، حَرَبًا. وَالْحَرِيبُ:

المُحْرُوبُ. وَرَجُلٌ مُحْرَابٌ: شُجَاعٌ قَوُومٌ بِأَمْرِ الحَرْبِ مُبَاشِرٌ لَهَا. وَحَرِيبَةٌ الرَّجُلِ: مَالُهُ الَّذِي يَعِيشُ بِهِ، فَإِذَا سُلِبَهُ لَمْ يَقُمْ بَعْدَهُ. وَيُقَالُ أَسَدٌ حَرِبٌ، أَي مِنْ شِدَّةِ غَضَبِهِ كَأَنَّهُ حُرِبَ شَيْئًا أَي سُلِبَهُ. وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ الحَرْبُ (٣٧).

ولم يخرج ابن سيده في ذكر (أسماء

الحروب والفتن) (٣٨) عما جاء في العين. ولم تخرج بقية المعجمات عن هذه المعاني التي أوردتها الأوائل (٣٩)، ويمكن إيجاز معانيها على النحو الآتي: الاستعمال القرآني دلّ على المجاهرة بالإثم ومخالفة التعاليم السماوية التي وصفت بالحرب على الله (سبحانه وتعالى) وتعاليمه السمحة، وفي الاستعمال القرآني وجدنا لها معنى الندية والتحدي من قبل الله ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) لأولئك المعاندين، وثانيها: الدلالة على القتال والنزال (السلب) بين طرفين متخاصمين، وفضلاً عن ذلك فإن بعض تقلبات هذه الكلمة



والعراوات، وحفر الخنادق) (٤١).

لا نكاد نتصفح معجماً من المعجمات القديمة أو الحديثة حتى وجدنا تأصيلاً وتفريراً لهذه اللفظة،

إذ حاول اللغويون الأوائل أن يحددوا معاني اللفظة ويظهروا دلالاتها ابتداءً من الخليل الذي قال فيها: (الحُصْرُ:

اعتقال البطن حُصْر، وبه حُصْرٌ، وهو محْصُور. والحِصار: مَوْضِع يُحْصَرُ فِيهِ الْمَرْءُ، حَصَرُوهُ حَصْرًا، وحاصِرُوهُ) (٤٢).

وذكر ابن دريد (ت ٣٢١هـ):

(الحصر: مصدر من قَوْهْم: حصرت

الرجل أحصره وأحصره إذا حَبَسْتَهُ.

وأصل الحُصْر الضيق وَمِنْهُ الحُصْرُ:

احتباس النجو كِنَايَةٌ عَنِ ضَيْقِ مَخْرَجِ

ذِي الْبَطْنِ، وَحَصَرَ الرَّجُلَ فِي كَلَامِهِ

وخطبته إِذَا عَيِيَ عَنْهَا، والحصر: الَّذِي

لَا يَبُوحُ بِسِرِّهِ) (٤٣)، وفضلاً عن ذلك

ذكر الأزهري لها معنى آخر غير ما

ذكر، وهو أن: (الحِصَارُ: حَقِيبةٌ تُتَلَقَى

عَلَى الْبَعِيرِ وَيَرْفَعُ مَوْخَرَهَا فَيَجْعَلُ

وتصاريفها دلت على أدوات الحرب والقتال، وثالثها: الحيوان وأجزاؤه (الدويبة)، ورابعها: الأماكن.

حَاصِرٌ:

جاء في ذكر حصار الطائف ما

نصه: (لما قدم المنهزمون من ثقيف ومن

انضم إليهم من غيرهم إلى الطائف

أغلقوا عليهم مدينتهم، واستحصروا،

وجمعوا ما يحتاجون إليه. فسار إليهم

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فلما

كان ببحرة الرغاء قبل وصوله إلى

الطائف قتل بها رجلا من بني ليث

قصاصا، كان قد قتل رجلا من هذيل

فأمر بقتله، وهو أول دم أقيد به في

الإسلام، وسار إلى ثقيف فحصرهم

بالطائف نيفا وعشرين يوما) (٤٠).

قال ابن الأثير في كتابه

أيضاً: (في هذه السنة حاصر طاهر،

وهرثمة، وزهير بن المسيب-الأمين

محمدًا ببغداد، فنزل زهير بن المسيب

الضبي برقة كلواذى، ونصب المجانيق



ولنا أن نقف على ما ذكره أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) في الفرق بين الحصار والحبس، إذ يقول: (إن الحصر هو الحبس مع التضييق يقال حصرهم في البلد لأنه فعل ذلك، فقد منعهم عن الانساح في الرعي والتصرف في الأمور ويقال حبس الرجل عن حاجته إذا منعه عن التصرف فيها ولا يقال حصر في هذا المعنى دون أن يضيق عليه وهو في حصار أي ضيق والحصر احتباس النجو كأنه من ضيق المخرج كذا قال أهل اللغة ويجوز أن يقال إن الحبس يكون لمن تمكنت منه والحصر لمن لم تتمكن منه وذلك أنك إذا حاصرت أهل بلد في البلد فإنك لم تتمكن منهم وإنما تتوصل بالحصر إلى التمكن منهم والحصر في هذا سبب التمكن والحبس يكون بعد التمكن)^(٤٦)، وعلى وفق هذا المعنى يكون الحصار أقرب ملازمة للحروب من الحبس؛ لأن الجيش إنما

كأخرة الرّحل، ويُحشى مُقَدَّمُهَا فيكون كقادمة الرّحل، يُقال مِنْهُ: قد احتَصَرْتُ البعير احتِصَاراً^(٤٤).

وقد حاول ابن فارس جمع ما قيل في هذه اللفظة، إذ قال: (حصر) الحاء والصاد والراء أصل واحد، وهو الجمع والحبس والمنع. قال أبو عمرو: الحصير الجنب. قال الأصمعي: الحصير ما بين العرق الذي يظهر في جنب البعير والفرس معترضا، فما فوقه إلى منقطع الجنب فهو الحصير. وأي ذلك [كان] فهو من الذي ذكرناه من الجمع، لأنه مجمع الأضلاع، والحصر: العي، كأن الكلام حبس عنه ومنع منه. والحصر: ضيق الصدر. ومن الباب الحصر، وهو اعتقال البطن؛ يقال منه حصر وأحصر. والناقة الحصور، وهي الضيقة الإحليل؛ والقياس واحد. فأما الإحصار فأن يحصر الحاج عن البيت بمرض أو نحوه. وناس يقولون: حصره المرض وأحصره العدو)^(٤٥).



والأسر. وحاصرهم العدو حصارًا. وبقينا في الحصار أياماً، أي في المحاصرة أو في مكانها. وحوصروا محاصراً شديداً. وحصر صدره، وحصر لسانه. وحصر في كلامه وفي خطبته: عي. ونعوذ بالله من العجب والبطر، ومن العي والحصر. ورجل حصور: لا يرغب في النساء. وهو بخيل حصور وحصر. وقد حصر على قومه. وفي قلبه، ولسانه، ويديه حصر أي ضيق، وعي، وبخل. وهو حصر بالأسرار: لا يفشيها^(٤٨).

ومن كل ما تقدم نجد أن معانيها لا تخرج عن دلالات ثلاث هي (الجمع، والحبس، والمنع) على اختلاف مصاديق الذي يقع عليه المنع سواء أكان إنساناً أم حيواناً، أو مدينة، أو ما هو غير ذلك كالكلام ومعاشرة النساء وغيرها، وهذا ما جعل الكفوي يختصر كل ما سبق بقوله: كل من امتنع من شيء لم يقدر عليه فقد حصر

يبغي أن يمنع خصمه من التصرف بما يملك بغية إضعافه أولاً والتمكن منه ثانياً.

وقد استدل ابن سيده على معناه بما جاء في القرآن الكريم، إذ قال: (حَصَرَ حَصْرًا فَهُوَ حَصْرٌ، عَيٌّ فِي مَنْطِقِهِ وَحَصَرَ صَدْرَهُ، ضَاقَ. وَفِي التَّنْزِيلِ: (أَوْ جَاءَ وَكُمُ حَصَرَتْ صُدُورُهُمْ)، قِيلَ: تَقْدِيرُهُ، قَدْ حَصَرَتْ صُدُورُهُمْ. وَقِيلَ: تَقْدِيرُهُ، أَوْ جَاءَ وَكُمُ رَجَالًا أَوْ قَوْمًا، فَحَصَرَتْ صُدُورُهُمُ الْآنَ) (٤٧).

وقد عمد الزمخشري (ت٥٣٨هـ) إلى جمع كل ما سبقه من معانٍ لهذه اللفظة، وأضاف عليه بعضاً من روح عصره المنطقية، إذ قال: (حصرتهم حصرًا: حبستهم. والله حاصر الأرواح في الأجسام. وأحصر الحاج إذا حبسوا عن المضي بمرض أو خوف أو غيرهما «فإن أحصرتم». وحصر الرجل وأحصر: اعتقل بطنه، وبه حصر. وأعوذ بالله من الحصر



أبو الصيياء: غدرتم ورجعتم عما قلتم. فقال هانئ: ليس بغدر ما كان فيه حقن الدماء) (٥١)

وعلى هذا تكون دلالة هذه اللفظة في الغالب في الحبس سواء أكانت في حقن اللبن أو صبه في إناء، أو حبس البول في الجسم، أو حبس دم المرء من أن يراق، وبذلك يكون قد حقن دمه.

جاء في العين: (حَقَنْتُ دَمَهُ: إِذَا أَنْقَذْتَهُ مِنْ قَتْلِ أَحَلِّ بِهِ. وَاحْتَقَنَ الدَّمُ فِي جَوْفِهِ: إِذَا اجْتَمَعَ مِنْ طَعْنَةٍ جَائِفَةٍ) (٥٢)، ولم يرد في مقاييس اللغة ما يشير إلى دلالتها إلى الحرب (٥٣)، فيما أسهب الزبيدي في ذكر معانيها: ((حَقْنُهُ يَحْقِنُهُ وَيَحْقِنُهُ) مِنْ حَدِّي ضَرَبَ وَنَصَرَ؛ حَقْنًا، (فَهُوَ مُحَقَّنٌ وَحَقِينٌ: حَبَسَهُ)... وَعِنْدَهُمْ لَبَنٌ قَدْ حَقَّنُوهُ فِي وَطْبٍ، فَاعْتَلُّوا عَلَيْهِ وَاعْتَدَرُوا؛ فَقَالَ: هَذَا، أَيَّ أَنْ هَذَا الْحَقِينِ يَكْذِبُكُمْ، (كَأَحَقْنَهُ)... وَحَقَّنَ (دَمَ فُلَانٍ): إِذَا (أَنْقَذَهُ مِنْ

عَنْهُ) (٤٩)؛ ولأن المنع يقع على مصاديق عدة، فإنه جعل كلامه عاما ليشمل الحصار العسكري وغيره، مما يدخل في باب المنع.

الحقن:

جاء في الكامل من خطبة للحجاج بن يوسف الثقفي لما ولي على العراق قال: (سَمِعْتُ تَكْبِيرًا لَيْسَ بِالتَّكْبِيرِ الَّذِي يُرَادُ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ، وَلَكِنَّهُ التَّكْبِيرُ الَّذِي يُرَادُ بِهِ التَّرْهِيبُ، وَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّهَا عَجَاجَةٌ تَحْتَهَا فَصْفُ، يَا بَنِي اللَّكِيْعَةِ وَعَبِيدَ الْعَصَا، وَأَبْنَاءَ الْأَيَّامِ، أَلَا يَرْبَعُ رَجُلٌ مِنْكُمْ عَلَى ظَلْعِهِ، وَيُحْسِنُ حَقْنَ دَمِهِ، وَيَعْرِفُ مَوْضِعَ قَدَمِهِ! فَأَقْسِمُ بِاللَّهِ لَا أُوشِكُ أَنْ أَوْقِعَ بِكُمْ وَقْعَةً تَكُونُ نَكَالًا لِمَا قَبْلَهَا، وَأَدْبًا لِمَا بَعْدَهَا) (٥٠).

وقال في موضع آخر: (فلما قدم المجشر كتب إلى أبي الصيياء يسأله أن يقدم عليه هو وأصحابه، فقدم أبو الصيياء وثابت قطنة، فحبسهما، فقال



عَلَى الْحِجَارَةِ، فَأَعْظَمَ ذَلِكَ أَهْلَ الشَّامِ
وَأَمْسَكُوا أَيْدِيَهُمْ، فَأَخَذَ الْحَجَّاجُ حَجَرَ
الْمُنْجِنِيقِ بِيَدِهِ، فَوَضَعَهُ فِيهِ وَرَمَى بِهِ
مَعَهُمْ، فَلَمَّا أَصْبَحُوا جَاءَتِ الصَّوَاعِقُ
فَقَتَلَتْ مِنْ أَصْحَابِهِ اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا،
فَانْكَسَرَ أَهْلُ الشَّامِ، فَقَالَ الْحَجَّاجُ: يَا
أَهْلَ الشَّامِ، لَا تُنْكِرُوا هَذَا، فَإِنِّي ابْنُ
تِهَامَةَ وَهَذِهِ صَوَاعِقُهَا، وَهَذَا الْفَتْحُ قَدْ
حَضَرَ، فَأَبْشِرُوا. فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ جَاءَتِ
الصَّاعِقَةُ^(٥٦).

استعمل ابن الأثير في النصين الرمي
بالآلة، ففي الأول الرمي بالسهم، وفي
الآخر الرمي بالمنجنيق، ولم يخصها
بأدوات الحرب، على أنه استعمل اللفظ
في دلالات أخرى خارج دراستنا منها
رمي الجمرة^(٥٧)، والرمي بالكلام
أي التعريض^(٥٨)، ورمي الوصية أي
تركها^(٥٩)، وغيرها من المعاني، وقد
تناول اللغويون في معجماتهم دلالة
الرمي، فقال ابن منظور: (وَقَوْلُهُمْ:
رُمِيَ فُلَانٌ مِنْهُ فِي الرَّأْسِ أَيِ أَعْرَضَ

الْقَتْلِ) بَعْدَمَا حَلَّ قَتْلَهُ؛ وَهُوَ مَجَازٌ، وَفِي
الْحَدِيثِ: (فَحَقَنَ لَهُ دَمَهُ)، أَيِ مَنْعَ مِنْ
إِرَاقَتِهِ وَقَتْلِهِ، أَيِ جَمَعَهُ لَهُ وَحَبَسَهُ عَلَيْهِ،
(و) حَقَنَ (اللَّبَنَ فِي السَّقَاءِ) يَحْقِنُهُ
حَقْنًا: (صَبَّهُ) فِيهِ (لِيُخْرِجَ زُبْدَتَهُ) (٥٤).

الرَّمِي:

ذكر ابن الأثير هذه المفردة في
أكثر من نص، منها قوله: (عَقَدَ لِيَوَاءَ
لِعُبَيْدَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُطَلِّبِ، وَكَانَ
أَبْيَضَ يَحْمِلُهُ مِسْطَحٌ بِنُ اثْنَةِ، فَالْتَقَى
هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ، فَكَانَ بَيْنَهُمُ الرَّمِيُّ
دُونَ الْمُسَافَةِ، وَكَانَ سَعْدُ بْنُ أَبِي
وَقَّاصٍ أَوَّلَ مَنْ رَمَى بِسَهْمٍ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ، وَكَانَ الْمُقْدَادُ بْنُ عَمْرٍو وَعُتْبَةُ بْنُ
غَزْوَانَ مُسْلِمِينَ وَهُمَا بِمَكَّةَ، فَخَرَجَا
مَعَ الْمُشْرِكِينَ يَتَوَصَّلَانِ بِذَلِكَ، فَلَمَّا
لَقِيَهُمُ الْمُسْلِمُونَ انْحَازَا إِلَيْهِمْ^(٥٥).

وفي نص آخر قال: (وَأَوَّلُ
مَا رُمِيَ بِالْمُنْجِنِيقِ إِلَى الْكَعْبَةِ رَعَدَتِ
السَّمَاءُ وَبَرَقَتْ، وَعَلَا صَوْتُ الرَّعْدِ



عَنْهُ وَلَمْ يَرْفَعْ بِهِ رَأْسًا وَاسْتَثْقَلَهُ؛ تَقُولُ:
رُمِيتُ مِنْكَ فِي الرَّأْسِ عَلَى مَا لَمْ يَسْمَ
فَاعِلُهُ أَي سَاءَ رَأْيُكَ فِيَّ حَتَّى لَا تَقْدِرَ
أَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ (٦٠)، فالرمي هنا دلالة
الإعراض عن الشيء، كما في الإعراض
عن الشخص بالوجه والاستثقال.

وفي موضع آخر قال:
(وَيُقَالُ: رَمَى فُلَانٌ بَأْرَاقِهِ عَلَى
الدَّابَّةِ إِذَا رَكِبَهَا، وَرَمَى بَأْرَاقِهِ عَنِ
الدَّابَّةِ إِذَا نَزَلَ عَنْهَا) (٦١)، جاء هنا
بمعنى الركوب، وهو مختص بركوب
الدواب، ومن معانيه الرمي الحقيقي،
الحاصل من التراشق في المعارك، كقول
ابن منظور: (رَمَى يَرْمِي رَمِيًّا فَهُوَ
رَامٍ... تَرَامَى الْقَوْمُ بِالسَّهَامِ وَارْتَمَوْا
إِذَا رَمَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا) (٦٢)، ومنه قوله
تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ
رَمَى﴾ (٦٣).

وفي القاموس المحيط جاءت
دلالة المفردة بمعنى الاستهزاء وإلقاء
الشيء، بقوله: (ورمى به الرجوان:

اسْتَهْزَأَ، كَأَنَّهُ رُمِيَ بِهِ رَجَوًا بِثَرٍّ...
رَمَى عَنْهُمْ بِالْحِجَارَةِ... رَمَى الشَّيْءَ
مِنْ يَدِهِ، وَرَمَى بِهِ رَمِيًّا: أَلْقَاهُ) (٦٤).

وجعل الفيروزآبادي (ت
٨١٧هـ) للمفردة دلالات مجازية فهي
بمعنى النصر والصنع، وبمعنى السفر
وذلك بقوله: (من المجاز: رَمَى اللَّهُ لَهُ،
إِذَا نَصَرَهُ وَصَنَعَ لَهُ... رَمَى الرَّجُلُ إِذَا
سَافَرَ) (٦٥).

وتأتي بمعنى الزيادة في الشيء
كما في تاج العروس بقوله: (ورمى على
الْحَمْسِينَ: زَادَ) (٦٦).

وجمع أحمد مختار عمر كل المعاني
السالفة وزاد عليها بقوله: (رمى
بالشيء: ألقاه وقذفه، أكل التمر ورمى
النوى، من رمى الناس بما فيهم رموه
بما ليس فيه، رمى عليه حجراً، ألقاه
عليه، رمى بحبله على غاربه: تركه
وخلاه... رمى فلاناً بكذا: أطلق عليه
ما يصيبه به، رمى العدو بالقذائف،
ورماه بالرصاص، ورمى صيده



الخاتمة

لم ينفصم ابن الأثير عن ثقافته الإسلامية المستقاة من مناهل القرآن الكريم وسنة نبيه، فضلاً عن الإرث اللغوي المتراكم الذي أنتج ثقافة لغوية عالية ومعرفة واسعة في ألفاظ اللغة، التي استعان بها ابن الأثير في الدلالة على الحرب، ولعل الطابع العام لهذه الألفاظ عند ابن الأثير عدم الخروج في دلالتها عن المعاني المتعارف عليها بين العرب ولا سيما في دلالتها على الحرب، فلم يستعمل ابن الأثير هذه الألفاظ في بدالاتها الأخرى وإنما اكتفى بدالاتها على الحرب على الرغم من امتلاكها أكثر من دلالة.

بالسَّهام، رماه الزَّمان بسهامه: أصابته الرّزايا ولازمته التعاسة، رماه بعينه: نظر إليه نظرة استهزاء، رمى فلاناً بأمر قيح، قذّفه ونسبه إلى الفاحشة - رماه بتهمة بالبهتان... رماه بالكذب: قال عنه كذباً، رمى به البلاد: سلّطه عليها وولاه - رمى نفسه عليه: مهّد لعقد صداقة معه (٦٧).

فزاد الدكتور أحمد مختار عمر على معاني السابقين، إشارة اللفظة إلى القذف سواء أكان للمأكل أم للملفوظ، وهو رمي الناس بالتهم، وجاءت بمعنى رمي العدو بالسلاح، وما يصاب به الإنسان من الرزايا والمصائب، وتسليط الظالم على الناس جُعل من معاني الرمي.



الهوامش:

- مادة (تأر) ٩٧ / ٤.
- ١- ينظر: نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، ابن دُقْمَاق: ٥٣.
- ٢- الكامل في التاريخ، ابن الأثير: ١ / ٥٩٩، وذكر ذلك في يوم معبس ومضرس.
- ٣- نفسه: ٢ / ٧١٠، وينظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المدائني: ٥٨ / ٦.
- ٤- الكامل في التاريخ: ٣ / ٢٢٥، وينظر: ٢ / ٥٧٩، ٣ / ١٥٢، ٣ / ٣٤٠، ٤ / ٢٠، ٤ / ١٥٧.
- ٥- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: مادة (تأر) ٨ / ٢٣٦.
- ٦- تهذيب اللغة، الأزهري: مادة (تأر) ١٥ / ٨٣.
- ٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري: مادة (تأر) ٢ / ٦٠٣.
- ٨- المخصص، ابن سيده: مادة (تأر) (٤ / ٣٦٤).
- ٩- ينظر: لسان العرب، ابن منظور:
- ١٠- ينظر: تاج العروس، الزبيدي: مادة (تأر) ١٠ / ٣٠١.
- ١١- نفسه: مادة (تأر) ١٠ / ٣٠١.
- ١٢- السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي: ٩ / ١٤٠.
- ١٣- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: مادة (تأر) ١ / ٢٠٤.
- ١٤- الكامل في التاريخ: ١ / ١٩٦.
- ١٥- نفسه: ٢ / ٤٧٧، وينظر: ٢ / ١٦٠، ٢ / ٦٦٦، ٣ / ٣٠١، ٣ / ٢٥٥، ٥ / ٤٢٤، ٧ / ٣٠٢، ٨ / ٤١٧.
- ١٦- التوبة: ٧٩.
- ١٧- مقاييس اللغة، ابن فارس: مادة (جهد) ١ / ٤٨٦.
- ١٨- لسان العرب: مادة (جهد) ٣ / ١٣٤.
- ١٩- لسان العرب: مادة (جهد) ٣ / ١٣٥.
- ٢٠- التعريفات، الجرجاني: ٨٠.
- ٢١- ينظر: تاج العروس: مادة (جهد)



- ٥٣٦/٧ - ٣٤ - المائة: ٣٣.
- ٢٢ - البقرة: ٢١٨.
- ٢٣ - معجم لغة الفقهاء، محمد القلعجي: مادة (جهد) ١/١٦٨.
- ٢٤ - نفسه: ١٠/١٠٠.
- ٢٥ - العين: مادة (جيش) ٦/١٥٨.
- ٢٦ - مقاييس اللغة: مادة (جيش) ١/٤٩٩.
- ٢٧ - تاج العروس: مادة (جيش) ١٧/١١٧.
- ٢٨ - الكامل في التاريخ: ١/٢٣٩، وذلك ما أورده في خبر: ذكر بشتاسب والحوادث في ملكه وقتل أبيه لهراسب.
- ٢٩ - نفسه: ٣/٣٩٣، وذلك ما أورده في ذكر سنة اثنتين وسبعين للهجرة.
- ٣٠ - نفسه: ٨/٤٦.
- ٣١ - وينظر على سبيل المثال: ١/٥٩١، ٢/٣٦١، ٣/٢٧٦، ٥/٤٠، ٦/٤٠٣، ٧/٧١٩، ٨/١١٧، ٩/٤٠٣.
- ٣٢ - العين: مادة (حرب) ٣/٢١٣.
- ٣٣ - العين: مادة (حرب) ٣/٢١٤.
- ٣٤ - المائة: ٣٣.
- ٣٥ - ينظر: العين: مادة (حرب) ٣/٢١٣، والصحاح: ١/١٠٨، والمحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: مادة (حرب) ٣/٣١٢، وتاج العروس: مادة (حرب) ٢/٢٤٩، ومعجم متن اللغة، أحمد رضا: مادة (حرب) ٢/٥٣.
- ٣٦ - تهذيب اللغة: مادة (حرب) ٥/١٦.
- ٣٧ - مقاييس اللغة: مادة (حرب) ٢/٤٨.
- ٣٨ - المخصص: مادة (حرب) ٢/٥٢.
- ٣٩ - ينظر: جمهرة اللغة، ابن دريد: مادة (حرب) ١/٢٧٥.
- ٤٠ - الكامل في التاريخ: ٢/١٣٧.
- ٤١ - نفسه: ٥/٤٣٧، وينظر: ٢/٣٧٢، ٣/٦، ٣٠٠/٣٤، ٧/٧٤، ٩/٢٥٢، ١٠/٦٦.
- ٤٢ - العين: مادة (حصر) ٣/١١٣.
- ٤٣ - جمهرة اللغة: مادة (حصر) ١/٢١٤.



- ٥١٤ . ٤٤٩ .
- ٤٤ - تهذيب اللغة: مادة (حصر) /٤ / ٥٥ - الكامل في التاريخ: ٧ / ٢ .
- ١٣٨ . ٥٦ - نفسه: ٣ / ٤٠٠ .
- ٤٥ - مقاييس اللغة: مادة (حصر) /٢ / ٥٧ - نفسه: ١ / ٩٦ .
- ٧٢ . ٥٨ - نفسه: ٢ / ٢٩٩ .
- ٤٦ - الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ١١٤ .
- ٤٧ - المحكم والمحيط الأعظم: ٣ / ٦ / ٩٣ .
- ١٤٣ . ٦١ - نفسه: مادة (رمى) ١٠ / ١٣٢ .
- ٤٨ - أساس البلاغة، الزمخشري: ١ / ٦٢ - نفسه: مادة (رمى) ١٤ / ٣٣٥ .
- ١٩٣ . ٦٣ - الأنفال: ١٧ .
- ٤٩ - ينظر: الكليات، الكفوي: ٣٦٠ .
- ٥٠ - الكامل في التاريخ: ٣ / ٤٢٤ .
- ٥١ - نفسه: ٤ / ١٨٩ ، وينظر: ٣ / ٣٢٣ ، ٣ / ١٠١ ، ٧ / ٣٣٥ .
- ٥٢ - العين: مادة (حقن) ٣ / ٥٠ .
- ٥٣ - مقاييس اللغة: مادة (حقن) /٢ / ٣٨ / ١٨٢ - ١٨٧ .
- ٨٨ . ٦٦ - تاج العروس: مادة (رمى) ٣٨ / ١٨١ .
- ٦٧ - معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر: مادة (رمى) ٢ / ٩٤٥ .
- ٥٤ - تاج العروس: مادة (حقن) ٣٤ / ٢٠٢٤ - (آب - ١٤٤٦) (٢٠٢٤)



المصادر والمراجع:

٢٠٠١م

٥- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م

٦- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرَوُجِردِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م: ٩ / ١٤٠.

٧- شرح نهج البلاغة، أبو حامد عز الدين بن هبة الله بن محمد بن محمد ابن أبي الحديد المدائني (ت ٦٥٥هـ)، ضبطه وصححه، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية.

٨- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين.

١- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزنجشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٠ هـ)، تح: مصطفى مجازي وآخرين، مطبعة الكويت، ١٩٨٤ م.

٣- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

٤- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى،



الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م

١٣- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المؤلف: أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت

١٤- لسان العرب، أبو الفضل بن منظور الأفريقي المصري (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت.

١٥- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ]، المحقق: عبد الحميد هندأوي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

١٦- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت ٤٥٨هـ)،

٩- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ)، تح: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط ١، منشورات دار الهجرة، إيران - قم .

١٠- الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت نحو ٣٩٥هـ)، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر.

١١- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٢- الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني



هارون، دار الفكر.

٢١- نزهة الأنام في تاريخ الإسلام،

المؤلف: صارم الدين إبراهيم بن محمد

بن أيذر العلاني القاهري الملقب بابن

دُقماق (ت ٨٠٩ هـ)، دراسة وتحقيق:

الدكتور سمير طبارة، الطبعة: الأولى،

الناشر: المكتبة العصرية للطباعة

والنشر، بيروت - لبنان، ١٤٢٠ هـ -

١٩٩٩ م

٢٢- النهاية في غريب الحديث والأثر،

مجد الدين أبو السعادات المبارك

بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد

الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت

٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي

- محمود محمد الطناحي، الناشر:

المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ -

١٩٧٩ م.

المحقق: خليل إبراهيم جفال، الناشر:

دار إحياء التراث العربي - بيروت،

الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م

١٧- معجم اللغة العربية المعاصرة، د

أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤

هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم

الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ -

٢٠٠٨ م

١٨- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس

قلعجي - حامد صادق قنبي، الناشر:

دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع،

الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

١٩- معجم متن اللغة، أحمد رضا

(عضو المجمع العلمي العربي بدمشق)،

الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت، عام

النشر: [١٣٧٧ - ١٣٨٠ هـ]

٢٠- مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد

بن فارس (٣٩٥ هـ)، تح: عبد السلام





العلاقة بين اللغات السامية واللغات الهامية

م. د. هبة عباس محسن جاسم

The relationship between Semitic languages and
Hamitic languages

Inst. Dr. Heba Abbas Mohsen Jassim



ملخص البحث

اللغة كائن حي شأنها شأن الكائنات الحية تنمو وتكبر وقد تنمو وتتطور أو تموت وتندثر فهي ابنة المجتمع ووسيلته التواصلية والتفاعلية التي يعبر فيها الناس عن احتياجاتهم ومن هنا ظهرت ملامح لغوية واجتماعية مشتركة سواء أكانت في اللغة الواحدة أو بين أكثر من لغة ومثال ذلك ما وقع بين الساميات والحاميات من ملامح لغوية واجتماعية مشتركة بينها؛ وهو ما سنقف عليه في هذا البحث؛ قُسم على أربع نقاط رئيسة هي: التعريف باللغات الحامية السامية والتعريف باللغات الحامية وعلاقتها باللغات السامية والكتابات الحامية وأوجه الشبه والخلاف بين اللغات السامية والحامية وغير ذلك مما سيقف عليه البحث اعتماداً على المصادر القديمة والمراجع الحديثة.



Abstract

Language is a living being, like other living things. It grows and develop, or die and disappear. It is the daughter of society and its means of communication and interaction through which people express their needs. Hence, common linguistic and social features emerged, whether in one language or between more than one language. An example of this is the common linguistic and social features that occurred between the Semites and the Hamites. This is what we will discuss in this research. It is divided into four main points: Introduction to the Semitic languages, Introduction to the Hamitic languages, their relationship to the Semitic languages, the Hamitic writings, the similarities and differences between the Semitic and Hamitic languages. In addition to other things that the research will focus on based on ancient sources and modern references.



٢- التعريف باللغات الحامية وعلاقتها

باللغات (السامية).

٣- الكتابات الحامية.

٤- أوجه الشبه والخلاف بين اللغات

السامية واللغات الحامية.

أولاً: التعريف باللغات الحامية -

السامية

تتعدد النظريات والطرائق

المعنية بتقسيم اللغات الإنسانية

وتصنيفها إلى فصائل، إلا أن النظرية

التي تعول على صلات القرابة

اللغوية في تقسيم اللغات الإنسانية

هي الأمثل والأفضل من غيرها؛ إذ

إنها تنشئ من كل مجموعة متشابهة

في الكلمة أو التركيب فصيلة محددة

من الفصائل ترتبط فيما بينها بأواصر

جغرافية وتاريخية واجتماعية وعلى

وفق ذلك قام العلماء بتقسيم اللغات

على فصيلتين مهمتين وهما: (الفصيلة

الهندية- الأوروبية)، و(الفصيلة

الحامية- السامية)، ثم طرح (مكس

مولر) قسماً ثالثاً لا يندرج ضمن

أحمد الله تعالى حمداً يليق

بجلالته على ما أسداه من دقائق نعمائه

وجلائل آلائه وصلاةً وسلاماً على نبينا

محمد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فهذه وقفة موجزة نتعرف فيها

على العلاقة المشتركة بين الساميات

والحاميات، وفي الحقيقة هي علاقة

قوية جداً ومرتبطة بعضها ببعض

وليس كما يرى بعض الباحثين أنها

بعيدة أو غير قوية، وهذا ما سيكشف

عنه البحث.

فاللغات السامية والحامية

متماسكة ومتصلة ليس من الناحية

اللغوية فحسب بل من نواحٍ أخرى

تاريخية وجغرافية وثقافية وسياسية

وغیرها.

واقترضت مادة البحث أن تقسم

على أربع نقاطٍ رئيسية وهي:

١- التعريف باللغات الحامية -

السامية.



الأفروآسيوية)^(٣)، ومن هنا حل الاصطلاح (الأفروآسيوي) بديلاً عن (السامي - الحامي) الذي ساد مدة زمنية غير قصيرة للتعبير عن السمات المشتركة بين السامية والحامية ولا سيما بعد سلسلة من الدراسات التي أكدت صلات القرابة اللغوية بين الأكديّة والليبية القديمة والأكديّة والمصرية بل قدمت بعض الدراسات حججاً دالة على القرابة اللسانية المصرية القديمة واللغات الأفريقية المعاصرة.

وأما الاصطلاحان (سامي وحامي) فهما جزء من تاريخ البحث عن مسميات تصنيفية مناسبة تمثل التنوع اللغوي في غرب آسيا وشرق أفريقيا وشمالها ولاسيما أنهما يستندان إلى مرجعية بعيدة كل البعد عن الفهم العلمي لهذا التنوع ويعمان صفات (أنثروبولوجية) مستمدة من التقسيم التوراتي للأجناس ولا معنى لها في الواقع وعلى الرغم من أن اصطلاح (أفروآسيوي) جغرافي في الأساس إلا

إطار الفصيلتين السابقتين يعرف باسم (الفصيصة الطورانية).

أما فصيلة (الحامية - السامية) فتحتوي مجموعتين من اللغات وهي^(١):

١ - اللغات السامية: وهي الآشورية والبابلية والآرامية والكنعانية (العبرية) والفينيقية والعربية وغيرها كثير من اللغات الأخرى.

٢ - اللغات الحامية: وهي المصرية والبربرية واللغات الكوشية، وغيرها من اللغات الأخرى؛ وما يعنينا في هذا البحث (اللغات الحامية) على وجه الخصوص.

وقد دعيت اللغات الحامية بهذا الاسم؛ لاعتقادهم أن المتكلمين بها هم من نسل حام بن نوح^(٢)، في حين يتحفظ أكثر الباحثين تجاه مصطلح الحاميين لغموضه وعدم وضوحه، ولذا يفضلون اعترافاً بالقرابة بين هذه اللغات والفروع اللغوية الأخرى جعلها في إطار ما يسمى بـ (الأسرة



أصلية مقنعاً كل الإقناع وعلينا أن نهدف إلى إعادة بناء صيغ السامية الحامية الأصل، ومن الطبيعي أن يصحب ذلك كل الاحتياطات التي تستدعيها إعادة البناء التخمينية وفي الحق أن السامية هي المجموعة التي تتوثق توثقاً أكثر كمالاً وهي على العموم كذلك^(٥).

وقد أدرك الباحثون العلاقة بين اللغات المختلفة التي تدخل في إطار اللغات السامية ثم اتضحت أوجه الشبه بين هذه اللغات واللغات المصرية القديمة، واتسع مجال الموازنة فدخلت اللغات البربرية وقورنت مع اللغات السامية وثبتت القرابة أيضاً، وامتدت الدراسات المقارنة، وامتدت الدراسات المقارنة إلى بعض اللغات الأفريقية ذات الصلة باللغات السامية فاتضحت أوجه الشبه البنيوية أيضاً وهكذا تكونت لدى الباحثين صورة عن القرابة بين عدد من اللغات في شمالي وشرقي أفريقيا وغربي آسيا.

أنه يستوعب معطيات تاريخية تشير إلى اتصال الحراك اللغوي الاجتماعي بين الفضاءين الجغرافيين (الآسيوي والأفريقي) على مدى مراحل زمنية متباعدة بدأت منذ مدة زمنية ضاربة في القدم نفتقد سجلاتها حتى اليوم باستثناء الموازنات اللغوية التاريخية وبعض الشواهد الأركيولوجية^(٤).

والسامية ليست مجموعة منعزلة ولكنها تؤلف جزءاً من مركب من لغات أوسع دعيت تقليدياً بـ (السامية- الحامية)، فهو يشمل مع السامية على هذا التجمع الأوسع كلاً من (المصرية والبربرية والليبية والكوشية) وليس من وحدة حامية تقف بإزاء المجموعة السامية، فالسامية تملك مقياس ائتلاف بنائي أعظم كثيراً مما يمكن أن يستبان في اللغات الحامية، فالعلائق بين الوحدات المختلفة للسامية الحامية لا يمكن تفسيرها على أنها تطور ثانوي وهذا يجعل مفهوم وجود مادة لغوية (سامية- حامية)



ولذا وصف اللغوي الأمريكي (جرينبرج) هذه الأسرة بأنها (الأسرة الأفروآسيوية)^(٦).

إلا أن ذلك لا يعني أن الباحثين قد اتفقوا أن اللغات (السامية الحامية) تشكّل فصيلة واحدة، بل على العكس من ذلك إذ تضاربت آراؤهم واختلفت وجهات نظرهم فذهب بعضهم إلى أن اللغات الحامية منفصلة ومتميزة عن السامية في حين يرى بعضهم الآخر بها، وجمهرة الرأي تميل الآن إلى القول بوجود بعض العلاقات البدائية بين هاتين المجموعتين^(٧).

ولابد من الإشارة إلى أن الأسباب الموجبة لدراسة اللغات (السامية-الحامية) تعود إلى ما يأتي^(٨):

١- الأسباب اللغوية: فاللغة العربية لغة سامية تنتمي إلى أسرة اللغات (السامية- الحامية) ومعرفة تلك اللغات شرط أساس لدراسة اللغة دراسة موضوعية.

٢- الأسباب الثقافية: فالعرب لهم

حضارة عريقة معروفة.

٣- الأسباب السياسية: فثمة أسباب سياسية كثيرة تدعو إلى دراسة اللغات السامية - الحامية لوضع الأمور في نصابها الصحيح.

ثانياً: التعريف باللغات الحامية وعلاقتها باللغات السامية

المتكلمون بالحامية اليوم كالتكلمين بالسامية؛ وهم في الغالب من جنس البحر المتوسط ومن بين اللغات الحامية اللغة المصرية واللغة القبطية ولغة البربر (لغة أهل الجبال في شمال أفريقيا والطورق المثلثين) والمجموعة المسماة (بالأثيوبية) من اللغات الأفريقية في أفريقيا الشرقية بما فيها من كلام الجالا والصوماليين، ولعل اللغات الحامية تلك قد تشعبت من مركز على ساحل البحر المتوسط الأفريقي؛ ولعلها امتدت امتداداً عظيماً في أوروبا الغربية مارة فوق البرازخ الأرضية التي كانت موجودة هناك^(٩).

وقسم علماء اللغة المحذثون



اللغات لأنها تفرعتا قبل زمن الطوفان واللغة ما تزال في أول أدوارها أي قبل تولد الأدوات وحصول التمييز بين الاسم والفعل والحرف أي أن الأمم التي تتكلم اللغات غير المرتقية عمرت الأرض قبل زمن الطوفان ثم هاجر أجداد الأمم التي تتكلم اللغات الطورانية فسكنوا شمالي آسيا ومنهم المغول والتتر وغيرهما^(١١).

وقد أكد علماء اللغات أن أشهر اللغات في الحامية هي: (اللغات المصرية القديمة، واللغات البربرية، واللغات الكوشية، واللغات التشادية)^(١٢)، ويمكننا إيجاز القول في ذلك على النحو الآتي:-

١ - اللغات المصرية القديمة:

هي أقدم اللغات الحضارية في العالم ويرجع أقدم نقوشها إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد تقريباً، وبهذا فهي موازية من حيث الزمن للغتين السومرية والأكدية وقد دونت اللغة المصرية القديمة منذ قرون طويلة حتى تغيرت

اللهجات بحسب درجات تهذيبها على قسمين: الأول هو اللغات المرتقية، والثاني اللغات غير المرتقية، وهذه الأخيرة تتضمن أدنى اللغات بياناً وأبسطها ألفاظاً؛ وتشمل: اللغات الزنجية التي يتفاهم بها قاطنو جنوبي أفريقيا والأمريكية التي يتكلم بها هنود أمريكا، والشمالية الشرقية الآسيوية وهي لغات القاطنين في جزيرة سغالين وشبه جزيرة كمشتكا وما جاورهما والصينية والحامية ومنها المصرية القديمة والبربرية^(١٠)، ومن هنا يتبين لنا أن معظم اللغات الحامية هي من اللغات غير المرتقية على حد قول العلماء.

والظاهر أن المتكلمين باللغات غير المرتقية أقدم من نوح من بين النهرين كالصينيين والمصريين الأصليين فسارت فرقة شرقاً والأخرى غرباً؛ والتاريخ يساعدنا في تأييد ذلك لأن هاتين الأمتين من أقدم أمم الأرض إن لم تكونا أقدمها كلها ولغاتها أبسط





خصائصها اللغوية واللفظية ويمكن تقسيم مراحل تطورها على ثلاث مراحل وهي (مصرية قديمة، ومصرية متوسطة، ومصرية متأخرة)، وتعد اللغة القبطية آخر مرحلة من مراحل تاريخ اللغة المصرية القديمة، وقد كتبت المصرية القديمة بخطوط متنوعة وكثيرة أقدمها الكتابة الهيروغليفية وهي تقوم أساساً على تدوين الكلمة بشكل دال على معناها مع الرمز إلى العناصر الصرفية برموز إضافية محددة تشير إلى النطق وقد بسطت الكتابة في مراحل تالية واتخذت أشكالاً مختصرة ومن أهم هذه النظم المبسطة الخط الهراطقي والخط الديموطيقي^(١٣)، ويقول بعض العلماء إن اللغة المصرية القديمة بوصفها لغة حامية اقتبست من اللغات السامية أكثر من (١٢٠٠) كلمة وهذا ما تؤكدته المراسلات التي حدثت بين ملوك مصر والأمراء التابعين لهم في سوريا وفلسطين نحو (١٤٠٠) قبل الميلاد، فكانت بلغة

شبيهة بالعبرية القديمة^(١٤).

وأما اللغة القبطية فقد دوت بخط أبجدي يقوم على الأبجدية اليونانية مضافاً إليها سبعة أحرف لا توجد في اليونانية، وقد ارتبطت اللغة القبطية بالمسيحية في مصر وكانت تمثل ازدواجاً لغوياً مع اللغة اليونانية ولذا دخلت القبطية ألفاظ يونانية كثيرة، ومن هذا الجانب تشبه اللغة القبطية اللغتين السريانية والحجازية^(١٥)، وقد عدّ بعض العلماء (اللغة المصرية) من اللغات الشرقية (السامية) لأنها تقرب منها في بعض أحوالها وقال آخرون لا بل هي أمها^(١٦)، وظن بعضهم الآخر أن اللغة المصرية القديمة تنتمي إلى مجموعة اللغات السامية لوجود صفات مشتركة بينها وبين اللغات السامية^(١٧).

٢- اللغات البربرية:

هناك نقوش قديمة يزيد عددها

وموريتانيا والصحراء ويقدر عددهم بعشرة ملايين تقريبا وهناك جماعات بربرية في دول أفريقية جنوب دول المغرب^(١٩).

وقد أكدت بعض الدراسات أن البربرية الليبية في جوهرها فيها سمة سامية وادعت أن لها صلة بالأكدية خاصة، وهذا مبني على مماثلات ذات طبيعة صوتية وصرفية ومعجمية؛ فلو ظهرت هذه النظرية صحيحة لظهر أن استقلال السامية ضعيف، وعلى أية حال فإن المماثلات المدلى بها لتأييد ذلك تبدو في جانب منها عرضة للتساؤل ذلك لأن أغلبها يمكن تفسيرها تفسيراً أكثر سهولة ضمن إطار الصلة (السامية- الحامية) العامة المتأثلة؛ فليس من سبب مقنع في الوقت الحالي يدفعنا إلى أن نجعل استقلال السامية في التركيب (السامي- الحامي) الأوسع موضع تساؤل^(٢٠).

ومن تلك النقوش القديمة (النقوش الليبية) ثبت أن الخصائص اللغوية

عن ألف نقش وجدت في مناطق مختلفة من شمال أفريقيا ويسمى الباحثون بالنقوش الليبية أو النورمندية، وبعض هذه النقوش مكتوب بلغتين إحداهما الليبية والأخرى اللاتينية أو اليونانية؛ مما جعل فك الرموز الليبية التي دونت بها هذه النقوش أمراً سهلاً، وهناك نقوش ليبية مدونة بحروف لاتينية ويونانية ولم يستطع الباحثون تحديد تاريخها على نحو دقيق وبعضها يرجع إلى سنة (١٣٩) قبل الميلاد^(١٨).

وتوجد اللهجات البربرية في منطقة شمال أفريقيا التي سادتها اللغة العربية بعد الفتح الإسلامي بوصفها لغة الثقافة العلم والأدب، ثم أدت هجرة بني هلال في منتصف القرن الخامس الهجري إلى تعريب مناطق بربرية كبيرة وكان الفتح الإسلامي قد عرب منطقة صغيرة على الساحل التونسي، وتوجد اليوم جماعات بربرية قليلة العدد في ليبيا وتونس ولكن أكثر البربر يعيشون في الجزائر والمغرب



التعريف فطورت كل لغة لنفسها أداة تعريف خاصة بها^(٢٢).

٣- اللغات الكوشية:

تضم هذه اللغة عشرات اللغات تبدأ من جنوب مصر وتمتد على الساحل الشرقي الأفريقي حتى الصومال وأبرزها اللغة الصومالية التي تستوعب الحياة اليومية في الصومال وفي المناطق المتاخمة في أثيوبيا وكينيا^(٢٣).

وكانت الدراسة اللغوية لهذه اللغات وراء الفرضية القائلة إن اللغات السامية تكون مع اللغات الحامية أسرة واحدة^(٢٤)، فظهر للباحثين وجوه شبه كثيرة بين اللغات السامية من جهة وكل من مجموعتي اللغات البربرية والكوشية من جهة أخرى ولاسيما ما يتعلق بالصرف والاشتقاق إلا أن وجوه شبهها باللغات السامية أقل كثيرا من وجوه الشبه بين اللغات السامية والمصرية القديمة؛ وقد اختلف العلماء في تعليل

للقوش لها قرابة مع اللغات السامية بل عد بعض الباحثين اللغة الليبية (لغة سامية) انفصلت عن باقي المجموعات في وقت مبكر، وتشترك النقوش الليبية القديمة مع اللهجات البربرية التي وصلت إلينا نصوص قليلة منها (ما دون بالخط العربي وخط بربري محلي) في خصائص مشتركة، وتعد المستويات اللغوية البربرية الحديثة امتدادا لليبية القديمة^(٢١).

وتقوم بنية الكلمة في البربرية على الصوامت والأوزان على النحو المعروف في اللغات السامية وهناك عدد من الوحدات الصرفية في البربرية تؤدي الوظائف نفسها على نحو ما يعرف في اللغات السامية ومن ذلك مثلاً: التاء للتأنيث، والنون للجمع؛ بل تعرف البربرية أيضا التمييز بين الضمائر المنفصلة والضمائر المتصلة، وأما أداة التعريف فهي في البربرية (أل) ولكن يبدو أنها مستعارة من العربية لأن اللغات السامية لا تشترك في أداة



إلى أن تكتمل دراستهما وتتكون فكرة واضحة عن كليهما وخلاصة ذلك أنه يغلب على الظن قرابة اللغة المصرية من اللغات السامية؛ وأما صلة الكوشية والبربرية إحداهما بالأخرى، وصلة كل منهما بالمصرية وباللغات السامية فلا يمكن أن نقطع فيه برأي دقيق^(٢٥).

٤- اللغات التشادية:

وتشترك اللغات التشادية مع باقي اللغات الأفروآسيوية في عدد من الخصائص البنيوية المشتركة من أبرزها التمييز بين المذكر والمؤنث واستعمال التاء للتأنيث والنون للربط مع الضمير والميم سابقة تكون الصيغ الدالة على اسم المكان واسم الآلة واسم الفاعل مما يشير إلى أن كل هذه اللغات تكون أسرة لغوية واحدة^(٢٦).

ويؤكد الدارسون أن مجموعة اللغات السامية تشترك في كثير من الصفات اللغوية المتعلقة بأصوات الكلمات وأصولها ومخارج الحروف وقواعد الصرف والتنظيم وغيرها،

ذلك، فذهب بعضهم إلى أن اللغات السامية والمصرية والبربرية والكوشية هي أربع مجموعات لفصيلة واحدة، ويرى بعض الدارسين أن الكوشية والبربرية لا تربطهما صلة قرابة بالسامية وأن اتفاق هذه اللغات في بعض المفردات والقواعد يرجع إلى تأثرها ببعضها ببعض واقتباس بعضها من بعض، في حين يرى (بروكلمان) أنه لا يمكن القطع بقرابة أو عدم قرابة بين السامية من جهة والكوشية والبربرية من جهة أخرى، لأن اللغتين الأخيرتين لم تصلا إلينا إلا في أشكالهما الحديثة المستعملة الآن في بعض العشائر في المغرب والسودان والحبشة والصومال وغيرها، ولم نعثر على آثار مدونة بهما تدل على حالتها القديمة بل يظهر أنه لم تتكون منها لغة أدب وكتابة مطلقاً، ولم يصل العلماء بعد دراسة قواعدهما وتاريخهما إلى نتائج يقينية مقنعة، فالأصوب والأدق أن يرجأ موضوع الموازنة بينها وبين اللغات السامية



والحبشة وفي المناطق المتاخمة لها^(٢٧).
والعلاقة بين اللغات السامية
واللغات الحامية أدت إلى جعلها أسرة
لغوية واحدة أطلقوا عليها (السامية
الحامية) وأن اللغات الحامية قد
انفصلت عن اللغات السامية في وقت
مغرق في القدم فشق كل فرع لغوي
طريقه المستقل في التعبير اللغوي^(٢٨)،
وحدث ذلك قبل كل العصور التاريخية
المعروفة إذ رجح بعض الباحثين
أن ذلك كان قبل انفصال مصر عن
الأصل السامي بوقت طويل، وعلى
أية حال فإن بحث اللغات الحامية لم
ينته بعد إلى نتائج حاسمة لا في قرابة
كل واحدة منها للأخرى ولا في تطور
تراكيبها النحوية والبحث الأخير
صعب جداً لأننا لا نعرف كل هذه
اللغات إلا في شكلها الحديث وليست
لواحدة منها استعمال أدبي في العصور
القديمة، ومن ثم فإن موازنة الظواهر
اللغوية لكل واحدة منها باللغات
السامية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نتائج

وقد قويت وجوه الشبه بين بعض
أفرادها حتى ليحسبها الباحث مجرد
لهجات للغة واحدة، في حين تفتقر
مجموعة اللغات الحامية إلى ذلك فلا
يوجد بين طوائفها من وجوه الشبه
والقرابة اللغوية أكثر مما يوجد بين
كل طائفة منها؛ ولذا عدل بعض
المحدثين عن تقسيم هذه الفصيلة على
مجموعتين وآثر جعلها أربع مجموعات
هي (السامية، والمصرية، والبربرية،
والكوشية)، وتختلف هذه المجموعات
الأربع بعضها عن بعض اختلافاً غير
يسير في كثير من الظواهر، وقد تغلبت
مجموعة اللغات السامية على مجموعة
اللغات الحامية، واحتلت كثيراً من
مناطقها فاللغات القبطية أو البربرية قد
انهزمت أمام اللغة العربية ولم يبق من
البربرية الآن إلا فلول ضئيلة وكذلك
كانت الكوشية في صراع مع اللغات
السامية فقد احتلت اللغة السامية
معظم مناطقها حتى انتهت باستثناء
بعض لهجات قليلة في بلاد الصومال



وهي:

أ- الكتابة الصورية.

ب- الكتابة المقطعية المكونة من صوتين.

ج- الكتابة المقطعية المكونة من ثلاثة أصوات.

د- الكتابة المركبة.

هـ- الكتابة الأبجدية، وهي آخر مراحل الكتابة الهيروغليفية.

مضللة فمن المستحسن أن تعالج قواعد

تركيب اللغات السامية وحدها وترجأ

موازنتها باللغات الحامية حتى تصل

البحوث فيها إلى نتائج يقينية مؤكدة^(٢٩).

ثالثاً: الكتابات الحامية

الكتابتان الحاميتان الوحيدتان

هما (الكتابة الهيروغليفية) و(كتابة

التيفيناغ) ويمكن لنا وصفهما على النحو

الآتي^(٣٠):

١- الكتابة الهيروغليفية: تتكون الكتابة

المصرية من خمسة مكونات رئيسة لها

الشكل رقم (١)

هيئة الكتابة الهيروغليفية الأبجدية^(٣١)

								
vulture	flowering reed	flowering reeds		forearm	quail chick	lower leg	stool	horned viper
;	i	y		‘	w	b	p	f
[ʔ]	[i]	(word final)		[ʕ]	[w ~ u]	[b]	[p]	[f]
								
owl	water	mouth	reed shelter	twisted flax	sieve	animal's belly	door bolt	folded cloth
m	n	r	h	h	b	h		s
[m]	[n]	[r]		[h]	[x]	[ç]		[s]
								
pool	hill slope	basket with handle	jar stand	loaf	tethering rope	hand	snake	
š	q	k	g	t	t	d	d	
[ʃ]	[q]	[k]	[g]	[t]	[tʃ]	[d]	[dʒ]	



كبرى مستعمرات الفينيقيين في المغرب العربي الكبير إلا أن شكلها يوحي بأنهم أخذوها عن الخط المسند، ويحاول اليوم بعض الناشطين الأمازيغ إحياء كتابة التيفيناغ ومن المستطاع أن يحملها أي مهتم بها ويضيفها إلى قائمة الحروف في حاسوبه^(٣٢).

٢- كتابة التيفيناغ: هي الكتابة التي دونت فيها النقوش الأمازيغية القديمة في المغرب الكبير، وتوحي تسمية (تيفيناغ) الكتابة الفينيقية بأن الأمازيغ أخذوها عن الفينيقيين في قرطاج (وقرطاجنة من الفينيقية، وقرت مدينة) وهي



الشكل رقم (٢)

هيئة كتابة التيفيناغ^(٣٣)

o	⊖	χ	χ ^μ	Λ	E	⊖	⊖	⊖ ^μ	⊖ ^μ	⊖
ya	yab	yag	yag ^μ	yad	yaḍ	yey	yaf	yak	yak ^μ	yah
a	b	g	g ^μ	d	ḍ	e	f	k	k ^μ	h
[a]	[b]	[g]	[g ^μ]	[d]	[ḍ]	[e]	[f]	[k]	[k ^μ]	[h]
Λ	⊖	χ	⊖	Σ	I	H	⊖	⊖	⊖	⊖
yah	yac	yax	yaq	yi	yaḵ	yal	yam	yan	yu	yar
h	c	x	q	i	j	l	m	n	u	r
[h]	[c]	[x]	[q]	[i]	[j]	[l]	[m]	[n]	[u]	[r]
Q	⊖	⊖	⊖	C	+	E	⊖	⊖	⊖	⊖
yar	yagh	yas	yaṣ	yac	yat	yaṭ	yaw	yay	yaz	yaḥ
r	gh	s	ṣ	c	t	ṭ	w	y	z	ḥ
[r]	[gh]	[s]	[ṣ]	[c]	[t]	[ṭ]	[w]	[j]	[z]	[ḥ]

السامية وألفاظ من اللغات الحامية ولا سيما أن ثمة شبهة بين قواعد اللغات السامية وقواعد اللغات الحامية ومع ذلك ليس بالإمكان الحصول على

رابعاً: أوجه الشبه والخلاف بين اللغات السامية واللغات الحامية ومن الممكن العثور على صلة قرابة لغوية بين ألفاظ من اللغات



الساميون البلاد المصرية الحامية فقد أثروا في اللغة المصرية القديمة تأثيراً كبيراً وامتزجوا بالمصريين امتزاجاً شديداً حمل بعض العلماء على أن ينظروا إلى المصريين كأنهم أمة سامية مع أن علم اللغات لا يمكنه أن يبدي رأياً راجحاً في أمر علاقة المصريين بالساميين^(٣٤).

ومما لا شك فيه أن هناك صفات مشتركة بين مجموعتي اللغات السامية واللغات الحامية ولهذا فعلماء اللغة حين يقسمون لغات العالم مجموعة واحدة يطلقون عليها (السامية- الحامية) (٣٥)، ودعا التشابه بين اللغات السامية واللغات الحامية بعض العلماء إلى البحث في الموطن الأصلي للساميين في شمال أفريقيا^(٣٦).

أما أهم تلك الوجوه فهي ما يأتي:

١- تقترب اللغة الليبية القديمة (الأمازيغية) واللغة الآرامية في رسم بعض الحروف كالتاء والذال والشين

برهان واضح يثبت وجود علاقة بين اللغات السامية واللغات الحامية؛ لأن اللغات الحامية لم تترك شيئاً من الآثار سوى اللغة المصرية وليس من المعقول أن نصدر حكماً على كل اللغات الحامية بوساطة لغة واحدة كالمصرية القديمة التي ما يزال كثير من مادتها مجهولاً حتى اليوم، وإذا ذكرنا أن ثمة شبهة بين اللغات السامية واللغات الحامية في بعض الكلمات والقواعد، فمن الواجب أن نذكر أيضاً أن هناك فروقاً كثيرة بين الكتلة السامية والكتلة الحامية في المادة اللغوية والأساليب وتراكيب الجمل وقواعد اللغة... نعم؛ إن الاختلاط الشديد لم ينقطع في العصور القديمة بين عناصر سامية وأخرى حامية قد أدى إلى اندماج بعض الأمم السامية في الأمم الحامية، وقد كانت الفتوح الحربية من أهم بواعث الاختلاط بين العنصرين كما حدث في مصر حين فتح الهكسوس



والكاف. الضمير في أول الفعل) وتشارك معها كذلك في أن أهمية الأصوات الساكنة تزيد كثيراً على أهمية أصوات اللين في دلالة مفرداتها ونطقها...

ومن هنا ذهب كثير من العلماء

إلى جعل اللغة المصرية واللغات

السامية مجموعتين من فصيلة واحدة بل

ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فجعل

اللغة المصرية القديمة لغة سامية ومن

هؤلاء العلامة (ايرمان Erman)

الذي يعد حجة في الدراسات المصرية

القديمة إذ يرى أن اللغة المصرية

القديمة التي وصلت إلينا هي لغة

الغزاة من الساميين الذين أخضعوا

السكان الأصليين وتغلبت لغتهم على

لغاتهم، غير أن تأثر لغتهم بهذه اللغات

في أثناء صراعها معها والازدهار

السريع للحضارة المصرية وما أحاط

بالمصريين من ظروف خاصة تختلف

عن ظروف اللغات السامية الباقية في

النواحي المادية والجغرافية والاجتماعية

٢- تقترب اللغة الليبية القديمة

(الأمازيغية) واللغة الأكديّة في عدد

كبير من الجذور وفي عدم تمييزها

بين النكرة والمعرفة لعدم وجود أداة

التعريف في اللغتين^(٣٧).

٣- تقترب اللغة الليبية القديمة

(الأمازيغية) واللغة المصرية القديمة

(المهروغليفية) في عدد من الكلمات

الأصلية البدائية، وفي عدد من الملامح؛

فاللغة المصرية القديمة سامية في طبيعة

أفعالها^(٣٨).

٤- تقترب اللغة المصرية القديمة من

اللغات السامية في استعمال الضمائر

(فالتاء للمخاطب المفرد والنون لجمع

المتكلمين وغيرها) وأسماء العدد وكثير

من أسماء الذوات ولاسيما الأسماء

المؤلفة من صوتين مثل: (يم وفم

وماء) وفي كثير من قواعد الصرف

والتنظيم (ومن ذلك تأنيث الاسم

والصفة بالتاء وتكوين المضارع بوضع



ويقابله في العربية (ل) ضمير الغائب (سو) أي له أو ما يخصه. و(خم) بالمصرية القديمة (م. خم) بدون، ومعناها الأصلي (ما لا يعرفه أحد) ^(٤١)، إلا أنني أجد تكلفاً واضحاً في تلك

التفسيرات ولا أظن ذلك دقيقاً.

٧- كلمة (متاع) في العربية تعني (الملك) والمصريون أكثر استعمالاً لها، وقد تصرفوا في لفظها فقالوا فيها: (بتاع) ^(٤٢)، وفي اللغة المصرية القديمة (م. حد. ايب) معناها في قلب، أي: في وسط، وهي لغة العامة من الأصل المصري فكثيراً ما نسمع بعض العامة يقولون: (في قلب البيت) ويقصدون (في وسط البيت) ^(٤٣)، في حين يستعمل الآشوريون مثلاً كلمة (قلب) كما هي في لغتنا (وسط) ^(٤٤).

٨- العطاء في العربية تدل على معنى (أدى) أو (أعطى) في حين تستعملها (المصرية القديمة) بقولها: (طا) ^(٤٥)، ومن أمثلة ما تشابه أيضاً بين الحامية

كل ذلك وما إليه قد عمل على توسيع مسافة الخلف بين المصرية القديمة من جهة واللغات السامية الباقية من جهة أخرى ^(٣٩).

٥- تخلو المصرية القديمة (المهروغليفية) من مقطع (ب، ج، د، ز، ظ، ض) ^(٤٠) وهي بهذا تخالف بعض اللغات السامية.

٦- كان المصريون القدماء يعبرون عن (من) في قولنا (ساعة من ذهب) بلفظة (نسو) ومعناها الأصلي (لسان) ولا ندري أية علاقة بين هذين المعنيين حتى استعملت لهما لفظة واحدة...؟

ولعلمهم تصوروا في اللسان صفة الخروج فاستعملوه بمعنى (خرج من) أي (تكون من) وهو المقصود بقولنا: (ساعة من ذهب)، وعندهم أيضاً (خم) ومعناها حرفياً (غير عارف) ويستعملونها بمعنى (بدون) أو (من دون)، و(نسو) ليس معناها الأصلي (لسان) وإنما مكونة من حرف (ن)



حرف مماثل في العبرية والآرامية القديمة و(ال) في الأكديّة، ويرجح أن اللغات السامية الأصليّة كانت تحتفظ بالصيغتين (لا) و(ال) وأصلهما واحد ويحتمل أن يكون سبب تخالفهما لفظاً تأثير قواعد الوصل والتركيّب اللفظي في الجملة ويدل على ذلك تخالف وظائفها في الأكديّة والعبرية فإن (لا) في الأكديّة للنهي و(ال) للنفي، وعلى العكس من ذلك في العبرية فإن (لو) للنفي و(ال) للنهي.

ولم تقتصر العبرية على اشتقاق حروف للنفي من (لا)؛ بل اخترعت للنفي أدوات جديدة وهي (ما وإن وغير) فإن (ما وأن) يحتمل أن يكون أصلهما للاستفهام وهذا ظاهر في (ما) فهي (ما) الاستفهامية بحد ذاتها، وإن صعب تصور الطريقة التي سلكتها من معنى الاستفهام إلى معنى النفي، أما (أن) فربما يقابلها حرف النفي في الحبشية (أي) الذي يظهر أن أصله

والسامية في اللفظ كلمة (ماء) في العربية و(ما) في المصرية القديمة^(٤٦)، ومن ذلك أيضاً لفظة (الأم) فإن لفظها واحد في سائر لغات العالم لأنه أول ما نطق به الإنسان وأقدم ما تعلمه فهو في العربية وأخواتها (أم) وفي القبطية (ماو)^(٤٧)، ولفظ (القطع) من (قط) وهي حكاية صوت القطع وعام في سائر لغات العالم إذ يعني في العربية (قط أو قص أو قطع) في حين يعبر عنه المصريون بقولهم: (خت)^(٤٨)، ويأتي النفي في الآشورية بصيغة (ai) ويقابله في المصرية القديمة (jz أي) بمعنى (لا) وفي المصرية القديمة (نن) بمعنى لا لا يوجد، و(م) بمعنى (لا)^(٤٩).

وأقدم أدوات النفي في العربية (لا) ويقابلها في الأكديّة والآرامية (لا) وفي العبرية (لو) وفي الحبشية (ال) ولم نعرفها إلا مركبة من كلمتين (البو) أي: لا يوجد به، و(أكو) وأصلها (الكو) بمعنى (لم يكن)، ويقابل (ال) الحبشية



استفهاماً وإشارة وشرطاً وتوكيداً واستدراكاً.. وإذا سلمنا بوحدة أصلها يخطر لنا السؤال عن كيفية احتوائها كل هذه المعاني والدلالات وعند ذلك يتبين لنا أن الأصل في دلالتها (التوكيد) و(التحقيق)، فتفرع عنه الاستفهام وهو طلب التحقيق والإشارة بعينه، والشرط يقصد به بحسب تعريف النحاة ترتيب وقوع أمر على أمر آخر فكأنهم كانوا يقصدون بقولهم (إن قام زيد أقم)، أي: متى تأكد قيام زيد تأكد قيامي. أما الاستدراك فهو العدول عن الخطأ إلى الصواب، وفيه معنى التحقيق وهكذا فيما بقي من مدلولات هذه الألفاظ، أما الاختلاف اللفظي بين هذه الأدوات فلا يعتد به نظراً لسهولة التبادل بين الميم والنون كما هو الحال في (ذنب) العربية فإنها مبتذلة من (ذمب) في اللغة الآشورية، وتستعمل الميم في اللغة المصرية القديمة متى احتيج إلى ربط معنى بأخر فتكون

(أن) ثم قصرت للساكن بعدها و(أي) و(أن) تقاربان (أي) و(أين) فربما نشأ قلب الحركة المركبة من الفتحة والكسرة كسرة بسيطة ممدودة عن تأثير أحوال التركيب اللفظي في الجملة، ويمكن أن تكون (أن) أصل معناها (أين) والتوصل من هذا المعنى إلى معنى النفي سهل.

أما (غير) فتعدين أدوات النفي (ولا) عليها نحو: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) [الفاتحة: ٥] وهي اسم معناه يختلف عن الشيء الذي أضيفت إليه، فالشيء الموصوف به ليس بالشيء المضاف إليه، وهذا هو معنى النفي (٥٠).

٩- أما (إن) و(إن وأخواتها) و(أن) و(أم) فمن أصل واحد هو إحداها والدليل على ذلك أن في سائر اللغات الشرقية (السامية) لفظة واحدة هي (أم) في العبرانية و(أن) في السريانية و(أم) في الحبشية تقوم مقام جميعها



السامية وفي اللغات التشادية ومنها لغة (الهوسا) ومثال هذا في العربية اسم المكان (موضع) من المادة (وضع) واسم الآلة (منشار) من المادة (نشر) واسم الفاعل (مقيم) من الفعل (أقام) وهذا شبيه تماماً بأبنية اسم المكان واسم الآلة واسم الفاعل في لغة الهاوسا وغيرها من اللغات التشادية^(٥٢).

١٠- تمتاز اللغات (السامية - الحامية) بظاهرة مشتركة فيما بينها لا تشاطرها فيها أية لغة أخرى وهي التمييز بين التذكير والتأنيث^(٥٣) في الصيغ الصرفية المختلفة ووجود هذه السمة دليل على انتهاء اللغة موضوع البحث إلى اللغات (الأفروآسيوية) فهذه اللغة (الأفروآسيوية) تصنف الكلمات بحسب معايير معينة أهمها (التذكير والتأنيث) أي وفق الجنس النحوي وتستعمل التاء في بعض اللغات لتمييز المؤنث من المذكر ومن ثم فإنها تتفق من حيث التصنيف والوحدة الصرفية

حرف جر فتقوم مقام (من وإلى وعن وعلى وفي) أو حرف عطف عوضاً عن الواو أو ظرفاً فتقوم مقام (كيف وحيثما وغيرهما) أو حرف تشبيه بدلاً من (كما ومثل) وللتحقيق عوضاً عن (إن وأخواتها) وتركب مع غيرها من الأدوات فتولد أدوات عديدة لمعانٍ شتى ويستعملونها قبل الأسماء بدلاً مما هو في لغتنا تنوين النكرة فيقولون مثلاً: (Au - aEMsera) أي: كنت ولداً، فترى أن (Au-a) تفسير كنت و(sera) ولد و(EM) للتنكير، فيظهر أن بينها وبين نون التنوين عندنا نسبة لفظية ومعنوية ويؤيد ذلك أن هذه الميم تستعمل في اللغة الآشورية والعبرانية لبناء الظروف فيضيفونها إلى آخر الأسماء لتصبح ظرفاً^(٥١).

وهناك ألفاظ كثيرة تدخل في الأسرة السامية الحامية وتكون صيغ اسم المكان واسم الفاعل بالسابقة (M) ونجد هذا مثلاً في اللغات



استعمال الكاف والفتحة للمخاطب المذكور، أما في المؤنث فضمير المخاطبة المؤنثة (ki) في الهاوسا.

وفي اللغة العربية أيضاً،

أما (التاء) فتكون في اللغات (الأفروآسيوية) المختلفة صيغاً خاصة بالمؤنث على نحو ما هو معروف في اللغة العربية^(٥٦).

١٢- ومن أمثلة ما تشابهت أصوله بين اللغتين السامية والحامية (الضمائر) إذ ترجع الضمائر إلى ثلاثة أقسام وهي: (المتكلم والمخاطب والغائب) وكل من هذه يتصرف مع علامات الجمع والتأنيث وغيرها، فإذا جردناها من تلك العلامات ومن النون التي تلحق بها في بعض اللغات ظهرت المشابهة بينها كلها فضمير المتكلم مقطع حلقي محصور بين الياء والكاف فهو في العربية بين (الياء أو الحاء) وتظهر في الجمع (نحن) وكذلك في السريانية، و(انكى) تلفظ (انوخى) في العبرانية

الدالة على التأنيث^(٥٤)، وتشارك المصرية القديمة مع اللغات السامية من حيث تصنيف العدد إلى مفرد ومثنى وجمع^(٥٥).

١١- ومن الظواهر المشتركة أيضاً بين اللغات (السامية- الحامية) استعمال عدد من الوحدات الصرفية بالوظائف النحوية نفسها في اللغات المختلفة ومنها (النون والكاف)، أما النون فتقوم بالربط بين وحدة صرفية للفعل أو الاسم مع وحدة صرفية تعبر عن المتكلم، ومثال هذا في اللغة العربية (نون الوقاية) التي تستعمل لربط الفعل بضمير المتكلم مثلاً (كلمني)، أما في لغة الهاوسا وهي من اللغات التشادية فنجد هذه النون للربط بين الاسم والضمير المتصل فمثلاً (yaronka) تعني: ابنك وتتكون من (yaro) بمعنى: ابن و(n) للربط (ka).

ونلاحظ في المثال السابق أيضاً



و(Anok) أو (A) في المصرية الخ^(٥٩).

١٤- تقترب اللغة الأمازيغية (الليبية)

من اللغة الكنعانية كثيراً وذلك بسبب التواصل العرقي بينهم فعندما هاجر الفينيقيون إلى المغرب وجدوا بين المستوطنين جماعات من بني جنسهم وهذا ما أدى إلى تكون مجموعات سكانية جديدة كانت مزيجاً من السكان الأوائل والمهاجرين فتولد ما يطلق عليه اسم (اللييون- الفينيقيون)^(٦٠).

١٥- يؤكد بعض الدارسين أن القرابة اللغوية بين (اللغات السامية) وبنات عمها (اللغات الحامية) ثابتة علمياً إلا أنها أقل من القرابة بين الساميات. بل بينهما قرابة كبيرة لا تبدو بوضوح لغير المتخصص إلا بعد رد الأصول إلى جذور ثنائية ومن ذلك مثلاً:

الجذر الدال على (الإيمان) في كل الساميات هو (أمن) وفي الحاميات (من) والدلالة الأساسية لهذا الجذر في اللغات السامية واللغات الحامية هي

القديمة^(٥٧).

أما ضمير المخاطب إذا تجرد من مميزات الجنس والعدد فهو حرف (التاء) في سائر اللغات ففي العربية وأخواتها (التاء في أنت) وفي اللاتينية (tu) وفي الفرنسية وأخواتها (tu) وفي الإنجليزية (thou) وفي الألمانية (Du) وفي السنسكريتية (tua) وفي الفارسية (تو)، ومثل ذلك ما بقي في اللغات (السامية- الحامية)، ففي الآشورية (أتا) وفي الكلدانية (أنت) وفي المصرية القديمة (Entuk)، وفي القبطية (Ntok)^(٥٨).

١٣- وبموازنة اللغات السامية مع اللغات الحامية من حيث الأعداد يتبين أن اللغات غير المرتقية (الحامية) انفصلت عن أصلها ومن ذلك مثلاً:

الاثنان في الصينية (شونغ) والثلاثة (سام) والأربعة (سي) والخمسة (بخو) والستة (لوك)



فيها كثيراً وما تزال البحوث عنها مستمرة من دون الوصول إلى نتائج حاسمة^(٦٢).

خلاصة

١- السامية ليست مجموعة منعزلة ولكنها تؤلف جزءاً من مجموعة من اللغات دعيت تقليدياً ب (السامية - الحامية) فهو يشمل المصرية والبربرية والليبية والكوشية وليس من وحدة حامية تقف بإزاء المجموعة السامية.

٢- تبيّن أن الخصائص اللغوية القديمة (النقوش الليبية) لها قرابة مع اللغات السامية؛ بل إن اللغة الليبية لغة سامية انفصلت عن باقي مجموعة اللغات في وقت مبكر.

٣- يؤكد الدارسون أن مجموعة اللغات السامية تشترك في كثير من الصفات اللغوية؛ فثمة صفات مشتركة بين مجموعتي اللغات السامية واللغات الحامية ومنها: تشابههما في رسم بعض الحروف واستعمال بعض

(صدق، ثبت الإيهان) ويتضح ذلك في (أمن) في العربية وفي (آمن). ومثله في الحبشية (أمن) أي: ثبت (بضم الباء) وفي الحميرية: أمنت أمانة، وفي السريانية: أمين: (ثابت، قوي، سرمدى)، وكذلك في العبرية: آمن، أمين، وأمنم: حقاً.

والكلمة العبرية الأخيرة منصوبة على الحال بالميم وهذا من بقايا الإعراب في الساميات الذي كان فيها بالميم ثم أصبح في العربية بالنون (التنوين).

ووردت الكلمة في اللغة الحامية ومنها المصرية القديمة (م ن) وتعني: (ثبت أو صدق) ومن هذا الجذر اشتق أيضاً اسم الإله المصري القديم (آمون) الذي كان يعبد في (نو) والذي ورد في اسم الفرعون: (توت عنخ آمون)^(٦١).

وعلى أية حال فإن محاولة التدليل على أوجه الشبه بين اللغات السامية واللغات الحامية اجتهد العلماء



المقاطع الصوتية والأدوات النحوية والتراكيب اللغوية بل إنهما يقتربان في دلالة بعض المفردات، وفي الوقت نفسه فإن اللغات الحامية تخالف اللغات السامية في بعض الجوانب التي أثبتها البحث.

٤- تغلبت مجموعة اللغات السامية على مجموعة اللغات الحامية واحتلت كثيرا من مناطقها فاللغات القبطية والبربرية قد انهزمت أمام اللغة العربية ولم يبق من البربرية الآن إلا فلول ضئيلة وكذلك كانت الكوشية في صراع مع اللغات السامية، فقد احتلت اللغات السامية معظم مناطقها حتى انتهت باستثناء بعض لهجات قليلة في بلاد الصومال والحبشة والمناطق المتاخمة لها. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



الهوامش:

١٠- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٢٢-

٢٣.

١١- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٤٣-

٤٤.

١٢- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

حجازي: ١٧٧-١٧٨.

١٣- ينظر: المصدر نفسه.

١٤- ينظر: العلاقة بين اللغات السامية

واللغات الحامية: ٢.

١٥- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

حجازي: ١٧٨.

١٦- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٢٣.

١٧- ينظر: المصدر نفسه: ٢٣ (الهامش

رقم ٢).

١٨- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

حجازي: ١٧٨.

١٩- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

حجازي: ١٧٩.

٢٠- ينظر: مدخل إلى نحو اللغات

السامية: ٣٤.

٢١- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

١- ينظر: دراسات في أصول اللغات

العربية: ١٢٨، وعلم اللغة، د. وافي:

١٩٦-٢٠٢، ودراسات في فقه اللغة،

الصالح: ٤٣-٤٤. ودراسات في فقه

اللغة، د. محمد الأنطاكي: ٦٣.

٢- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٢٢-٢٣.

٣- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

حجازي: ١٧٩، ولغات أفريقية

آسيوية: ١.

٤- ينظر: ما قبل اللغة: ٩٨-١٠٠.

٥- ينظر: مدخل إلى نحو اللغات

السامية: ٣٤-٣٥.

٦- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.

حجازي: ١٦٥-١٦٦.

٧- ينظر: معالم تاريخ الإنسانية: ١٨٠.

٨- ينظر: اللغات السامية الحامية: ٥.

<http://www.alzakera.eu/music/vetenskap/Historia/historia>

٩- ينظر: معالم تاريخ الإنسانية: ١٨٠.



- حجازي: ١٧٨.
- ٢٢- مدخل إلى علم اللغة، د. حجازي: ١٧٨-١٧٩.
- ٢٣- ينظر: المصدر نفسه: ١٧٩.
- ٢٤- ينظر: المصدر نفسه: ١٧٩.
- ٢٥- ينظر: فقه اللغة، د. وافي: ١٩.
- ٢٦- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د. حجازي: ١٨٠.
- ٢٧- ينظر: علم اللغة، د. وافي: ٢٠٣-٢٠٤، وفقه اللغة، د. وافي: ١٠٥.
- ٢٨- ينظر: علم اللغة العربية: ١٣٥، والساميون ولغاتهم: ١٠٥.
- ٢٩- ينظر: فقه اللغات السامية، بروكلمان: ١٣-١٤.
- ٣٠- ينظر: القصة السورية، اللغات والآداب السامية: ٨-٩.
- <http://www.syriastory.com/comment6-5.htm>
- ٣١- القصة السورية، اللغات والآداب السامية: ٩.
- ٣٢- ينظر: القصة السورية، اللغات والآداب السامية: ٨-٩.
- ٣٣- القصة السورية، اللغات والآداب السامية: ٩.
- ٣٤- ينظر: تاريخ اللغات السامية: ١٨-١٩.
- ٣٥- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٢٣ (الهامش رقم ٢).
- ٣٦- ينظر: المصدر نفسه: ٤٣ (الهامش رقم ١).
- ٣٧- ينظر: العلاقة بين اللغات السامية واللغات الحامية: ١.
- ٣٨- ينظر: العلاقة بين اللغات السامية واللغات الحامية: ١.
- ٣٩- ينظر: فقه اللغة، د. وافي: ١٨.
- ٤٠- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٢٢.
- ٤١- ينظر: المصدر نفسه: ٧٣ (المتن والهامش).
- ٤٢- ينظر: المصدر نفسه: ٧٦.
- ٤٣- ينظر: المصدر نفسه: ٧٥-٧٦.



(المتن والهامش).
حجازي: ١٦٥-١٦٦.

٤٤- ينظر: المصدر نفسه: ٧٥.

٤٥- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٤٩.

٤٦- ينظر: المصدر نفسه: ٥٠.

٤٧- ينظر: المصدر نفسه: ٤٨.

٤٨- ينظر: المصدر نفسه: ٤٩.

٤٩- ينظر: المصدر نفسه: ٨٦.

(الهامش).
٥٠- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٨٩-٩٠.

(الهامش).
٥١- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٨٨-٨٩.

٥٢- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.
حجازي: ١٦٥-١٦٦.

٥٣- ينظر: معالم تاريخ الإنسانية:
١٨٠.

٥٤- ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د.
٥٠.

٥٥- ينظر: المصدر نفسه: ٤٥.

٥٦- ينظر: المصدر نفسه: ٤٧-٤٨.

٥٧- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٤٥.

٥٨- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٤٦.

٥٩- ينظر: المصدر نفسه: ٤٧-٤٨.

٦٠- ينظر: العلاقة بين اللغات السامية
واللغات الحامية: ٢.

٦١- ينظر: اللغات السامية الحامية:
٥.

٦٢- ينظر: الفلسفة اللغوية: ٥٠.

(الهامش رقم ١).



المصادر والمراجع:

- ١- تاريخ اللغات السامية، إسرائيل ولفنسون، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى، ١٩٢٩.
- ٢- دراسات في أصول اللغات العربية، أبو مجاهد عبدالعزيز بن عبدالفتاح بن عبدالرحيم بن الملا محمد عظيم القارئ المدني، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، طبعة السنة السادسة، العدد الثالث، رجب، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ٣- دراسات في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، الطبعة الرابعة، د. ت.
- ٤- دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، (ت ١٤٠٧هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- ٥- الساميون ولغاتهم تعريف بالقرابات اللغوية والحضارية عند العرب، د. حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٦- العلاقة بين اللغات السامية واللغات الحامية (نظرة مبدئية)، خالد الشرنوبي: <http://www.d1ya.com/?p=1965>.
- ٧- علم اللغة، د. علي عبدالواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، د. ت.
- ٨- علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي، دار غريب، للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، د. ت.
- ٩- فصائل اللغات الإنسانية، كبريل كوركيس، (خاص لموقع ملشا. دي كي): <http://www.meltha.dk/page.2.htm>.
- ١٠- فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، ترجمة: د. رمضان عبدالتواب، د. ط، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ١١- فقه اللغة، د. علي عبدالواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠٠٤م.



د. عبدالمنعم المحجوب، الطبعة الأولى،
٢٠٠٨م.

١٧- مدخل إلى علم اللغة، د. محمود
فهيمى حجازي، دار قباء للطباعة
والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، د.
ت.

١٨- مدخل إلى نحو اللغات السامية،
تأليف: سبايتنو موسكاتي، ادفارد
أولندورف، أنطون شيلتر، فلرام
فون زودن، ترجمه وقدم له: الدكتور
مهدي المخزومي، والدكتور عبدالجبار
المطلبي، عالم الكتب، الطبعة الأولى،
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٩- معالم تاريخ الإنسانية، ه. ج. ولز،
ترجمة: عبدالعزيز توفيق جاويد، مج ١،
نشأة الكون والإنسان والحضارات، د.
ت.

١٢- الفلسفة اللغوية والألفاظ
العربية، جرجي زيدان، دار الحداثة،
الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٣- القصة السورية، اللغات والآداب
السامية د. عبدالرحمن السليمان:
<http://www.syriastory.com/comment6-5.htm>

١٤- لغات أفريقية آسيوية:
<http://www.meltha.dk/page.2.htm>

١٥- اللغات السامية الحامية،
عبدالرحمن السليمان: <http://www.alzakera.eu/music/vetenskap/Historia/historia>

١٦- ما قبل اللغة، الجذور السومرية
للغة العربية واللغات الأفروآسيوية،





السبكُ المعجميُّ في كتابِ نهجِ السعادةِ في مستدرِكِ نهجِ البلاغةِ دراسةٌ لسانية نصِّيَّةٌ

م.م سعد حسين علوان

مديرية تربية كربلاء المقدسة

أ. د مهدي نصيري

جامعة قم الحكومية - كلية العلوم الإنسانية

أ. د مهدي مقدسي نيا

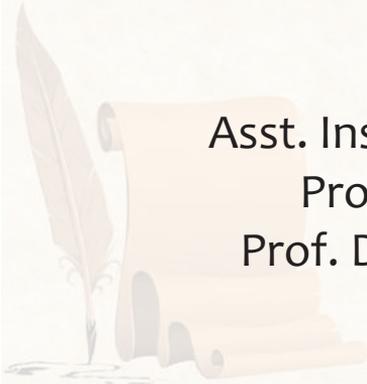
جامعة قم الحكومية - كلية العلوم الإنسانية

Lexical cohesion in the book Nahj al-Sa'ada in
the Mustadrak Nahj al-Balagha: A linguistic-
textual study

Asst. Inst. Saad Hussein Alwan

Prof. Dr. Mehdi Nasiri

Prof. Dr. Mehdi Makdisi Nia



ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا محمد
وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، أما بعد:

فقد جعل (روبرت دي بوجراند) معيار السبك من أول المعايير النصيية وأهمها؛ لما له من أثرٍ في إبراز النصيية، وكذلك لعلاقته المباشرة بالنص، أما وسائل السبك فنجد أن أقوال الباحثين قد تعددت فيها، واختلفت من باحثٍ لآخر وسبب هذا الاختلاف ناتج عن كيفية تحليل النصوص، وكذلك عن تعدد المصطلحات التي يمكن أن تطلق على كل وسيلةٍ من وسائل الاتساق النصي، تبعاً لاختلاف اللغات التي يدرسها كل باحث، واختلاف توجهات الباحث، ولكن لو تأملنا هذه الوسائل لأمكننا أن نجد عدداً منها مشتركاً بين أغلب الباحثين يجب توافره لتحقيق السبك، ويُعد هاليداي ورقية حسن من أبرز من تحدث عن أدوات السبك ووسائله، إذ حصر هذه الأدوات في خمس، وهي: الإحالة، والاستبدال، والحذف، والوصل، والسبك المعجمي، وسيقتصر بحثنا على وسيلةٍ واحدةٍ من وسائل السبك النصي، وهي السبك المعجمي، ونحاول تطبيق هذه الأداة على كتاب نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة. أمّا المنهج الذي اعتمده البحث فكان منهجاً وصفيّاً تحليلياً؛ استجابة لطبيعة المادة التي فرضت هذا المنهج في تناول.

الكلمات المفتاح: السبك المعجمي - النصيية - نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة



Abstract

Robert de Beaugrande made the criteria of cohesion as the first and most important textual standards because of its role in highlighting textuality, as well as its direct relationship to the text. As for the means of cohesion, researchers have numerous statements which differed from one researcher to another. The reason for this difference results from the way the texts are analyzed, as well as the multiplicity of terms that can be applied to each of the means. Textual consistency depends on the differences in the languages studied, and according to the differences in the researcher's orientations. However, if we contemplate these methods, we can find a number of them that are common to most researchers and must be available to achieve cohesion. Halliday and Ruqayya Hasan are considered among the most prominent scholars who talked about cohesive devices, limiting them to five types, namely: referral, substitution, deletion, connection, and then lexical cohesion. Our research will be limited to one method of textual cohesion, the lexical one. We will try to apply this tool to the book Nahj al-Sa'ada in Mustadrak Nahj al-Balagha.

Keywords: lexical cohesion - textuality - Nahj al-Sa'adah in the Mustadrak Nahj al-Balagha.



شكلية لربط عناصر النص، كذلك هو لا يبحث عن عناصر مفترضة وعناصر مفترضة كالذي ذكرناه سابقاً^(١). أي: هو الربط الإحالي، الذي يعتمد على المعجم، ويتحقق في اختيار المفردات في إحالة عناصر لغوية على عناصر لغوية أخرى، فيتم الربط بين الجمل عن طريق استمرار المعنى السابق في اللاحق، فيمنح بذلك صفة النصية للنص^(٢)، وتؤدي الوحدات المعجمية الدلالة الكلية للنص، كذلك تقدم معلومات للمتلقي بصورة متكررة، وهي معلومات متصلة بتفسير العناصر المعجمية الأخرى المرتبطة بها؛ مما يؤدي إلى فهم المتلقي للنص، فتفسر بعض الوحدات المعجمية في السبك المعجمي بعضاً، فلا تحتاج إلى روابط لترابطها^(٣).

وقسم الباحثون في علم النص الاتساق المعجمي على قسمين: التكرار، والتضام^(٤).

يُعدُّ الخطاب العلوي في مختلف محطات حياة الإمام (عليه السلام) إراثاً ثقافياً ثراً، ومعلماً حضارياً لا يمكن التغافل عنه، فالخطاب العلوي ليس خطاباً وعظياً فقط، بل هو خطاب ذو أبعاد اجتماعية وثقافية وعلمية وفلسفية وعقائدية، فهو منجم للكثير من المضامين الهادفة لتعميق الحق والحقيقة، ومواجهة الباطل والضلال. إنَّ خطاب الإمام عليّ (عليه السلام) صنو للإنسان، يُعنى به ويهتم بما يحفظ كرامته، ويرفع شأنه، ويعليّ قدره، عبر الذات الإنسانية في أضعف تجلياتها، وانطلاقاً للعالم بنظرة شاملة عميقة تربط وتنظم علاقة الإنسان بمثيله وعلاقته بربه.

يُعدُّ السبك المعجمي الوسيلة الأخيرة من وسائل سبك النص؛ لكنّها تختلف عن الوسائل الأخرى؛ إذ لا يمكننا الحديث عن وسيلة ربط نحوية



أولاً: التكرار:

بحسب (شارول) من الروابط التي تصل بين العلاقات اللسانية، فقاعدة التكرار الخطائية تتطلب الاستمرار في الكلام، بحيث يتواصل الحديث عن الشيء نفسه بالمحافظة على الوصف الأول أو تغيير ذلك الوصف ويتقدم التكرار لتوكيد الحجة والإيضاح^(١٠). ويرى (روبرت دي بوجراند) أن إعادة اللفظ في العبارات الطويلة والمقطوعات الكاملة قد يكون لها أثر ضار في بعض الأحيان؛ لأنها تؤدي إلى إحباط الإعلامية، إذا لم يكن هناك حافز قوي ومؤثر^(١١)، ثم يستدرك على ذلك ويرى أن "من صواب طرق الصياغة أن تخالف ما بين العبارات بتقليبها بواسطة المترادفات"^(١٢). ويُعدّ التكرار ظاهرة عامة تتصف بها معظم اللغات، ويتحقق على مستويات متعددة، نحو: تكرار الحرف، والكلمة، والعبارة والجملة، والفقرة، كذلك هو واقع في القرآن الكريم^(١٣).

يُعدّ التكرار «من أشكال الاتساق المعجمي يتطلب إعادة عنصر معجمي أو ورود مرادف له أو شبه مرادف أو عنصراً مطلقاً أو اسماً عاماً»^(٥)، ويقصد به «التكرار الفعلي للعبارات، ويمكن للعناصر المعادة أن تكون هي بنفسها أو مختلفة الإحالة أو مترابطة الإحالة»^(٦)، أي: تستمر الإشارة إلى العنصر نفسه في النص، وهذا الاستمرار يؤدي إلى ثبات النص^(٧). ف"إعادة اللفظ - فيما يبدو- هو الأصل في الربط من حيث كان التكرار خير وسيلة للتذكير بما سبق"^(٨). ويسميه بعضهم الإحالة التكرارية؛ لأنها تمثل إعادة اللفظ أو مجموعة من الألفاظ أول كل جملة من جمل النص والغرض منه التأكيد؛ فيؤدّي إلى تماسك النص وترابطه^(٩).

ويعدّ "التكرار عنصراً من عناصر الاتساق المعجمي، وهو يعدّ



تغير، أي إن هذا النوع من التكرار تام، ويندرج تحته ثلاثة أقسام هي^(٢١):

أ- التكرار المباشر (التام): يحدث حينما يواصل المتكلم حديثه عن الشيء نفسه، أي يتكرر العنصر المعجمي في النص دون تغيير. ويستعمل التكرار التام في النصوص لأغراض كثيرة؛ لكنها في الغالب تأتي لتأكيد المعنى الأول، ف«ضم الشيء إلى مثله في اللفظ كونه إياه في المعنى للتأكيد والتقرير»^(٢٢).

ب- التكرار غير المباشر (الجزئي): ويقصد به استعمال التقلبات الأساسية لجذر الكلمة الصرفي مع نقلها إلى فئة أخرى. وذكره ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في الخصائص في باب الاشتقاق الأكبر فقال: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا غير أن أبا علي - رحمه الله - كان يستعين به ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر. لكنه مع هذا لم يسمه، وإنما كان يعتاده عند الضرورة، ويستروح إليه ويتعلل به. وإنما هذا

”لقد ارتبط التكرار في التراث النحوي بالتوكيد اللفظي، وفي التراث البلاغي بالتوكيد لنكتة بلاغية: كتأكيد الإنذار، أو الإيغال، أو زيادة المبالغة، أو غير ذلك مما نصّ عليه البلاغيون وأوردوا عليه الشواهد»^(١٤). ولأهمية التكرار، فقد تناوله أصحاب كتب علوم القرآن وإعجازه في مؤلفاتهم، كالكرماني (٥٠٥هـ)^(١٥)، والزركشي (ت ٧٩٤هـ)^(١٦)، والسيوطي (٩١١هـ)^(١٧). فهذا الزركشي يقول فيه: “فقد غلط من أنكر كونه من أساليب الفصاحة؛ ظناً أنه لا فائدة له، وليس كذلك، بل من محاسنها، لا سيما إذا تعلق ببعضه ببعض”^(١٨). فهو من “ضروب البلاغة والفصاحة، فضلاً عن كونه وسيلة من وسائل الربط بين أجزاء النص”^(١٩). وقد قسم الباحثان هاليداي ورقية حسن التكرار على أربعة أقسام^(٢٠):

١- تكرار العنصر المعجمي: ويقصد به أن تكرر الكلمة نفسها دون أي



ويحدث حينها تحل كلمة محل كلمة أخرى في جميع السياقات^(٢٥)، وقد يتكرر هذا النوع أكثر من مرّة في النص، ولأكثر من كلمة، فيؤدي إلى اتساع المساحة التي يحدث السبك فيها، وينفي الشعور بالملل والضجر، فالمرادف المستعمل يضيف على المحتوى تنوعاً لفظياً.

أما شبه الترادف فيحدث حينما تستعمل إحدى الكلمتين في سياق معيّن ولا يمكن استعمال الأخرى في السياق نفسه، وكلاهما بالمعنى نفسه^(٢٦).

٣- الاسم الشامل: ويقصد به "أنّ إحدى الكلمات تشير إلى فئة، والكلمة الأخرى تشير إلى عنصر في هذه الفئة"^(٢٧)، أي: هو اسم يحمل أساساً مشتركاً بين عدة أسماء، ويكون أساساً لهذه الأسماء، مثل الربط بين الكلمتين (البرازيل، ودولة)، فيطلق على كلمة (دولة) كلمةً شاملةً، وكلمة

التلقيب لنا نحن، وستراه فتعلم أنه لقب مستحسن. وذلك أن الاشتقاق عندي على ضربين: كبير وصغير. فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتقرأه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغته ومبانيه. وذلك تركيب «س ل م»، فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه؛ نحو: سلم ويسلم وسالم وسلمان وسلمى والسلامة والسليم: اللديغ، أطلق عليه تفاؤلاً بالسلامة. وعلى ذلك بقية الباب إذا تأولته، وبقية الأصول غيره"^(٢٣).

ج- الاشتراك اللفظي: هو تكرار اللفظ المعجمي؛ لكنّه غير مقترن بتكرار المفهوم، كتكرار كلمتين بمعنيين مختلفين. مثل: (ولّى) بمعنى (ذهب وحكم)؛ أي: هو اتفاق اللفظتين واختلاف المعنيين^(٢٤).

٢- الترادف، أو شبه الترادف: ويقصد بالترادف أن يكرر المعنى، دون لفظه،



ج- الأسماء الدالة، على الحقيقة،
مثل: (أمر، وشيء، وفكرة، وسؤال،
وموضوع...) .

ومن مواضع التكرار في كتاب
نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة

قوله (عليه السلام): " ثُمَّ اعْلَمَ يَا
مَالِكُ أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ

عَلَيْهَا دَوْلٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلِ وَجورٍ، وَأَنَّ
النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا

كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ،
وَيَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ وَإِنَّمَا

يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يَجْرِي اللَّهُ هُمُ
عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ، فليكن أحب الذخائر

إِلَيْكَ ذَخِيرَةَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ بِالْقَصْدِ
فِيمَا تَجْمَعُ وَمَا تَرَعَى بِهِ رَعِيَّتَكَ فَاْمَلِكُ

هُوَ أَكْ وَشَحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ،
فإنَّ الشَّحَّ بِنَفْسِ الْإِنصَافِ مِنْهَا فِيمَا

أَحَبُّتْ وَكْرِهْتْ وَأشْعَرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ
لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةِ هُمُ وَاللِّطْفَ بِالْإِحْسَانِ

إِلَيْهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا
تَغْتَنَّمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخُ

(البرازيل) كلمة منضوية لكلمة
شاملة، ويمكن عدّ الكلمات الشاملة
والكلمات المنضوية من قبيل الترادف
الأحادي الجانب، أي: ترادف غير
قابل للعكس^(٢٨).

٤- الكلمات العامة: هي مجموعة كلمات
تشارك بأن لها إحالة عامة، تستعمل

وسيلة للربط بين كلمات النص. مثل
الكلمات، (فكرة، ومشكلة، وسؤال،
وأمر ما، ومكان، وشيء، وناس)^(٢٩).

وتقترب من درجة الاسم الشامل،
وفيها من العموم بصورة أوسع من

ذلك الموجود في الاسم الشامل^(٣٠).

قسّم هاليداي ورقية حسن
الأسماء العامة على^(٣١):

أ- الاسم الدال على الإنسان مثل:
(الرجل، والمرأة، والولد، والطفل،
والناس، والشخص...).

ب- الأسماء ذات الدلالة المكانية
مثل: (اتجاه، وناحية، وموضع،
ومكان...).



اللَّهُ خَصْمَهُ دُونَ عِبَادِهِ، وَمَنْ خَاصَمَهُ
اللَّهُ أَدْحَضَ حُجَّتَهُ، وَكَانَ لِلَّهِ حَرْبًا حَتَّى
يَنْزِعَ وَيَتُوبَ، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى إِلَى
تَغْيِيرِ نِعْمَةٍ مِنْ إِقَامَةٍ عَلَى ظَلَمٍ، فَإِنَّ اللَّهَ
يَسْمَعُ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِينَ، وَهُوَ لِلظَّالِمِينَ
بِمِرْصَادٍ، وَمَنْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَهُوَ رَهِيْنٌ
هَلَاكٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (٣٢).

في هذا النص المبارك استعمل
الإمام (عليه السلام) أكثر من نوع
للتكرار؛ لكنها اشتركت في تأكيد
المعنى. فورد التكرار الجزئي (غير
المباشر) في مواضع كثيرة في النص،
منها (ينظرون، تنظر)، و(أحبَّ،
المحبة)، و(يقولون، تقول، تقولن)،
و(فأعطهم، يعطيك)، و(الذخائر،
ذخيرة)، و(الصالحين، الصالح)،
و(ترعى، رعيّتك، الرعية)، و(والي،
ولّاك)، و(مؤمّر، أمر)، و(تظلم، ظلّم،
ظلم، ظالمين، مظلومين)، و(خصمه،
خاصمه)، و(أنصف، الإنصاف)،
فالكلمات التي بين القوسين كلّها

لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ،
يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ، وَتَعْرُضُ لَهُمُ الْعُلُّ
وَيُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَأِ،
فَأَعْطَاهُمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ
الَّذِي تَحَبُّ أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ
وَصَفْحِهِ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ
عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَوَلَاكَ بِمَا
عَرَّفَكَ مِنْ كِتَابِهِ وَبَصْرَكَ مِنْ سُنَنِ نَبِيِّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيْكَ بِمَا كَتَبْنَا لَكَ
فِي عَهْدِنَا هَذَا لَا تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ لِحَرْبِ
اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا يَدِي لَكَ بِنِقْمَتِهِ وَلَا غَنَى
بِكَ عَنْ عَفْوِهِ وَرَحْمَتِهِ، فَلَا تَنْدَمَنَّ عَلَى
عَفْوٍ، وَلَا تَبْجَحَنَّ بِعَقُوبَةٍ، وَلَا تَسْرِعَنَّ
إِلَى بَادِرَةٍ وَجَدْتَ عَنْهَا مَدْوَحَةً، وَلَا
تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأُطَاعُ، فَإِنَّ
ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقَلْبِ وَمِنْهَكَةٌ لِلدِّينِ
وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْفِتَنِ، فَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ دَرِكِ
الشَّقَاءِ... أَنْصِفِ اللَّهَ وَأَنْصِفِ النَّاسَ
مِنْ نَفْسِكَ وَمِنْ خَاصَّتِكَ وَمِنْ أَهْلِكَ
وَمَنْ لَكَ فِيهِ هَوَى مِنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ إِنْ
لَا تَفْعَلْ تَظْلِمَ! وَمَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّهِ كَانَ



يكون كلمة أو عبارة أو جملة أو فقرة، وهذا الامتداد يربط بين عناصر هذا النص، بالتأكيد مع عوامل التماسك النصي الأخرى» (٣٣).

ومن مواضع التكرار الأخرى في النص، التكرار بالترادف، ويعني تكرار المعنى دون اللفظ، ومنها الألفاظ (عفوك، وصفحك)، و(الخطأ، الزلل)، و(عرفك، بصرك)، و(الظلم، الجور)، و(العدل، الإنصاف)، فلها المعنى الدلالي نفسه، فهي ألفاظ مترادفة. ومن شبه الترادف الألفاظ (اللطف، الإحسان)، و(سبغاً، ضارياً)، (الهوى، النفس) فيها شبه ترادف، أي معانيها متقاربة. فحقق التكرار بواسطة الترادف وشبه الترادف سبك النص وتماسكه وترابطه، فالألفاظ المترادفة وشبهها ترجع إلى معنى لغوي واحد، وهذا حقق سبك النص، نحو: (وأنّ

الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك)،

ترجع إلى أصل لغوي واحد (الجزر الصرفي)، وهو (نظر، حب، قال، عطي، ذخر، صلح، رعى، ولي، أمر، ظلم، خصم، نصف)، ثم نُقلت إلى فئة كلمات أخرى، ورجوعها إلى أصل لغوي واحد جعلها مسبوكة ومترابطة، ويتبين مما تقدّم أنّ التكرار الجزئي يُعدّ وسيلة من وسائل السبك المعجمي

وورد التكرار الكلي (المباشر) في أكثر من موضع، تكررت لفظة (أمور)، وتكررت الألفاظ (عفو، صفح، فوق)، وتكررت أيضاً لفظة (أنصف)، كذلك تكرار لفظتي (شح، نفس).

نرى أنّ التكرار المعجمي التام والجزئي حقق تماسك النص وترابطه وسبكه «فالتكرار، زيادة على كونه يؤدي وظائف دلالية معينة، فإنه يؤدي كذلك إلى تحقيق التماسك النصي، وذلك عن طريق امتداد عنصر ما من بداية النص حتى آخره، هذا العنصر قد



والسلام) قد وظّف التكرار توظيفاً حقيقياً لخدمة النصّ وتحقيق تماسكه النصّي وترابطه عبر استعمال أنواعه المتعددة التي أشرنا إليها سابقاً. ثانياً: التضام.

هو أحد أنواع السبك المعجمي إذ «يقوم على التلازم بين كلمات ما، أي: مجيء أزواج من الكلمات متصاحبة دائماً؛ فذكر إحداها يستدعي ذكر الأخرى، لوجود علاقة ما بين اللفظين، ومن ثمّ لا يجيئان إلاّ معاً»^(٣٤)، فيرتبط عنصر لغوي بعنصر لغوي آخر بواسطة التكرار والظهور المشترك في بعض السياقات المتشابهة مثل الكلمات (نحلة، عسل)، و(ملك، سلطة)، و(محاولة، نجاح)، و(باب، نافذة)، ف «هو الطرائق الممكنة في رصف جملة ما فتختلف طريقة منها عن الأخرى»^(٣٥).

ويعدّ التضام من أكثر أنواع السبك المعجمي صعوبة في التحليل؛

و(فليكنْ أَحَبَّ الذخائرِ إِلَيْكَ ذخيرةَ العملِ الصالحِ)، و(فأعْطِهِمْ مِنْ عَفْوَكَ يُعْطِيكَ اللهُ مِنْ عَفْوِهِ)، و(فأعْطِهِمْ مِنْ صَفْحِكَ يُعْطِيكَ اللهُ مِنْ صَفْحِهِ)، و(وَشَحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ، فَإِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ).

ومن مواضع التكرار الشامل في هذا النص (الناس، الرعية، العباد، أخ، أهل)، فنجد الألفاظ (الرعية، العباد، أخ، أهل) ترجع إلى عنصر لغوي عام، ويحمل أسساً مشتركة بين عدّة أسماء ثمّ يكون عاماً (الناس).

مما سبق يتبيّن لنا أثر التكرار وأهميته في تحقيق التماسك النصّي بين أجزاء النص في كتاب نهج السعادة، وهذا العدد الكبير من الكلمات والعبارات والجمل والفقرات والخطب والوصايا والرسائل لا يمكن أن يوجد من دون رابطٍ يربط بينها، والتكرار من هذه الروابط التي أسهمت في تماسك النصوص وترابطها، فالإمام (عليه



إذ يجب أن يكون للقارئ معرفة مسبقة بالكلمات في سياقات مشابهة فضلاً عن فهمه تلك الكلمات في سياق النص المترابط^(٣٦). و «لكن القارئ يتجاوز هذه الصعوبة بخلق سياق ترابط فيه العناصر المعجمية، معتمداً على حدسه اللغوي وعلى معرفته بمعاني الكلمات وغير ذلك، وهذا يعني أننا لا نتوفر على مقياس آلي صارم يجعلنا نعدّ هذه الكلمة أقرب إلى هذه المجموعة أو تلك، ومن ثمّ فكل ما نستطيع قوله إنّ هذه الكلمة أشدّ ارتباطاً بهذه المجموعة من ارتباطها بمجموعة أخرى»^(٣٧)؛ لأنّ تحديد نوع التضام يرتكز على معنى الكلمات المفردة، والأعراف المتبعة حول الصحبة التي تلتزمها هذه الكلمات وتحتاجها^(٣٨). و «بشكل عام، إنّ أي عنصرين من الكلمات لهما نفس النمط من التلازم - أي لهما ميل للظهور في نفس السياق - سيولدان قوة ترابط إذا وُجدا في جمل متجاورة»^(٣٩).

ويعد عبد القاهر الجرجاني من أبرز علماء العربية المتقدمين الذين أفاضوا الحديث عن التضام والنظم إذ قال فيه: « وقد عَلِمْتَ إطباقَ العلماءِ على تعظيمِ شأنِ النظمِ وتفخيمِ قدره، والتنويهِ بذكره، وإجماعهم أن لا فضلَ معَ عَدَمِهِ، ولا قَدْرَ لكلامٍ إذا هو لم يَسْتَقِمْ لَهُ، ولو بلغَ في غرابةِ معناه ما بلغَ، وبتَّهْمُ الحُكْمِ بأنه الذي لا تَمَامَ دونه، ولا قِوامِ إلاّ به، وأنه القطبُ الذي عليه المدارُ، والعمودُ الذي به الاستقلال. وما كان بهذا المحلّ من الشَّرَفِ، وفي هذه المنزلةِ من الفضلِ، وموضوعاً هذا الموضعَ من المزية، وبالغاً هذا المبلغَ من الفضيلةِ كان حَرِيَّ بأن توقظَ له الهَمَمُ، وتوَكَّلَ به النفوسُ، وتُحرِّكَ له الأفكارُ، وتُستخدَمَ فيه الخواطرُ وكان العاقلُ جديراً أن لا يَرْضَى من نَفْسِهِ بأن يجدَ فيه سبيلاً إلى مزيةِ عِلْمٍ، وفضلِ استبانةٍ، وتلخيصِ حُجَّةٍ، وتحريرِ دليلٍ»^(٤٠) ثم أردف



اللغوية والدلالية والسياقية التي تربط أجزاءه (٤٢). فالمنهل الوحيد الذي يمكن أن تستقي منه لفظة ما معناها هو مصاحبتهما للفظه أخرى (٤٣).

مثل هاليداي، ورقية حسن للتضام بهذا المثال: «ما لهذا الولد يتلوى في كل وقت وحين؟ البنات لا تتلوى» (٤٤). فالولد والبت ليسا مترادفين، ولا يمكن أن يكون لديهما المحال إليه نفسه، ومع ذلك فإن ورودهما في خطاب ما يسهم في النصية (٤٥).

ومن أهم العلاقات المعجمية الخاصة بالتضام والتي تبدو واضحة هي التضاد، وعلاقة التلازم الذكري، وعلاقة الجزء بالكل، وعلاقة الجزء بالجزء (٤٦).

١ - التضاد:

التضاد في اللغة: «الضدُّ كلُّ شيءٍ ضادٌ شيئاً ليغلبه، والسواد ضدُّ البياض، والموت ضدُّ الحياة،

قائلاً: « وهل يقع في وَهْمٍ وإنْ جُهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظرَ إلى مكانٍ تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفةً مستعملةً، وتلك غريبةً وحشية، أو أن تكون حروفُ هذه أخفَّ، وامتزاجها أحسن، ومما يكُدُّ اللسانَ أبعدَ؟ وهل تجد أحداً يقول: هذه اللفظةُ فصيحَةٌ، إلاَّ وهو يعتبرُ مكانها من النظم، وحسنَ مُلائمةٍ معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها» (٤١).

فيرى الجرجاني أن الكلمة المفردة لا يمكن وصفها بالفصاحة إلا بتألفها وترابطها وتضامها مع جاراتها من الكلمات الأخرى في نسق الكلام وتألف النظم. وهذا خير دليل على أن القدماء قد أدركوا بوعي المعايير النصية التي نادى بها المحدثون، ولم يقتصر نظرهم على الجمل والتراكيب بمعزل عن سياقها، بل نجدهم ينظرون في بنية النص كلها مراعين الروابط



يستتبع استحضار الآخر»^(٥٠). فالتضاد من أهم العلاقات التي تؤدي إلى سبك النص وترابطه عبر توقع المتلقي للكلمات المتقابلة، ومن مواضع التضاد في كتاب نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة:

وصيته (سلام الله عليه) لابنه السبط الأكبر المجتبی (سلام الله عليه):
 «أَوْصِيكَ يَا بُنَيَّ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فِي أَهْلِهَا عِنْدَ مَحَلِّهَا وَالصَّوْمِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ، وَالِاِقْتِصَادِ وَالْعَدْلِ فِي الرَّضَا وَالغَضَبِ، وَحُسْنِ الْجَوَارِ وَإِكْرَامِ الضَّيْفِ وَرَحْمَةِ الْمَجْهُودِ وَأَصْحَابِ الْبَلَاءِ، وَصِلَةِ الرَّحِمِ، وَحُبِّ الْمَسَاكِينِ وَمُجَالَسَتِهِمْ، وَالتَّوَاضُّعِ فَإِنَّهُ مِنْ أَفْضَلِ الْعِبَادَةِ، وَقَصْرِ الْأَمَلِ... وَأَوْصِيكَ بِخَشْيَةِ اللَّهِ فِي سِرِّ أَمْرِكَ وَعَلَانِيَتِكَ وَأَنْهَكَ عَنِ التَّسْرِعِ بِالْقَوْلِ وَالْفِعْلِ، وَإِذَا عَرَضَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ الْآخِرَةِ فَاَبْدَأْ بِهِ، وَإِذَا عَرَضَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا فَتَأَنَّنْ حَتَّى تُصِيبَ رُشْدَكَ فِيهِ. وَإِيَّاكَ

والليل ضدَّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذاك»^(٤٧)، و«الضدَّان: الشيطان اللذان تحت جنسٍ واحدٍ، ويُنافي كلُّ واحدٍ منهما الآخر في أوصافه الخاصَّة، وبينهما أبعد البعد، كالبياض والسواد والشَّرُّ والخير. وما لم يكونا تحت جنسٍ واحدٍ لا يقال: لهما ضدَّان، كالحلاوة والحركة»^(٤٨). أما في الاصطلاح: فهو «أن يكون للدال الواحد معنيان متضادان»^(٤٩)، فيمكن عدّه «من العلاقة بين المعاني، بل ربَّما كانت أقرب إلى الذهن من أي علاقة أخرى، فبمجرد ذكر معنى من المعاني، يدعو ضد هذا المعنى في الذهن، ولا سيما بين الألوان. فذكر البياض يستحضر في الذهن ذكر السواد. فعلاقة الضدية من أوضح الأشياء في تداعي المعاني. فإذا جاز أن تعبر الكلمة الواحدة عن معنيين بينهما علاقة ما، فمن باب أولى جواز تعبيرها عن معنيين متضادين، لأنَّ استحضار أحدهما في الذهن



يؤدي بعدها أمور دنياه؛ لأنه خُلِقَ
للآخرة، وليس للدنيا، فالدنيا دار فناء
والآخرة دار بقاء، والباقي مقدّم على
الفاني.

وليس كلامه (عليه السلام)
لغرض الوعظ، بل نجد خطابه
يملك أبعاداً ثقافية واجتماعية وعلمية
وفلسفية وعقائدية، لأنّ فيه مضامين
تهدف إلى تعميق العدل، ومحاربة
الباطل وأعدائه، وخريطة طريق تعنى
بالإنسان لحفظ هيبته وكرامته وعزته،
منطلقاً من ذات الإنسان في أيسر
تجلياتها، ومنطلقاً للعالم برؤية شمولية
تعمق علاقة الإنسان مع ربّه ومع
مثيله. فاستعمل الإمام (عليه السلام)
علاقة التضاد؛ لأنّ اجتماع النقيضين
يبرز كلاً منهما الآخر ويبيّن دلالته،
وهذه المتضادات بمختلف تصنيفاتها
وردت متلاحقة متعاقبة بعضها مع
بعض.

وأدت إلى أن يكون النصّ

وَمَوَاطِنَ التُّهْمَةِ وَالْمَجْلِسَ الْمَظْنُونِ بِهِ
السُّوءِ. فَإِنَّ قَرِينَ السُّوءِ يَغُرُّ جَلِيسَهُ.
وَكُنْ لِلَّهِ يَا بُنَيَّ عَامِلاً وَعَنِ الْخَنَازِجُورًا
وَبِالْمَعْرُوفِ آمِراً، وَعَنِ الْمُنْكَرِ نَاهِياً،
وَوَاحِ الْإِخْوَانِ فِي اللَّهِ. وَأَحَبُّ الصَّالِحِ
لِصَلَاحِهِ، وَدَارِ الْفَاسِقِ عَنِ دِينِكَ،
وَأَبْغَضُهُ بِقَلْبِكَ وَزَائِلُهُ بِأَعْمَالِكَ لِئَلَّا
تَكُونَ مِثْلَهُ» (٥١).

في هذه الوصية استعمل الإمام
(عليه السلام) مجموعة من الألفاظ
التي تجمع بينها علاقة التضاد، بمعنى
أنّ كلاً منهما ضد الآخر (سرّ، علانية)،
و(أوصيك، أنهاك)، و(الدنيا،
الآخرة)، و(ابدأ به، تأنه)، و(المعروف،
المنكر)، و(أمراً، ناهياً)، و(الصالح،
الفاسق)، و(أحبّ، أكره)، وكأته (عليه
السلام) يطلب من المتلقي أن يختار من
بين المتضادين اللذين لا يجتمعان ما فيه
صلاحه ويؤدي به إلى حسن العاقبة،
فعلى الإنسان أن يتعجل بأداء أمور
الآخرة وأن يبدأ بها ولا يؤخرها، ثم



نسقاً تعبيرياً يقدمه المعجم للمتكلم، وعلى هذا يكون استحضار معنى من المعاني مؤدياً بالضرورة إلى استحضار مقابله، فإذا جمعنا بين المتقابلين كان الجمع من طريقتين مختلفتين هما طريقة الحضور والغياب»^(٥٣).

وهكذا شكل التضاد رابطاً مهماً بين عناصر النص، أدى إلى سبكه وترابط أجزائه وتلاحمها. فجعلت هذه الأضداد المتناقضة التي نراها قد تألفت بإبداع حقيقي داخل خطابه (عليه السلام)، من كلامه ميداناً واسعاً للمتضادات، فأدت إلى تعمق الخطاب، واستطاعت أن تكونه بطريقة ذات انسجام مع الغرض الأساسي للنص، وتطلعاته، وأهدافه، واهتماماته، وأصوله، لترسيخ هذه المضامين الدينية في نفس المتلقي. لهذا يمكن عدّ الأضداد التي وردت في كلام الإمام (عليه السلام) بكثرة، والتي وظفت في النص بأسلوب جميل

مسيبوكاً سبكاً منقطع النظير، بمساعدة العناصر الأخرى كالأحالة والتكرار والاستبدال.

كذلك قام المرسل بالربط بين الأضداد بالعطف بحرف (الواو) الذي هو لمطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه^(٥٢)، فلم يقتصر دوره على جعل العناصر المتضادة، المتعاطفة، متسقة، بل قام باختزال بعض المعلومات بحيث يخلق نوعاً من الثغرات، في فهم النص وتأويله، فأدى لإبراز علاقة التعارض بين كل عنصرين متضادين، فتسوَّغ الجمع بينهما، على الرغم من كونها متناقضين. «فحضور النقيض يستدعي حضور نقيضه غيابياً، مما يعطي للتقابل طبيعة تكرارية مزدوجة، من خلال حركة الذهن بين المتناقضات، وعلى الرغم من أن النظام اللغوي لا يعرف الأنسقة الخاصة، وإنما يخضع لقواعد تتحكم في علاقاته، على الرغم من ذلك تظل علاقة التضاد



يستدعي ذكر: (النوم، السهر، الظلام، المبيت)؛ فأى مفردة من المفردات السابقة تستدعي ذكر مفردة أخرى من دون أي قانون يحكمها، ومن أمثلته: (جبل شاهق، كسوف الشمس، خسوف القمر، خفض الجناح، سرج الحصان، خفقان القلب، نباح الكلب، جحر ضبّ، عرين الأسد).

ومن علماء اللغة العرب الذين أشاروا إلى هذه الظاهرة ابن السكيت (ت ٢٤٣هـ)، فقال: «والقَرَم: الشهوة لِلحَم، يقال: قَرِمْتُ إلى اللحم أقرمُ قرماً، وعِمْتُ إلى اللبن وعِمْتُ إلى الماء»^(٥٤). فبيّن ابن السكيت أن لفظة (القَرَم) ملازمة للفظه (اللحم) ومختصة به وأن لفظة (العيم) ملازمة لـ(اللبن والماء)، وأشار ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) إلى بعض الألفاظ المتلازمة بقوله: «ولا يكون (التأبين) إلا مدح الرجل ميتاً. ويقال: (غضبتُ به) إذا كان ميتاً. و(المساعة) الزنا بالإماء

محبوك مسبوك، ركناً أساسياً لا يمكننا أن نتجاوزه أو نغفل عن تحليله وفهمه ودراسته، فقد أعطت النصّ وحدة الموضوع، ومنحته حيوية، تجلّت بلغة ميسرة ومفرداتها الجميلة الرائعة التي لامست القلوب قبل أن تطرق الأسماع.

٢- التلازم الذكري:

عُرِف عند البلاغيين القدامى بمراعاة النظير، ويقصد به الجمع بين شيئين ليسا تضاداً، لأنّ العلاقات السابقة جميعها واقعة ضمن الحقول الدلالية، بناءً على ارتباطات دلالية واضحة بين العنصرين المتلازمين، لكن بعض المتصاحبات لا يمكننا أن نربطها دلاليّاً في ضوء العلاقات الدلالية داخل الحقل، وإنّما هي مفردات إذا ذُكرت استدعت متصاحباتها من دون وجود رابط لها، إنّما يحكمها المنطق، والعادة، والإطار العام الذي يحيط بها عند المجموعة اللغوية، فذكرنا (الليل)



علينا أن نعيها أهمية، بحيث يرد
العنصر في سياقات العناصر المتعلقة
فيهيئ للاتساق ويكسب المقاطع صفة
النصية^(٥٨). وينظر إلى هذه الكلمات
على أنّها (وحدات معجمية) مفردة،
مستعملة بحكم العادة في تماسك بعضها
ببعض في لغة ما، أو هي تجمع تركيبية
تلازمت مفرداته، ثم تواتر استعمالها
بحكم العادات والأعراف^(٥٩).
يستعين العلماء به بين الكلمات في
تفسير إحداها بالتي تصاحبها، فنحن
نقول على سبيل المثال: انصهر الحديد،
والذهب، والفلز، ولا نقول انصهر
الخشب أو الورق أو القماش، ونقول:
مات الرجل، ونفق الحمار، ولا نقول:
نفق الرجل^(٦٠).

ومن مواضع التلازم الذكري
في كتاب نهج السعادة قول الإمام
(سلام الله عليه) في وصيته لابنه السبط
الأكبر الإمام الحسن الزكي (سلام الله
عليه): «أوصيك أي بني بتقوى الله،

خاصة. و(الراكب) رَاكِبُ البَعِيرِ
خاصة. و(ألج الجمل) و(خَلَاتِ
الناقة) و(حَرَنَ الفرس) و(نَفَشَتِ
الغنم) لِيلاً و(هَمَلت) نهاراً^(٥٥).
وأشار ابن منظور (ت ٧١١هـ) إلى
بعض الألفاظ المتلازمة «وأحرفت
ناقتي إذا هزلتها؛ قال ابن الأعرابي:
ولا يقال: جمل حرف إنما تخص به
الناقة»^(٥٦)، فذكر ابن منظور أن كلمة
(حرف) جاءت متصاحبة مع كلمة
(ناقة) لكنها لا تأتي مع كلمة (جمل)،
وهذا من التلازم الذكري.

كذلك ذكر السيوطي (٩١١هـ)
بعض الألفاظ المتلازمة بقوله: «الشعر
للإنسان وغيره، الصوف للغنم،
المرعزى للماعز، الوبر للإبل والسباع،
العفاء للحمير، الريش للطير،
الزغب للفرخ، الزف للنعام، الهلب
للخنزير»^(٥٧).

وحين ننظر إلى التلازم الذكري
فإننا نضع أيدينا على أمور مهمة ينبغي



بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٦٢﴾،
 وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
 الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ
 تُرْحَمُونَ﴾ ﴿٦٣﴾، وغيرها آيات كثيرة جاء
 فيها ذكر الصلاة مقرونًا بالزكاة ﴿٦٤﴾،
 فالزكاة المفروضة جاءت مقرونة
 بأختها وشقيقتهما وهي الصلاة ﴿٦٥﴾.

كذلك وردت كلمة (كظم)
 ملازمة لكلمة (الغيظ)، فقد وردت
 الكلمتان متلازمتين في القرآن الكريم
 في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي
 السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ
 وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ
 الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿٦٦﴾، وكذلك قول رسول
 الله (صلى الله عليه وآله): «مَنْ كَظَمَ
 غَيْظًا، وَهُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُنْفِذَهُ، دَعَا اللَّهَ
 يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ، حَتَّى
 يُخَيَّرَهُ فِي أَيِّ الْحُورِ شَاءَ» ﴿٦٧﴾، وقال أبو
 عبدالله (عليه السلام): «كَظَمُ الْغَيْظِ
 عَنِ الْعَدُوِّ فِي دَوْلَاتِهِمْ تَقِيَّةٌ حَزْمٌ» ﴿٦٨﴾.
 و «كَظَمَ الرَّجُلُ غَيْظَهُ إِذَا اجْتَرَعَهُ».

وإقام الصلاة لوقتها، وإيتاء الزكاة
 عند محلها، وحسن الوضوء فإنه لا
 صلاة إلا بطهور، ولا تقبل صلاة من
 مانع زكاة، وأوصيك بغفر الذنب،
 وكظم الغيظ، وصلة الرحم، والحلم
 عند الجبل، والتفقه في الدين، والتثبت
 في الأمر، والتعاهد للقرآن، وحسن
 الجوار، والأمر بالمعروف، والنهي عن
 المنكر، واجتناب الفواحش» ﴿٦٩﴾.

فالتلازم الذكري الذي يمكن
 رصده في هذا النص، إذ وردت لفظتا
 (الصلاة والزكاة) متلازمتين، فإذا
 سمع شخص (الصلاة)، يتوقع على
 الفور (الزكاة)؛ لأنها وردتا متلازمتين
 في أكثر من موضع في كتاب الله تعالى
 وحديث الرسول الأكرم (صلى الله
 عليه وآله)، وكلام الأئمة الطاهرين
 (سلام الله عليهم)؛ لقوة الالتحام بين
 هذين العنصرين، ومن ورودهما في
 القرآن الكريم قوله تبارك وتعالى: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي



من هذه الجذور والرواسب أن يقرن (كظم الغيظ) بخطوة أخرى وهي (العفو والصفح) ولهذا أردفت صفة (الكظم للغيظ) التي هي بدورها من أنبل الصفات بمسألة العفو^(٧٢).

وهكذا كان الاتساق المعجمي قد شكل رابطاً مهماً بين عناصر الجملة الواحدة، ومبعثاً للكشف عن اتساق النص وترابطه.

أيضاً وردت اللفظتان (تفقه)، و(الدين) متلازمتين في موارد كثيرة، منها في قوله تبارك وتعالى: « وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ »^(٧٣)، ورد عن رسول

الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «أف لكل مسلم لا يجعل في كل جمعة الأسبوع يوماً يتفقه فيه أمر دينه، ويسأل عن دينه»^(٧٤)، وورد عنه (صلى الله عليه وآله) أيضاً: «ما ازداد عبد قطّ فقهاً في

كَظْمُهُ يَكْظِمُهُ كَظْمًا: رَدَّهُ وَحَبَسَهُ، فَهُوَ رَجُلٌ كَظِيمٌ، وَالغَيْظُ مَكْظُومٌ... وَيُقَالُ: كَظَمْتُ الغَيْظَ أَكْظِمُهُ كَظْمًا إِذَا أَمْسَكَتَ عَلَى مَا فِي نَفْسِكَ مِنْهُ»^(٦٩).

إذن فمعنى كظم الغيظ تجرّع الغيظ وحبسه، فالكاظم لغيظه هو الحابس نفسه. وهذه الصفة وردت في قول الله تبارك وتعالى، وفي حديث نبيه (صلى الله عليه وآله) مدحاً بهم فقد جاء عن أبي عبد الله (عليه السلام): «من كظم غيظاً ولو شاء أن يمضيه أمضاه، أملا الله قلبه يوم القيامة رضاه»^(٧٠)، وقال أبو جعفر (عليه السلام): «من كظم غيظاً وهو يقدر على إمضائه حشا الله قلبه أمناً وإيماناً يوم القيامة»^(٧١).

وهذان الحديثان يشيران إلى أن كظم الإنسان لغيظه يؤثر في تكامله معنوياً، وفي تقوية إيمانه. و«إن كظم الغيظ أمر حسن جداً، إلا أنه غير كاف لوحده، إذ من الممكن أن لا يقلع ذلك جذور العدا من قلب المرء، فلا بد للتخلص



دينه، إلا ازداد قصداً في عمله»^(٧٥)،
وروي عن الإمام عليّ (عليه السلام)
أنّه قال: «إذا تفقّهت، فتفقّه في دين
الله»^(٧٦)، وعن الإمام جعفر بن محمد
(عليه السلام) أنّه قال: «تفقّوها في
دين الله، ولا تكونوا أعراباً، فإنّ من
لم يتفقّه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم
القيامة، ولم يزرّك عمله»^(٧٧)، وورد عن
الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)
أنّه قال: «تفقّوها في دين الله، فإنّ الفقه
مفتاح البصيرة، وتمام العبادة، والسبب
إلى المنازل الرفيعة والرتب الجليلة في
الدين والدنيا... ومن لم يتفقّه في دينه
لم يرض الله له عملاً»^(٧٨).

نلاحظ مما سبق أنّ لفظة (تفقّه)
جاءت مقرونة مع لفظة (الدين)،
و «الفقه (بالكسر)، العلم بالشيء
والفهم له والفتنة، وغلب على علم
الدين لشرفه...»^(٧٩)، وخصّص
هذا العلم بمعرفة الفتاوى الدينية في
الفروع، وكذلك الوقوف على عللها

ودقائقها، وتفصيل القول فيها، وأيضاً
حفظ المقالات التي تتعلق بها، والذي
يكون أكثر تعمقاً وأشدّ اشتغالاً بها
يقال له الأفقه^(٨٠)، فالفقه مختص
بالعلوم الدينية فقط؛ لذلك لم تأت
مع (الدين) لفظة (تعلم)، أو (تفهم).
وهكذا نجد أنّ اللفظتين (تفقّه، الدين)
وردتا متلازمتين، فإذا سمعنا لفظة
(تفقّه) يتبادر إلى أذهاننا لفظة (الدين).
يتبيّن لنا مما تقدم ذكره أنّ
لكلّ كلمة في العربية بعض الكلمات
التي تأتي عادة بصحبتها ومتلازمة
معها، لكن بوجود قيود تحكم هذه
المتلازمات، وهناك كلمات أخرى لا
تأتي بصحبتها، فمثلاً نحن نقول: هذه
شجرة خضراء، لكن من غير المحتمل
أن يقال: شجرة بيضاء؛ فهذا غير وارد
مطلقاً في الواقع، ونرى هذا التلازم قد
حقق سبك النص واتساقه، وشكل
رابطاً مهماً بين عناصر الجملة الواحدة،
وله أثر مهم في رفع الغموض وإزالة



٣- أسهم التضام في السبك المعجمي لنصوص نهج السعادة، وإبراز المخزون اللغوي للإمام (عليه السلام) عن طريق علاقتي التضاد، والاستلزام الذكري.

٤- أكد البحث في التطبيق على نصوص نهج السعادة أثر السبك المعجمي في تحليل النص بوصفه عنصرًا يشارك في إنتاجه والإسهام في اتساقه.

٥- حقق السبك المعجمي استقرارًا لنصوص نهج السعادة، إذ تكمن أهميته في عدم تشتت الدلالات الواردة في الجمل المكونة للنص.

الإبهام الذي يعترى هذه النوعية من الكلمات.

النتائج: بعد أن طوى البحث صفحته الأخيرة توصل إلى النتائج الآتية:

١- يعدّ السبك المعجمي المركز الذي يدور حوله الاتساق النصي؛ لأنه يربط الأفكار في بنية النص الظاهرة، فهو يطلب من متلقي النص أن يعتني بالعلاقات الخفية التي تكون بنية النص التحتية.

٢- يعدّ التكرار من الوسائل التي يتحقق بها السبك المعجمي، وقد قدّم لنصوص نهج السعادة وظيفة دلالية فضلًا عن وظيفته في سبك النص.



- الهوامش:
- ١- ينظر لسانيات النص، محمد خطابي: ٢٤.
- ٢- ينظر: علم لغة النص النظرية والتطبيق: ١٠٥.
- ٣- ينظر: لسانيات النص النظرية والتطبيق، مقامات الهمداني أنموذجًا، ليندة قياس: ١٢٤.
- ٤- ينظر: لسانيات النص، محمد خطابي: ٢٤، وعلم لغة النص النظرية والتطبيق: ١٠٥، ولسانيات النص النظرية والتطبيق، ليندة قياس: ١٢٥.
- ٥- لسانيات النص، محمد خطابي: ٢٤.
- ٦- النص والخطاب والإجراء: ٣٠١.
- ٧- ينظر: علم لغة النص النظرية والتطبيق: ١٠٥.
- ٨- مقالات في اللغة والأدب: ١ / ١٨٩.
- ٩- نحو النص: ١٠٦.
- ١٠- المصطلحات الأساسية في لسانيات النص، نعمان بوقرة: ١٠٠.
- ١١- ينظر: النص والخطاب والإجراء: ٣٠٦.
- ١٢- ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- ١٣- ينظر: علم اللغة النصّي النظرية والتطبيق: ١٧ / ٢.
- ١٤- في البلاغة العربية: ٢٣٧.
- ١٥- ينظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن: ١٩ - ٢٠.
- ١٦- ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٨ / ٣.
- ١٧- ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ١٥٣ / ٣.
- ١٨- البرهان في علوم القرآن: ٩ / ٣.
- ١٩- المعايير النصّية في القرآن الكريم: ١٤١.
- ٢٠- ينظر: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصّية: ٨٠ - ٨٣، علم لغة النص النظرية والتطبيق: ١٠٦.
- ٢١- ينظر: علم لغة النص النظرية



- والتطبيق: ١٠٦-١٠٧.
- ٢٢- شرح الكافية، رضي الدين
الاسترابادي: ١/ ٣٧.
- ٢٣- الخصائص: ٢/ ١٣٣-١٣٤.
- ٢٤- ينظر: الكلمة دراسة لغوية
معجمية: ١٢٥.
- ٢٥- ينظر: المصدر نفسه: ١٣٢.
- ٢٦- ينظر: المصدر نفسه: ١٣٣.
- ٢٧- علم لغة النص النظرية والتطبيق:
١٠٨.
- ٢٨- ينظر: المصدر نفسه والصفحة
نفسها.
- ٢٩- ينظر: المصدر نفسه والصفحة
نفسها.
- ٣٠- ينظر: البديع بين البلاغة العربية
واللسانيات النصية: ٨٣.
- ٣١- ينظر: علم لغة النص النظرية
والتطبيق: ١٠٨.
- ٣٢- نهج السعادة: ٥٨-٦١.
- ٣٣- علم اللغة النصي النظرية
والتطبيق: ٢/ ٢٢.
- ٣٤- إشكالات النص دراسة لسانية
نصية: ٣٦٦.
- ٣٥- اللغة العربية، معناها ومبناها:
٢١٦.
- ٣٦- ينظر: علم لغة النص النظرية
والتطبيق: ١٠٩.
- ٣٧- لسانيات النص، محمد خطابي:
٢٥.
- ٣٨- ينظر: علم الدلالة، إطار جديد:
١٤٧.
- ٣٩- إشكالات النص دراسة لسانية
نصية: ١٦٨.
- ٤٠- دلائل الإعجاز: ٨٠.
- ٤١- المصدر نفسه: ٤٤.
- ٤٢- ينظر: المعايير النصية في القرآن
الكريم: ٢٣.
- ٤٣- ينظر: وصف اللغة العربية
دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية
«دراسة حول المعنى وظلال المعنى»:
١٠٤.
- ٤٤- لسانيات النص، محمد خطابي:



- ٢٥ - ٥٦ - لسان العرب: ٢ / ٤٠١ .
- ٤٥ - ينظر: المصدر نفسه: ٢٥ .
- ٤٦ - ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- ٥٨ - ينظر: لسانيات النص، خطابي: ٢٣٨ .
- ٤٧ - لسان العرب، (ضدد): ٣ / ٢٦٣، والتعريفات، الجرجاني: ١٤٠ .
- ٥٩ - ينظر: التحليل الدلالي لإجراءاته ومناهجه: ٣٧ .
- ٤٨ - المفردات في غريب القرآن: ٣٠٤ .
- ٦٠ - ينظر: مدخل إلى علم اللغة: ١٤٣ .
- ٤٩ - المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: ٩٩ .
- ٦١ - نهج السعادة: ٧ / ١٥١ .
- ٥٠ - في اللهجات العربية: ٢٠٧ - ٢٠٨ .
- ٦٢ - سورة مريم: ٣١ .
- ٦٣ - سورة النور: ٥٦ .
- ٥١ - منهاج السعادة في مستدرك نهج البلاغة: ٨ / ١٣٣ - ١٣٤ .
- ٦٤ - ينظر: سورة البقرة: ٤٣ - ٨٣ .
- ٦٥ - ينظر: تفسير الكشاف: ١ / ٤٠ .
- ٥٢ - ينظر: مغني اللبيب: ٤ / ٣٥١ .
- ٦٦ - سورة آل عمران: ١٣٤ .
- ٥٣ - بناء الأسلوب في شعر الحدائث: ١١١ .
- ٦٧ - مسند أحمد بن حنبل: ٢٤ / ٣٩٨، والجامع الكبير، سنن الترمذي: ٣ / ٥٤٧ .
- ٥٤ - إصلاح المنطق: ٥٨ .
- ٦٨ - الكافي، الكليني: ٢ / ١٠٩ .
- ٥٥ - كتاب الصاحبى في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: ٢٠٤ .
- ٦٩ - لسان العرب: ١٢ / ٥١٩ - ٥٢٠ .



السبك المعجمي في كتاب نهج السعادة ...

- ٧٠- الكافي: ٢ / ١١٠ .
٧١- المصدر نفسه والصفحة نفسها .
٧٢- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل:
٢ / ٦٩٩ .
٧٣- سورة البقرة: ١٢٢ .
٧٤- بحار الأنوار: ١ / ١٧٦ .
٧٥- ميزان الحكمة: ٣ / ٢٤٥٥ .
٧٦- تحف العقول عن آل الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم: ٤١٠ .
٧٧- الكافي: ١ / ٣١ .
٧٨- بحار الأنوار: ١٠ / ٢٤٧ .
٧٩- القاموس المحيط: ٤ / ٢٨٩ .
٨٠- ينظر: ميزان الحكمة: ٣ /
٢٤٥٥ .



المصادر والمراجع:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الإتقان في علوم القرآن، الحافظ أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، دط، د.ت.
- ٣- إشكالات النص دراسة لسانية نصية، د. عبد الكريم بن جمعان، النادي الأدبي بالرياض، والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
- ٤- إصلاح المنطق، لأبي يوسف يعقوب بن السكيت (٢٤٤هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٤٩م.
- ٥- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (العلامة المجلسي) (ت ١١١١هـ)، مؤسسة
- الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- ٦- البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، جميل عبد الحميد، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٩٧م.
- ٧- البرهان في توجيه متشابه القرآن، محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى (ت ٥٠٥هـ)، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
- ٨- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٤٥هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، دط، د.ت.
- ٩- بناء الأسلوب في شعر الحداثة التكوين البديعي، د. محمد عبد المطلب، دار المعارف، الإسكندرية، ط ٢، ١٩٩٥م.
- ١٠- التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، د. محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط ٢، ٢٠١١م.



الأسترابادي (ت ٦٨٦هـ)، تح: د. حسن محمد إبراهيم الحفظي، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.

١٦- الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م
١٧- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط ٥، ١٩٩٨م.

١٨- علم الدلالة، إطار جديد، بالمر، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، الإسكندرية، مصر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م.

١٩- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.

٢٠- علم لغة النص النظرية والتطبيق، عزة شبل محمد، مكتبة الآداب،

١١- التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ت ٨١٦هـ)، تقديم د. أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٢- الجامع الكبير، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦م.

١٣- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.

١٤- دلائل الإعجاز، الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧٤هـ)، علق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٥- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، رضى الدين محمد بن الحسن



- القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٩م. ٢٦- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٩٩٨م.
- ٢٧- الكلمة دراسة لغوية معجمية، د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط ٢، ١٩٩٨م.
- ٢٨- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، دط، د.ت.
- ٢٩- لسانيات النص النظرية والتطبيق، ليندة قياّس، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ٣٠- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط ١، ١٩٩١.
- ٣١- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٩م. ٢١- في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة، د. سعد عبد العزيز مصلوح، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، دط، ٢٠٠٣م.
- ٢٢- في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٨، ١٩٩٢م.
- ٢٣- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥م.
- ٢٤- الكافي، محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩هـ)، تح: علي أكبر الغفاري، دار صعب، ودار التعارف، بيروت، ط ٤، ١٤٠١هـ.
- ٢٥- كتاب الأضداد، محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، ١٩٨٧م.



بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)،

تحقيق مركز الدراسات والبحوث
بمكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت.

٣٨- مقالات في اللغة والأدب، د.

تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة،
ط ١، ٢٠٠٦م.

٣٩- نحو النص اتجاه جديد في الدرس

اللغوي، د. أحمد عفيفي، مكتبة زهراء
الشرق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١.

٤٠- النص والخطاب والإجراء،

روبرت دي بوجراند، ترجمة: د. تمام
حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١،
١٩٩٨.

٤١- نهج السعادة في مستدرك نهج

البلاغة، محمد باقر المحمودي، طهران،
ط ١، ١٤١٨هـ.

٤٢- وصف اللغة العربية دلاليًا في

ضوء مفهوم الدلالة المركزية دراسة
حول المعنى وظلال المعنى، د. محمد

محمد يونس، منشورات جامعة الفاتح،
دط، ١٩٩٩م.

المغرب، ١٩٩٤م.

٣٢- مجمع البيان في تفسير القرآن،

أمين الإسلام أبو علي الفضل بن
الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، دار

العلوم، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.

٣٣- المزهري في علوم اللغة وأنواعها،

جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تح:
محمد جاد المولى بك وآخرين، مكتبة
دار التراث، القاهرة، ط ٣، دت.

٣٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت

٢٤١هـ)، المطبعة الميمنية، مصر،
١٣١٣هـ.

٣٥- المصطلحات الأساسية في نحو

النص وتحليل الخطاب دراسة معجمية،
د. نعمان بوقرة، جدارا للكتاب العالمي،
عمان - الأردن، ط ١، ٢٠٠٩.

٣٦- المعايير النصية في القرآن الكريم،

أحمد محمد عبد الراضي، مكتبة الثقافة
الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠١١م.

٣٧- المفردات في غريب القرآن، أبو
القاسم الحسين بن محمد المعروف





ملامح النظرية القصدية في التراث البلاغي عند العرب

أ.م.د. خالد كاظم حميدي

جامعة الكوفة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية

Features of the intentional theory in the
rhetorical heritage of the Arabs

Asst. Prof. Dr. Khaled Kadhum Hamidi

University of Kufa - College of Arts - Department of Arabic



ملخص البحث

مهمّة هذا البحث رصد مفهوم القصد بوصفه مصطلحاً قديماً ظهر في التراث البلاغي عند العرب، ولكنّه حيوي بالقياس إلى مفهوم القصد في الفكر الغربي المعاصر، وهذا يتطلب موازنة بين المفهومين، وبيان أهمّ الاتجاهات التي تناولته للخروج برؤية شاملة تُعطي للحقل التراثي حقه في السبق المعرفي، وفي الوقت نفسه تُثمن الجهود النظرية المهمّة على مستوى المصطلح والمنهج للحقل المعاصر مع مراعاة الظروف الثقافية والتاريخية لكلّ حقل، مستبعدين النظرة الذاتية غير العلميّة التي تُصادر جهود الآخر تحت شماعة: (كلّ شيء موجود في التراث)؛ لأنّ الباحث يرى أنّ التقسيمات الجغرافية والتاريخية للعلم هي تقسيمات فنية لأغراض إجرائية، وإلاّ فإنّ المعرفة والعلم هو تراكم خبرات ومعارف لا تعترف بأيّ تقسيم.

Abstract

The purpose of this research is to monitor the concept of intent as an ancient term that appeared in the rhetorical and critical heritage of the Arabs. However, it is vital in relation to the concept of intent in contemporary Western thought. This demands a comparison between the two concepts and an explanation of the most important trends that addressed it to come up with a comprehensive vision that gives the heritage field its right to the epistemological precedence. At the same time, important theoretical efforts are valued at the level of terminology and methodology for the contemporary field, taking into account the cultural and historical circumstances of each field, excluding the subjective, non-scientific view that confiscates the efforts of others under the pretext: (Everything exists in the heritage). The researcher believes that the geographical and historical divisions of science are technical divisions for procedural purposes, otherwise knowledge and science are an accumulation of experiences and knowledge that does not recognize any division.



(المتكلم)، والحثّ على معرفة غرضه
ونيته وهدفه من بناء النص، ولا
يخفى أنّ هذه الإشارات تعدّ من أهم
الركائز التي قامت عليها القصدية
الغربية المعاصرة؛ لأنّ القصدية في
إحدى توجهاتها المعاصرة تُعنى بفهم
العلاقة بين الوعي القصدي والوجود
بموضوعاته أو موجوداته؛ لأنّ الوعي
لا يكون مستقلا وإنما هو - دائما -
وعى بشيء ما.

إنّ مهمّة التّأصيل لها هدفان
رئيسان:

الأول: إظهار قيمة الجهود الفكرية
والنقدية لدى البلاغيين والنقاد
العرب، وتبيان دورهم الحضاري في
بناء المنظومة الفكرية الإنسانية وقدرتهم
على الوعي بوظائف اللغة بوصفها بناءً
علائقيا مستقلا من جهة، وبوصفها
نشاطا اجتماعيا من جهة أخرى، عن
طريق قراءة هذا التراث بعيون جديدة
متسلّحة بمعارف مختلفة، للكشف عن

إنّ غاية هذا البحث التّأصيل
نظرية مهمّة من نظريات الفكر الغربي
الحديث والمعاصر، وهي النظرية
(القصدية) Intentionality التي
تُعدّ من أهمّ نتاجات الفكر الفلسفي
الظاهراتي Phenomenology، إذ
تطورت هذه الفكرة القديمة على يد
فلاسفة الغرب المعاصرين ولاسيما عند
إدموند هوسرل Edmund Husserl
(١٨٥٩-١٩٣٨م)، ومارتن هايدغر
(١٨٨٩) Martin Heidegger
وJohn Searle (١٩٧٦م)، وجون سيرل
وغيرهم، لتُصبح نظرية فلسفية، امتدّ
مجالها إلى اللسانيات والنقد الفلسفي
مهمتها مقارنة المعنى والوعي به وربطه
بأطراف الخطاب ولاسيما المتكلم.

وعند النظر في التراث البلاغي
عند العرب لا نعدم من إشارات
عميقة ومهمّة تؤكد أهمية ربط النص
أو الأثر بقصد منشئه أو مؤلفه



ومحاولة جمع هذه الشذرات للخروج برؤية عربية لهذا المفهوم، وقد ختمت البحث بمجموعة من النتائج التي توصلت إليها تليها قائمة بأسماء المصادر والمراجع.

المبحث الأول: مفهوم القصد والقصديّة وتطورها في الفكر الغربي الحديث والمعاصر:

القصد (Intention) أو القصدية (Intentionality)^(١) هو توجّه النفس إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقا لها، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجّه الإرادي أو العملي كميل عاطفي وجداني، وإن كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجّه الذهني، الذي أشار إليه الفلاسفة المدرسيون في القرون الوسطى، وكذلك الفلاسفة الظواهريون والوجوديون في العصور الحديثة. فالفلاسفة المدرسيون يُطلقون لفظ القصد/ القصدية على الفعل الذي يتّجه به العقل^(٢) نحو الموضوع لكي

الأصول والأسس المعرفية للقصدية في التراث البلاغي عند العرب.

الآخر: محاولة إعادة صياغة مبادئ وفرضيات وتحديد موضوع النظرية القصديّة بما يتفق مع الفكر العربي ومشكلاته وتوجهاته ورؤاه، ولاسيما إذا أدركنا أنّ القصدية لم تُحسم في تحديد تعريفاتها، وفي طريقة اشتغالها وأهدافها بشكل كامل لدى الغربيين المعاصرين أنفسهم، وهذا يعني أنّنا بالإمكان أن نفيد من إشارات القدماء في تقديم رؤية خاصة أقرب إلى تصوراتنا ومستوى إدراكنا.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين، تناولت في المبحث الأول: تطوّر مفهوم نظرية القصد والقصدية في الفكر الغربي ابتداءً من مؤسسيه حتى الآن.

أمّا المبحث الآخر: فقد خصّصته لبيان حضور مفهوم القصد في التراث البلاغي عند العرب،



التزامياً^(٧)، وذلك قوله: ((تتَّصف كلُّ ظاهرة ذهنية بأنها تُشير إلى مضمون ما، وعلى أنها متَّجهة نحو موضوع ما، ففي التمثلِّ شيء ما متمثل، وفي الحكم شيء ما مثبت أو منفي، وفي الحبِّ شيء ما محبوب، وفي الكره شيء ما مكروه، وفي الرغبة شيء ما مرغوب فيه، بذا يكون الوجود القصدى للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميِّز الظاهرة العقلية عن الظاهرة الطبيعية))^(٨).

ذاع صيت القصدية بوصفها علمًا فلسفيًا يُسلِّط الضوء على ظواهر الوعي الداخلي مُتفاعلا مع موضوع إدراكه تفاعلا لا انفصام له، وهذا يعني أنّ العالم الخارجي يظهر للوعي حقيقيا أصيلا، وهذا يلغي المشكلات القديمة الناتجة من فصل الذات عن الموضوع؛ لذلك جعلت الظاهرية عملية الفصل مجرد إجراء تحليلي يوضح الحدود بين الأشياء المتباينة، من ثمَّ إعادة تركيبها ثانية كما هي في طبيعتها الأولى، لكي

يُدركه، ويسمَّون إدراكه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول، وأمَّا القصد الثاني، فهو التفكير في الإدراك الأولي المباشر^(٣).

وقد استرجع الفلاسفة الألمان المعاصرون فكرة القصد/القصدية وجرى تجديد استعمالها استعمالا واسعا في الظاهرية^(٤). إذ أحيا فرانز برنتانو Franz Brentano (١٨٣٨ - ١٩١٧م) في كتابه (علم النفس من وجهة نظر تجريبية عام ١٨٧٤م)، فكرة القصد/القصدية وجددها في دراسته النفسية، فقدم تفسيرًا جديدًا لها لتُصبح من أبرز الأفكار الرئيسة للفلسفة الظاهرية. وقد سعى إلى تفسير كيف تدور الأفكار وهي أحداث عقلية، حول موضوعات خارج العقل^(٥)، فهو يرى أنّ القصدية هي الخاصية الأساسية المميّزة لكل الخبرات أو الظواهر النفسية^(٦)، إذ ترتبط كل ظاهرة بموضوعها ارتباطا



والعالم لا تتحقق عن طريق تحليل مكوناته وعناصره وهي خارج الذات، بل بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بتعرّف العالم ووصفه، فالعالم يُدرك في علاقته بالإنسان؛ لأنّ الوعي لا يكون مستقلاً وإنما هو دائماً وعي بشيء ما^(١٠).

أي إنّ هناك علاقة ضرورية بين الإنسان بوصفه الذات الفاعلة العاقلة المتدبّرة ذات الذوق المرفه، والعالم الخارجي بأشكاله المختلفة وألوانه المتعددة، وبذلك قامت القصدية على مبدأ أساس هو ((الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية))^(١١).

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ رؤية هوسرل القصدية انمازت عن الذين سبقوه، ولاسيما برنتانو بأنّه لا يرى كلّ حادثة ذهنية يُمكن تصنيفها على أنّها قصدية، فقد أخذ على نحو خاص الإحساسات المحضة التي أطلق عليها اسم المواد الحسية Sensory Materials للإدراك الحسيّ على أنّها

نتعامل معها على أنّها تمثّل نظاماً يخضع للمنطق العلائقي، ومقياسه: (وظيفة العنصر داخل النظام × موقعه)، وهذا الإجراء الحاسم يجعل تلك مشكلة فصل الذات عن الموضوع مجرد وهم، ومشكلاته زائفة^(٩).

حقّق هذا الإنجاز للنظرية القصدية انتشاراً واسعاً وقبولاً محموداً في أوساط معرفية وعلمية مختلفة، توزّعت بين الفلسفة واللسانيات والنقد والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع إلى غير ذلك؛ لذلك تعدّدت تعريفاتها واختلفوا في حدود وظيفتها وعملها.

ويُعدّ الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨م) المؤسس الحقيقي للظاهراتية التي من أهم استبصاراتها مفهوم (القصدية)، لفهم العلاقة بين الوعي والوجود بموضوعاته أو موجوداته، وهو يرى أنّ معرفة الكون



وبذلك تميّزت القصدية أو علم ظواهر الوعي الذي ينبغي أن يُدرك بأنّه منهج، يحرص على تأويل الظواهر لا بوصفها ظهوراً موضوعاً أمام الذات، وإنما لإعدادها منهجياً بحيث تعرض نفسها للتحليل في شكل خالص، وعلى هذا ينبغي أولاً أن يوضع تصورنا للعالم (بين قوسين)، أي إنّه يجب علينا في التأمل الفلسفي أن نتجاهل ما نأخذه - بوصفنا كائنات بشرية ساذجة - على أنّه حقيقي، بيد أنّ هذا التصرف لا يبطل كل يقيننا الأولي لتعاملاتنا مع العالم الموضوعي بأي حال من الأحوال، كما لا يشيّد لنا على طراز النزعة المثالية المغلوطة عالماً جديداً يتألف من الوعي نفسه، وهكذا لا يكون التغيّر الظاهري للموقف أكثر من وسيلة إجرائية تكشف لنا بضربة واحدة عن الأشياء نفسها^(١٥).

وقد راودت فريجه G. Frege (١٨٤٨-١٩٢٥م) أفكار

غير قصدية^(١٢)، وكان يرى أيضاً أنّ القصدية موجودة في الظواهر والأشياء الفعّالة التي تُحقق إنجازاً فعلياً، وليست في كل ظاهرة، ما يجعل قصدية هوسرل موجّهة نحو ((القصد الفعّال الذي يتوجّه به الوعي نحو موضوعاته))^(١٣)؛ لذلك نجد مصطلح (فعل)^(١٤) يتردّد عنده في مقارنة القصدية للوعي، وكلمة (فعل) عنده تُطلق فقط على الظواهر العقلية القصدية.

ومن الأمور الأخرى التي ميّزت القصدية عند هوسرل اشتراطه في عملية ربط الوعي أو فعل الوعي بالعالم الخارجي أن نُحرر الوعي من المعرفة التاريخية القبليّة التي لا يستطيع الوعي الإحاطة بها مباشرة؛ لأنّه عدّ هذه المعارف القبليّة قيوداً تحدّ من نشاط الوعي وموضوعيته وإبداعه، وقد تُوجّه القصد باتجاه معين؛ لأنّها تتضمن النتائج المسبقة في مقدمة أي عمل معرفي يقوم به الوعي.



هايدغر التاريخ أو التاريخية عاملا مهما من عوامل فهم القصد وتحليل الوعي الإنساني؛ لأنه كان يرى أنّ الوعي هو وجود في الزمان، وأنّ التجربة الحياتية مهمّة في الفهم والتأويل، وهذا يعني أنّ وجودنا في العالم بوصفنا ذوات واعية هو ما يجعل الفهم ممكنا^(١٧)، فالوجود إذن يسبق المعرفة.

ويفسّر هايدجر العلاقة الوثيقة بين (الوجود والزمان) بفكرة أستاذه هوسرل بمصطلح مقولات (الفلسفة المتعالية)، ولم يتضح له تمامًا إلا فيما بعد أنّ مشروع الفلسفة المتعالية أصبح أثرًا من آثار الماضي لا بدّ من تجاوزه إذا أردنا لنظرية الوجود أن تصل إلى نتيجتها النهائية^(١٨).

وقد أعطى الفيلسوف الإنجليزي هربت بول غرايس Herbert Paul Grice (١٩١٣-١٩٨٨م) المتكلمين ومقاصدهم مكانة محورية عند تفسير المعنى، ويُمكن

مشابهة لأفكار هوسرل الذي عزم على نقد قدرة علم النفس التجريبي على تفسير ماهية التفكير، مادام نشاطه يتوقف على المبادئ الصورية والقواعد المنطقية التي تحدد كلّ تفكير؛ لذلك ذهب عمل متأخر لفريجه إلى أبعد من هذا، إذ ((سَلَمَ بوجود عالم ثالث شبه أفلاطوني للأفكار إلى جانب العالمين الفيزيائي والذهني، وقد كان فريجه وهوسرل معنيين بالطابع الخالص للمنطق، بحيث أدّى هذا الاهتمام بأحدهما إلى علم المعنى السميانطيقا، وأفضى بالآخر إلى المنهج الظواهرى))^(١٦).

طوّر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦م) فكرة القصدية بعد أن اشتهرت عند هوسرل بأنّها اتجاه الوعي والعقل نحو الأشياء والأفكار الفاعلة، وهو خالٍ من أي معرفة قبلية موحية أو سياق تاريخي قبلي، فقد جعل



بين المتكلمين؛ لذلك فهو يحمل جانبا نفسيا وذاتيا يكون مجالا طبيبا لصيرورة المعنى وتطوره. وعلى هذا الأساس حاول غرايس في هذا المجال تفسير المعنى غير الطبيعي فيما يتعلّق بفكرة قصد المتكلم ونواياه، وقد قسّمه على قسمين (٢١):

المعنى لدى المتكلم: وهو ما يقصده المتكلم بكلامه، وهو مرتبط بمناسبة معينة للنطق (هنا × الآن)، ويجري تفسيره في حدود مقاصد المتكلمين.

- المعنى الدائم (الخالد): هو المعنى الذي يُمكن الحصول عليه عن طريق أحد أنواع التعبيرات، مثل كلمة أو جملة وترتيبها وفقا لقواعد اللغة، وكثيرا ما يُطلق عليه (المعنى التقليدي)، على الرغم من أنّ غرايس لم يسمّه كذلك، وهذا النوع من المعنى غير مرتبط بمناسبة الكلام؛ لذلك يُقال إنّه (خالد)، ويجري تفسيره في حدود

النظر إلى النظرية القصدية في المعنى عند غرايس على أنّها تأتي على مرحلتين: تهدف المرحلة الأولى إلى تحليل مفهوم المعنى لدى المتكلم، وتسعى الثانية إلى استعمال مفهوم المعنى لدى المتكلم، بالإضافة إلى فكرة المواضع بوصفها أساسًا لنظرية في المعنى اللغوي (١٩).

وقد ميّز غرايس اعتمادًا على فكرة الاصطلاح أو المواضع Convention بين نوعين من المعنى، هما: المعنى الطبيعي، والمعنى غير الطبيعي، والمعنى الطبيعي هو المعنى الذي تملكه الأشياء في الطبيعة، فالدخان يدلّ على النار، أمّا المعنى غير الطبيعي فتملكه كلماتنا وعبارتنا وبعض أفعالنا وإيحاءاتنا أيضا (٢٠).

وما يهّمنا - هنا - هو المعنى غير الطبيعي؛ لأنّ الطبيعي لا يحمل قصدا بل تحكمه العلاقات السببية، في حين إنّ المعنى غير الطبيعي هو نتاج الاستعمال والاصطلاح والمواضع



من القرن العشرين تحوّل اتجاه سيرل إلى دراسة موضوع جديد وهو فلسفة العقل، ولقد ألمح إلى هذا التحوّل في السيرة الذاتية الموجزة التي أوضح فيها إسهامه في العقل بقوله: ((نشأ عملي في فلسفة العقل من عملي المبكر في فلسفة اللغة، وبصفة خاصة نظرية أفعال الكلام، ولقد عني معظم عملي في فلسفة العقل بموضوعات في القصدية وبنيتها، وعلى وجه الخصوص قصدية الإدراك الحسيّ والفعل، وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة)) (٢٣).

وقد صرح بذلك بأنّ ((الافتراض الأساسي القائم وراء تناولي لمشكلات اللغة هو أنّ فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل، وقدرة أفعال الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء في العالم هي امتداد لقدرات أساسية على نحو بيولوجي كبير للعقل (أو المخ) لربط الكائن الحي بالعالم عن طريق حالات عقلية من قبيل

المعنى لدى المتكلم وفكرة الاصطلاح. والرأي عند غرايس أنّ مقاصد المتكلمين سابقة أسبقية تحليلية على معنى الجملة، وهذا يعني أنّ المعنى اللغوي يُمكن تحليله في حدود مقاصد المتكلمين التي يعبر عنها باللغة؛ لذلك كانت السمة المميزة للنظرية القصدية في المعنى هي أنّ العقل سابق أسبقية تحليلية على اللغة، والسبب في ذلك أنّ غرايس أراد أنّ يؤسس مفهوم المعنى اللغوي على مفهوم المعنى لدى المتكلم؛ ذلك لأنّ المعنى يقع في اللغة وخارجها على حدّ سواء، ولكن هذه النظرة الواسعة للمعنى لم تمنع غرايس وأنصاره من أنّ يحدّدوا لأنفسهم هدفاً نهائياً هو الملاءمة بين تحليلهم للمعنى والمعنى اللغوي (٢٢).

إنّ التطور الذي مرّت به القصدية تبعته نقلة معرفية كبيرة على يد الفيلسوف الأمريكي جون سيرل John Searle، ففي أواخر الثمانينيات



لا تحكم استعمال الألفاظ وبناء الجمل فحسب، ولكنها تراعي أيضا الصلة القائمة مع الطرف الآخر في الحديث الذي نفترضه مقدما في كل صنفه كلام، اذ يمتدّ البعد البراغماتي للكلام إلى ما وراء المتطلبات اللغوية حتى يصل إلى معايير التناول للشريك بوصفه شريكا، والتعرّف على الآخر بوصفه (أنا) غيرية عاقلة ومساوية تشمل كل الشركاء الممكنين في الحديث المتبادل بلا استثناء^(٢٦).

وهذا يعني أنّ اللغة لعبة يُمكنها أن تحلّ الصعوبات القديمة التي تتعلق بإمكان إقامة أسس لأخلاق عقلانية بضربة واحدة، إلا أنّ الشخص الذي ينخرط في جدال يبدأ أكثر من الشخص الذي يتورط في تملق أو تهديد أو كذب، وتؤكد هذه الرؤية أنّه ليست كلّ الحالات القصدية واعية، وليست كلّ الحالات الواعية قصدية. يقول سيرل: ((بعض الحالات والحوادث

الاعتقاد والرغبة، ومن خلال الفعل والإدراك الحسي على وجه الخصوص. ومادامت أفعال الكلام نوعاً من الفعل الإنساني، ومادامت قدرة الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء هي جزء من قدرة عامّة جدا للعقل على ربط الكائن الحي بالعالم، فإنّ أيّ تقرير كامل عن الكلام واللغة يتطلّب تقريرا عن الكيفية التي يربط بها العقل/ المخ الكائن الحي بالواقع))^(٢٤).

وهذا يعني أنّ لسيرل رؤية جديدة مختلفة عن الذين سبقوه من الفلاسفة؛ لأنّه أحد ممثلي الفلسفة العملية البراغماتية، إذ يركز سيرل في بعض الظواهر النفسية الإدراكية نحو: الإدراك الحسي، والتخيّل والذاكرة لتفسيرها وتوضيح أسبابها، فضلا عن إخراج هذه العمليات الإدراكية إلى الوجود عن طريق اللغة بهدف بيان قصد المتكلم للمتلقّي عبر وسيلة اتصال مشفرة^(٢٥)، تُقيّد المتكلم بقواعد



والمقولات والعلامات والرموز والصور، ومن ثمّ فإنّ أفعال القصد بالقول هي أصغر وحدة تامّة للتواصل اللسانيّ الإنسانيّ. وهذه الأفعال يُشترط القصد في إنجازها^(٢٩).

وقد اعترف سيرل أنّ فهمه وتحليله للقصدية مختلف عن الذين سبقوه ولاسيما هوسرل وهايدغر؛ لأنّ هوسرل بحسب رأيه حاول أن يجد شروطا للمعرفة واليقين، أمّا هايدغر فقد حاول أن يجد شروطا للمعقولية، وهما بذلك يختلفان عنه؛ لأنّ القصدية عنده تمثّل اتجاهاً أو معلماً واحداً من معالم بحثه اللساني الكبير، فقد كان يرى أنّ اللغة المنطوقة والمكتوبة لا تحقّق المعنى من ذاتها، بل من قصد القائل أو الكاتب، وذلك قوله: ((على الرغم من أنّ العبارات والأصوات التي تخرج من فم الإنسان أو العلامات التي يكتبها المرء على الورقة تعتبر موضوعات موجودة في العالم مثل أي موضوعات

العقلية وليس جميعها تملك القصدية، فالاعتقادات والمخاوف والآمال والرغبات قصدية، ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون قصدية))^(٢٧).

لقد عدّ هذا التفريق مهماً في تفسير الإدراك الإنسانيّ؛ وبناءً على هذا ميّز بين نوعين من القصدية^(٢٨): قصدية أصلية Intrinsic Intentionality وهي قصدية العقل ويمتلكها البشر والحيوانات على السواء، وهي لا تعتمد على الملاحظ، وقصدية مُشتقة Derived Intentionality وهي قصدية اللغة، وفيها يكون الذهن متعلّقاً بشيء ما، إذا كانت هذه القدرة مشتقة من اتصاله بآخر، وما يهّمنا في هذا المقام أنّ سيرل خلص إلى اعتبار أنّ القصد في الاستعمال اللسانيّ التواصلية ينتمي إلى القصدية المشتقة؛ إذ إنّ القصدية الأصلية في ذهن المتكلم وتفكيره تتحوّل إلى الكلمات والجمل



فلسفية مهمّة ضمن الفكر الفلسفي الظاهراتي، وقد تطورت وتشعبت رؤاها، لذلك اتسمت تنظيراتها بالصعوبة على مستوى التعريف وبيان الوظيفة؛ وسبب الصعوبة متأتّ من أنّ موضوعها الذي عُنيت به هو بحد ذاته من الموضوعات الصعبة الغامضة؛ لأنه يتصل بالجانب النفسي والشعوري للإنسان بما يميّزه - بوصفه كائناً رامزاً - من الحيوان تمايزاً نوعياً لمساعدة لغته المنفصلة عن الواقع له على التنكّر والكذب والخداع والتلوّن غير النهائي.

وخلاصة القول: إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة ذات نسق استنتاجي، أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا التوجّه جاء ردّة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على

أخرى، فإنّ قدرتها على التعبير تكون مستمدّة من قصدية العقل وليس من قدرة ذاتية لها))^(٣٠)، أي من نشاط نظام الإدراك الداخلي (العقلي المجرد والقلبي التدبري)، وكان من أهم أسئلته^(٣١): كيف نحلّل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ وهل ترتبط قصدية العقل بقصدية اللغة وأيهما أسبق؟ وكيف نمثّل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟؛ لذلك اقترح سيرل أن يضيف إلى الشروط التي وضعها غرايس لتحليل المعنى غير الطبيعي لدى المتكلم الشرطين الآتيين^(٣٢):

- أن تكون مقاصد المتكلم متضمّنة في الكلام.

- أن يقصد المتكلم مراعاة الاصطلاحات والقواعد التي تحكم استعمال التعبير أو الجملة التي ينطقها في لغة معينة.

هذه هي أهم المحطّات المعرفية للقصدية، إذ مثّلت فكرة



إنّ النظر في هذه الإشارات يُفصح عن قضية كبرى ينبغي تبيانها وهي أنّ العرب - في الأعمّ الأغلب - فتشوا عن قصد المتكلم عن طريق كلامه، أو بتعبير آخر أنّهم بحثوا عن قصد الناطق عن طريق قصد المنطوق بوصفه مضموناً يُمكن تحليله، وهذا التوجّه هو أحد الاتجاهات القصدية^(٣٤) إلى جنب الاتجاه الذي يرى أنّ قصد المتكلم شيء وقصد الكلام شيء آخر^(٣٥)، عندما يكون المتكلم غير صادق أو غير متعاون مع الآخر في كلامه.

ويُمكن أن نبيّن بعض الأسباب التي دفعت العرب إلى اعتماد هذا التوجّه (معرفة قصد المتكلم عن طريق قصد كلامه). وفي ظني أنّهما سببان:

الأول: أنّ العرب أمة نصّ لا أمة فلسفة، أي إنّ علومهم وثقافتهم قامت على النصّ، وأعني به القرآن الكريم خدمة له وامثالاً لأوامره؛ لذلك

النص بوصفه موضوعاً محايداً يتميز بنسبة من الموضوعية والحسية اللغوية. وبذلك تقوم القصدية على ثلاثة مكونات رئيسية تدخل في تشكيلها، وهي: المكون الأول: ذات المؤلف (الوعي القاصد)، والمكون الثاني: الموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)، والمكون الثالث: فعل القصد، وهو الارتداد بين الذات (الوعي) والموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)^(٣٣).

المبحث الثاني: مفهوم القصد في التراث البلاغي عند العرب:

وردت إشارات في التراث البلاغي عند العرب لها علاقة وثيقة بالقصد والقصدية، وهذه الإشارات يُعبّر عنها باللفظ الصريح (القصد) وفي أحيان أخرى يُعبّر عنها بألفاظ مرادفة أو قريبة، ومن ذلك: (النية، والمعنى، والغرض، والمراد، والحاجة، والفائدة) إلى غير ذلك.



النصّ، لكنّه جزء من الخطاب، وأعني به المستوى المقامي/التداولي لمعرفة القصد^(٣٦)، ففي التراث البلاغي نجد أنّ المتلقي عندما لا يجد المقصود متلائماً مع المقام الاجتماعي، فإنّه يبحث عن مقاصد أخرى قريبة أو بعيدة عن المعنى الصريح، ولتوضيح ذلك نضرب مثالا بسيطا هو قول الرجل لزوجته: (أنا جائع)، فنفهم أنّ عليها إعداد الطعام له، على الرغم من أنّ المعنى الصريح والحرفي للنصّ هو الإخبار وليس الإنشاء (الطلب)، ولكنّ المخاطبة أدركت أنّ قصده غير قصد النصّ الحرفي.

إنّ تراثنا العربي حافل بهذه المعاني التي هي عماد البلاغة لذلك التفتوا إليها، ولكنهم لم يقدموا نظرية مكتملة وواضحة من حيث المنهج والمصطلح، ولكن وردت عندهم إشارات من الممكن أن نسميها ملامح نظرية قصديّة.

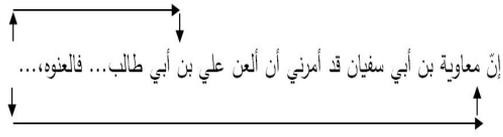
تجدهم ينطلقون من النصّ، وحتى نظرياتهم المجرّدة كانت مستخلصة من النصّ، أو معززة بالنصّ في الأعمّ الأغلب.

الأخر: أنّ النصّ يُمثل جانبا محسوسا يُمكن الركون إليه في البحث والحكم؛ لذلك اعتمدوا عليه للوصول إلى قصد المتكلم الذي يُمثل جانبا نفسيا غامضا ومعقّدا، لا يُمكن الحديث عنه إلاّ من باب التخمين، الذي لا يسلم من الزلل، ولا سيما في العصور التي لم تنضج فيها علوم الإدراك.

ومهما يكن من أمر فإنّ البحث عن مقاصد المتكلم في التراث البلاغي تطلبته ضرورة معرفة معاني الاستعمال البلاغي الذي يعدل به صاحبه عن الاستعمال الصريح الحرفي للغة إلى استعمالات جماليّة وبلاغيّة معقّدة تعقيدا فنيا ومؤثرة وقادرة على التعبير عن المقاصد الخفية، ما جعل العرب يستعينون بمستوى آخر خارج عن



على ما سبقه من كلام، ويمكن إيضاح ذلك في المخطط الآتي:



نجد أنّ المتكلم خرق قاعدة

نحوية تقول بعودة الضمير على الاسم العلم القريب، لتتجاوز المسّ بالأخ، وهذا يؤدي إلى لعن الأمر باللعن: معاوية، وقد فهم معاوية قصد المتكلم في عدم تعيين عائدية الضمير المبهم الذي تتحدد علميته بالعودة على اسم علم ظاهر قبله، وقد أوحى المتكلم بذلك للمخاطبين معتمدا على قرائن مثل: (أمرني)، التي تتضمن القيام بفعل يُصادر حرية التعبير، فضلا عن أنّ الأعراف الاجتماعية والدينية لا تتوافق دلالتها مع لعن الإمام علي، وربّما كان للأداء النبوي أو التنغمي أثر في فهم القصد الخفي. وقد أوحى الظاهر في تذييل الكلام بذلك: (فعلية لعنة الله) (٣٨)،

ولعلّ من أقدم الإشارات التي وردت في هذا المجال إشارة لعقيل بن أبي طالب (ت ٦٠هـ) في موقف جمعه مع معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ)، إذ نقل الأبيشي (ت ٨٥٢هـ) أنّ معاوية قال لعقيل بن أبي طالب يوما: ((إنّ عليا قد قطعك، وأنا وصلتك ولا يرضيني منك إلا أن تلعنه على المنبر، قال: أفعل. فصعد المنبر، ثم قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه (ص): أيها الناس إنّ معاوية بن أبي سفيان قد أمرني أن ألعن علي بن أبي طالب، فالعنوه فعليه لعنة الله. ثم نزل، فقال له معاوية: إنك لم تبين من لعنت منها، بينه، فقال: والله لا زدت حرفا، ولا نقصت حرفا، والكلام إلى نية المتكلم)) (٣٧).

نلاحظ أنّ النص يشغل على خرق قاعدة نحوية تحقّر فاعلية المعاني المقامية التدبرية الخفية، وذلك بغموض عودة الضمير في قوله: (اللهمّ العنه)،



ذكرها كان من باب التنويع اللفظي أو الترف الأسلوبي، وإنّما كانت تدلّ على دقة في الوصف وعمق في الفهم عندما قرن الكلام الخيّر المفيد النافع بالآتي:

- (كلام X معنى).

- (إشارة X مغزى).

- (العمود X القصد).

إذ تُعدّ هذه الثنائيات العقلية التحليلية الإبداعية من أهم ما أشارت إليه النظرية القصدية المعاصرة، ولكنّ ابن المقفع فصلّ القول فيها على نحو دقيق، فهو يُبيّن بالدقة مراحل أو مراتب تحقّق الكلام البليغ المفيد، وكانت المرتبة الأولى أن يكون للكلام معنى، وقد أضاف إليه كاف المخاطب (أي المعنى الذي تريده أنت)، وبذلك ينبغي أن تكون أولى مراتب الكلام البليغ أن يكون دالاً على معنى، وإلّا كان ضجيجاً لا قيمة له، والمرتبة الثانية عبّر عنها بالثنائية: (إشارة X مغزى)، إذ عدّ هذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى

ليتوافق مع قرائن ثقافية كثيرة يعرفها أصحاب معاوية أنفسهم^(٣٩).

وقد نقلّ الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) قولاً لابن المقفع (ت ١٤٢هـ) حين سئل عن البلاغة، وذلك قول ابن المقفع: ((... لا خير في كلام لا يدلّ على معنك، ولا يُشير إلى مغزك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت))^(٤٠).

أشار ابن المقفع إلى قضية مهمّة تتصل بالكلام وهي قضية الفائدة أو المنفعة وهي مرتبة من مراتب تحقّق الكلام إلى جانب الوجود اللفظي بوصفه فعلاً حسيّاً يخرج للوجود ما تكنّه النفس، وقد وضع ابن المقفع عدّة شروط أو مواصفات ينبغي أن يحققها الكلام كي يضمن مبدأ الفائدة والمنفعة التي هي هدف الكلام أو غايته، فقد قال النحاة: (كلامنا لفظ مفيد كاستقم)، وهذه الشروط عبّر عنها بمفاهيم أو مصطلحات عدّة لا يُمكن أن نعتقد أنّ



الذي يُعبّر عنه بالإشارة. أما المرتبة الثالثة فهي (العمود X القصد)، ويُراد بالعمود الشيء المهم أو الأساسي الذي تعتمد عليه بقية الأركان أو الأجزاء، ومن ذلك عمود البيت وعمود الخيمة، ونفهم من كلام ابن المقفع أنّ الكلام يتضمّن قضايا أساسية وأخرى ثانوية تقتضيها مناسبات القول، فالكلام البليغ هو الذي يُبيّن قصدك الأساس ويركز فيه، ويبيّن للمتلقّي أهميته ولا يشغله بما هو جزئي أو ثانوي.

والمرتبة الرابعة والأخيرة هي (الغرض X النزع)، والغرض هو الهدف^(٤٢)، أو المرمى البعيد، ذلك لأنّ القصد يدلّ على توجّه إرادي، ويُقسّم على قسمين، أولهما: مشروع يدلّ على مجرد عزم على الفعل والانبعاث نحوه، وثانيهما: هدف بعيد يدلّ على الغاية التي من أجلها حصل التوجه. فالنجمار مثلاً يقصد صنع كرسيّ جميل، وهذا هو المشروع)، ولكنّه يقصد مع ذلك أن

التي حققت المستوى الأدنى من الكلام وهو تحقيق المعنى العام، أو السطحي، أو ما يُسمّى بالصریح، بعدها يأتي دور المعنى الإشاري الإيحائي الخفي الذي لا يُعرف من المعنى الحرفي للكلام إلاّ بالتدبّر القلبي؛ لأنّه ورد على نحو الإيحاء أو الفحوى، فقد قالت العرب: ((وأشار الرجل يشير إشارة إذا أو ما بيديه))^(٤١)، أمّا إذا اتصف الكلام بالإشارة فإنّه يعني الإيحاء أو معنى المعنى أو التلميح بما يحقق صفة البلاغة التي من شأنها الإبلّاغ والتأثير والإدهاش بما لا يتوقّعه المتلقّي من أول وهلة، ونلاحظ أنّ ابن المقفع قرن (الإشارة) بـ (المغزى)، ومغزى الكلام مقصده، ولكن ما يميزه من القصد أنّ المغزى مقترن بالمعنى الخفي، وذلك أليق بالإشارة (يشير إلى مغزاك)، وبذلك يكون الكلام البليغ الخيّر حقق مرتبتين، الأولى: المعنى العام، والثانية: المعنى الخفي التلمحي الإيحائي



أو أكثر يتصارعان على شيء واحد. وفي نصّ ابن المقفع قصد المعاني التي يتضمّنهما النصّ البليغ، تكون في حال تنازع وعلى المتكلم البليغ أن ينزع ما يمثل هدفه.

ومن الإشارات المهمة التي وردت في التراث البلاغي عند العرب ما ورد في كتاب البيان والتبيين للجاحظ في تناوله لقضية تصنيف الجنس الأدبي، وتقسيم الجنس الواحد على أنواع، فقد كانت له إشارة بلاغية رائدة تقع في صميم القصدية؛ ذلك لأنّه لم يكتفِ بالشروط النصية (الخارجية) لتمييز الجنس الأدبي أو النوع الأدبي كالوزن والقافية لتمييز الشعر من النثر مثلا، بل أضاف شرطا نفسيا قصديا (داخليا) يتّصل بنية المتكلم وقصده، فليس الشعر ما جاء موزنا مقفّى فحسب، بل ينبغي قبلها أن يكون المتكلم قاصداً أن يكتب شعراً: ((ويُدخل على من طعن في قوله: «تبّت

يشتهر ويكسب ثقة الناس (وهذا هو الهدف) (٤٣).

وهذا يعني أنّ البلاغة والكلام البليغ لا يتوقف عند حدود إنشاء النصّ، وإنما تتحقق بلاغته من تحقيق التأثير في المتلقي وهو تحقيق الهدف من الكلام، ولكننا نجد ابن المقفع قد قرن الهدف أو الغرض بـ (نزعت)، وفي هذا الاستعمال يُبيّن بدقّة أنّ الكلام البليغ لأنّه مبنيّ على الإيحاء والتلميح والإيحاء والفحوى، فإنّه يحتمل أكثر من وجه قد يضيّع الهدف الأساسي؛ لذلك ينبغي أن تنزع المعنى المطلوب نزعاً من بين أقرانه وإخوانه من المعاني، وهذا المعنى مستوحى من ظل المعنى الذي يحققه الفعل (نزع)، قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): ((ويقال للإنسان إذا هوى شيئاً ونازعته نفسه إليه هو ينزع إليه نزاعاً)) (٤٤).

ومن ذلك النزاع والمنازعة والتنازع الذي يقتضي وجود طرفين



النبي (ص) شاعر بسبب نظمه لهذا البيت اليتيم. وبحسب رؤية الجاحظ البلاغية فإنَّ تحقق الوزن أو القافية (السجع)، لا يجعل القرآن شعراً أو قصيدة؛ لأنَّ قائله لم يقصد ذلك على الرغم من أنَّ بنية القرآن الشكلية مثلت مشكلاً في تصنيفه قياساً بما ألفه العرب من أجناس أدبية معروفة (٤٧).

وقد أوضح ابن منظور أنَّ تسمية مصطلح القصيدة عند العرب مشتق من قصد تحقق مقياس الطول، فضلاً عن المقاييس النفسية الأخرى، وذلك قوله: ((وقد سميت العرب ما طال ووفّر قصيداً، أي مراداً مقصوداً... قال ابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض ونحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور... ألا ترى أنَّك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً)) (٤٨).

يَدَا أَبِي هَبٍ» (٤٥)، وزعم أنَّه شعر؛ لأنَّه في تقدير مستفعلن مفاعلهن، وطعن في قوله في الحديث عنه: هل أنت إلاَّ إصبعٌ دَمِيَّتٍ؟ وفي سبيل الله ما لقيت، فيقال له: اعلم أنَّك لو اعترضتَ أحاديثَ النَّاسِ وخطبهم ورسائلهم، لو جَدتَ فيها مثلَ مستفعلن مستفعلن كثيراً، ومستفعلن مفاعلهن، وليس أحدٌ في الأرض يجعلُ ذلك المقدارَ شعراً، ولو أنَّ رجلاً من الباعة صاح: مَنْ يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلم بكلامٍ في وزن مستفعلن مفعولات، وكيف يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصد إلى الشُّعر؟ ومثلُ هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام، وإذا جاء المقدارُ الذي يُعلم أنَّه من نتاج الشُّعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها، كان ذلك شِعراً)) (٤٦).

يُتضح من هذا النص أنه كان ردّاً على من زعم أنَّ في القرآن شعراً؛ لأنَّ بعض آياته جاءت موزونة، أو أنَّ



أكثر مما يحتمل، وذلك ممكن مع الخطاب البشري بالنظر إلى موجّهات دلالية خارجة على النص تتصل بذاتية المتكلم أو مقبولية المتلقي وتأويله، يقول: ((إذا كان اللفظ عامًا لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه إلاّ أن يكون النبي (ص) قال ذلك مع تلاوة الآية، أو يكون جبريل (ع) قال ذلك للنبي (ص)؛ لأنّ الله تبارك وتعالى لا يضمّر ولا ينوي ولا يخصّ ولا يعمّ بالقصد، وإنّما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد، وليس بينه وبين الله تعالى عملٌ آخر كالذي يكون من الناس...)) (٥٠).

هذا يعني أنّ الجاحظ يرى أنّ دراسة مقاصد الخطاب القرآني تختلف عن دراسة الخطاب البشري، فالقرآن قصده في بنيته اللغوية ولا يمكن لك أن تبحث عن قصده بوصفه ذاتا مستقلة، لأنّ البشر غير قادرين على ذلك.

ويُعدّ عبد القاهر الجرجاني

نلاحظ مما سبق أنّ الجاحظ ومن تابعه جعلوا (القصد) أو قصدية المتكلم أساسا مُهمًا من أسس تسمية النص وإعطائه هويته التي تميزه من باقي الأجناس؛ ذلك لأنّ القصد يُمثل إرادة واعية في الأعم الأغلب، وإذا أردنا الدقة فالقصد أخصّ من الإرادة؛ لأنّ قصد القاصد ذاتي بطبيعته فهو مختص بفعله دون فعل غيره، وهو يُوجّه الإرادة لفعل الشيء المقصود في حال إيجاد ذلك الشيء (هنا × الآن)؛ وعلى هذا الأساس لا يقال: «قصدت أن أزورك»، بخلاف الإرادة التي تحصل بوجود الشيء المراد ومن دون وجوده (هنا الآن)، لذلك تقول: أردتُ أن أزورك (٤٩).

ومن الإشارات الأخرى التي وردت عند الجاحظ تمييزه بين قصد الخطاب الإلهي وقصد الخطاب البشري، فمعرفة القصد القرآني محدّد في ضوء ما يقوله النص وعدم تحميله



إلا أن يجعلوا النظم في الألفاظ، ترى الرجل منهم يرى ويعلم أنّ الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني، ويرتّبها في نفسه)) (٥٣).

ومن القضايا المهمة الأخرى تمييزه بين نظم الحروف ونظم الكلم، جاعلا من القصد معيارا للفصل بينهما، فإذا كان الاصطلاح والمواضعة هو الذي يربط بين اللفظ ومعناه، فإن القصد هو الذي يربط بين شكل الكلام ومعانيه بحسب انتظام المعاني في النفس والفكر، فلا يوجد اصطلاح بين المتكلمين في التعبير عن مقاصدهم وإنّما هناك قصد فردي يُريد أن يُعبّر عنه المتكلم بطريقته الخاصة، وذلك قوله: ((إنّ نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمها ما تحراه، فلو أنّ واضع اللغة

(ت ٤٧١هـ) من أبرز البلاغيين والنقاد العرب الذين توقّفوا عند قضية قصد المتكلم، في تناوله لموضوعات عدّة من أبرزها علاقة النظم اللفظي الحسيّ بالنظم المعنوي في النفس والفكر، فقد أشار غير مرة إلى أهمية معرفة مقاصد المتكلمين وأغراضهم والمعاني التي يرمون إليها، وقد أطلق على العلم بمقاصد المتكلمين في محاوراتهم علم ضرورة^(٥١). يقول: ((إنّ الناس إنّما يُكلّم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده...)) (٥٢). ولعلّ من أبرز القضايا الأخرى التي توقّف عندها تأكيده أسبقية قصد المتكلم على قصد الكلام، إذ يقول: ((... وأتّك تُرتّب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وإنّا لو فرضنا أنّ تحلو الألفاظ من المعاني لم يُتصوّر أنّ يجب فيها نظم وترتيب في غاية القوة والظهور. ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا



كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأمّا نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس... والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل... ودليل آخر وهو أنه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم، أو غير الحسن فيه، لأنها يحسّان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر^(٥٤)، وحتى لو كان القصد إبلاغ المخاطب معنى كلمة مفردة فإنك قد وضعت في بالك

علاقة هذه المفردة بما بعدها داخل نظم الكلام، يقول: ((وليت شعري كيف يتصوّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟، ومعنى القصد إلى معاني الكلم أن تُعلّم السامع بها شيئاً لا يعلمه، ومعلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تُعلّم السامع معاني الكلم المفردة التي تُكلّمه بها فلا تقول: خرج زيد، لتعلمه معنى خرج في اللغة، ومعنى زيد، كيف؟، ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف. ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل كلاماً. وكنت لو قلت: خرج ولم تأتِ باسم، ولا قدرت فيه ضمير الشيء، أو قلت: زيد، ولم تأتِ بفعل، ولا اسم آخر ولم تضمّره في نفسك، كان ذلك وصوّتا تُصوّته سواء فاعرفه))^(٥٥).

وميّز عبد القاهر الجرجاني بين



القصّد المباشر والقصّد غير المباشر، ذلك أنّ المخاطب لديه الدراية والكفاية في معرفة ذلك، ودليله إلى ذلك كلام المتكلم إن كان صريحاً أو غير صريح، يقول: ((الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. أو لا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد

اللفظ، ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة، ومن نؤوم الضحى في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها... وإذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر)) (٥٦).

ولعلنا نجد إشارة إلى القصديّة في تراثنا البلاغي، عند ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، إذ بيّن أنّ القصد والنية هي الشرط الأول الذي يجعل صنفاً من الكلام يُسمّى شعراً، فضلاً عن شروط نصية أخرى إذ



فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع (التقصير) (٥٨)، وتسمى هذه القصدية بـ (الانفعالية)، وهي العواطف التي تتوجّه إلى الشيء وتعين على معرفته، كالحبّ، والبغضاء، فهما وسيلتان من وسائل المعرفة كالإدراك والتذكّر (٥٩).

فالشاعر يختلف عن غيره بأنه يقصد معاني جديدة ويوجّه نفسه إلى موضوعات لم تطرق من قبل، لذلك فهو مقرون بالاختراع القصدي الانفعالي، يليه الاختراع القصدي التقني الذي يُدرك بتأثير العقل المجرد كنقص مما أطل سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر... إلخ.

وربط ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) بين قصد المتكلم وكلامه، وبين أنّ بينهما تأثيراً متبادلاً، فهو يرى أنّ الكلام له القدرة على التعبير عن قصد المتكلم، وبذلك فهو يختلف عن كثير من الذين فصلوا بين قصد

يقول: ((الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء، وهي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية، فهذا هو حدّ الشعر؛ لأن من الكلام موزوناً مقفى وليس بشعر؛ لعدم القصد والنية، كأشياء اتزنت من القرآن، ومن كلام النبي (ص)، وغير ذلك مما لم يطلق عليه أنه شعر)) (٥٧).

هذا بالنسبة للشعر، أمّا الشاعر فهو أيضاً له صفة أخرى نفسية تتصل بموهبته بما يتصل باقتناصه للمعاني الجديدة والمقاصد الطريفة التي لم يُلتفت إليها من قبل، ومن ثم التعبير عن هذه المقاصد بطرائق خاصة، يقول: ((وإنّما سُمّي الشاعرُ شاعراً؛ لأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص مما أطله سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر؛ كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلا



المتكلم وقصد الكلام، يقول ابن خلدون: ((اعلم أنّ اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئة عن القصد لإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان))^(٦٠)، ولكنه أوضح أنّ هذه اللغة ليست قالباً جاهزاً، وإنما هي صناعة تتفاوت بها قدرة المتكلمين وتتباين إمكانياتهم وبراعتهم في التعبير عن مقاصدهم؛ لأنّ ((اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذٍ الغاية من إفادة مقصوده

للسامع))^(٦١)، والأمر لا يقتصر على الإجابة في الاستعمال، بل الضد من ذلك وهو فساد اللغة في الاستعمال يؤثّر في التعبير عن المقاصد، ويحصل التفاوت بين جيل استعمال لغة ما في التعبير عن مقاصده وجيل آخر عبر عن المقاصد نفسها باللغة نفسها بعد أن شابهها الفساد وأثر في بنيتها ونظامها ومعانيها، يقول: ((ثمّ إنّّه لما فسدت هذه الملكة لمصرّ بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها: أنّ الناشئ من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبّر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كصفات العرب أيضاً، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة، وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللسان العربي))^(٦٢).

وذكر التهانوي (توفي في القرن



وخلاصة القول: إنّ الرؤية العربية القديمة لموضوع القصد بوصفه معنى قلبياً تدبرياً خفياً، والقصدية بوصفه فلسفة، كانت رؤية معرفية عميقة لا تقل شأنًا عن جهود المفكرين الغربيين المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة والوجوديين، إلا أنّها معرفة مبعثرة ظهرت مفرداتها في حقب زمنية متباعدة ولم تخضع للنقد والتطوير، ولم يتهيأ لها عالم فيلسوف ينظمها بنسق منطقي لتصبح علماً فلسفياً كما هو الحال في نظرية القصد الغربية المنسقة بنسق منطقي استنتاجي، وهي تتطور عبر مرور الزمن على وفق قاعدة: (النقد وإعطاء البديل).

خاتمة:

١- إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا التوجّه جاء

١٢هـ) أنّ علماء اللغة يختلفون عن المناطقه بأنهم يشترطون في الدلالة أنّ تكون معبرة عن القصد، وإلا فلا يعتدّ بها، قال: ((أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم، فإنّ الدلالة عندهم هي فهم المراد، لا فهم المعنى مطلقاً، بخلاف المنطقيين، فإنّها عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أَرادَه المتكلم أو لا. وقيل ليس المراد أنّ القصد معتبر عندهم في أصل الدلالة حتى يتوجّه أنّ الدلالة ليست إلاّ فهم المعنى من اللفظ، بل إنّها غير معتبرة إذا لم يقارن بالقصد، فكأنّه لا يكون مدلولاً عندهم. فعلى هذا يصير النزاع لفظياً في اعتبار الإرادة في الدلالة وعدم اعتبارها))^(٦٣)، وهذا يعني أنّ المتكلم ((وحده من يستطيع تحديد الدلالات ومقاصدها، بل إنّ المعنى في كثير من الأحيان مرتبط بما ينويه ويقصده))^(٦٤).



هو أحد الاتجاهات القصديّة إلى جنب الاتجاه الذي يرى أنّ قصد المتكلم شيء وقصد الكلام شيء آخر.

٤- إنّ من بين الأسباب التي دفعت العرب إلى اعتماد النص في معرفة قصد المتكلم ما يأتي:

الأول: أنّ العرب أمة نصّ لا أمة فلسفة، أي إنّ علومهم وثقافتهم قامت على النصّ، وأعني به القرآن الكريم خدمة له وامثالاً لأوامره؛ لذلك تجدهم ينطلقون من النصّ، وحتى نظرياتهم المجردة كانت تنطلق من النصّ أو إنّها معززة بالنصّ.

الآخر: أنّ النصّ يُمثّل جانباً محسوساً يُمكن الركون إليه في البحث التجريبي والحكم؛ لذلك اعتمدوا عليه للوصول إلى قصد المتكلم الذي يُمثّل جانباً غامضاً ومعقّداً، لا يمكن الحديث عنه إلاّ من باب التخمين.

٥- إنّ البحث عن مقاصد المتكلم في التراث البلاغي تطلّبتّه ضرورة معرفة

ردّة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على النصّ، بوصفه جسداً فيزيائياً موضوعياً مستقلاً عن الذات، ويتجنب الخوض في المعاني القلبية التدبرية الخفية التي تُكتشف بالتأويل الذي يُنظر إليه باحتقار؛ لأنّه يُعدّ ذاتياً.

٢- وردت إشارات في التراث البلاغي عند العرب لها علاقة وثيقة بالقصد والقصديّة، وهذه الإشارات يُعبّر عنها باللفظ الصريح (القصد) وفي أحيان أخرى يُعبّر عنها بألفاظ مرادفة أو قريبة ومن ذلك: (النية، والمعنى، والغرض، والمراد، والحاجة، والفائدة)، التي تعدّ من ملاح القصديّة العربيّة.

٣- إنّ النظر في هذه الإشارات يُفصح عن قضية كبرى ينبغي تبيانها وهي أنّ العرب في الأعم الأغلب فتشوا عن قصد المتكلم عن طريق كلامه، أو بتعبير آخر أنهم بحثوا عن قصد الناطق عن طريق قصد المنطوق، وهذا التوجّه



الخطاب، وأعني به المستوى المقامي /
التداولي لمعرفة القصد، ففي التراث
البلاغي نجد أن المتلقي عندما لا يجد
المقصود متلائماً مع المقام الاجتماعي
فإنه يبحث عن مقاصد أخرى قريبة أو
بعيدة عن المعنى الصريح.

معاني الاستعمال البلاغي الذي يعدل
به صاحبه عن الاستعمال الصريح
الحرفي للغة إلى استعمالات جمالية
وبلاغية معقدة تعقيدا فنيا ومؤثرة
وقادرة على التعبير عن مقاصده،
جعلت العرب يستعينون بمستوى
آخر خارج عن النص لكنه جزء من



الهوامش:

١- انتقد سيرل الخلط بين القصد بمعناه العادي والقصدية باصطلاحها الفلسفي، بقوله: ((وأما النوع الثاني من الخلط بالنسبة للمتكلمين بالإنجليزية فهو الافتراض الخاطيء الذي مؤداه أنّ القصدية باعتبارها مصطلحا فنيا في الفلسفة لها علاقة خاصة ما بالقصد بالمعنى العادي الذي فيه على سبيل المثال: يقصد المرء الذهاب إلى السينما هذه الليلة، والقصد بالمعنى العادي هو مجرد صورة من القصدية فضلا عن الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف (وهلم جرا)). نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل: ٥٦.

ويبدو أنّ استعمال العرب للفظ (القصد) كان يعني (القصدية)، ولا سيما إذا فهمنا أنّ القصد يعدّ مرحلة أولى من مراحل القصدية؛ لأنّ القصد هو استعداد العقل للتوجّه

نحو الأشياء، أمّا القصدية فهو التوجه الفعلي، وبذلك فهي مرحلة تالية منبثقة عن المرحلة الأولى.

٢- العقل المجرد هو حاسوب ذكي لا غنى عن وظائفه التحليلية، فهو يُحلل الأشياء المتعاقبة إلى بسائط ليُعرف كلّ شيء منفردا في ذاته، بلغة الحاسوب الصناعي الثنائية الأرقام (٠، ١)، وهو ترجمة للتعريف بالجنس والنوع: (الوصل + الفصل) تعريفا حدّيا ويرفض التناقض مع نفسه، ويحكم على الأشياء بمقياس ثنائي القيمة يلائم لغة الأرقام الثنائية في الحاسوب الصناعي (إما لا يمر تيار كهربائي = ٠، أو يمر تيار = ١) ولا ثالث بينهما، كذلك نحكم على القضايا بمقياس ثنائي القيمة: (إما أسود قاتم × أو أبيض ناصع) ولا ثالث بينهما. كلّ هذه القوانين العقلية العامّة ترجع إلى افتراض مبدأ ثبوت هوية الأشياء واطراد طبيعتها، خلقت هكذا وستبقى



قصدية، فاعتقاداتي ورغباتي لا بدّ من أن تكون دائما حول شيء ما، ولكن عصبيتي وقلقي لا يكون بهذه الطريقة (حول شيء ما)). نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د.

صلاح إسماعيل: ٩٠.

٧- ظ: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرانية، سعيد توفيق: ٣٠.

٨- نقلا عن: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، د. محمد فرحة: ٩٥.

٩- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوننر: ٣٣.

١٠- ظ: المعنى الأدبي من الظاهرانية إلى التفكيكية، وليم راى: ١٧.

١١- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد: ٤٧.

١٢- ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، د. محمد فرحة: ٦.

١٣- الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة

إلى أبد الأبدین، ما يؤهل العقل إلى أن يقوم باستقراء رياضي (مرة + ثلاث مرات) ويستخلص قضية كلية نتائجها متضمنة فيها. ظ: نظرية علم النقطة في تجديد الفكر العربي، تومان غازي الخفاجي، خالد كاظم حميدي: ٣٩.

٣- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ١٩٣/٢.

٤- ظ: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند: ٦٩٢/٢.

٥- النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل: ١٣.

٦- وجه سيرل نقدا لبرنتانو في عدّ كل الحوادث العقلية قصدية، ويرى سيرل أن بعض الحوادث العقلية لا جميعها تملك قصدية، يقول سيرل: ((بعض

الحالات والحوادث العقلية وليس جميعها تملك قصدية، فالاعتقادات

والمخاوف والآمال والرغبات قصدية ولكن هناك صورة من العصبية

والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون



رودجير بونبر: ٤٣.

١٩- ظ: النظرية القصدية في المعنى

عند جرايس، د. صلاح إسماعيل: ١١.

٢٠- ظ: م. ن: ٤٢-٤٣.

٢١- هربرت بول جرايس، الموسوعة

الحرّة، متاح على الموقع الإلكتروني:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

٢٢- ظ: النظرية القصدية في المعنى عند

جرايس، د. صلاح إسماعيل: ٦٥، ٧١.

٢٣- نظرية جون سيرل في القصدية،

دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح

إسماعيل: ٥١.

٢٤- م. ن: ٥٣.

٢٥- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل

صليبا: ١٩٤/٢.

٢٦- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة،

روديجر بونبر: ١١٥-١١٦.

٢٧- فلسفة العقل، دراسة في فلسفة

جون سيرل: ١٩٤.

٢٨- ظ: نظرية جون سيرل في

الجمال الظاهرية، سعيد توفيق: ٣٣.

١٤- يقصد هوسرل (بالفعل) مجرد

المكون أو العنصر الأساسي لحدث

قصدي للشعور، بمعنى أنّ الذات

نفسها تستطيع أن تُدرك عن طريق

التفكير في خبراتها مستثنية الوقائع

التجريبية المتعلقة بالموضوع المقصود

وعلاقته الواقعية مع الذات، ومن

ثم فإن «الفعل» هو ما يُمكن تسميته

Experiential بالمكوّن الاختباري

لحدث القصدي Component

الخالي من كل الافتراضات المتعلقة

بتشابكاته مع الطبيعة. ظ: المفهوم

الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند

هوسرل، د. محمد فرحة: ٦.

١٥- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة،

روديجر بونبر: ٣٣.

١٦- م. ن: ٣٣.

١٧- ظ: نظرية التلقي، روبرت سي

هولب: ١٢١.

١٨- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة،



يتمتع بالسبك والحبك)). النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند: ١٠٣.

Deirdre ٣٥- رفض ديدري ولسون Dan Sperber ودان سبيربر Wilson فكرة وجود دليل في المقولات يقود إلى قصد المتكلم؛ وعدا أن فرضية أخرى من فرضيات غرايس يجب أن تكون هي الأساس لفهم مقاصد المتكلم؛ ومن ثم فهم المعنى وعملية التواصل برمتها، وهي الفرضية التي صاغاها على النحو الآتي: «تولد المقولات مجموعة من التوقعات، بصورة آلية، يهتدي المخاطب من خلالها إلى مراد المتكلم». وهي التي فصلها غرايس - أي: طرائق توليد المقولات للتوقعات - عبر مبدأ التعاون وقواعده، لكنهما ارتأيا أن هذه الفرضية يجب فهمها عن طريق مبدأ وحيد يحكم عملية التواصل وإنتاج Relevance المعنى هو مبدأ المناسبة؛ وهو ذو طبيعة عرفانية سيكولوجية،

القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل: ٥٢.

٢٩- ظ: مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلو سكسونية وأصول الفقه، مقاربة في محاوره الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي: ١٧٧.

٣٠- القصدية، بحث في فلسفة العقل، جون سيرل: ٦١.

٣١- ظ: فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، د. صلاح إسماعيل: ٤٠ وما بعدها.

٣٢- ظ: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل: ٨٥.

٣٣- ظ: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد: ٥٧.

٣٤- أشار روبرت دي بوجراند إلى هذا Robert De Beaugrande التوجه في حديثه عن القصد وعلاقته بالنص، ((القصد يتضمن موقف منشئ النص من كون صورة ما من صور اللغة قصد بها أن تكون نصا



٣٧- المستطرف في كل فن مستظرف،
الأبشيهي: ١/٨٦.

٣٨- ظ: علم البديع، رؤية معاصرة
وتقسيم مقترح، دراسة في ضوء
المقاربات السيميائية والأسلوبية
والتداولية، د. خالد كاظم
حميدي: ١٧٧-١٧٨.

٣٩- عن عامر بن سعد بن أبي وقاص،
عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان
سعدا، فقال: ما منعك أن تسبّ أبا
تراب، فقال: أما ما ذكرت ثلاثا قالهنّ
له رسول الله (ص) فلن أسبّه؟ لأن
تكون لي واحدة منهن أحبّ إليّ من
حمر النعم، سمعت رسول الله (ص)
يقول له، وقد خلفه في بعض مغازيه،
فقال له علي: يا رسول الله خلفتني
مع النساء والصبيان!، فقال له رسول
الله (ص): ((أما ترضى أن تكون مني
بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا
نبوة بعدي))، وسمعتة يقول يوم
خير: ((لأعطين الراية رجلا يحب الله

ومن ثمّ أعادا صياغة فرضيّتها على
هذا النحو: توقّعات المناسبة التي
تثيرها مقولة ما تكون مُحكّمة وقابلة
لالتنبؤ بها، على نحو كافٍ، كي ترشد
المخاطب إلى قصد المتكلّم. نقلا
عن: مفهوم القصد بين التداوليات
الأنغلو سكونية وأصول الفقه،
مقاربة في محاوره الأصل للمأصول، د.
ثروت محمد مرسي: ١٧٧.

٣٦- يقول ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ):
(ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات
المحتاجة للدلالة أحوال المتخاطبين أو
الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل،
وهو محتاج إلى الدلالة عليه لأنّه من
تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلّم
فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه، وإذا لم
يشتمل على شيء منها فليس من جنس
كلام العرب، فإنّ كلامهم واسع،
ولكل مقام عندهم مقال يختصّ به،
بعد كمال الإعراب والإبانة)). المقدمة،
ابن خلدون: ٢/٣٧٣.



- ورسوله، ويحبّه الله ورسوله))، قال: ٤٣٩٥/٦
- ٤٥- سورة المسد: ١.
- ٤٦- البيان والتبيين، الجاحظ: ٢٨٨-٢٨٩/١.
- ٤٧- ويُمكن القول إنّنا بالإمكان أن نفيد من هذا التوجيه في التصنيف في حلّ مشكلة ما يسمّى بـ(قصيدة النثر) التي اكتسبت اضطرابها من تسميتها، اذ جاءت التسمية متناقضة (قصيدة X نثر)، وجعل المعيار الأساس في التصنيف هو قصد المتكلم شعرا كان أم نثرا.
- ٤٨- لسان العرب، ابن منظور: ١٨٠/١١.
- ٤٩- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ١٤٤.
- ٥٠- الحيوان، الجاحظ: ١/١٨٠.
- ٥١- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني: ٥٣٠.
- ٥٢- م.ن: ٥٣٠.
- ٥٣- م.ن: ٤٥٤-٤٥٥.
- ورسوله، ويحبّه الله ورسوله))، قال: ٤٣٩٥/٦
- فتناولنا لها، فقال: ((أدعو إليّ عليا))
- فأتيت به أرمداً فبصق في عينيه ودفع
- الراية إليه، ففتح الله عليه. ولما نزلت
- هذه الآية: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا
- وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ سورة آل عمران: ٦١، دعا
- رسول الله (ص) عليا وفاطمة وحسنا
- وحسينا، فقال: ((اللهم هؤلاء أهلي)).
- صحيح مسلم: ١٨٧١/٤.
- ٤٠- البيان والتبيين، الجاحظ: ١١٦/١.
- ٤١- قال التهانوي في تعريف الإشارة
- بأئمتها: ((دلالة اللفظ على المعنى من
- غير سياق الكلام له، ويسمّى بفحوى
- الخطاب)). كشف اصطلاحات
- الفنون والعلوم، التهانوي: ٢٠١.
- ٤٢- ظ: لسان العرب، ابن منظور: ٣٢٤٢/٥.
- ٤٣- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ١٩٣/٢.
- ٤٤- لسان العرب، ابن منظور:



- ٥٤ - م.ن: ٤٩-٥١.
- ٥٥ - م.ن: ٤١٢.
- ٥٦ - م.ن: ٢٦٢-٢٦٣.
- ٥٧ - العمدة، ابن رشيق: ١/٧٧.
- ٥٨ - م.ن: ١/٧٤.
- ٥٩ - ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ١٩٤/٢.
- ٦٠ - مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون: ٢/٣٦٧.
- ٦١ - م.ن: ٢/٣٧٨.
- ٦٢ - م.ن: ٢/٣٧٨.
- ٦٣ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي: ٧٩٢-٧٩٣.
- ٦٤ - في اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في الدرر العربي القديم، خليفة بوجادي: ١٥٣.



المصادر والمراجع:

القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)،
حقق نصوصه وصححه ورقمه وعدّ
كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد
فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة
(د.ت).

٥- العمدة، ابن رشيقي القيرواني
(ت ٤٦٣هـ)، عني بتصحيحه محمد
بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة
السعادة، مصر، ط ١، (١٣٢٥هـ -
١٩٠٧م).

٦- الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن
بن عبد الله العسكري (ت ٣٩٥هـ)، علق
عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون
السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٤
(١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).

٧- كشاف اصطلاحات الفنون
والعلوم، محمد علي التهانوي (توفي بعد
١١٥٨هـ)، أشرف على تحقيقه د. رفيق
العجم وزملاؤه، مكتبة لبنان ناشرون،

- القرآن الكريم

أولاً: المصادر القديمة:

١- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو
بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق
وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة
الخانجي، القاهرة، ط ٧، (١٤١٨هـ -
١٩٩٨م).

٢- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر
الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد
السلام محمد هارون، شركة مكتبة
ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،
مصر، ط ٢، (١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م)

٣- دلائل الإعجاز، عبد القاهر
الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تحقيق محمود
محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة
والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر،
(د.ت).

٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج



٢- الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر

بوينر، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون

الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.

٣- فلسفة العقل، دراسة في فلسفة

جون سيرل، د. صلاح إسماعيل، دار

قبا الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع،

القاهرة، ٢٠٠٧م.

٤- في اللسانيات التداولية محاولة

تأصيلية في الدرس العربي القديم،

خليفة بوجادي، بيت الحكمة، ط ٢،

سطيف - الجزائر، ٢٠١٢م.

٥- الفينومينولوجيا عند هوسرل،

سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية

العامة، بغداد، العراق، ط ١، ١٩٩١م.

٦- القصدية، بحث في فلسفة العقل،

جون سيرل، ترجمة أحمد الأنصاري،

دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،

٢٠٠٩م.

٧- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا،

بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٦م.

٨- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن

منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق لجنة من

العلماء المتخصصين، دار المعارف،

القاهرة، (د.ت).

٩- المستطرف في كل فن مستظرف،

شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيبي

(ت ٨٥٢هـ)، قدم له وضبطه وشرحه

د. صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة

الهلال، ط ١، ٢٠٠٠م.

١٠- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن

بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، تحقيق

عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب،

دمشق، ط ١، (١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م).

ثانيا: المراجع الحديثة:

١- الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة

الجمال الظاهرية، سعيد توفيق،

المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر

والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.



- مطبعة سليمانزاده، قم، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
- ٨- المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة يوييل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، العراق، ط ١، ١٩٨٧ م.
- ٩- المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصصية عند هوسرل، د. محمد فرحة، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (٣١)، العدد (١)، ٢٠٠٩ م.
- ١٠- مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلو سكسونية وأصول الفقه، مقاربة في محاورة الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي، بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة، النجف، العراق، السنة الثانية، العدد (٤)، آيار ٢٠١٧ م.
- ١١- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٢، ٢٠٠١ م.
- ١٢- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراندي، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٧ م.
- ١٣- نظرية التلقي، روبرت سي هولب، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الثقافي بجدة، ١٩٩٤ م.
- ١٤- النظرية القصصية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (٢٥)، الرسالة (٢٣٠)، (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).
- ١٥- نظرية جون سيرل في القصصية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل، حوليات الآداب والعلوم



الأردن، ط ١، (١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م).

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

١- هربرت بول جرايس، الموسوعة

الحرّة، متاح على الموقع الإلكتروني:

<https://ar.wikipedia.org/>

wiki

الاجتماعية، مجلس النشر العلمي،

جامعة الكويت، الحولية (٢٧)،

الرسالة (٢٦٢) (١٤٢٨هـ -

٢٠٠٧م).

١٦- نظرية علم النقطة في تجديد الفكر

العربي، تومان غازي الخفاجي، خالد

كاظم حميدي، دار كنوز المعرفة، عمان،





الدجاج في خطب أصحاب الكساء (عليهم السلام)
دراسة في ضوء التقنيات الدجاجية

مروة محمد كاظم
أ.د. ميثاق عباس زغير

Argumentation in the sermons of the Ashab
Alkisa (PBUT), a study in light of Argumentation
techniques

Marwa Muhammad Kadhem
Prof. Dr. Mythaq Abbas Zagher



ملخص البحث

للخطاب الحجاجي طرائق وأساليب خاصة في عرضه لا يمكن عدّ أيّ خطابٍ ناجحًا ومؤثرًا في المستمعين ما لم يلتزم بهذه الطرائق والشرائط التي تجعل منه خطابًا ناجعًا ذا قيمة حجاجية لدى متلقيه، وهذه الطرائق لا تكون اعتباطًا بل تتحدد على وفق السياق المقامي للخطاب الحجاجي، ومن هذه الطرائق المقدمات الحجاجية التي تعدّ نقطة انطلاق المحاجج؛ لأجل الاستدلال وإقناع المخاطب، ويجري اختيارها على وفق معطيات السياق أو المقام وبحسب الظروف المحيطة بالخطاب الحجاجي، فلا يختار الخطيب نقطة انطلاق حجاجه، إلا من مقدمات مقبولة ومسلم بها من قبل من يوجّه إليهم الخطاب، وعلى الخطيب أن يتكيف مع مستمعه؛ لكي تكون استدلالاته ناجعة، وذلك بالأختيار مقدمات حجاجية إلا مما يكون مخاطبوه متفقين عليه، لذا يسعى هذا البحث إلى الوقوف على أثر السياق المقامي في المقدمات الحجاجية في خطب أصحاب الكساء (عليهم السلام)، وقد وظف أصحاب الكساء (عليهم السلام) المقدمات الحجاجية أيما توظيف في خطاباتهم الحجاجية، إذ كانت اختياراتهم للمقدمات دقيقة جدًا وبما يمليه عليهم السياق المقامي الذي يتطلب منهم توظيف هذه المقدمات الحجاجية.

الكلمات المفتاحية: المقدمات الحجاجية، السياق المقامي، الخطاب الحجاجي، الافتراضات، أصحاب الكساء (عليهم السلام)، مواضع الكم، مواضع الكيف.



Abstract

The argumentative speech has special methods and techniques in its presentation. No speech can be considered successful and influential to the listeners unless it adheres to these methods and conditions that make it an effective speech with argumentative value to its recipients. These methods are not arbitrary, but are determined according to the context of the argumentative speech. Among these methods are: Argumentative introductions, which are the starting point for the arguer for the purpose of reasoning and persuading the addressee. It is chosen according to the data of the context, the situation, and the circumstances surrounding the argumentative speech. The orator does not choose the starting point for his argumentation, except from premises that are acceptable and recognized by those to whom he addresses the speech. In order for his inferences to be effective, he does not choose argumentative introductions except those that his addressees agree on. Therefore, this research seeks to determine the impact of the contextual context in the argumentative introductions in the sermons of Ashab Al-kisa (PBUT). Ashab Al-Kisa (PBUT) employed argumentative introductions in their argumentative speeches, as their choices of introductions were very precise and according to what was dictated by the situational context that required them to employ these argumentative introductions.

Keywords: Argumentative introductions, the context of the situation, Argumentative discourse, assumptions, Ashab Alkisa (PBUT), the places of quantity, the places of quality.



بالواقعة يقتضي إجماعاً كونياً والفرد يتجاوب معها لكونها تفرض نفسها على جميع الخلق ويخضع لها الأفراد^(١)، وقد جاءت أمثلة كثيرة على الوقائع في خطب أصحاب الكساء(عليه السلام)، من ذلك ماجاء من خطبة النبي (صلى الله عليه وآله) في (التوحيد) يوم غدير خم، التي ألقاها بين مكة والمدينة عند غدير خم، إذ قال فيها: ((أَحْمَدُ اللهُ الَّذِي عَلَا فِي تَوْحِيدِهِ وَدَنَا فِي تَفَرُّدِهِ وَجَلَّ فِي سُلْطَانِهِ وَعَظُمَ فِي أَرْكَانِهِ، وَأَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا وَهُوَ فِي مَكَانِهِ وَقَهَرَ جَمِيعَ الْخَلْقِ بِقُدْرَتِهِ وَبِرَهَانِهِ، حَمْدًا لَمْ يَزَلْ، مُحَمَّدًا لَا يَزَالُ وَمَجِيدًا لَا يَزُولُ، وَمُبِيدًا وَمُعِيدًا وَكُلُّ أَمْرٍ إِلَيْهِ يَعُودُ بَارِئُ الْمُسْمُوكَاتِ وَدَاجِي الْمُدْحُوتِ وَجَبَّارُ الْأَرْضِينَ وَالسَّمَاوَاتِ، قُدُّوسٌ سُبُّوحٌ، رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ، مَتَّعْضِلٌ عَلَى جَمِيعٍ مَنْ بَرَّاهُ، مَتَطَوِّلٌ عَلَى جَمِيعٍ مَنْ أَنْشَأَهُ يَلْحَظُ كُلَّ عَيْنٍ وَالْعَيُونَ لَاتِرَاهُ))^(٢)، ف(التوحيد)

لما كانت المقدّمات الحجاجية متنوعة وواسعة أسهم ذلك في تدخل المتكلم في تقنين المعطيات وانتقائها بما يناسب الظروف والمتلقين، ولا بدّ من اختيار مقدمات ذات حضور يجعلها محطّ الأنظار والاهتمام لدى المستمع وتكون غير قابلة للدحض أو الشك؛ كي تخلق حضوراً مهمّاً وتأثيراً في المتلقي، وكذلك لا بدّ من أن تبنى على لغة مفهومة معينة توصل منها الأفكار للمتلقي وأن تكون هذه المعطيات الحجاجية قابلة للتأويل، ومن هذه المنطلقات والمقدمات الحجاجية:

١- الوقائع والحقائق

تعدّ الوقائع من المعطيات المشتركة بين الأفراد والجماعات الإنسانية وهي لاتقبل الشكّ أو الرفض وتمثل نقطة انطلاق الحجاج وتنقسم الوقائع على: وقائع مشاهدة معاينة، ووقائع مفترضة، وإنّ التسليم



له بالطاعة))^(٣).

وكذلك ماجاء في خطبة الزهراء(عليه السلام): ((وكنتم على شفا حفرة من النار، مذقة الشارب^(٤)، ونهزة الطامع^(٥)، وقبسة العجلان^(٦)، وموطئ الأقدام، تشربون الطرق، وتقتاتون الورق، أدلة خاسئين، تخافون أن يتخطفكم الناس من حولكم، فأنقذكم الله تبارك وتعالى بمحمد(صلى الله عليه وآله) بعد اللتيا والتي))^(٧)، إذ قامت السيدة الزهراء(عليه السلام) بإدراج الحجج لإذعان المستمعين، وهذه الحجج تترتب منها نتيجة مضمرة هي الشكر لمن أنقذهم من كل هذا، وحفظ أهل بيته، وعدم التعدي على حقوقهم لعظيم ماقدمه لهم، ولما كانت الزهراء(عليه السلام) في موقف قد أنكر عليها القوم حقها وتغافلوا عن فضائل أبيها ومواقفه معهم اقتضى المقام أن تحتج عليهم بوقائع قاسية عاشوها أيام جاهليتهم راسخة في

يعدّ من الوقائع غير المشاهدة التي يدركها المخاطب والمتلقي بالفطرة ويسلم بها؛ لكونها لاتقبل الشك أو الرفض، وبما أن جمهوره كونيّ عامّ، أراد أن يبلغهم بولاية الإمام علي(عليه السلام) المفترضة من الله، فهو لا يريد بخطبته هذه دعوتهم إلى التوحيد وإنّما خطابه يهدف إلى الحجة الأساس وهي الإمامة أو الخلافة؛ بوصفها فرعاً من التوحيد؛ لذا لما كان الرسول(صلى الله عليه وآله) في سياق تبليغ أمر الولاية لأمر المؤمنين(عليه السلام) لجمهوره الكوني العام، استدعاه ذلك إلى استعمال مقدّمة حجاجية وهي (التوحيد) بوصفها واقعة حجاجية ربط بها بين التوحيد والإمامة؛ بوصف الإمامة فرعاً من التوحيد؛ لأنّ الفرد ((أدنى ما يكون به مؤمناً أن يعرفه الله نفسه، فيقرّ له بالربوبية والوحدانية، وأن يعرفه نبيه، فيقرّ له بالنبوة وبالبلاغة، وأن يعرفه حجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقرّ



أذهانهم لتذكرهم بفضل أبيها(صلى الله عليه وآله) الذي يوجب عليهم طاعته؛ لأنهم لولاه لبقوا في تلك الجاهلية أذلة خاسئين.

لذا فالوقائع التي جاء بها أصحاب الكساء(عليه السلام) ذات معطيات مشتركة بين المخاطبين ((تعود إلى حقيقة موضوعية، والتي تشير إلى ماهو مشترك عند عدد كبير من الكائنات المفكّرة، ويمكن أن يكون مشتركاً عند الجميع))^(٨)، ولا يمكن دحضها بوصفها أموراً حدثت في الواقع وشهد على أحداثها كثير من الناس.

ومن ذلك ماجاء في الخطبة الشقشقية للإمام علي(عليه السلام) في مسجد الكوفة عندما تحدث عن الخلافة التي سُلبت منه لمن لا يستحقها، إذ قال فيها(عليه السلام): ((أما والله لقد تقمصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحي... فصبرت وفي

العين قذى وفي الحلق شجا أرى تراثي نها حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده...فيا عجباً بينا هو يستقيها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلامها ويخشن مسها...فصبرت على طول المدة وشدة المحنة. حتى إذا مضى لسبيله. جعلها في جماعة زعم أنني أحدهم فيا لله وللشورى! متى اعترض الريب في مع الأول منهم حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر لكنني أسفت إذ أسفوا وطرت إذ طاروا))^(٩).

فهنا الإمام علي(عليه السلام) يذكر في خطبته سلسلة من الوقائع التي حدثت عند سلب الخلافة منه وهو أحقّ بها من الذي تقمصها وهو ليس أهلاً لها، والمقام الذي دعاه إلى الحجاج بهذه الوقائع وذكرها هو نكران الناس عليه أحقيته في الخلافة^(١٠)، وذلك أنه قبل أيامٍ من خطبته هذه جمع الناس



ووعى قلبه فقام سبعة عشر صحابياً
وفي رواية ثلاثون صحابياً وفي المعجم
الكبير ستة عشر وفي رواية اثنا عشر
فذكروا الحديث وعن زيد بن أرقم
كنت ممن كتم فذهب الله ببصري وكان
علي دعا على من كتم))^(١٢)، ومن ذلك
يتبين أن نكرانهم هذا هو ما استدعاه إلى
استعمال الوقائع الحجاجية في خطابه.
ومثال ذلك أيضاً ما روي أن معاوية
سأل الحسن بن علي (عليه السلام)
بعد الصلح أن يخطب في الناس،
فامتنع، فناشده أن يفعل، فوضع له
كرسي فجلس عليه، ثم قال: ((أيها
الناس! إن رب علي كان أعلم بعلي
حين قبضه إليه، ولقد اختصه بفضلٍ
لن تعهدوا بمثله، ولن تجدوا مثل
سابقته، فهيهات هيهات، طالما قلبتم
له الأمور حتى أعلاه الله عليكم، وهو
صاحبكم، غزاكم في بدر وأخواتها،
جرعكم رنقا وسقاكم علقا، وأذل
رقابكم وشرقكم بريقكم، فلستم

وناشدهم في الرحبة وسط مسجد
الكوفة، قائلاً: ((أنشد الله كل امرئ
مسلم سمع رسول الله (صلى الله عليه
 وآله) يقول يوم غدير خم ما سمع لما
 قام، فقام ثلاثون من الناس، وقال أبو
 نعيم: فقام ناس كثير فشهدوا حين
 أخذه بيده فقال للناس: أتعلمون أنني
 أولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا: نعم
 يا رسول الله، قال: من كنت مولاه
 فهذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد
 من عاداه. قال: فخرجت وكأن في
 نفسي شيئاً فلقيت زيد بن أرقم فقلت
 له إني سمعت علياً رضي الله تعالى
 عنه يقول كذا وكذا، قال: فما تنكر
 قد سمعت رسول الله (صلى الله عليه
 وآله) يقول ذلك))^(١١)، وهذا يشي
 بنكران من حضر يوم الغدير لولايته
 (عليه السلام)، ف((قد جاء أن علياً قام
 خطيباً ثم قال أنشد الله من شهد يوم
 غدير خم إلا قام ولا يقوم رجل يقول
 أنبت أو بلغني إلا رجل سمعت أذناه



الحجاج في خطب أصحاب الكساء ...

أَلَسْتُ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِي وَلِأَخِي الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ إِمَامَانِ قَامَا أَوْ قَعَدَا؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَأَنَا إِذْنُ إِمَامٌ لَوْ قُمْتُ وَأَنَا إِمَامٌ إِذْ لَوْ قَعَدْتُ، يَا أَبَا سَعِيدٍ عَلَّةٌ مِصَالِحَتِي لِمَعَاوِيَةَ عَلَّةٌ مِصَالِحَةُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لِبَنِي ضَمْرَةَ وَبَنِي أَشْجَعٍ وَلِأَهْلِ مَكَّةَ حِينَ انْصَرَفَ مِنَ الْحُدَيْبِيَّةِ أَوْلَيْكَ كِفَارٌ بِالتَّنْزِيلِ وَمَعَاوِيَةَ وَأَصْحَابَهُ كِفَارٌ بِالتَّأْوِيلِ، يَا أَبَا سَعِيدٍ إِذَا كُنْتُ إِمَامًا مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ لَمْ يَجِبْ أَنْ يُسَفَّهُ رَأْيِي فِيهَا أَيْتَهُ مِنْ مَهَادَنَةِ أَوْ مُحَارَبَةِ وَإِنْ كَانَ وَجْهَ الْحِكْمَةِ فِيهَا أَيْتَهُ مَلْتَبَسًا أَلَا تَرَى الْخَضِرَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَمَّا خَرَقَ السَّفِينَةَ وَقَتَلَ الْغُلَامَ وَأَقَامَ الْجِدَارَ سَخَطَ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَعَلَهُ لِاشْتِبَاهِ وَجْهِ الْحِكْمَةِ عَلَيْهِ حَتَّى أَخْبَرَهُ فَرَضِي، هَكَذَا أَنَا، سَخَطْتُمْ عَلِيَّ بِجَهْلِكُمْ بِوَجْهِ الْحِكْمَةِ فِيهِ وَلَوْلَا مَا أَتَيْتُ لَمَا تَرَكْتُ مِنْ شِيعَتِنَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ أَحَدًا إِلَّا قَتَلْتُ)) (١٤)؛ وَلِهَذَا فَالْإِمَامُ الْحَسَنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَيْسَ

بِمَلُومِينَ عَلَى بَغْضِهِ)) (١٣)، نَلْحِظُ أَنَّ الْإِمَامَ الْحَسَنَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَذْكُرُ لَهُمْ وَقَائِعَ حَدِثَتْ لَهُمْ مَعَ الْإِمَامِ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، حَيْثُ يَذْكُرُهُمْ بِبَطُولَاتِهِ وَهَزِيمَتِهِ لَهُمْ فِي مَعْرَكَةِ بَدْرٍ وَغَيْرِهَا وَكَيْفَ أَذَلَّ رِقَابَهُمْ، وَقَدْ كَانَ ذَكَرَهُ لِكُلِّ هَذَا لِأَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي ذَلِكَ؛ لِكُونَ مَعَاوِيَةَ قَدْ أَخَذَ الْخِلَافَةَ غَضَبًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ زِيَادَةَ عَلَى عِدَائِهِ لَهُمْ فَظَنَّ مَعَاوِيَةَ بَعْدَ صَلْحِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَدْ انْكَسَرَ، وَأَنَّ مَعَاوِيَةَ أَذَلَّهُ بِتَنَازُلِهِ لَهُ وَلَكِنَّ الْإِمَامَ الْحَسَنَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَرْقَى مِنْ ذَلِكَ وَلَهُ حِكْمَةٌ مِنْ صَلْحِهِ؛ فَقَدْ رَوَى ((عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَقِيصًا قَالَ: قُلْتُ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ لَمْ دَاهَنْتَ مَعَاوِيَةَ وَصَالِحَتَهُ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْحَقَّ لَكَ دُونَهُ وَأَنَّ مَعَاوِيَةَ ضَالٌّ بَاغٍ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا سَعِيدٍ أَلَسْتُ حُجَّةَ اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ عَلَى خَلْقِهِ وَإِمَامًا عَلَيْهِمْ بَعْدَ أَبِي (عَلَيْهِ السَّلَامُ)؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ:



بحاجة إلى دنيا وإلى كرسي الخلافة حتى يشعر بما يشعر به معاوية، لذا اقتضى المقام من الإمام الحسن (عليه السلام) أن يجاجع معاوية ومن حضر الخطبة من الناس بالوقائع تلميحاً منه إلى شجاعة الإمام علي (عليه السلام) وآله، وأنهم أحق بالخلافة، وأن معاوية غصب حقهم وما كان الصلح من الإمام الحسن (عليه السلام) لمعاوية إلا حقناً للدماء ولحكمة عظيمة أرادها لا يعلمها إلا الإمام الحسن (عليه السلام).

وكذلك ماجاء من خطبة الإمام الحسين (عليه السلام) يوم عاشوراء حين خطب قائلاً: ((أيها الناس، إذا كرهتموني فدعوني أنصرف عنكم إلى مأمني من الأرض،... فقال له قيس بن الأشعث: أولا تنزل على حكم بني عمك فإنهم لن يروك إلا ما تُحب، ولن يصل إليك منهم مكروه؟ فقال الحسين (عليه السلام): أنت أخو

أخيك، أتريد أن يطلبك بنو هاشم أكثر من دم مسلم بن عقيل، لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أقرّ إقرار العبيد)) (١٥) ، نلاحظ هنا أن عبارة (أخو أخيك) تحمل طاقة حجاجية تشير إلى وقائع حصلت سلفاً تدل على غدر قيس بن الأشعث، إذ ذكره الإمام (عليه السلام) هنا بغدر أخيه (محمد بن الأشعث) الذي أعطى الأمان سابقاً لمسلم بن عقيل (عليه السلام) إلا أنه غدر به بعد ذلك (١٦) ، فأشار الإمام الحسين (عليه السلام) إلى هذه الواقعة لتكون حجة ودليلاً يُذكرهم (عليه السلام) بسمة الغدر التي يتصفون بها.

وأما الحقائق فتعد ((أنظمة أكثر تعقيداً من الوقائع. وتقوم على الربط بين الوقائع. ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية (حقائق دينية مفارقة للتجربة). و قد يعتمد الخطيب إلى الربط بين الوقائع



الحجاج في خطب أصحاب الكساء ...

الخبر أنّهما لن يفترقا حتى يردّا عليّ
الحوض كإصبعي هاتين - وجمع بين
سبابتيه - ولا أقول كهاتين - وجمع
بين سبابته والوسطى - ففضل هذه
على هذه))^(٢٠)، نجد الرسول (صلى
الله عليه وآله) يذكر حقيقة ثابتة
لمخاطبيه على مرّ الأزمنة، وهي أنّه
تاركٌ فيهم الثقلين كتاب الله وأهل بيته
(عليه السلام) من بعده فأهل البيت
(عليه السلام) هم امتدادٌ للقرآن وهم
امتدادٌ للرسول (صلى الله عليه وآله)،
فلما كان المقام في آخر حجة له وقبل
أن يودّع الناس ويرحل إلى الفردوس
الأعلى استدعى ذلك أن ينبئهم بهذه
الحقيقة التي أثبتّها الله سبحانه وتعالى
عنده؛ كي تكون حجةً عليهم من بعد
وفاته حتى لا يقولوا قد خلت الأرض
من حجة أو أولياء من بعد رسول الله
(صلى الله عليه وآله).

ونجد أيضًا توظيف السيدة
الزهراء (عليه السلام) الحقائق القرآنية

والحقائق من حيث هي موضوعات
متفق عليها ليحدث موافقة الجمهور
على واقعة معينة غير معلومة))^(١٧).

وهذه الوقائع والحقائق وإن
كانت مشتركة في اللغة والحسّ بوصفها
عناصر موضوعة تفرض نفسها على
الجميع إلا أنّها من وجهة نظر الحجاج
تكون مقبولة وقد تكون مرفوضة
بحسب تقبّل المستمع لها؛ لذلك أحياناً
لا يُفيد الخطيب من الاحتجاج بها إذا
أثبت خطأ المعارض له^(١٨)، لذا يذهب
بيرلمان إلى أنّ ((الوقائع والحقائق ليست
موثوقاً منها بشكل نهائي وغير محدود،
إلا إذا كانت هناك سلطة معصومة من
الخطأ أو إلهٌ يضمنها))^(١٩).

من ذلك ما جاء في خطبة حجة
الوداع للرسول (صلى الله عليه وآله)،
قائلاً فيها: ((أيّها الناس إنّي تارك
فيكم الثقلين، قالوا: يا رسول الله
وما الثقلان؟ فقال: كتاب الله وعترتي
أهل بيتي، فإنّه قد نبأني اللطيف



اقتضى هذا التبويض بما يخدم حاجتها، وقد جاءت بالآية في مقدّمة حاجتها دلالة على الحياة التي كان يعيش فيها قومها في الجاهلية قبل الرسالة المحمدية، وجاءت بالآية الثانية في منتصف الحجة دلالة على خوفهم كالذي يختبئ بين أثناء الأشياء حتى لا يراه أحدٌ خوفاً من الآخرين، وهذا المغزى من الترتيب الظاهري الذي نسقته (عليه السلام) في حاجتها، وأما المغزى الآخر الذي نجده من توظيفها للآيات القرآنية في حاجتها فهو أن توظيفها لآية من الأنفال في منتصف الحجة دليلٌ على مركزية القضية التي جاءت بالمطالبة بها كما أن الأنفال سورة تدل على المسائل المالية والغنائم التي وهبها الله للنبي محمد (صلى الله عليه وآله) فناسب تنسيقها السياق الذي جاءت فيه، وأما مجيؤها ببعض من آية من سورة الأنفال فهي أرادت أن تذكرهم بنزاعاتهم واختلافهم فيما

بكثرة في خطبتها الفدكية؛ لكون القرآن حججه سلطة مقبولة لا يمكن ردّها أو الجدال فيها، إذ هو لا ريب فيه ولا شك، فكانت حقائقها القرآنية إما آيات قرآنية مباشرة تقوم بتوظيفها في خطبتها أو تنسج ألفاظاً على نسق الآيات القرآنية، فمثال الأولى قولها: ((وكنتم على شفا حفرة من النار، مذقة الشارب، ونهزة الطامع، وقبسة العجلان، وموطئ الأقدام، تشربون الطرق، وتقتاتون الورق، أدلة خاسئين، تخافون أن يتخطفكم الناس من حولكم، فأنقذكم الله تبارك وتعالى بمحمد (صلى الله عليه وآله) بعد اللتيا والتي)) (٢١)، إذ وظفت (عليه السلام) بعضاً من الآية رقم (١٠٣) من سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا﴾، وبعضاً من الآية رقم (٢٦) من سورة الأنفال في قوله تعالى: ﴿تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ﴾؛ لأنّ المقام



بينهم (الأوس والخزرج)، وتذكّرهم بفضل أبيها عليهم (صلى الله عليه وآله) منقذهم وجاعلهم تحت لواء الأخوة والألفة فيما بينهم بعدما كانوا أشتاتاً وفي برائن الجاهلية التي كادت أن تدخلهم النار لولا مجيء أبيها (صلى الله عليه وآله) وإنقاذه لهم من ذلك، فنجد الزهراء (عليها السلام) موظفة للحقائق القرآنية بدقة متناهية تنبئ عن دقة اختيارها وقدرتها في اختيار مقدماتها الحجاجية التي تحمل طاقة حجاجية تستوعب منها وعي المستمعين وتؤثر فيهم.

ومن توظيفها الألفاظ على نسق الآيات القرآنية قولها: ((أنتم عباد الله نصب أمره ونهيه، وحمله دينه ووحيه، وأمناء الله على أنفسكم، وبلغاؤه إلى الأمم، زعيم حق له فيكم، وعهد قدمه إليكم، وبقية استخلفها عليكم: كتاب الله الناطق والقرآن الصادق، والنور الساطع والضياء اللامع، بينة بصائر،

منكشفة سرائره، منجلية ظواهره، مغتبطة به أشياعه، قائد إلى الرضوان اتباعه، مؤدّ إلى النجاة استماعه)) (٢٢) فعمدت (عليها السلام) إلى ذلك؛ لاستقطاب وعي المخاطبين والتأثير فيهم فقولها القرآن الصادق استمدته من الآية القرآنية: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الأحقاف: ١٢]، والكتاب الناطق استمدت حجاجيته من الآية القرآنية: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الجاثية: ٢٩]، و﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ [المؤمنون: ٦٢]، والنور الساطع من قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، ويبدو أن السيدة الزهراء (عليها السلام) في أول خطبتها لم تحتجّ بالآيات القرآنية مباشرة بل راعت الظروف المحيطة بها ووعي المستمعين فلم تُقدّم لهم حقائق قرآنية مباشرة بل ألفاظ خطابها معنى ووصفاً من فحوى القرآن الكريم واستطاعت



ببراعتها وبلاغتها (عليها السلام) أن تنسج ألفاظاً حجاجية مستمدة طاقتها الحجاجية من الآيات القرآنية بوصفها حجة وسلطة، فكأنها ابتدأت معهم بحقائق حجاجية تمهد وتقدم وتصف من طريقها مكانتهم (عليه السلام) من بعد القرآن الكريم؛ لأنهم أحد الثقلين الذين أوصى بهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) خيرًا، فكأنها تمهد بوصف مكانتهم ووصف القرآن الصادق الذي لا ريب فيه حجة اتخذته وحقيقة ثابتة قبال قومها الذين حاججتهم في خطابها بالآيات القرآنية؛ نظرًا لعناد القوم الذين لم يعطوها حقها، فكانت كلما ترى منهم عنادًا وتصديّةً تُكثر عليهم في حجاجها بالقرآن الكريم؛ لتذكّرهم بحقها المغصوب وجرمهم الذي جنوه عليها بغير ذنب.

لذا نجد أنّ أصحاب

الكساء (عليه السلام) دقيقو الاختيار لمقدماتهم الحجاجية المتضمنة الحقائق

التي يحاججون بها خصومهم أو متلقّينهم؛ لأنّ ((مقدمات الحجاج يجب أن يختارها الخطيب مما هو مقبول عند مستمعيه، وقوة الحجة رهينة بالكيفية التي يتلقاها بها المستمع))^(٢٣)، ونجد أنّ الإمام الحسن (عليه السلام) قد عمد إلى استعمال حقيقة الموت والقيامة في خطابه الذي دافع فيه عن حقّ أبيه الإمام علي (عليه السلام) في الخلافة، فقد ((روي أن أباه عليًا (عليه السلام) قال له (عليه السلام): قم فاخطب لأسمع كلامك، فقام (عليه السلام) فقال: الحمد لله الذي من تكلم سمع كلامه، ومن سكت علم ما في نفسه، ومن عاش فعليه رزقه، ومن مات فإليه معاده، أما بعد، فإنّ القبور محلّتنا، والقيامة موعدنا، والله عارضنا، إن عليا باب، من دخله كان مؤمنًا، ومن خرج عنه كان كافرًا))^(٢٤)، نجد أنّ الإمام الحسن (عليه السلام) يذكر الحقائق المسلّم بها وهي مسألة الموت



رجاء من ركن إليها وتُحْيِب طمع
 من طمع فيها))^(٢٥)، نجد أن الإمام
 الحسين (عليه السلام) يذكر القوم
 بحقيقة الدنيا الفانية التي تغرّ من
 يتبعها ولا تسند من يركن إليها، فكان
 المقام يقتضي ذكر ذلك؛ لكون القوم
 قد أصروا على قتله فأخذ يُذكرهم بهذه
 الدنيا الزائلة التي ركضوا وراءها وهي
 لا تجدي شيئاً ولكنهم عموا وصموا
 عن سماع حججه الوعظية هذه.

٢- المظنونات: ويطلق عليها تسمية
 (الافتراضات) وهي أيضاً تحظى
 بموافقة الجمهور ولكن التسليم بها لا
 يصل إلى قوة الحقائق والوقائع حتى
 تأتي عناصر أخرى فتقويها^(٢٦)، ولذا
 يذهب بيرلمان إلى أنّها ((وإن كانت
 تقدم مرتكزات كافية لكي تؤسس
 عليها قناعات معقولة، فإنها ليست
 بنفس وثوق الوقائع والحقائق، إذ
 من الممكن أن تكذبها الوقائع؛ لأن
 المفاجئ وغير المتوقع يبقى وارداً على

والقيامة التي لا مفر منها، وكان هذه
 الحقائق عتبة يربط بها الولاية لأمر
 المؤمنين (عليه السلام) فهو يشير
 إلى أن الموت والقيامة لا تهون على
 أحد إن لم يكن مؤمناً بولاية أبيه أمير
 المؤمنين (عليه السلام)، فلما كان المقام
 يتطلع إلى غضب الخلافة من أمير
 المؤمنين وذريته (عليه السلام) استدعى
 ذلك من الإمام الحسن (عليه السلام)
 أن يذكرهم بحقيقة الموت والقبور
 والقيامة التي لا تهون سكراتها ولا يتسع
 بابها إن لم يكن الفرد مؤمناً ومُقرّاً
 بولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) ولم
 يكن متخلفاً عنه.

ومن ذلك أيضاً ماورد من
 حقائق في خطبة الإمام الحسين (عليه
 السلام)، إذ قال: ((أيها الناس إن الله
 تعالى خلق الدنيا فجعلها دار فناء
 وزوال متصرفة بأهلها حالاً بعد حال،
 فالمغرور من غرته والشقي من فتنته،
 فلا تغرّنكم هذه الدنيا، فإنّها تقطع



(الدوام)) (٢٧).

في المخاطبين فداحة الفعل وعظمتها،
فُقِّدَمَ عن طريقه افتراضاً مخالفاً
لتوقّعات المخاطبين، وتضيق عليهم
التوقّعات الأخرى، وهو أسلوب مميز في
كلام العرب)) (٢٩)؛ لذا استعمله (عليه
السلام) ليضيق عليهم دائرة كذبهم
ويلزمهم الحجة؛ لمقام اقتضى ذلك؛
لأنّهم خذلوا الإمام (عليه السلام)،
وتثاقلوا عن نصرته والخروج لحرب
معاوية.

وكذلك ماجاء في خطبة الإمام
الحسين (عليه السلام) يوم عاشوراء
إذ قال: ((يا قوم انسابوني فانظروا من
أنا؟ ثم راجعوا أنفسكم هل يحل لكم
قتلي وانتهاك حرمتي وأنا ابن بنت
نبيكم وابن ابن عمّه؟ أليس حمزة سيد
الشهداء عمّي؟ أو ليس جعفر الطيار
عمّي؟ فقال الشمر - لعنه الله -: هو
يعبد الله على حرف إن كان يدري ما
يقول!!! فقال له حبيب بن مظهر:
والله يا شمر إنك لتعبد الله على سبعين

ومن ذلك ما قاله أمير المؤمنين (عليه
السلام) في خطبته في أهل الكوفة: ((يا
أهل الكوفة، أخبركم بما يكون قبل أن
يكون، لتكونوا منه على حذر، ولتنذروا
به من اتعظ واعتبر. كأني بكم تقولون:
إنّ عليّاً يكذب، كما قالت قريش
لنبيها (صلى الله عليه وآله)، وسيدها
نبي الرحمة محمد بن عبد الله حبيب الله،
فيا ويلكم، أفعل من أكذب؟ أعلى الله،
فأنا أول من عبده ووحدّه، أم على رسول
الله (صلى الله عليه وآله)، فأنا أول من
آمن به وصدقه ونصره! كلا، ولكنها
لهجة خدعة كنتم عنها أغنياء)) (٢٨)،
هنا افترض (عليه السلام) قبال أهل
الكوفة افتراضين باستعماله الاستفهام
الإنكاري، بقوله: (أفعل من أكذب؟
أعلى الله، فأنا أول من عبده ووحدّه،
أم على رسول الله (صلى الله عليه وآله)،
فأنا أول من آمن به وصدقه ونصره!)؛
لأنّ ((طريقة الاستفهام الإنكاري تثير



وقيم مجردة كالعدل والحق^(٣١)، ويرى بيرلمان أن ((الاستدلالات التي تقوم على قيم ملموسة هي خاصية المجتمعات المحافظة، وعلى العكس من ذلك، ترتبط القيم المجردة بتبرير التغيير وبالفكر الثوري، وهي أصلح للاستعمال في النقد))^(٣٢).

وأما التراتيبات فيطلق عليها (المهرميات) أيضًا، وتعني الدرجات التي تحدد نسبة القيم؛ لأن القيم ليست مطلقة بل خاضعة لنسب معينة، فالجميل والنافع له درجات تحدده، والمهرمية على نوعين: مجردة: كالعدل أفضل من النفع، و مادية محسوسة: كعدّ الإنسان أعلى درجة من الحيوان؛ لذا فالهرمية أهم من القيم نفسها في البنية الحجاجية، ودرجة التسليم بها من الجمهور متفاوتة من جمهور لآخر؛ لذا فالقيم درجات وليست كلها في مرتبة واحدة^(٣٣).

من ذلك خطاب الرسول

حرفًا، وأما نحن فوالله إنّنا لندري ما يقول، وإنه قد طبع على قلبك... أخبروني أطلبوني بقتيل قتلته؟ أو مال أخذته؟ فلم يكلموه!!!^(٣٠)، هنا افترض عليهم الإمام الحسين (عليه السلام) باستعماله الاستفهام الإنكاري فلم يجيبوه؛ لأنهم يعرفون جيدًا أنه لم يرتكب جرماً وهو يعرف أنهم يعرفون ذلك فاستفهمهم مستكراً (أخبروني أطلبوني بقتيل قتلته؟ أو مال أخذته؟) فلم يجيبوه؛ لأنهم لا يملكون جواباً ضده لهذا كان (عليه السلام) دقيقاً في اختيار هكذا افتراض ليحتج عليهم.

٣- القيم والتراتيبات:

القيم: يستند إليها الحجاج بكل أنواعه، ولا تكاد تخلو منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية، فهي المعول الأساس لمجالات القانون والسياسة والفلسفة في جعل السامع يخضع لما يطرح من آرائها، وهناك قيم محسوسة كالوطن،



إنَّه هارونها...، إنَّه طالوتها...؛ وهذه كلُّها منازل ومراتب أفرزت منه قيماً مثلى وصفات ثابتة دلت عليه الجمل الاسمية والتوكيد بـ(إنّ) التي تفيد التوكيد، وكلُّ ذلك جاء منسجماً مع السياق المقامي للخطبة التي يراد منها أحقيّة الإمام علي (عليه السلام) بالولاية والخلافة للقيم والمراتب التي اتصف بها.

لذا لما كانت القيم مختلفة ومتعددة فلا بدّ من توظيفها في الخطاب الحجاجي بما يخدم السياق المقامي للخطاب وإخضاعها لتراتبية معينة؛ لأنّ ((تحقيق وظيفتها الإقناعية داخل سياق معين لا يرتبط فقط بمدى قوتها الحجاجية بل يرتبط كذلك بترتيبها بحسب هذه القوة، مثل اعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان، واعتبار الإله أعلى درجة من الإنسان، واعتبار العدل أفضل من قيم أخرى نبيلة... إلخ. فالوعي بتراتبية القيم يكون

(صلى الله عليه وآله) عندما يتحدث عن قيمة الإمام علي (عليه السلام)، إذ قال: ((معاشر الناس، إنَّ علياً صديق هذه الأمة وفاروقها ومحدثها، إنَّه هارونها ويوشعها وأصفها وشمعونها، إنَّه باب حطتها، وسفينة نجاتها، وإنَّه طالوتها وذو قرنيه، معاشر الناس، إنَّه محنة الوري، والحجة العظمى، والآية الكبرى، وإمام أهل الدنيا، والعروة الوثقى، معاشر الناس، إنَّ علياً مع الحق، والحق معه، وعلى لسانه)) (٣٤)، لقد ألقى الرسول (صلى الله عليه وآله) خطابه في بيعة الغدير عندما رجع من مكة في مكان يدعى (غدير خم) بين مكة والمدينة، فذكر للناس جميعاً القيم المعنوية المثلى للإمام علي (عليه السلام) واحتج على القوم بصفاته وقيمته؛ مستعملاً في ذلك الجمل الاسمية الدالة على الثبوت في هذه الصفات، وأكّدها بالحرف المشبّه (إنّ) بقوله: (إنَّ علياً صديق هذه الأمة...)



وغايتها من ذلك هي أفضلية بعلمها ذي القيم والصفات العظيمة على غيره وأحقيته في الخلافة؛ لأنّ المقام يقتضي ذكر ذلك؛ لكون القوم قد غصبوا حقها وحق بعلمها في الخلافة وإرث فذك.

ومن ذلك أيضًا خطبة الإمام علي(عليه السلام) في بيان قربه من النبي(صلى الله عليه وآله)، عندما قال: ((وقد علمتم موضعي من رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالقرابة القريبة، والمنزلة الخبيصة؛ وضعني في حجره وأنا ولد، يضمني إلى صدره، ويكنفني في فراشه، ويمسني جسده، ويشمني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه، وما وجد لي كذبة في قول، ولا خطله في فعل))^(٣٧)، استعمل الإمام علي(عليه السلام) الأفعال بقوله: (وقد علمتم...، وضعني...، يضمني...، يكنفني...، كان يمضغ...، وغيرها)، وتدل على

أحيانًا أهم من القيم ذاتها؛ لأنّه وإن كانت تسلم بها مجموعة من السامعين، فإنّ درجة تسليمهم بها تكون مختلفة من فرد إلى آخر، ولهذا فإنّ ما يميز كل فرد ليست القيم التي يسلم بها، ولكن طريقة ترتيبه لها))^(٣٥)، من ذلك ماجاء في خطبة الزهراء في وصف الإمام علي(عليه السلام) في قولها: ((مكدودًا في ذات الله، ومجتهدًا في أمر الله، قريبًا من رسول الله، سيد أولياء الله، مشمرًا ناصحًا، مجددًا كادحًا))^(٣٦)، إذ ذكرت السيدة الزهراء(عليه السلام) قيمًا سامية وصفات جليلة في حق بعلمها أمير المؤمنين(عليه السلام) حينما خطبت في قومها خطبة فذك؛ وقد استعملت الأوصاف الثابتة (مكدودًا...، مجتهدًا...، قريبًا...، سيد أولياء الله، وغيرها...)، وهذه أوصاف ثابتة من سياقها الواردة فيه، وبذلك فيها دلالة القيم العليا الثابتة التي وصل إليها الإمام علي(عليه السلام) واتصف بها،



سيرورة الحجاج من بدايتها وحتى نهايتها، وذلك بالاستناد إليها لحمل المخاطب على القيام باختيارات معينة بدل أخرى، مقبولة ومؤيدة من قبل الآخرين))^(٣٨)، ويمكن أن تأتي القيم في الجانب السلبي لا الإيجابي، كما في خطبة الإمام الحسين (عليه السلام) التي ذمَّ فيها جيش الكوفة ووبخهم يوم العاشر في كربلاء حين سألمهم فيها عما أقدمهم على قتله، فقالوا: طاعة للأمير عبيد الله بن زياد، فقال (عليه السلام): ((تبًّا لكم أيتها الجماعة وترحًا، أحين استصرختمونا والهين، فأصرخناكم موجفين،... فسحقا لكم يا عبيد الأمة، وشذاذ الأحزاب، ونبذة الكتاب، ومحرفي الكلم، وعصبة الإثم، ونفثة الشيطان، ومطفئي السنن، ويحكم! أهؤلاء تعضدون، وعنا تتخاذلون؟! أجل والله غدر فيكم قديم، وشجت عليه أصولكم، وتأزرت فروعكم، فكتتم أخبث ثمرة،

التجدد والحدوث، وهذا يناسب تدرج المراتب التي وصل إليها (عليه السلام) في منزلته من رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وأنَّ هذا القرب منحه قيمًا معنوية سامية منزهة عن أي مشوبة؛ ولذا اقتضى المقام أن يذكر الإمام هذه المراتب، والقيم الفاضلة؛ ليذكر القوم ويحتج عليهم بها على أنه أولى منهم بالقرب والخصاصة إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، وهو أولى منهم بالخلافة والولاية نظرًا لما يميزه من قيمٍ عليا تفوق قومه وأصحابه.

لذا فللقيم أثر واضح في الخطابات الحجاجية، إذ هي ((تتدخل في فترة ما في كل الأفعال الحجاجية ماعدا الاستدلالات ذات الطابع العلمي التي يتم استبعادها بسبب شكل آليات الإدراك والقواعد التي تكوّن نظامها، أما في الحقول القانونية والسياسية والفلسفية فإنَّ القيم تتدخل باعتبارها أساس الإقناع في



بجملة أوصاف منها: (عبيد الأمة،
وشذاذ الأحزاب، ونبذة الكتاب،...،
ومطفئي السنن)، وهذه أوصاف
سلبية دلت على قيمهم الدنيئة، وقد
حاججهم بها لما رأى الشيطان قد
استحكم على قلوبهم وأرواحهم حتى
غدوا لا يقبلون نصحًا ولا موعظة فغدا
يذكرهم بقيمهم الدنيئة وكأن خطابه
هذا متمدّد الزمن لكل ظالم استشرى
بظلمه وكأنه يخبر الأجيال من بعدهم
بقيم هذه العصاة التي لم يكن فيها
أى ضمير تجاه ابن بنت رسولها (صلى
الله عليه وآله) وخليفة الله في أرضه
الذين عصوه وأنكروا حقه وحق
أجداده (عليه السلام).

٤- مواضع الأفضل: ويطلق عليها
أيضًا (المعاني أو المواضع) وهي من
الطرائق التي يستعين بها الخطيب في
خطابه لأجل إذعان الجمهور، وهي
أعمُّ من القيم وهرميتها وتعدّ خزانة
الحجاج أو مستودع الحجج^(٤١)،

شجى للناظر، وأكلة للغاصب))
(٣٩)، إذ تحمل خطبة الإمام الحسين
(عليه السلام) هذه في طياتها مقدمة
حجاجية تتضمن قيم الغدر والخذلان
لابن بنت رسول الله (صلى الله عليه
وآله) من قومه الذين استنجدوا به
فلبى نداءهم ولكنَّ القوم خذلوه على
عادتهم القديمة، التي يعرفها ويشهد
لها الناس في غدرهم لأبيه أمير المؤمنين
وأخيه الإمام الحسن (عليه السلام)،
إذ ((لما استشعر الناس خروجه
أشفقوا عليه من ذلك، وحذروه منه،
وأشار عليه ذوو الرأي منهم والمحبة
له بعدم الخروج إلى العراق، وأمروه
بالمقام بمكة، وذكروه ما جرى لأبيه
وأخيه معهم))^(٤٠)، لذا لما رأى الإمام
الحسين (عليه السلام) غدرهم فيه بعد
أن لبى نداءهم وجاء إلى العراق بأهله
لينقذهم مما كانوا يستجرونه منه، فأبرز
في خطابه قيمًا سلبية اتسمت بها الجماعة
التي غدرت به من قومه، فوصفهم



بمعذبين» بمثابة النتيجة للجملة الأولى «نحن أكثر أموالاً وأولاداً» التي جاءت في شكل مقدّمة يحكمها موضع «الأكثر أفضل من الأقل»^(٤٥).

مثال مواضع الكمّ التي وردت في خطب أصحاب الكساء (عليهم السلام) ما ورد عن الزهراء (عليها السلام) لجماعة الأنصار في خطبتها الفدكية: ((أيها بني قيلة! أأهضم تراث أبي وأنتم بمرأى مني ومسمع، ومبتد ومجمع؟، تلبسكم الدعوة، وتشملكم الخبرة، وأنتم ذوو العدد والعدة، والأداة والقوة، وعندكم السلاح والجنّة))^(٤٦)، هنا السيدة الزهراء (عليها السلام) نادى الأنصار وحاججتهم بكمية عددهم وعدتهم وخبرتهم وسلاحهم؛ لأنهم كانوا سابقاً من المناصرين للرسول (صلى الله عليه وآله) أيام البعثة فكأنها ذكّرتهم بقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وثقته بهم في حياته، إذ يروى أنه ((أتى

وتنقسم على مواضع مشتركة ومواضع خاصة أو مبتدلة، فالمواضع المشتركة هي ((إثباتات عامة جداً، تتعلق بما يفترض أنه أكثر قيمة، في أي ميدان كان أمّا المواضع الخاصة فتتعلق بما هو أفضل في مجالات خاصة))^(٤٢)، ويمكن تطبيقها على علوم مختلفة كمواضع الأقل والأكثر، وهذه المواضع أنواع منها:

١- مواضع الكم: وهي التي تثبت أفضلية الشيء من طريق الكمية، مثلاً: المال الأوفر أفضل من المال الأقل وفرة^(٤٣)، لذا ف((مواضع الكم تُؤثر وضعاً أول على وضعٍ ثانٍ لأسباب كمية صرفة- عبر مقولتي القلة والكثرة- والنجاعة التي تعود إليهما هاتان المقولتان. ويمكن أن تضرب مثلاً على ذلك بقول المشركين لمحمد (صلى الله عليه وآله) ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾^(٤٤)، حيث تظهر الجملة الثانية في قول المشركين «مانحن



(صلى الله عليه وآله)، ولم يستغلوا هذه العدة وهذا العدد وخبراتهم في نصره بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وبضعته وفلذة كبده وهم يعلمون أنها على حق ولكن صمتوا.

ومن ذلك أيضًا ماجاء في خطبة الإمام علي (عليه السلام) لأهل الكوفة التي ألقاها في مسجد الكوفة قائلاً: ((أما والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم^(٤٨)، ولا سغب مظلوم^(٤٩)، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفة عنز))^(٥٠)، نجد أن الإمام عليًا (عليه السلام) يستحضر في حجاجه موضعًا يدلُّ على الكمية وهي (عفة عنز) التي جعلها قيمة كمية للدنيا الزائلة وهي في الحقيقة

عامرُ بنُ الطفيل، وأزبدُ بنُ ربيعةِ إلى رسولِ الله (صلى الله عليه وآله)، فقال له عامر: مَا تَجْعَلُ لِي إِنْ أَنَا تَبِعْتُكَ؟ قَالَ: أَنْتَ فَارِسٌ، أُعْطِيكَ أَعِنَّةَ الْخَيْلِ، قَالَ: فَقَطُّ، قَالَ: فَمَا تَبْتَغِي؟ قَالَ: لِي الشَّرْقُ وَلِكَ الْغَرْبُ، قَالَ: لَا، قَالَ: فِلي الْوَبَرِ وَلِكَ الْمُدَّرُ، قَالَ: لَا، قَالَ: لِأَمْلَأَنَّهَا عَلَيْكَ خَيْلًا وَرَجَالًا، قَالَ: يَمْنَعُكَ اللهُ ذَلِكَ وَأَبْنَاءُ قَيْلَةٍ - يريد الأوس والخزرج - قَالَ: فخرجوا))^(٤٧)، وكانَّ الزهراء (عليه السلام) حين تستنهضهم بتعجب واستغراب مستنكرة عليهم صمتهم هذا ووقوفهم إلى جانب من غصبها حقها وهم الذين مدحهم أبوها (صلى الله عليه وآله) مستندًا إلى عددهم وعدتهم في أيام البعثة وها هم اليوم يقفون ضدها ولا يجركون ساكنًا، فلما كان المقام يقتضي ذكر مواضع الكم ذكرتهم بعدتهم وعددهم وخبرتهم، وها هم اليوم بصمتهم وخذلانهم لها يناقضون ماضيهم المشرف مع أبيها



تعود إلى أفضلية القلة من حيث الكيف (وهو الإيمان) ومن هنا يمكن فهم قوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ ((٥٢)) (٥٣).

مثال ذلك ما جاء في خطاب الإمام علي (عليه السلام): ((اتقوا الله عباد الله! وتحاثوا على الجهاد مع إمامكم. فلو كان لي بكم عصابة بعدد أهل بدر، إذا أمرتهم أطاعوني، وإذا استهضتكم نهضوا معي، لاستغنيت بهم عن كثير منكم، وأسرعت النهوض إلى حرب معاوية وأصحابه، فإنه الجهاد المفروض)) ((٥٤))، نجد الإمام (عليه السلام) يخاطب أهل الكوفة ويؤنبهم على تخاذلهم في نصرته في حربه على معاوية ويذكرهم بعدد أصحاب بدر وعدتهم على الرغم من قتلهم إلا أنهم كانوا ذوي قلوب مطيعة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) ونصروه على أعدائهم وهزموهم معه، فقال لهم هنا الإمام علي (عليه السلام) لو كان

تدل على كمية محتقرة مبتذلة لقيمة لها ولا تساوي شيئاً، وقد اقتضى المقام أن يشبه الدنيا بكمية لا قيمة لها رداً واحتجاجاً منه على أنه لا يريد الخلافة بل القوم أحوافها عليه ولولا مجيئهم إليه وإصرارهم على توليها بعد موت عثمان بن عفان ولولا تعهدهم له بنصرته لما قبلها أصلاً؛ لأنّ الدنيا لا تساوي عنده شيئاً.

٢- مواضع الكيف: وهي ضد الكم وتستمد قيمتها من تفرداها ووحدانيتها كالحقيقة التي يضمنها الله فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة، وكذلك كالحق الذي يعلو ولا يُعلى عليه مهما تعددت أعداؤه وخصومه^(٥١)؛ لذا فمواضع الكيف هي من ((المواضع التي تؤكد في الخطاب صلاحية شيء دون آخر لأسباب كيفية لا دخل للكم فيها... من ذلك ما جاء في القرآن من تمجيد للقلة على حساب الكثرة لأسباب



عندي مثل عدد أصحاب بدر وهو لا يريد بذلك العدد وإنما الكيفية التي كانوا بها من طاعةٍ وتمسكٍ بأوامر قائدهم على عكس أهل الكوفة في حربهم على معاوية فهنا المقام اقتضى منه تذكيرهم بأصحاب بدر والكيفية التي كانوا عليها وفضلهم عليهم في جهادهم على المشركين.

وقال (عليه السلام) أيضًا لأهل الكوفة حين حثهم لقتال معاوية في الشام: ((إمامكم يطيع الله وأنتم تعصونه، وإمام أهل الشام يعصي الله وهم يطيعونه. والله لوددت أن معاوية صارفني بكم صرف الدينار بالدرهم، فأخذ مني عشرة منكم وأعطاني واحدا منهم))^(٥٥)، وهنا الإمام علي (عليه السلام) يستنهض أهل الكوفة للجهاد على معاوية، ولكن لا يجد من يسمع واعيته ويطيعه فيؤنّبهم بطاعة أهل الشام لمعاوية ويفضّلهم عليهم في طاعتهم لقائدهم على الرغم من

عصيانه لله ولإمام زمانه علي (عليه السلام) إلا أنه لديه جيشٌ مطيعٌ لا يخذله ويتبع أوامره على خلاف أهل الكوفة مع قائدهم (عليه السلام)، فالمقام اقتضى أن يحتج عليهم (عليه السلام) بكيفية طاعة أهل الشام لمعاوية وتفضيله (عليه السلام) لهذا الجيش العاصي مع قائده لأوامر الله و أوامر إمام زمانهم (عليه السلام) وتمنى لو أن لديه واحدًا من جيش معاوية مقابل كل عشرة من جيشه الذي لا نفع من كثرته، فالعبرة في كيفية طاعة القائد لا في الكثرة والعدد كقوله (عليه السلام) فيهم: ((إنكم والله لكثير في الباحات، قليل تحت الرايات))^(٥٦).

٣- مواضع الترتيب: كعدّ السابق أفضل من اللاحق^(٥٧)، فالأسبقية والقرب لها الأولوية في المواضع المفضّلة؛ نظرًا لأسبقيتها وتقدمها في الترتيب، مثال ذلك ما جاء في خطبة الإمام علي (عليه السلام)، في قوله:



وأُنزل عليه كتابه، فكان أبي أول من آمن، وصدق الله ورسوله،... وقال الله جل شأنه: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ ((٥٩)) (٦٠)، نجد الإمام الحسن (عليه السلام) يستعمل من مواضع الأفضلية موضع الترتيب أو الأسبقية في بيان فضل أبيه (عليه السلام)؛ وذلك لأنه لما كان في محضر معاوية الذي ضلّ فضائل أهل البيت (عليهم السلام) على الأمة وأوهم الناس أنّ الإمام الحسن (عليه السلام) قد صالحه وتنازل عن الخلافة لعدهم أهليته، بقوله في خطاب الصلح في الكوفة: ((أيها الناس، هذا الحسن بن علي وابن فاطمة، رأنا للخلافة أهلاً، ولم ير نفسه لها أهلاً، وقد أتانا ليباع طوعاً)) ((٦١))؛ فكان لهذا المقام أثرٌ في استعمال الإمام (عليه السلام) لموضع الترتيب الذي حاجج منه (عليه السلام) الناس ومغتصبي الخلافة بفضائل أبيه (عليه السلام)

((أنا عبد الله، وأخو رسول الله، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كاذب مفتر، ولقد صليت مع رسول الله قبل الناس بسبع سنين، وأنا أول من صلى معه)) ((٥٨))، فلما كان المقام يقتضي فيه أن يذكر الإمام علي (عليه السلام) مناقبه وقربه من النبي (صلى الله عليه وآله) لكونه أحق بالخلافة والولاية من بعده اقتضى ذلك أن يذكر سببه وأفضليته في الإسلام بوصفه حجة الله على المسلمين في أرضه. ومن ذلك أيضاً ما ورد من خطبة الإمام الحسن (عليه السلام) بعد صلحه مع معاوية، إذ أراد منها بيان أحقية أبيه أمير المؤمنين (عليه السلام) بالخلافة، إذ قال: ((إنا أهل بيت أكرمنا الله واختارنا، واصطفانا، وأذهب عنا الرجس، وطهرنا تطهيراً، ولم يفرق الناس فرقتين إلا جعلنا الله في خيرهما من آدم إلى جدي محمد (صلى الله عليه وآله) فلما بعثه للنبوّة، واختاره للرسالة،



ويقرع باب الجنة، أنا ابن من قاتلت
الملائكة معه ولم تقاتل مع نبي قبله).

الخاتمة

توصل البحث إلى جملة من

النتائج الآتية:

١- الحقائق هي مفاهيم وحقائق علمية
أو دينية أو فلسفية يتفق عليها الجميع
ولا تقبل الشك، كالحقائق القرآنية
وحقيقة الحياة والموت، وزوال الدنيا
وفنائها، وقد وظّف الرسول (صلى الله
عليه وآله) مثلاً حقيقة ثابتة لمخاطبيه
وهو أنه تارك فيهم الثقلين وهم أهل
بيته (عليه السلام)، لكونه في مقام كان
يخطب فيه آخر خطبه في حجة الوداع
حينما علم بدنوّ أجله، أما السيدة
الزهراء (عليها السلام) فقد أكثرت
من الحقائق القرآنية في مسائل الميراث
وغيرها؛ لكون القرآن حقيقة ثابتة
لا ريب فيها، واستعمالها لهذه الحقائق
الثابتة المتفق عليها من القرآن الكريم؛
لكونها في مقام رأت فيه عناد قومها

وأسبقته في الإيمان والتصديق بنبوة
محمد (صلى الله عليه وآله)، وقربه منه
لأسبقته، وفي ذلك إشارة صريحة إلى
أحقيتهم في الخلافة.

ومثاله أيضاً ما جاء في خطابه
بعد الصلح في المضمار نفسه، إذ قال
في محضر الناس ومعاوية: ((أنا ابن
المستجاب للدعوة، أنا ابن الشفيق
المطاع، أنا ابن أول من ينفذ رأسه عن
التراب، ويقرع باب الجنة، أنا ابن من
قاتلت الملائكة معه ولم تقاتل مع نبي
قبله، أنا ابن من نصر على الأحزاب،
أنا ابن من ذل له قريش رغماً)) (٦٢)،
فهنا استعمل الإمام الحسن (عليه
السلام) موضع الأسبقية أو الترتيب؛
لأنّه في مقام قد أنكر حقه معاوية
وأوهم الناس أنه تنازل عن الخلافة
لعدم أهليته لها، مما استدعاه ذلك إلى
استعمال موضع الأسبقية بقوله: (أنا
ابن أول من ينفذ رأسه عن التراب،



المتكلم فيحاجج بها المتلقي حتى يعلو عليه ويتنصر في حجاجه، ولقد كان للمقام أثر في اختياراته لها، إذ كانت حاضرة في خطب أصحاب الكساء (عليهم السلام) وقد استعملها الرسول (صلى الله عليه وآله)؛ لإثبات الولاية لعلي (عليه السلام) لما كان في مقامٍ يريد فيه إثبات أحقية الإمام علي (عليه السلام) على غيره بالخلافة في بيعة الغدير.

٥- سارت الزهراء (عليها السلام) على نهج أبيها (صلى الله عليه وآله) في توظيف القيم والتراتيبات لإثبات الولاية لبعليها علي (عليه السلام) لما كانت في مقامٍ قد اغتصب القوم حقها وحق بعليها في الخلافة وإرثها في فدك، وعلى هديها سار الإمام علي (عليه السلام) في خطابه لإثبات ولايته على الناس وعلى نهجه ابنه الإمام الحسن (عليه السلام) في المقام نفسه عندما واجه معاوية وأتباعه، أما الإمام

ونكرانهم لحقها وتصديهم لها فما كان قبالتها إلا القرآن إثباتاً لما تريد منهم وتحاججهم به.

٢- كان الإمام الحسن (عليه السلام) يوظف الحقائق كالموت والقيامة ويربطهما بولاية الإمام علي (عليه السلام)؛ لكون المؤمن لا يدخل الجنة يوم القيامة إن لم يكن مُقَرَّراً لعلي (عليه السلام)، أما الإمام الحسين (عليه السلام) فلما كان في مقامٍ قد أصرَّ القوم فيه على قتله وظَّف في خطابه حقيقة زوال الدنيا وفنائها حتى يتعظوا ويعودوا إلى رشدهم.

٣- أما المظنونات أو الافتراضات فقد استعملها أصحاب الكساء (عليهم السلام) في خطبهم؛ لإرباك المتلقي وحصره بين افتراضات لاجواب لها، ليخرجوا خصمهم بها ويعجز عن الجواب ويخضع للحجة.

٤- القيم والتراتيبات هي درجات أو مراتب وقيم سامية قد وصل إليها



في توظيف الكم في إظهار قيمة الدنيا وكميتها عندما قيمها بـ(عفطة عنز) وكأنه أعطاهما قيمة مبتذلة جداً لا كمية لها لقيمتها الدنيئة.

٧- أما الكيف فيخص الكيفيات لا الكميات وقد وظفه أمير المؤمنين (عليه السلام) في مقام خذلانه من قبل أهل الكوفة في حربهم على معاوية فكانوا على كيفية غير جيدة معه على عكس كيفية جيش معاوية الذي كان مطيعاً له على الرغم من خروجهم عن طاعة الله، فكان الموقف يتطلب منه إظهار هذه الكيفيات لتأنيبهم.

٨- كان لموضع الأسبقية أو الترتيب حضوراً في خطاب الإمام علي والإمام الحسن (عليه السلام) لإظهار أسبقية الإمام علي (عليه السلام) في الإسلام والقرب من الله ورسوله (ص) لإثبات الولاية لعلي (عليه السلام) قبال خصومهم.

الحسين (عليه السلام) الذي كان يعيش ظرفاً مريراً مع ذوي الغدر والنفاق في كربلاء فقد استعمل القيم والتراتيب في جانبها السلبي لا الإيجابي في ذمّ القوم وتسافل منازلهم وقيمهم؛ لكونهم غدروا بابن بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله) على عاداتهم القديمة.

٦- أما مواضع الأفضل التي تعد خزان الحجاج بما تمثله من القيم المتفاضلة بين الشيء وغيره، كمواضع الكم والكيف التي وردت في خطب أصحاب الكساء (عليهم السلام)، فقد استعملت الزهراء (عليها السلام) موضع الكم الذي انماز به الأنصار من العدد والعدّة ولكنهم لم يستعملوا ذلك في نصره الزهراء (عليها السلام) فلما كانت في مقام يقتضي ذكر مواضع الكم ذكّرتهم بعددهم وعدّتهم التي خذلوها بها (عليها السلام)، وإلى مثلها ذهب الإمام علي (عليه السلام)



- الهوامش:
- ٨- نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان،
د. الحسين بنو هاشم: ٤٣.
- ٩- نهج البلاغة: ٣٠-٣٥.
- ١٠- ينظر: شرح الخطبة الشقشقية:
الشيخ محمد رضا الحكيمي: ١٤٢
- ١١- بحار الأنوار: ٣٧ / ١٨٨.
- ١٢- أعيان الشيعة: السيد محسن
الأمين: ١ / ٣٦٦.
- ١٣- بحار الأنوار: ٤٤ / ٤٢.
- ١٤- علل الشرائع: الشيخ الصدوق: ١
/ ٢١١.
- ١٥- تاريخ الطبري: ٥ / ٤٢٥.
- ١٦- ينظر: مقاتل الطالبين: ٥٨-
٥٩.
- ١٧- في نظرية الحجاج دراسات
وتطبيقات: ٢٤
- ١٨- ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم
بيرلمان: ٤٣.
- ١٩- المصدر نفسه: ٤٣.
- ٢٠- بحار الأنوار: ٣٧ / ١١٤.
- ٢١- المصدر نفسه: ٢٩ / ٢٢٤.
- ٢٢- صحيفة الزهراء (عليها السلام):
- ١- ينظر: في نظرية الحجاج دراسات
وتطبيقات، د. عبد الله صولة: ٢٤
- ٢- بحار الأنوار: العلامة المجلسي:
٣٧ / ٢٠٤.
- ٣- كتاب سليم بن قيس، سليم بن
قيس الهلالي: ١٧٧.
- ٤- المذقة: الشربة من اللبن الممدوق،
أي المزوج أو المخلوط بالماء المتغير
لونه لعدم خلوصه، ينظر: لسان
العرب لابن منظور: ١٠ / ٣٤٠.
- ٥- ((والنهزة: الفرصة تجده من
صاحبك. ويقال: فلان نهزة المختلس
أي هو صيد لكل أحد))، لسان
العرب: ٥ / ٤٢١، باب الزاي فصل
النون، مادة (نهر).
- ٦- ((قبسة العجلان مثل في
الاستعجال تشبيهاً بالمقتبس الذي
يدخل الدار ريثما يقبس الجذوة من
النار))، الشافي في الإمامة: الشريف
المرتضى: ٤ / ٧٢.
- ٧- بحار الأنوار: ٢٩ / ٢٢٤



الحجاج في خطب أصحاب الكساء ...

- جمع الشيخ جواد القيومي: ١٢٢ - ٢٢٢ .
- ٢٢ - نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٤٦ .
- ٣٣ - ينظر: في نظرية الحجاج: ٢٦ ، ٣٨ .
- ٢٤ - بحار الأنوار: ٧٥ / ١١٤ .
- ٢٥ - العوالم، الإمام الحسين (عليه السلام): الشيخ عبد الله البحراني: ٢٤٩ .
- ٢٦ - ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٢٥ .
- ٢٧ - نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٤٤ .
- ٢٨ - حياة أمير المؤمنين (عليه السلام) عن لسانه: محمد محمديان: ١ / ٢٨ .
- ٢٩ - المقدمات الحجاجية في خطب السيدة الزهراء (عليها السلام) (بحث): د. سعدون هادي العارضي: ١٣٧ .
- ٣٠ - جواهر المطالب في مناقب الإمام علي (عليه السلام): ابن الدمشقي: ٢ / ٢٨٥ .
- ٣١ - ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٢٦ .
- ٣٢ - نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٤٦ .
- ٣٣ - ينظر: في نظرية الحجاج: ٢٦ ، ٣٨ .
- ٣٤ - الأمالي: الشيخ الصدوق: ٨٣ .
- ٣٥ - حجاجية القيم في خطبة حجة الوداع (بحث): د. كمال الزماني: ٨٣ .
- ٣٦ - بحار الأنوار: ٢٩ / ٢٢٤ .
- ٣٧ - موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ: محمد الريشهري: ٨ / ١٩٤ .
- ٣٨ - حجاجية القيم في خطبة حجة الوداع (بحث): د. كمال الزماني: ٨٢ .
- ٣٩ - الأخلاق الحسينية: جعفر البياتي: ٣١٠-٣١١ .
- ٤٠ - البداية والنهاية: ابن كثير: ٨ / ١٧٢ .
- ٤١ - ينظر: في نظرية الحجاج: ٢٦ .
- ٤٢ - نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٤٦ .



بيرلمان: ٤٧

الحديد: ١ / ٢٠٢.

٥١- ينظر: في نظرية الحجاج: ٢٧-٢٨

٤٣- ينظر: في نظرية الحجاج: ٢٧-٢٨

٥٢- سورة البقرة: من الآية ٢٤٩.

٤٤- سورة سبأ: الآية ٣٥.

٥٣- العوامل الحجاجية في اللغة

٤٥- العوامل الحجاجية في اللغة

العربية: ٨٥.

العربية: د. عز الدين الناجح: ٨٤.

٥٤- بحار الأنوار: ٣٤ / ١٣٥.

٤٦- بحار الأنوار: ٢٩ / ٢٢٨.

٥٥- المصدر نفسه: ٣٤ / ١٣٧.

٤٧- تفسير القرآن العظيم لابن أبي

حاتم: ٧ / ٢٢٣١.

٥٦- شرح نهج البلاغة: ٦ / ١٠٢.

٤٨- الكِظَة: وتعني الامتلاء والشدة،

٥٧- ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم

ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي:

بيرلمان: ٤٨-٤٩.

١ / ٦٩٨، ((والمراد استثثار الظالم

٥٨- الغدير: الشيخ الأمين: ٣

بالحقوق))، نفحات الولاية: الشيخ

٢٢١ /

مكارم الشيرازي: ١ / ٢٦١.

٥٩- سورة الواقعة: الآية ١٠.

٤٩- سغب: تعني الجوع، ينظر:

٦٠- الروائع المختارة من خطب

القاموس المحيط: ١ / ٩٧، ((و جاءت

الإمام الحسن (عليه السلام): السيد

في كلام الإمام (عليه السلام) كناية عن

مصطفى الموسوي: ٥٥.

هضم حقوق المظلومين))، نفحات

٦١- الأملالي: الشيخ الطوسي: ٥٦١.

الولاية: الشيخ مكارم الشيرازي:

١ / ٢٦١.

٦٢- الروائع المختارة من خطب

٥٠- شرح نهج البلاغة: ابن أبي

الإمام الحسن (عليه السلام): ٥١.



المصادر والمراجع:

حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط ٣، (د.ت).

٦- جواهر المطالب في مناقب الإمام الجليل علي بن أبي طالب (عليه السلام): محمد بن أحمد بن ناصر الدمشقي الباعوني الشافعي، تح: العلامة الخبير الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ط ١، ١٤١٦هـ.
٧- حياة أمير المؤمنين "عليه السلام" عن لسانه: محمد محمديان، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط ١، ١٤٢٨ق - ١٣٨٦ش.

٨- الروائع المختارة من خطب الإمام الحسن (عليه السلام): السيد مصطفى الموسوي، تح: مراجعة وتعليق: السيد مرتضى الرضوي، ط ١، ١٣٩٥ - ١٩٧٥م.

٩- الشافي في الإمامة: الشريف المرتضى قدس سره، مؤسسة الصادق - طهران،

أ- القرآن الكريم

ب- المصادر والمراجع

١- الأخلاق الحسينية: جعفر البياتي، أنوار الهدى للنشر، ط ١، ١٤١٨هـ.

٢- الأمالي: ابن بابويه، محمد بن علي، الملقب بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تح: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة - قم، ط ١، ١٤١٧هـ.

٣- الأمالي: الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تح: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٤.

٤- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: الشيخ محمد باقر المجلسي "قدس الله سره"، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان، (د.ت).

٥- تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك): أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦٧م.

٥- تفسير القرآن العظيم لابن أبي



- ط ٢، ١٤١٠ هـ. الأشرف، ١٣٨٥ - ١٩٦٦ م.
- ١٠- شرح الخطبة الششقية لمولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): الشيخ محمد رضا الحكيمي، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٢ م.
- ١١- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٥٩ م.
- ١٢- صحيفة الحسن ع: جمعها الشيخ جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٣٧٥ ش.
- ١٣- صحيفة الزهراء عليها السلام: جواد القيومي الأصفهاني، تح: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط ١، ١٣٧٣ هـ. ش.
- ١٤- علل الشرائع: ابو جعفر محمد بن أبي الحسن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه القمي الملقب بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف
- ١٥- العوالم، الإمام الحسين (عليه السلام): الشيخ عبد الله البحراني (ت ١١٣٠ هـ)، تح: مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام)، ط ١، ١٤٠٧ - ١٣٦٥ ش.
- ١٦- العوامل الحجاجية في اللغة العربية: د. عز الدين الناجح، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، ط ١، صفاقس-تونس، ٢٠١١ م.
- ١٧- الغدير: الشيخ الأميني (ت ١٣٩٢ هـ)، د.ن، د.م، ط ٤، ١٣٩٧ - ١٩٧٧ م.
- ١٨- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: د. عبدالله صولة، مسكيليانى للنشر والتوزيع، تونس، ط ١، ٢٠١١ م.
- ١٩- كتاب سليم بن قيس الهلالي: سليم بن قيس الهلالي العامري، تح: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، مطبعة الهادي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٠ هـ ق - ١٣٧٨ هـ. ش.
- ٢٠- لسان العرب: محمد بن مكرم بن



الحجاج في خطب أصحاب الكساء ...

- إبراهيم البهادري - سعيد داودي
- أحمد القدسي، إعداد: عبد الرحيم
الحمrani، مدرسة الإمام علي بن أبي
طالب عليه السلام - دار جواد الأئمة
(عليهم السلام)، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٥- نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره
الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام
شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده
مفتي الديار المصرية سابقا، دار المعرفة
للطباعة والنشر بيروت - لبنان، د.ت.
*** المجلات والدوريات:**

١- حجاجية القيم في خطبة حجة
الوداع (بحث): د. كمال الزماني،
مجلة أبوليوس، مج ٦، ع ١، جانفي،
٢٠١٩ م.

٢- المقدمات الحجاجية في خطب
السيدة الزهراء (عليها السلام)
(بحث): د. هادي سعدون العارضي،
مجلة العلامة، مج ٧، ع ١، ٢٠٢٢ م.

علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور
الأنصاري الإفريقي (ت ٧١١ هـ)، دار
صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.

٢١- مقاتل الطالبين: أبو الفرج
الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)، تحقيق:
تقديم وإشراف: كاظم المظفر، د.ن،
د.م، ط ٢، د.ت.

٢٢- موسوعة الإمام علي بن أبي طالب
(عليه السلام) في الكتاب والسنة
والتاريخ: محمد الريشهري، تح: مركز
بحوث دار الحديث وبمساعدة: السيد
محمد كاظم الطباطبائي، السيد محمود
الطباطبائي نژاد، ط ٢، ١٤٢٥.

٢٣- نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان:
د. الحسين بنو هاشم، دار الكتاب
الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٤ م.

٢٤- نفحات الولاية شرح عصري
جامع لنهج البلاغة: الشيخ ناصر
مكارم الشيرازي بمساعدة مجموعة من
الفضلاء: محمد جعفر الإمامي - محمد
رضا الآشتياني - محمد جواد أرسطا





الاستلزام الحواري في خطب
السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)
دراسة لسانية- تداولية

م.م عماد حسين كاطع

Dialogical imperative in sermons
Lady Fatima Al-Zahra (peace be upon her)
A linguistic-pragmatic study
Asst. Inst. Imad Hussein Kati



ملخص البحث

هذا البحث محاولة لدراسة نصّ قديمٍ وفق مناهج حديثة، فالاستلزام الحواري أحد فروع الدرس اللغوي الحديث

إذ يُعد الاستلزام الحواري من أهم جوانب الدرس التداولي؛ إذ ترجع نشأة البحث فيه إلى المحاضرات التي ألقاها جرائس في جامعة هارفارد سنة ١٩٦٧م، وبين الأسس المنهجية التي يقوم عليها، ولا شكّ في أنّ أفكار الاستلزام الحواري كانت حاضرة عند العرب من ذي قبل؛ فهم يدركون أنّ المتكلم يقول وهو يقصد غير ما يقوله، والبلاغة العربية عندهم أنّ يفهم السامع المعنى المقصود للمتكلم بلفظ يتفق عليه الاثنان، ويعتمدُ البحثُ الموسوم (الاستلزام الحواري في خطب السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) / دراسة لسانية تداولية). على قراءة بعض النصوص للسيدة الزهراء (عليها السلام) الواردة في المصادر المُعتبرة، ودراستها دراسةً لغويةً حديثة وفق مناهج الدراسات اللسانية التداولية المُعاصرة، واستنتاق تلك النصوص وبيان مفاد الاستلزام الحواري و أثره البالغ في المُتلقي اعتماداً على مبدأ التعاون الكلامي بين المُنشئ والمُتلقي، وبدايةً تمّ التعريفُ بمعنى الاستلزام الحواري وإيراد بعض التعاريف له، ثم قُسم البحثُ على ثلاثة مباحث اختصّ كلّ فصلٍ بقسمٍ ونوعٍ من أنواع الاستلزام الحواري، وتضمنَ البحثُ الاستشهاد بآراء العلماء اللغويين في بعض المعاني المُعجمية وبيان دلالة بعض الجُمَل الواردة في البحث الذي خُتمَ بنتائج وقائمة للمصادر المُعتمدة.



Abstract

This research is an attempt to study an ancient text according to modern methods, as dialogical engagement is one of the branches of modern linguistic study

Dialogical engagement is one of the most important aspects of the deliberative lesson. The origins of the research in it go back to the lectures that Grice gave at Harvard University in ١٩٦٧ AD, and the methodological foundations on which it is based. There is no doubt that the ideas of dialogical imperative were present among the Arabs before; They realize that the speaker says something differentHe says it, and Arabic rhetoric according to them is that the listener understands the intended meaning of the speaker with a word agreed upon by both, and the research tagged (dialogical imperative in the sermons of Lady Fatima al-Zahra (peace be upon her) / a pragmatic linguistic study) is relied upon. To read some of the texts of Lady Al-Zahra (peace be upon her) contained in the respected sources, and to study them in a modern linguistic study according to the methods of contemporary pragmatic linguistic studies, and to interrogate those texts and explain the meaning of dialogical obligation and its profound impact on the recipient based on the principle of verbal cooperation between the creator and the recipient, and as a beginningThe meaning of dialogic imposition was defined and some definitions for it were given. Then the research was divided into three sections, each chapter specializing in a section and type of dialogic imposition. The research included citing the opinions of linguists on some lexical meanings and explaining the significance of some of the sentences contained in the research, which concluded with results and a listTo approved sources.



مقسمين البحث على ثلاثة مباحث مسبوقةً بتمهيد ومختومةً بما توصل إليه الباحث من نتائج، ثم ذكر المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث.

ومن الله التوفيق

التمهيد

يُعد الاستلزام الحواري من أهم جوانب الدرس التداولي؛ إذ ترجع نشأة البحث فيه إلى المحاضرات التي ألقاها جرایس في جامعة هارفارد سنة ١٩٦٧م، وبين الأسس المنهجية التي يقوم عليها.^(٣)

ولا شك أن أفكار الاستلزام الحواري كانت حاضرة عند العرب من ذي قبل؛ فهم يدركون أن المتكلم يقول وهو يقصد غير ما يقوله، والبلاغة العربية عندهم أن يفهم السامع المعنى المقصود للمتكلم بلفظ يتفق عليه الاثنان فيقول الجاحظ عن البيان: «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

كانت وما زالت وستبقى سيرة السيدة الزهراء (عليها السلام) وكلماتها منهاً ثرياً على جميع الأصعدة، العقدية والفكرية، والأخلاقية، واللغوية؛ لما في كلماتها (عليها السلام) من مستوى عالٍ، وبيانٍ رفيع، وكيف لا يكون ذلك وهي المعصومة على لسان القرآن الكريم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١)، وبشهادة أبيها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (أفضل نساء أهل الجنة خديجة وفاطمة)^(٢).

وهذا البحث ما هو إلا قبس من ذلك النور المحمدي الفاطمي، وهو دراسة لبعض كلماتها (عليها السلام) دراسةً لسانيةً تداوليةً نختار من بين درر كلامها (عليها السلام) الموارد التي فيها استلزام حواري، وبحسب أنواعه



فالاستلزام الحواري من أبرز الظواهر التي تميز اللغات الطبيعية، على اعتبار أنه في كثير من الأحيان يلاحظ أثناء عملية التخاطب، أن معنى العديد من الجمل إذا روعي ارتباطها بمقامات إنجازها، لا ينحصر في ما تدل عليه صيغها الصورية^(٦).

فالاستلزام الحواري هو أن يكون في الجملة معنى ظاهري لفظي غير مقصود، ومعنى ضمني هو المقصود، والاستلزام الحواري هو أحد المرتكزات التداولية في الدرس اللساني الحديث بمعنية نظرية الأفعال الكلامية، والنظرية الحجاجية، وبعد تحديد جرایس للمبدأ العام عمل على تفريعه على مجموعة من القواعد الحوارية، والمبادئ التي يكمل الاستلزام الحواري في خرقها والتي سنذكرها في هذه الدراسة.

الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصولة كائناً ما كان ذلك البيان^(٤).

ف نجد أن فكرة المستمع، والمتكلم، والسياق، درسها الأعلام القدامى، غير أن هذه الأفكار تبلورت في الدرس اللساني الحديث وتمّ التعقيد لها، والتنظير، وألقت فيها محاضرات وألّفت فيها كتب، ومن ذلك الاستلزام الحواري الذي يهتم بالقصد الذي أراد المتكلم إيصاله إلى السامع عبر ألفاظ يدرك السامع مقصديتها عند المتكلم عبر اتفاق بينهما عبر عنه مبدأ (التعاون الكلامي). فالاستلزام الحواري، هو: أن تقول إنَّ القائل قصد شيئاً ما عن طريق جملة معينة فذلك يعني أن هذا القائل كان ينوي وهو يتلفظ بهذه الجملة إيقاع التأثير في مخاطبه بفضل فهم هذا المخاطب لنيته^(٥)؛ »



موارد خرق مبدأ الكم في خطب
السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)
قاعدة الكم.

تُعَدُّ حدًّا دلاليًّا، القصد منه
الحيلولة دون أن يزيد أو ينقص
المتحاورون من مقدار الفائدة المطلوبة
وتتفرع بدورها إلى:

- ١- لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته.
- ٢- لا تجعل إفادتك تتجاوز حدَّ المطلوب. (٧)

برهن جرایس على وصف
الاستلزام الحواري أنَّه ينجم عن
خرق القاعدة مع عدم التخلي عن مبدأ
التعاون بين المُخاطب والمتلقي. عن
طريق خرق لقاعدة الكم فهي تذكر
كلامًا يفيد المتلقي منه معنى غير اللفظ
المنطوق مما يُوَدِّي إلى قصدية ما وراء
ذلك له.

قالت سلام الله عليها (أَيُّهَا

الناسُ اعلموا أنَّي فاطمةٌ وأبيَّ محمد) (٨)
ذكرت (عليها السلام) مخاطبة
الناس عامَّة من دون خصوصية ما،
(أمَّا الناس فهم العامة لا تمييز فيها) (٩)،
واستهلت واستفتحت خطابها بالنداء
لهم؛ ليلتفتوا لما ستقوله على مسامعهم،
«والنداء هو دعوة المخاطب إلى الإقبال
بحرفٍ من حروف ينوب عن فعل (١٠)،
نلحظُ استلزامًا حوارياً فلا يخفى على
السامعين أنَّهم يعلمون أنَّها فاطمة
و أبوها محمدٌ غير مُنكرين لذلك،
ولكنَّها بهذه العبارة خرقت مبدأ الكم
فأجابتهم بجواب أكبر ممَّا يسألون عن
أحقيتها بالنبي (صلى الله عليه وآله
وسلم)؛ فحين قالت إنَّها فاطمة، أي
إنَّها المعصومة، المطهرة، العالمة التي
فُطِمت الخلائق عن معرفتها، وحين
قالت و (أبي محمد) أي: إنِّي امتداد لخطِّ
الرسالة، وأصدق من جسد أخلاق
محمدٍ وتعاليمه، وإنِّي تربيتُ بكنفه،
وهذا ما أبانتُهُ عن طريق نداءهم. فأَيُّ



السؤال بالهمزة يأتي المسؤول عنه بعدها مباشرة»^(١٥) يُظهرُ البحثُ في سؤالها (عليها السلام) استلزامًا حواريًا، وفيه خرقٌ لمبدأ الكم ؛ فالمقصود ليس في هذا السؤال ؛ بل أكبر من هذا السؤال، ولا يمكن للسامع الإجابة عن هذا السؤال، ولو كان فيه القدرة على الردّ لردّ السامع على الاستفهام (١٦)، ويلزم من هذا السؤال أن تسخف إرادتهم رغبةً عن القرآن، ويسخف كل ما رجعتم تحتكمون له غير القرآن الكريم.

المبحث الثاني

موارد خرق مبدأ الكيف في خطب السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) قاعدة الكيف

القصد منها منع ادعاء الكذب، أو إثبات الباطل. ولهذا يتطلب من المتكلم ألا يورد العبارات إلا التي وقف على دليل يثبت صدقها وتفريعها على أن:

من (أيها الناس) «اسم مبني على الضم في محل نصب منادى بأداة نداء محذوفة تخفيفًا: لإقبال المنادى على ما يقول له المتكلم»^(١١)، وبهذا الخطاب أوصلت قصدها في أحقيتها ومنزلتها من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

قالت سلام الله عليها (أرغبةً عنه تريدون أم بغيره تحكمون)^(١٢)

ومعنى الرغبة ؛ إما أن تكون في الشيء فتحمل معنى الإرادة أو تكون عن الشيء فتحمل معنى الزهادة فيه^(١٣). ومفاد هذا السؤال أن هناك معنى تقصده السيدة الزهراء (عليها السلام) في مدى ابتعادهم عن تعاليم القرآن الكريم، وتحكيم الرغبات الشخصية، والمصالح الفئوية رغبة عن أحكام القرآن الكريم، وانحرافًا عن تعاليمه، وإرشاداته، وقيمه، و(رغبةً) هنا مفعول لأجله أو مفعول مطلق لفعل محذوف^(١٤). سألت (عليها السلام) بالهمزة، «يقول البلاغيون



١- لا تقل ما تعلم خطأ.

٢- لا تقل ما ليس لك دليل عليه. (١٧)

ومثال ذلك الحوار بين الأستاذ والطالب، فحينما يقول: طهران في تركيا هذا صحيحٌ يا أستاذ؟ فيرد الأستاذ: طبعًا، ولندن في أمريكا. في هذا الحوار انتهك الأستاذ مبدأ الكيف الذي يقتضي ألا يقول ما يعتقده صائبًا، وأن لا يقول ما لا دليل عليه، وقد انتهك الأستاذ عمدًا؛ ليظهر للتلميذ أن إجابته غير صحيحة، وينبهه على جهله، والتلميذ قادر على الوصول إلى مراد الأستاذ، لأنه يعلم أن لندن ليست في أمريكا. (١٨)

قالت سلامٌ الله عليها (خرستٌ شقائق الشيطان) (١٩)

تصفُ (سلام الله عليها) حال ألسنة المشركين والمنافقين؛ فطالما علت أصواتهم بوجه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ودعوته، وخرست بعدها حين أحقَّ الله الحقَّ على يدي نبيه

محمدٍ (صلى الله عليه وآله) ووليّه الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام).

و(الخرس) ذهاب الكلام عيًّا أو خِلقةً، (٢٠) و(الخرس) بالتحريك آفةٌ تُصيب اللسان فتمنعه من الكلام، والنعت أخرس (٢١) إذ خرست تلك الأصوات التي عارضت رسالة السماء، وكان الصوت الأعلى للحقِّ وأهله، و(الشقائق) جمع شقشقة بكسر الشينين، وهي التي يخرجها الجمل العربي من جوفه (٢٢)، وفي هذا المورد نجدُ استلزامًا حواريًا جاء من خرق مبدأ الكيف؛ فلم تقصد (سلام الله عليها) أن الشيطان خرس حقيقة؛ بل الذي يخرس من كان يتكلم، والشيطان

يوسوس، ويخنس في الصدور؛ فيلزم أن يفهم المُستمع معنًى غير ملفوظ؛ ولكنه مقصود، وهو أن الشيطان كان يتمثل بأولئك المشركين وحذار أن يتمثل بكم؛ فتكونون لسانه، والحاملين لدعواه، والمحاربين لأولياء الله؛



فسرعان ما تحرس شقائتكم، وتكونون كالشياطين ؛ بل أنتم الشياطين، والشيطان كُلُّ عادٍ من الإنس، والجنّ، والدواب يسمى شيطاناً^(٢٣).

قالت سلامٌ اللهُ عليها (فلا يَنكفى حتى يَطأ صِماخَهَا بأخِصِهِ)^(٢٤) وذلك في وصف شجاعة أمير

المؤمنين علي (عليه السلام) وبسالته في الحروب و(الصماخ) خرق الأذن أو الأذن،^(٢٥) و(الأخص) باطن القدم ومادقٌ من أسفلها الذي لا يلصق

بالأرض^(٢٦)، وفي هذا المورد استلزام حوارِي فيه خرق لمبدأ الكيف إذ إنّها (عليها السلام) لم تذكر هذا المعنى

حقيقة ؛ فهي تصف الإمام علياً (عليه السلام) أنّه يَطأ بأسفل قدمه رأس الحرب، وهذا لم يتحقّق حقيقة

إذا مضينا بالتقييد اللفظي للكلام، ولكنّ هناك معنى مقصوداً خلف هذا اللفظ البلاغيّ التعبير؛ فليس

للحروب رأس، لكنّها وصفت تَمَكَّنَ

الإمام علي (عليه السلام) وهيمته على الحرب بهذا الوصف؛ باعتبار الرأس للشيء أعلاه وأكرمه وأشرفه، والذي فهمه المتلقي ولم يتقيّد باللفظ، ويجمد على حروفه؛ بل جعل عن طريق هذه الألفاظ وسيلة للوصول للمعنى المقصود، وذكر (الصماخ) هنا إرادة على الإتيان بالجزء ويُراد منه الكلّ، نحو قوله تعالى: ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ

فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾^(٢٧).

المبحث الثالث

موارد خرق مبدأ المناسبة (الملاءمة) في

خطب السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)

قاعدة المناسبة (الملاءمة)

هي بمثابة حدّ مقصدي،

الهدف منه منع المتكلم من أن ينزلق

إلى مقاصد أخرى مخالفة لتلك التي

استهدفها الخطاب، أي يراعي علاقة

المقال بالمقام، وتقول القاعدة: ليناسب

مقالك مقامك، وترمي إلى أن يناسب



عليه وآله وسلم) بعد دموع باكية^(٣٠)؛
فمناسبة الحادثة هي أحقية الإمام علي
(عليه السلام) بعد النبي (صلى الله
عليه وآله)، والحزن الذي أصاب الأمة
بعد فراقه، لكنَّ السيدة الزهراء (عليها
السلام) خرقت تلك المناسبة وجاءت
بهذه العبارة، والوسم إذ كانت القبيلة
تسم إبلها بوسام معروف كي لا تختلط
مع إبل القبائل الأخرى^(٣١)؛ فهي
(عليها السلام) ذكرت هذه الألفاظ
التي فيها معنى غير مقصود، وهو
أنَّ القوم يسمون إبلًا لا يملكونها،
ويسقون من مشارب ليست لهم؛ إنَّما
قصدت (عليها السلام) معنى آخر هو
أَنَّهُم وضعوا أنفسهم في موضع ليس
لهم، وتولَّوا أمرًا ليس من شأنهم، وهذا
المعنى المقصود يدركه المُستمع بدلالة
اللفظ المنطوق، وجاءت بهذا التشبيه
من الواقع الذي يعيشونه وقتئذٍ.

قالت سلامٌ الله عليها (هذا

القول ما هو مطلوب في كلِّ مرحلة،
أي: وجوب تعلق الخبر بالمقام،^(٢٨)
مثال ذلك حينما يسأل وليُّ أمر الطالب:
هل الطالب متفوق في الدراسة؟
فيكون الجواب من الأستاذ: هو لاعب
كرة قدم جيد، وهذا الجواب من
الأستاذ خرق مبدأ الملاءمة وجوابه فيه
معنى لفظي غير مقصود، ومعنى آخر
مقصود، وهو أنَّ الطالب غير متفوق
في دراسته، ونعرضُ بعض الأمثلة
التي فيها استلزام حواري، وفيها خرق
مبدأ المناسبة (الملاءمة) في خطاب
السيدة الزهراء (عليها السلام) في هذا
المبحث.

قالت سلامٌ الله عليها (ووسمتم
غير إبلكم ووردتم غير مشربكم)^(٢٩)

في هذا المورد استلزام حواري
فيه خرق لمبدأ المناسبة، (الملاءمة)،
وأعربت (عليها السلام) عن عمق
حُزنها وألمها من أن يحدث ذلك في زمنٍ
لم تجفَّ على فراق رسول الله (صلى الله



وَالْعَهْدُ قَرِيبٌ^(٣٢)

سرعة انتقاهم من الحق في عهد رسول الله إلى الباطل بعد غيابه أشد توبيخاً لهم، ونكاية عليهم، والعهد الوصية إذ قالت (عليها السلام): (عَهْدٌ قَدَّمَهُ إِلَيْكُمْ) ويقال: عهدي به قريب، أي لقائي إياه.^(٣٤)

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ختاماً للبحث تلخّص ما يأتي:

١- السيدة الزهراء (عليها السلام) اعتمدت أسلوباً بلاغياً قلّ نظيره في إفحام خصومها الحُجَّة، ظهر ذلك في خطبها (سلام الله عليها).

٢- يمكن لنا أن ندرس خطبها (عليها السلام) دراسة لغوية حديثة على وفق مناهج جديدة؛ لما في هذه النصوص من قيمة لغوية ثرية.

٣- في موردين خرقت (عليها السلام) مبدأ الكيف، ممّا جعل في هذا الخطاب

في هذا المورد استلزام حواري، وفيه خرق لمبدأ المناسبة، (الملاءمة)؛ فالسياق الخارجي يقتضي الكلام في بطلان دعواهم في خلافة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولكنّ السيدة الزهراء (عليها السلام) خرقت ذلك السياق ذاكرة معنى لفظياً غير مقصود، وهو قرب حضور النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بينهم، والمعنى الذي قصدته خلف هذه الألفاظ هو مدى سرعتهم لعصيان أمر الله وأمر نبيه، وفي بيان لفظ قريب « هذا موضع يكون فيه المؤنثة، والثنتين، والجمع منها بلفظ واحد ولا يدخلون فيها الهاء^(٣٣) وما ألمحت إليه السيدة الزهراء (عليها السلام) هو مدى ارتكابهم المعصية ومبادرتهم إلى الباطل أبلغ من بيان أن عهد لقياهم برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان قريباً، وأن



الاستلزام الحواري في خطب السيدة ...

بيّنت فيه مقصدها غير المنطوق.
٥- في موردين خرقت السيدة الزهراء
(عليها السلام) مبدأ الملاءمة، ممّا جعل
في هذا الخطاب استلزاماً حوارياً تضمن
معنى غير ملفوظ.

استلزاماً حوارياً، وكان مبدأ التعاون
الكلامي حاضرًا.
٤- في موردين خرقت السيدة
الزهراء (عليها السلام) مبدأ الكم، ممّا
جعل في هذا الخطاب استلزاماً حوارياً



الأسوة للطباعة والنشر، قم المقدسة،
إيران، ط ٤، ج ١ / ٢٥٩.

٩- الفروق اللغوية، أبو هلال
العسكري، تح: محمد إبراهيم سليم،
دار العلم والثقافة، القاهرة / ٢٧٤.

١٠- ظ: حاشية الصبّان على شرح
الأشموني، تح: عبد الحميد الهنداوي،
المكتبة المعرية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م
/ ٢٠٧.

١١- شرح الرضي على الكافية، تح:
يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس،
بنغازي، ط ٢، ١٩٩٦م، ج ١ / ٤٢٥.

١٢- الاحتجاج، الطبرسي، ١ / ٢٦٥.

١٣- ظ: الصّحاح، إسماعيل بن حمّاد
الجوهري، ترتيب: إبراهيم شمس
الدين، الأعلمي للمطبوعات،
بيروت، ط ١. ٢٠١٢م، ص ٢٣٤ مادة
(رغب).

١٤- اللمعة البيضاء في شرح خطبة
الزهراء (عليها السلام)، محمد بن
علي التبريزي الأنصاري، تح: هاشم
الميلاني، دار التبليغ الإسلامي، بيروت،
لبنان، ط ٢، ٢٠١١م / ٦٤١.

الهوامش:

١- الأحزاب / ٣٣.

٢- سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢ /
١٨.

٣- ظ: آفاق جديدة في البحث اللغوي،
محمود أحمد نحلة، الإسكندرية، دار
المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م / ٣٣.

٤- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن
بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد
هارون، مطبعة الخانجي، القاهرة،
مصر، ١٩٧٥م، ج ١ / ٧٦.

٥- ظ: التداولية اليوم علم جديد في
التواصل، آن روبل جاك، ترجمة: سيف
الدين دغفوس، محمود الشيباني. دار
الطبيعة للنشر، بيروت، لبنان، ط ١،
٢٠٠٣م / ٥٥.

٦- الاستلزام الحوارية في الدرس
اللساني، العياشي ادراوي، ط ١،
٢٠١١م / ١٨.

٧- ظ: الاستلزام الحوارية، العياشي /
١٠٢.

٨- الاحتجاج، أحمد بن علي
الطبرسي، تح: إبراهيم البهادري، دار



٢٣- ظ: الصحاح، الجوهري، ٥٧٨
مادة (شطن).

٢٤- الاحتجاج، ١ / ٢٦٢.

٢٥- ظ: لسان العرب، ٤: ٢٥٢ مادة:
(صمخ).

٢٦- ظ: الصحاح، ٦٣٤ مادة:
(خصص).

٢٧- الكهف، (١١).

٢٨- ظ: الاستلزام الحواري، العياشي
١٠٠ /

٢٩- الاحتجاج، الطبرسي، ١ / ٢٦٥.

٣٠- ظ: القصيدة في خطبة السيدة
الزهراء (عليها السلام)، كريم حسين
الخالدي، مجلة العميد، العدد الرابع،
٢٠١٥م، / ٤٥.

٣١- ظ: لسان العرب، ابن منظور، ١٥
/ ٣٢٨ مادة، (وسم).

٣٢- الاحتجاج، الطبرسي، ١ / ٣٧.

٣٣- ظ: شرح الرضي على الكافية،
الرضي، ٢ / ٦٦٤.

٣٤- ظ: اللمعة البيضاء، التبريزي،
٦٣٧.

١٥- ظ: الإيضاح في علوم البلاغة،
جمال الدين الخطيب القزويني، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان / ١٣٦.

١٦- البلاغة وفنونها وأفنانها، فاضل
حسن عباس، دار الفرقان للطباعة،
الأردن، ط٤، ١٩٩٧م / ١٩٩.

١٧- ظ: الاستلزام الحواري، العياشي
/ ٩٩.

١٨- ظ: آفاق جديدة في البحث
اللغوي، محمود أحمد نحلة، ٣٣.

١٩- الاحتجاج، الطبرسي، ١ / ٢٦٠.

٢٠- ظ: لسان العرب، جمال الدين
بن منظور، تح: ياسر سليمان، مجدي
فتحي، المكتبة التوفيقية، مصر، ٤: ٦٧
مادة (الخرس).

٢١- ظ: مجمع البيان في تفسير القرآن،
الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن

الطبرسي، دار الفكر للطباعة والنشر،
بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ١: ٦٣٦.

٢٢- ظ: النهاية في غريب الحديث
والأثر، أبو السعادات (ابن الأثير)، تح:

طاهر أحمد، محمود أحمد، المكتبة العلمية،
بيروت، ١٩٧٩م، ٢ / ٤٨٩.



المصادر والمراجع:

٧- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن

بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد

هارون، مطبعة الخانجي، القاهرة،

مصر، ط٧، ١٩٧٥م.

٨- التداولية اليوم علم جديد في

التواصل، آن روبل جاك، ترجمة:

سيف الدين دغفوس، محمود الشيباني،

دار الطبعة للنشر، بيروت - لبنان،

ط١، ٢٠٠٣م.

٩- حاشية الصبّان على شرح

الأشموني، تح: عبد الحميد الهنداوي،

دار الكتب العالمية، بيروت، ط١،

٢٠٠٤م.

١٠- سير أعلام النبلاء، الذهبي،

لبنان، بيروت، بيت الأفكار الدولية،

ط١، ٢٠٠٤م.

١١- شرح الرضي على الكافية، تح:

يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس،

بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

١- القرآن الكريم.

٢- الاحتجاج، أحمد بن علي

الطبرسي، تح: إبراهيم البهادري، دار

الأسوة للطباعة والنشر، قم المقدسة،

إيران، ط٤، ١٤١٦هـ.

٣- الاستلزام الحوارية في الدرس

اللساني الحديث، العياشي ادراوي،

ط١، ٢٠١١م.

٤- آفاق جديدة في البحث اللغوي،

محمود أحمد نحلة، الإسكندرية، دار

المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠٠٢م.

٥- الإيضاح في علوم البلاغة، جمال

الدين الخطيب القزويني، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، ط٣،

٢٠٠٢م.

٦- البلاغة فنونها وأفنانها، فاضل

حسن عباس، دار الفرقان للطباعة،

الأردن ط٤، ١٩٩٧م.



الميلاني، دار التبليغ الإسلامي، بيروت
- لبنان، ط ٢، ٢٠١١ م.

١٦- مجمع البيان في تفسير القرآن،
الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن
الطبرسي، دار الفكر للطباعة والنشر،
بيروت - لبنان، ١٩٩٤ م.

١٧- النهاية في غريب الحديث والأثر،
أبو السعادات، (ابن الأثير)، تح: طاهر
أحمد، محمود أحمد، المكتبة العلمية،
بيروت، ط ١، ١٩٧٩ م.

المجلات / والبحوث المنشورة:

١٨- القصيدة في خطبة السيدة
الزهراء (عليها السلام)، كريم حسين
الخالدي، مجلة العميد، العدد الرابع،
٢٠١٥ م.

١٢- الصحاح، إسماعيل بن حماد
الجوهري، ترتيب: إبراهيم شمس
الدين، الأعلمي للمطبوعات،
بيروت، ط ١، ٢٠١٢ م.

١٣- الفروق اللغوية، أبو هلال
العسكري، تح: محمد إبراهيم سليم،
دار العلم والثقافة، القاهرة، ط ٤،
١٩٨٠ م.

١٤- لسان العرب، جمال الدين بن
منظور، تح: ياسر سليمان، مجدي
فتحي، المكتبة التوفيقية، ط ٢، ١٩٩٠ م،
مصر.

١٥- اللمعة البيضاء في شرح خطبة
الزهراء (عليها السلام)، محمد بن
علي التبريزي الأنصاري، تح: هاشم





مرثية مالك بن الربيب قراءة تفكيكية

د. هادي شعلان البطحاوي
جامعة ذي قار

Malik bin Alraib's elegy, deconstructive reading

Hadi Shaalan El-Bathawi

Dhi Qar University



ملخص البحث

يتناول البحث مرثية مالك بن الربيب عبر محورين لتفكيك الطريقة التي وصلتنا بها وأسلوب فهمها، عبر السردية الحاقّة (قصة القصيدة) أولاً، كما جاءت في أحد المصادر القديمة، ثم عرضها على ما جاء عنها في المصادر الأخرى؛ لبيان التناقضات الداخلية في تلك القصة. والمحور الآخر تناول القصيدة عبر عرض المعنى الشائع عنها، بوصفها قصيدة في رثاء النفس. بعد ذلك يطور البحث قراءة تستكشف المعاني الهامشية وتربط بينها لتنتهي إلى أنها تضمّر موقفاً مناهضاً للفتوحات الإسلامية التي شارك فيها، من دون أن يعلن الشاعر بوضوح عن هذا الموقف، لكنه بثّ معاني توحى به في أجزاء من قصيدته. وقد أفاد البحث من المنهج التفكيكي على المستوى التأويلي في قلب العلاقة بين معنى المتن والمعنى الهامشي، والاطاحة بمعنى المتن لصالح معنى أزيح إلى هامش النص.



Abstract

The research deals with the elegy of Malik ibn al-Rayb through two axes to deconstruct the way it has reached us and the way we understand it. First through the narrative (the story of the poem) as it appeared in one of the ancient sources. Then, presenting it to what was reported about it in other sources. To show the internal contradictions in that story, the other axis dealt with the poem by presenting the common meaning of it, as a poem of self-lamentation. After that, the research develops a reading that explores the marginal meanings and links them to the conclusion that it contains a position opposed to the Islamic conquests in which he participated, without the poet clearly declaring this position, but he broadcast meanings that suggest it in parts of his poem. The research benefited from the deconstructive approach at the interpretive level in overturning the relationship between the meaning of the text and the marginal meaning, and overthrowing the meaning of the text in favor of a meaning that was displaced to the margin of the text.



التي يبتكرها أو يستعيرها، لا يعلم أنه يُولج التخيل في التاريخ، حين يستسلم لرغبة تحييك حياة الأديب أو النصّ المدروس.

ليس من الغريب أن نتساءل:

هل يمكن للتاريخ الأدبي أن يبرأ من التخيل؟ كيف يمكن أن يعمل التاريخ الأدبي بعيدا عن تلك الوحدات التي يفترضها للأديب أو النصّ، التي يتحول بموجبها أي نصّ ذي أهمية أدبية إلى نصّ وسردية حافة، أي لا يُعد نصّا فقط. إذ لا بد للنصّ؛ حتى تكتمل أدبيته، من حكاية بطلها صاحب النصّ، وهو الشاعر غالبا.

تسعى الحكاية التامة إلى تحقيق التعرّف، وهو ذو شقين: التعرّف التاريخي والتعرّف العاطفي. أي مدّ القارئ بالخبر التاريخي الذي يحيط بالأديب أو النصّ، وخلق حالة من التعاطف لإدخاله جوّ النصّ. تعمل تلك الحكاية على استدراج القارئ

تنطوي مهمة المؤرخ الأدبي على نوع من التنظيم للوحدات التي يدرسها، سواء كانت وحدات صغرى (النصوص) أم كبرى (الأشخاص). حين يؤرخ لشخصية أدبية، يخضع المؤرخ لنموذج الوحدة الذي تكون عليه حياة الإنسان من الولادة إلى الموت، وما يندرج بينهما من أحداث تشمل عمره. توفر لحظتا الحياة والموت وحدة تامة لحياة أي شخص. يعمل المؤرخ الأدبي، في الغالب، على تعبئة هذا النموذج بالتفاصيل للشخصية المدروسة.

لا يختلف الأمر كثيرا مع الوحدات الصغرى (النصوص) التي يتولى نقلها وشرحها، إذ كثيرا ما يوفر لها نماذج من الوحدات تقرب أو تبعد عن نموذج الوحدة الكبرى (الأشخاص)؛ بوصفه النموذج الأبرز. وهو، إذ يخضع لأيّ من النماذج



لايقاعه في قبضة النصّ. لا يخفى أن وظيفة السردية الحافّة بالنصّ تحقيق قدر من الاستسلام العاطفي. لا يهمّ هنا أن تكون تلك الحكاية واقعية أو تخيلية، قدر أهميّة وجودها. حين لا يكون لها وجود، أو تكون ذات وجود ناقص ينطوي على خرم، فإن المؤرخ يتقدم لإصلاحها وترميمها. قد لا يكون الدافع إلى ذلك أحيانا الاختلاق، فمن الصعب توجيه مثل هكذا اتّهام لمن عمل بجدّ على حفظ التراث الأدبي أو الثقافي عموما، لكنه نوع من الاستسلام لمرويات شفوية أو مكتوبة، فيثبتها كما هي. ويجد المؤرخ نفسه منجذبا نحو الإقرار بتلك الحكاية التي تُنسب لأحد الأدباء، عوضا عن تدقيقها وتمحيص الحقيقي منها عن الزائف. إذ لا يفرّق الدافع التخيلي بين هذا وذاك. إذا كانت الحياة تامّة فإنها تكون قد حققت وظيفتها. أيّ محاولة تدقيق لهذه الوحدة قد تنطوي

على تشويه لها أو تفتيت. تجيب السردية الحافّة بنصّ معين مقدّما عن أسئلة مفترضة، هي مما سيواجهه القارئ. أيّ إنها تعبّد الطريق إلى النصّ فتزيل ما يحتمله من لبس؛ لتصل إلى ما تهدف إليه، وهو إدخال القارئ جوّ النصّ.

تتولد عن النصّ وسرديته الحافّة وحدة تجمعها، وتجعلها يرتحلان معا، فننسج حبكة قوامها النصّ وما قبله (ما يحفّ به)، هي ما يأمله المؤرخ الأدبي. في ضوء ما تقدّم نستطيع أن نصنّف المختارات الشعرية التي حفل بها تاريخنا الأدبي على قسمين: مختارات شعرية خالصة، كالأصمعيات والمفضليات وعموم دواوين الشعراء والحماسات وغيرها. ومختارات شعرية مؤرخة هي في الأغلب مختارات مشروحة بدءًا، مثل جمهرة أشعار العرب، أو شروحات لاحقة سواء كانت لدواوين كشرح النحاس لديوان



تتصل بالنصّ، فتؤلف معه حبكة. سننظر في مرثية مالك بن الريب اليبائية، وما حفّ بها من سردية مأساوية. يستعين الناقد المعاصر بمقابلة المرويّات المختلفة لنزع حملتها التخيلية، كما يفعل المحقّق حين يقابل نسخ المخطوط. ذلك حين يجد النصّ قد ورد في عدد منها.

نصّ المرثية

تتمتع مرثية مالك بن الريب (المتوفى نحو ٦٠هـ) بحضور طيّب في المؤلفات الأدبية القديمة. وهي في أكثرها مختارات مؤرّخة، أي تلك التي تُثبت للنصّ ما يحفّ به. جاءت في الجمهرة وذيل أمالي القاضي (يصرح فيها أنها تنطوي على سردية) وعنها أخذ البغدادي في الخزانة، وكذا فعل صاحب العقد الفريد، كما جاءت في أمالي اليزيدي ومفرّقة في معجم البلدان. هذا سوى من اقتطف منها وهم كثر.

امرئ القيس وشرح السكّري، وعبث الوليد ومعجز أحمد ونحوها، أو شرح لمختارات، كشروح حماسة أبي تمام للمرزوقي وللأعلم الشنتمري. إضافة إلى الكتب ذات الطابع الإخباري كالكمال للمبرد والبيان والتبيين وأمالي القاضي والأغاني وغيرها كثير. تقرب المختارات الخالصة من الفهم الشكلي البنيوي، فتثبت النصّ وتزيح ما عداه، بينما تنحاز الأخرى إلى الفهم التاريخي السياقي الذي يتوفر على الشقّين: النصّ وما يحفّ به؛ فيرشد عنها قدر من المعقولية التي لا تخلو من طبيعة وجدانية.

تنحصر مهمّة الشروحات التي تؤلّف حول المختارات الخالصة بتحويلها إلى مختارات مؤرّخة. لا يكتفي الشرح بالوظيفة اللغوية، إنّما يضع النصوص في سياقاتها التاريخية، فيثبت لكلّ منها تاريخه أو ما يحفّ به. هو في الغالب شرح أو شرح وسردية



في الخبر أن سعيد بن عثمان بن عفان والي معاوية على خراسان، لقي مالكا في طريق فارس، «وكان من أجمل الناس وجها، وأحسنهم ثيابا فلما رآه سعيد أعجبه، وقال له: ما لك، ويحك تُفسد نفسك بقطع الطريق! وما يدعوك إلى ما بلغني عنك من العبث والفساد، وفيك هذا الفضل! قال يدعوني إليه العجز عن المعالي، ومساواة ذوي المروءات ومكافئة الإخوان. قال: فإن أنا أغنيتك واستصحبتك، أتكفّ عما كنت تفعل؟ قال: إي والله أيها الأمير، أكفّ كفاً لم يكفّ أحد أحسن منه. قال: فاستصعبه، وأجرى له خمسمائة درهم كل شهر»^(١). تتوارى خلف الخبر صورة الفتوحات الإسلامية التي قامت بها الجيوش الإسلامية، وسير الأبطال فيها، وابن الريب واحدٌ منهم، قضى نحبه هناك بعيدا عن الديار والأهل.

أُحيطت مريثة مالك بن الريب

ما يمكن إجماله مما نقله المؤرّخون أن مالك بن الريب كان فاتكا، مرّ به ذات يوم أحد القادة في طريقه إلى خراسان، فأقنعه بالسير معه وترك اللصوصية، فارتحل إلى هناك وتوفّي حين أدركته المنية في مكان غربته. وقبل ذلك كان قد قال قصيدته التي ذاع صيتها وهو يرثي فيها نفسه.

ربما يصعب وضع خطوط فاصلة بين ما هو حقيقي وما هو تخييلي إذا كان الخبر التاريخي قد نُقل في مصدر واحد، لكنّ الأمر قد يبدو ميسورا حين يرد في عدد منها. من المعروف أن المصادر المتأخرة إمّا أن تنقل عن مؤلّفات متقدمة أو أن تنفرد برواية جديدة بشأن حدث معين. وهي حين تنقل عمّن كان قبلها، فإنها تبقينا أمام رواية واحدة، حتى وإن تعدد الناقلون. لكننا سنكون أمام عدد من الروايات المختلفة حين ينفرد كلٌّ منها بخبره.



بعناية القدماء، وإن لم تكن الأولى في بابها، وهي أن يرثي الشاعر نفسه، لا موته. إذ كان قد سبقه عددٌ من الشعراء قبل الإسلام وبعده^(٢)، لكنّها الأشهر. وهذا ما جعلهم يقفون عند خبره حين يذكرونها، لكنّ توالي الأخبار أوقع حكايته بمأزق.

المروي في الأمالي وخزانة الأدب والأغاني والعقد الفريد وشرح شواهد المغني وغيرها أنّه كان مع سعيد بن عثمان بن عفّان، لكن المرزباني ينفرد برواية أخرى أنّه «خرج إلى خراسان فغزا مع سعيد بن العاص ومات بها»^(٣). لا سبيل إلا الاعتقاد أن لبسا في الأسماء وقع فيه المرزباني فأبدل في بعضها؛ لأن سعيد بن العاص ولي الكوفة في عهد الخليفة عثمان بن عفّان سنة ثلاثين، وفيها غزا خراسان^(٤)، بينما ولي سعيد بن عثمان حرب خراسان في عهد معاوية سنة ست وخمسين^(٥). وقد يرد الخبر بشيء من الإجمال وبعيدا

عن تفاصيل لقائه بسعيد بن عثمان، وأنه «هرب حتى قدم البحرين، ثم قطع منها إلى فارس»^(٦). ولو صحّ ما ينقله المبرد وابن قتيبة وغيرهما، فإنه مما يزيد الأمر بلبلة. يُنسب إليه أنّه قال ما يشكو به الحجاج^(٧)، وأنّه هرب منه لما هجاه^(٨)، وأنّ الحجاج صلب شظاظا وهو فاتك مع مالك^(٩). وهذا يدفع وفاة مالك أبعد من نحو سنة ستين التي هي بعد التحاقه بسعيد بن عثمان. تبدو صورة الفتوحات البطولية واضحة في خبر القالي، إذ ينقل مالك فتوته من الفتك إلى الجهاد، حين قبّل صحبة ابن عثمان إلى خراسان. وكان قبل ذلك معدودا في الشعراء اللصوص^(١٠). كما تبدو صورة القائد واضحة، إذ أجرى له خمسمائة دينار في كلّ شهر. لكنّ هذه الصورة البطولية التي تنمّ عن سخاء قد لا تكون هي الحقيقة. ثمّة ما يشكك في هذا، فهو في خبر بالدينار^(١١) وفي خبر آخر



ولعل هذا أوغل صدره بعد
الاتهام بالجبن فقطع عطاءه، وما كان
من مالك إلا أن انقطع عن جيشه.

لو تتبعنا خبر الوفاة لهالنا حجم
التفاوت بين ما يُنقل. الخبر في سرديّة
القصيدة عند القالي، أنه قُتل مع سعيد
بن عثمان في خراسان. أي أصيب في
إحدى المعارك؛ فمرض ثم استشهد
على إثر ذلك. وفي الأثناء قال قصيدته.
ما يُنقل هنا يترجح بين أمرين: أن تكون
وفاته بعد أيام من معركته الأخيرة، أو
«طعن فسقط وهو بأخر رمق»^(١٥).

لا يسلم هذا الخبر من التشكيك هو
الآخر، فلا يلبث القالي أن يعرض
احتمالا آخر، هو أنه مات في خان.
لكن هذا لا يعارض الخبر الأول، إذ
يحتمل أن يكون قد جرح وبقي أياما
في ذلك الخان حتى وافته المنية. وقد
لا يختلف الأمر كثيرا مع ما ينقله أبو
الفرج: «مرض مالك عند قفول سعيد
بن عثمان من خراسان في طريقه، فلما

بالدرهم^(١٢)، وشتان بينهما. ويزعم
ياقوتُ أنّ مالكا «لم ينل مما وعده
شيئا وأتبع ذلك بجفوة، فترك سعيدا
وقفل راجعا، فلما كان بأبرشهر، وهي
نيسابور مرض... إلخ»^(١٣). إن عطاء
مالك، وفق هذا، لا يعدو أكثر من
وعد. لم تكن هناك دنانير أو دراهم
تصله من الوالي. وليس بعيدا أن تتقطع
الأسباب بينهما بعد ذلك. ينقل الطبري
خبرا قد يؤيد هذا من بعيد، وهو أن
سعيد بن عثمان كان في أحد الفتوحات
حين «قطع النهر إلى سمرقند، فخرج
إليه أهل الصغد، فتوافقوا يوما إلى
الليل ثم انصرفوا من غير قتال، فقال
مالك بن الريب يذم سعيدا^(١٤):

ما زلت يوم الصغد ترعدُ واقفا
من الجبن حتى خفتُ أن تنتصرا
وما كان عثمان شيء علمته

سوى نسله في رهطه حين أدبرا
ولولا بنو حرب لطلتُ دماؤكم
بطون العظايا من كسير وأعورا



تقول ابنتي لما رأته وشك رحلتي
 سفارك هذا تاركي لا أبا ليا
 تأخذنا الأقوال شرقا وغربا في
 نسبة القصيدة. فهي إن نُسبت إليه،
 نُسبت أيضا إلى الجن^(٢٤). ولعل في مثل
 هذه النسبة الغريبة شيئا من أسطرة
 الواقعة وإعلائها إلى مرتبة كونيّة، وهي
 شكل من أشكال الاحتفاء بإضفاء
 طابع ماورائي خلفها، أكثر مما هي نسبة
 حقيقة. لكن ما يُنسب إلى أبي عبّيدة
 يأخذ الأمر إلى منحى آخر. يقول:
 «الذي قاله ثلاثة عشر بيتا، والباقي
 منحول، ولّده الناس عليه»^(٢٥). وهذا
 لا يشكل سوى جزء يسير مما نُسب
 إليه، خصوصا في أمالي القالي. وفي نصّ
 لجعفر بن عبّلة بن ربيعة أوله^(٢٦):

ألا لا أبا لي بعد يوم بسجبل
 إذا لم أعدّب أن يجيء حمّاميا
 ينسب له فيها:

وعطلّ قلوصي في الركاب فإنها
 ستبرد أكبادا وتبكي بواكيا

أشرف على الموت تخلف معه مُرّة
 الكاتب ورجل آخر ومات في منزله
 ذاك^(١٦). وهو أن تكون وفاته خارج
 أرض المعركة. لكن ما معنى ما ينقله
 اليزيدي من أنه رثى نفسه بقصيدة قبل
 موته بسنة^(١٧)؟ أين كان خلال هذا
 العام، وما كان سبب الوفاة، هل هو إثر
 ضربة أم سبب آخر؟ لا سبيل للوصول
 إلى ذلك مع هذه الروايات المختلفة حدّ
 التناقض. كلّ هذا يفتح باب التشكيك
 بصحبه لسعيد بن عثمان. لم تسلم
 حتى مدينة الوفاة من الاختلاف، فهي
 خراسان^(١٨) وأبرشهر^(١٩) ومرو^(٢٠)
 وهي المدينة التي تؤكدتها القصيدة.

وصل الاختلاف إلى عقّبه،
 يذكر ابن قتيبة وغيره أنه لم يعقب^(٢١)،
 لكن أبا الفرج ينقل عن أبي عبّيدة أن
 ابنة مالك تعلّقت به لما خرج مع سعيد
 بن عثمان^(٢٢). وينسب له أنه قال شعرا
 في ابنته شهلة لما أحسّ بالموت^(٢٣)،
 وقصيدته تشهد بهذا:



وهو مما ينسب لمالك. لكن
المرزوقي خطأً نسبته إلى جعفر وأرجعه
إلى مالك^(٢٧).

في المرثية شكلان من
الاختلاف: الأول في عدد أبياتها، إذ
جاءت في الأمالي بـ(٨١) بيتاً، وفي
الجمهرة (٦١)، وفي أمالي اليزيدي
(٥٤) بيتاً. وجاءت مفرقة في معجم
البلدان بـ(٤٧) خالية من مطلعها^(٢٨).

يتعلق الاختلاف الآخر بترتيب أبياتها.
يبدأ الاختلاف بين رواية الأمالي
ورواية الجمهرة من البيت الرابع، ثم
يستمر فنجد في الأمالي ما لا نجده في
الجمهرة، وفي الجمهرة ما لا نجده في
الأمالي. كما تختلف رواية الأمالي عن
رواية اليزيدي من البيت الخامس،
إذ يسقط البيت الخامس من رواية
اليزيدي، وهكذا. هذا غير الاختلافات
داخل البيت الواحد باختلاف ألفاظه،
وهو كثير، كقوله في الأمالي^(٢٩):

وأشقر محبوباً يجرّ عنانه
إلى الماء لم يترك له الموت ساقياً
جاء في الجمهرة^(٣٠):

وأشقر خنذيذ يجرّ عنانه
إلى الماء لم يترك له الدهر ساقياً
وفي أمالي اليزيدي^(٣١):

وأشقر محذوف يجرّ عنانه
إلى الماء لم يترك له الموت ساقياً
فالاختلاف في الشطر الأول
والشطر الآخر واضح بين رواية
وأخرى.

كلّ ما تقدم نخبرنا أن صورة
الوحدة التي تُقدّم بها هذه القصيدة
الخالدة أوقعت ما يحفّ بها في تناقضات
جمّة، تجعلنا نعتقد أن الأمر ليس على
ما تمّ تصويره، فسردية النصّ ليست
قطعية الوقوع، أو في أحسن الأحوال
جرى تضمينها مما هو إلى التخيل أقرب
منه إلى الواقع. لكنها بعيداً عن واقعيتها
نجحت في أداء وظيفة التعرّف، بإعداد
المتلقي لتقبلها والاستسلام للمشاعر



تورط السردية الحافة في توجيه القراءة، حين دفعت نحو النوافذ التي فتحتها على النص، وأغلقت نوافذ أخرى. لقد مارست السردية لعبة العمى والإبصار مع القراء.

إذا كانت قصةً بمتن صغير (الحكاية التي يرويها القالي بحدود مائتي كلمة) تفعل مثل هذا الشرح، فكيف للمتون الكبيرة أن تنفصل عن الواقع؟ قد لا نكون أمام معادلة مفادها كلما كبر المتن اتسعت الهوة بين القصة والواقع، لكن في أقل تقدير كلما اتسعت تلك الهوة اتسع حذر الباحث وازدادت شكوكه. مثلما أن الواقع منحاز (كل فرد ينحاز لنفسه أو انتمائته)، فإن تمثيل الواقع (القصة) منحاز هو الآخر. لسبب بسيط أن من يدير الواقع والقصة هو الإنسان دائماً. الانحياز ليس صفة للواقع أو القصة، إنما هو صفة أصيلة في الإنسان وما يكون عنه.

التي تشيعها. هذه الوظيفة قد تكون الباعث أمام التسامح في تدقيق الخبر والقبول به على اختلاف صورته، أو حتى تلفيقه. لا يطال الأمر هنا من لقق بعض الأخبار التي تعارض أخباراً أخرى، أو تخرج عن حدّ الواقع، فليس من المعقول أن تكون الجنّ قد كتبها ووضعتها عند رأس مالك، أو أن تكون وفاة الرجل بالطعن أو المرض أو غيرها مما ذكر. إنّما المشكلة في الأساس هي مشكلة مؤرّخ الأدب الذي ربّما تساهل أحياناً وانجرّ إلى ما يتداوله العامة، بما فيه من غثّ وسمين. إذا افترضنا أن ما جرى هو الواقع، وما نقله المؤرخون هو القصة، فإن لدينا قصة أوسع من الواقع. ليس بمعنى أن تفاصيلها أكثر، لكن لما فيها من فائض سردي أساسه التنويع والاحتمال. هذا يجعل من القصة تتقدم على الواقع وتزيجه. تتحول القصة إلى أصل تنزاح الواقعة إلى هامشه. إن هذا يقود إلى



لا تعين السردية الحافة المعنى بشكل مباشر، لكنها تعمل في مستوى آخر هو الإعداد النفسي وتوجيه القارئ نحو تقبل المعنى المضمّن فيها. أي خلق وحدة دلالية بين الجانبين: النصّ والسردية الحافة. لا شذوذ فيها، فلا النصّ يخرج عما تقرّه السردية، ولا السردية تتجاوز حدود النصّ. المعنى، وفق هذا، هو مجموع ما يتضمنه النصّ وسرديته. إن معنى القصيدة مضمّن بطريقة ما في سرديتها، وإنها حتى وإن ابتعد عنها، فإن التأويل المنبثق عن هذا الجو سيعمل على ربطها بذلك الأصل حتى تُفرغ القصيدة من أيّ دلالة جديدة. تتحول السردية إلى قيد دلاليّ حين توجه معاني القصيدة نحوها؛ لأن حركة التدليل تنطلق هنا من السردية إلى القصيدة. أي إنّنا نُعدّل في معاني الأخرى في ضوء معنى الأولى. لكن ما سيكون عليه الأمر لو قلبنا حركة الاستدلال، لتكون

لقد وجهت السردية الحافة طريقتنا في تأويل النصّ ووضعت مسبقا في حيز دلاليّ ينتسب للسردية أكثر من انتسابه إلى القصيدة. مارست السردية تأثيرا في توجيه المعنى، وصنع قصّة في النصّ موازية للقصّة خارجه. لقد عمل المؤرخون على مطابقة النصّ مع القصّة. وهو أمر، وإن كان ينتسب إلى منهجية نقدية، لكنه انطوى على نوع من الضرر تمثل في جرّ القصيدة إلى القصّة لا العكس. تحوّلت القصّة إلى ثابت ينبغي للمتغير (القصيدة) أن يتكيف معه. هذا التكيف جعل قراءتنا عرجاء؛ لأنها لم توزع ضوءاً متساويا على أجزائها. ثمّة أجزاء ظلّت مظلمة، وأجزاء سُلط عليها ضوء زائد. لا يتعلق الأمر بحدود القراءة البريئة، فهذه ليست أكثر من مثالية نقدية تمت مغادرتها، لكن الأمر ينطوي على نوع من القراءة الأيديولوجية الموجهة للنصّ باتجاه ذي طبيعة سياسية.



فأوقعته على حافة الموت. تبدأ القصيدة باستذكار الغضا، وهو تعبير تكرر في مطلعها يشير إلى الديار والأهل والماضي:

ألا ليت شعري هل أبيتنَّ ليلةً
بجَنبِ الغَضَى أُرْجِي القِلاصِ النواجيا
فَلَيْتَ الغَضَى لم يقطع الركبُ عَرَضَهُ
وليت الغَضَى ماشى الركاب لياليا
لقد كان في أهل الغَضَى لو دنا الغَضَى
مَزارٌ ولكنَّ الغَضَى ليس دنيا
من الجميل أن الشاعر يتدرج في تكرر كلمة الغضى مرّة في البيت الأول ثم مرّتين في الثاني ثم ثلاث مرّات في الثالث، وكأنه يستعذب نطقها ولا يرتوي.

تُسلمه الذكرى من صورة إلى أخرى، والشاعر لا يلبث أن يعقد الصلة بين حاله اليوم وحاله بالأمس حيث الغضى، فتدافع مشاهد الماضي نحو ذاكرته. مستعيدا في غمرة ذلك لحظة الفراق التي آذنت برحيله إلى

من القصيدة إلى السردية؟ لا شك في أننا سنلجأ إلى الاستراتيجية نفسها، وهي أن نُعدّل من السردية هذه المرّة لتنسجم مع القصيدة؛ لأن المعنى - الأصل هذه المرّة في القصيدة، وليس في السردية. وهذا قد يقود إلى حذف بعض التفاصيل التي تضمنتها السردية أو التشكيك في أخرى، كما يعني إضافة تفاصيل جديدة لم تكن مضمّنة قبلا. إن قبول انفتاح القصيدة على سرديتها قد يبدو متعذرا مع ما تقدم من تشكيك في صحتها، وهذا يدفع نحو إعادة ترتيب الأوراق لنجعل السردية تنفتح على القصيدة، لا العكس.

لنعرض أولا لما يمكن أن نسميه تجوّزا القراءة البريئة أو على نحو أدقّ القراءة الموجّهة ثم نمضي في قراءة أخرى مغايرة. تذهب القراءة المطمئنة إلى السردية الحافة أو قصّة الخلفية إلى أن القصيدة رثاء للنفس بعد معركة جهادية أثخت الشاعر بالجراح



وأشقرَ محبوبًا يُجْر عِنَانَهُ
إلى الماء لم يتركْ لَهُ الموتُ ساقيا
يُسلمه هذا إلى مشهد استشرافي
آخر حيث نسوته:

ولكن بأكناف السُمينةِ نِسوةٌ
عزيزٌ عليهنَّ العَشِيَّةُ ما بيا
صريعٌ على أيدي الرجالِ بَقْفرةٍ
يُسوونَ لِحدي حيثُ حُمَّ قضايا
ويمضي في مقطعٍ آخر يعددهن
واحدةً واحدةً: الأم والبنت والزوجة.
يعود بعد هذا إلى ما يسبقه زمنيا، وهو
تفاصيل ما بعد الموت وما فيها من
طقوس:

فيا صاحبِي رَحلي دنا الموت فانزلا
برابيةٍ إِنِّي مُقيمٌ لياليا
أقيما عليّ اليومَ أو بعضَ ليلةٍ
ولا تُعجلاني قد تبينَ شانيا
وقوما إذا ما استلَّ رُوحِي فَهَيِّئا
لي السدرَ والأكفانَ عندَ فَنائيا
وخطًّا بأطرافِ الأسنَّةِ مَضجعي
ورُداً على عينيِّ فَضَلَّ ردايا

خراسان وتعلّق صبيين له بثيابه كأن
ذلك نذير شؤم على هذه الرحلة
المحفوفة بالمكاره:
فلله درِّي يوم أتركُ طائعا

بنيِّ بأعلى الرَّقْمَتَيْنِ وماليا
ودرُّ الطِّباءِ السانحاتِ عشية
يُخَبِّرُن أَنِّي هالكٌ مَنْ ورائيا
ودرُّ الرجالِ الواقفينِ عشية
بجنبِي هلا يفككون وثاقيا
ودرُّ كَبيرِي اللذينِ كلاهما
عليّ شفيقٌ ناصِحٌ لو نهانيا
وفي رواية الجمهرة نجد هذا
البيت الذي يكمل ما تقدم:

ودرُّ صَبِييَ اللذينِ تعلِّقا
بثوبي وقد أيقنتُ ألا تلاقيا
ينتقل بعد ذلك إلى مشاهد ما
بعد الموت في لحظة استشرافية ستتكرر
لاحقا، وليس من أحد ينعاه سوى
السيف والرمح وحصان يتيم بعده:
تذكرتُ مَنْ يبكي عليّ فلم أجد
سوى السيف والرمح الرُّدِينِيَّ باكيا



فجوات وهوامش دلالية لا بدّ من أخذها في سبيل الوصول إلى ما تحت النصّ أو ما وراء ظاهره.

يبدو لنا مالك بن الربيع شخصا عالقا بين عالمين أو واقعين، لا يستطيع أن يفصل عن الحاضر ولا يقوى على العودة إلى الماضي. في كليهما نقص ومشكلة بالنسبة له. هناك مشكلتان كبيرتان في حياته دفع ثمنهما معا: الغربة والموت. لم يكن الواقع الحاضر قادرا على الخلاص من الماضي، مثلما أن الماضي لم يكن له أن يفرّ من بلوغ الحاضر. تحوّل الماضي إلى رمز كبير تجتمع عنده كلّ صور السعادة، بينما طريق الحاضر لا ينتهي إلا بالموت. لكن هل حققت التوبة، بوصفها المعبر من الماضي إلى الحاضر، من بني مازن إلى خراسان، ما تطمح إليه روحه؟ لا يبدو أن الشاعر واثق من حقيقة هذا. هكذا يتحوّل المعبر إلى نفق سيبقى عالقا فيه حتى يبتلعه، وفيه

ثم تنفرج نافذة نحو ماضي البطولة، فيعدّد مزايا شجاعته وإقدامه وصبره:

وقد كنتُ عَطَّافًا إذا الخيلُ أدبرتُ

سريعاً لَدَى الهَيْجَا إلى مَنْ دعانيا
وقد كنتُ صَبَّارًا على القرن في الوغى
وعن شَتْمِي ابن العمِّ والجار وانيا
ثم يعود منه إلى مشهد الموت
موجّها نصائح لمن يتولّى دفنه. يستمر
هذا التناوب بين حدثين استشرافيين:
لحظة الموت والدفن، وحال نسوته
حين يبلغهن خبره، بشكل يسلم فيه
أحدهما الحديث إلى الآخر على امتداد
القصيدة.

لكن قراءة أخرى - تستريب
بسرديّة القصيدة تتوقف عن التسليم
بما تقدم - ستسلك طريقا آخر في
تأويل القصيدة، تتعد عن تصور الأمر
على أنّه حالة انفعالية شديدة مرتّ
برجل كان الموت قريبا منه، فصارت
الذكريات تتداعى بلا انتظام. ثمة



وهو يحدثنا عن عالم الموت حين لا يحضر معه إلا الرجال. يبدو مشفقا عليهن أكثر من نفسه. وهل هذا إلا حنين ممزوج بالندم؟!

تبتعد مريثة مالك بن الرب مسافة عن شعر الفتوحات؛ لأنها تخلو من أيّ نفس تعبويّ وحماسة حربيّة أو تحريض على مواصلة الحرب. هذه المعاني التي يكررها شعر الفتوحات^(٣٢) ويجعل ذات الشاعر تابعة للواقعة، لا نجدها في مريثة مالك. لكن كيف يستقيم هذا الأمر والقصيدة قيلت في ظروف مشابهة لشعر الفتوحات وموضوعها لا يخرج عن الجو العام للموضوع؟ إذا كان الواقع واحدا فما الذي قاد إلى اختلاف النصّين (نصّ الفتوحات ونصّ المريثة)؟ إن خلوّ القصيدة من المعاني التي تشير إلى الجهاد ونشر الدين والفوز بالجنّة واستذكار البطولات، يكشف عن موقف غير معلن للشاعر. لقد

يقضي أيامه الأخيرة. الصراع الخفي دفعه إلى المراوحة بينهما، كالبندول يمضي إلى الأمام ثم يعود إلى الوراء بلا انقطاع. حركة البندول هذه هي أبرز الملامح في قصيدته التي يراوح فيها الشاعر بلا انقطاع بين الموت (الحاضر)، والذكريات (الماضي). ولو دققنا فيها كثيرا، ونحن نعاين الحضورين معا، فسنجد فسحة أوسع للماضي، ليس على المستوى الكمي، وإنما على مستوى التنوع الذي يطلّ به الماضي. رصيد الذكريات كبير والنفس تتخفّف من مرارة الحاضر باستحضار صور أكثر إذا ما قيست بفكرة واحدة تسدّ منافذ الحاضر، هي الموت. يشدّه الماضي بقوة، ومن الطريف أنه عالم النساء، إذ لا يبرز منه في استرجاعاته إلا النساء، بينما عالم الحاضر هو عالم الرجال. لهذا نجده أكثر انكسارا حين يستحضر حال نسوته حين يبلغنّ خبره، بينما يبدو عليه قدر من التجلّد



يحدثنا عن حياته خارج المعركة، لكن الشاعر لم يغادر أجواء المعركة، بل يعيش آثارها كاملة في نصّه.

إنّ مشهد الموت، وهو مشهد استشراقي يعاين فيه الشاعر نفسه من فوق ساعة موته، تكرر أربع مرّات^(٣٣)

هو مشهد دنويي تختفي منه أيّ تفاصيل تتعلق بما بعد الموت والآخرة والجزء.

لا يخرج ما بعد الموت هنا عن حدود ملمحين: شاهدة القبر الذي سيدفن به، وديار الأهل وبكاء النسوة هناك.

يوزّع النصّ اهتمامه بهذين الحديين، فيردا على نحو من التناوب. يخبرنا الشاعر بوحدة من أعزّ أمنيّه، وهي لا تخرج عن حدود ما ذكرنا:

أقول لأصحابي ارفعوني فإنّه

يقرّ بعيني أن سُهَيْلٌ بداليا

ليس في الأفق سوى سُهَيْل

أمنية، أي الديار؛ لأنّه يرى هناك ولا

يرى في خراسان. أيّ ندم أكثر من

هذا ورغبة محمومة بالعودة إلى ديار

خبّر الشاعر الفتوحات ووقف على حقيقتها، فلم تعد عنده حكاية ذات ملامح أسطورية عن جند ذهبوا بعيدا

خلف الجبال ينشرون الدين بسيفهم ويلاقون الأهوال، إنما واقعة ذات تفاصيل إنسانيّة، قد يغفل عنها، في

غمرة النصر، من بقي على قيد الحياة. هناك مسكوت عنه تحوم حوله، وتلمّح إليه أحيانا. إن وقوف الشاعر

عند معان منسيّة تقع في الجانب المظلم من حياة الجندي حال دون المضيّ في

بثّ الحماسة الحربيّة المتوقّعة. لا يعني سكوته تجاهلا بقدر ما قد يكون رفضا

سبيله الصمت، مثلما يشيح المرء وجهه عن حديث لا يرغب في الخوض فيه.

لقد غابت كلّ التفاصيل الدينيّة المحيطة بهذا الموقف، وحضرت تفاصيل أخرى

يمكن وصفها بالتفاصيل الدنيويّة. قد لا يكون الأمر بهذا القدر من الغرابة لو

كان الشاعر قد عاد ليعيش حياته بعد نصر أو أيام سلّم بين معركتين وصار



بني مازن مهما كلف الأمر؟!، وهناك
يسوق إبله:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلةً
بجنب الغصا أزجي القلاص النواجيا
يرد في تضاعيف الاستذكارا

ما يلفت إلى أهميته:

وقد كنت عطافا إذا الخيل أدبرت

سريعاً لدى الهيجا إلى من دعانيا
وقد كنت صباراً على القرن في الوغى
وعن شتمي ابن العم والجار وانيا
فطوراً تراني في ظلالٍ ونعمةٍ

وطورا تراني والعِتاق ركابيا
بطولات حربية تكشف عن
موقعه فيها. ليس في النص ما يشير
إلى أن هذه الوغى هي وغى الجهاد،
إذ ترد في سياق استذكار الماضي. حين
يستعيد الشاعر بطولة فهو لا يستعيد
البطولة القريبة (الجهاد)، إنما البطولة
البعيدة (الديار). تمثل الاستعادة بهذا
النحو نوعا من التفضيل؛ لأنه في أقل
تقدير منجذب نحو الماضي لا الحاضر.

يكشف هذا عن موقف غير معلن
للشاعر من الفتح الذي شارك فيه،
حين يأبى المرور به، مفضلاً بطولة قد
تكون أدخل في الفتك من أي شيء
آخر.

لقد سيطرت على جو القصيدة

فكرتان جعل يعيدهما بين حين وآخر،
كما تقدم: مشهد الموت ومشهد ما بعد
الموت. مزيجا كل شيء غير هذا. لم
يمنع الشاعر نفسه من أن يعيد معانيه
مرارا، مفضلاً التكرار على توسيع
الدائرة الدلالية للنص، فعمد قاصدا
إلى إخفاء تفاصيل ذات صلة مباشرة
بموضوعه. إن الطريقة التي بُنيت بها
هذه القصيدة ترشحها لأن تكون أول
قصيدة معارضة للفتوحات يقولها
جندي شارك فيها. للشاعر، بلا شك،
أسبابه التي تدفعه إلى السكوت عما
سكت عنه، مفضلاً هذا السبيل على
إعلان موقفٍ صريح بالرفض. إن
التزام الشاعر بإخفاء هذه المعاني، لم



يمنعه كما تقدم من التلميح، كما فعل حين فضل الغضى ومزاره على أيّ شيء آخر. يتحوّل رثاء النفس إلى إدانة لقرار سياسي قاده نحو هذه النهاية. وما استذكاراته المتكرّرة إلا موازنة يعقدها بين حاضره وماضيه، قوامها تصفير ذكريات الحاضر والنفخ في ذكريات الماضي. ليست الذكريات مجرد انشالات لحظة الموت، بقدر ما هي موقف غير معلن وحالة غير واضحة وضوحا كافيا في داخله عن الرفض. حين تتمرد القصيدة على شعر الفتوحات، كما تتمرد على السلطة السياسية في أقل تقدير على قرارها بتجنيدِه وتتجاهل الحاضر كاملا، فإنها تمثّل محاولة متقدّمة في المعارضة السياسية غير المعلنة.

يعتمد الشاعر استراتيجية واضحة، وهي أن ينساق وراء معانٍ لها مقابل ضدي لا ييوح به اعتمادا على الضد المذكور. وهذا يستلزم فطنة من

القارئ باستحضار المعنى المخالف. وجدنا هذا أكثر من مرّة بشكل يجعلنا نعتقد أن الاستذكارات في القصيدة ليست بريئة، وإن بدت للقراءة العفوية كذلك؛ لأنها قائمة على الصمت من جانب والتفضيل من جانب آخر. يتجاهل الشاعر بطولات الجهاد فيصمت عنها، ويستذكر ما هو أبعد منها فيفصل فيه.

في القصيدة ما لم يمتنع عن ذكره الشاعر من مواقف تنطوي على شيء من الرفض لكنها موزعة بطريقة لا تثير حفيظة أيّ طرف، إذ هي موزعة بين بيت هنا وبيت هناك، كما أن الشاعر، وهذا هو الأهم، يكشف عن رأيه قبل أن يُبدي أيّ موقف رافض أو متمسك بالعودة إلى الديار.

فيبدو ما يكشفه عفويا، مطلع القصيدة الذي يتغنى بالغضى لا يمكن حمله على معنى سياسي، لأن القارئ خالي الذهن وهو يطالع أوّل ما يقوله الشاعر، فيمرّ



ذكر الغضى من دون أن يلفت إلى شيء مخالف. بل كان تكرر كلمة الغضى نفسه لعبة صرفت الأذهان نحوها وجرت القارئ إلى ما يمكن افتراضه المعنى الأصل الذي تنتهي عنده القصيدة، يضمّنه معنى فرعيا فيما بعد هو الذي يُبدي فيه رأيا مخالفا. يتكرّر هذا في مجال آخر، يقول:

ألم ترني بعث الضلالة بالهدى

وأصبحتُ في جيش ابن عفان غازيا هل يمكن أن نقنع أن الشاعر يقرّ بحقيقة هذا الخبر، ويصدر حكمه شاكرًا ما فعله معه ابن عفان؟ في تقديرنا إن هذا سخرية مرّة يستعيدها الشاعر بعد ما قاده المهايوي إلى حتفه. نقول هذا ونحن نستذكر ما نقله ياقوت: إن سعيد بن عثمان لم يفِ بما وعده، فتركه الشاعر بعد أن أتبع ذلك جفوة^(٣٤). لا يمكن أن نمّر من هنا من دون أن نعرج على بعض أبيات القصيدة التي دُست تحت معانيها البارزة، يقول:

أقول وقد حالت قرى الكردي بيننا
جزى الله عمراً خيراً ما كان جازيا
إن الله يُرجعني من الغزو لا أرى
وإن قلّ مالي طالبا ما ورائيا
تقول ابنتي لما رأيت طول رحلتي
سفارك هذا تاركى لا أبا ليا
لعمري لئن غالت خراسان هامتي
لقد كنت عن بابي خراسان نائيا
فإن أنج من بابي خراسان لا أعد
إليها وإن منيتموني الأمانيا
لا تسعفنا المصادر كثيرا في
معرفة عمرو هذا، لكن ندما على
القبول بتلك الرحلة يبدو واضحا. لا
مزيد من الجزم على عدم العودة مهما
كانت الأمانيا. لكن ألم يُصب الشاعرُ
الشهادة في سبيل الله، فلم الندم
الشديد الذي يبيديه؟ من الواضح أنّ
موقفا خلف كل ما ذكر يدفعه لإعلان
شكل من التوبة على فعلته أو رحلته.
ولن تنفع حينها الوعود والأمانيا، وإنّه
ليعجب الآن كيف يترك بنيه وماله



بأعلى الرقمتين؟

الخاتمة

يقودنا ما تقدم إلى تأكيد أن القصيدة ليست مجرد رثاء للنفس جاد بها شاعر حين موته، إنما انطوى الأمر على موقف لا يخلو من رفض للفتوحات وشيء من الندم على المشاركة فيها؛ إذ حال ما لحقها من شوائب دون الاندفاع نحوها والذّب عنها والتغني ببطولاتها. كما إن سرديّة النص التي تُخبر عن الواقعة تبدو أقرب إلى التخيل منها إلى الواقعة التاريخية لما في المصادر التي نقلتها من تفاوت. لكنها عملت بشكل مؤثر في توجيه طريقتنا في تأويل النص. ما طوره

البحث للكشف عن المعاني المخبّأة هو التشكيك بتلك السردية وقلب العلاقة بينها وبين القصيدة، أي جعل السردية تفتح على القصيدة لا ما جرت عليه العادة من جعل القصيدة تفتح على السردية. وهذا ما قاد إلى الكشف عن معاني الرفض والمعارضة المبطنّة التي أضمرتها تحت لغة موشاة بحزن وغربة فتحت بابا لماض بدا سعيدا على ما فيه، قياسا بحاضر لا يجد فيه الشاعر سوى فقد الأهل ودنوّ الأجل، فانهاالت الذكريات ومعها لمّح حيننا وصرّح حيننا آخر بذلك الموقف المعارض الذي دُس في عرض ذلك.



- الأدب، ٢ / ٢١٠.
- ١- الأغاني، ٢٢ / ٢٠١.
- ٢- ظ: العقد الفريد، ٣ / ٢٠٣ - ٢١١ / ٢٢.
- ٢٠٧.
- ٣- معجم الشعراء، ٢٦٥.
- ٤- تاريخ الطبري، ٤ / ٢٦٩ - ٢٧١.
- ٥- تاريخ الطبري، ٥ / ٣٠٤ - ٣٠٥.
- ٦- المحبّر، ٢٣٠.
- ٧- الكامل في اللغة والأدب، ٢ / ٧٨، والشعر والشعراء، ٢٢٨، وخزانة الأدب، ٢ / ٢١١، والأغاني، ٢٢ / ٢٠٤. يكذب المرصفي خبر المبرد في هروب مالك من الحجاج؛ من دون أن يبين أسبابه. ظ: رغبة الآمل، ٥ / ٢٥.
- ٨- معجم الشعراء، ٢٦٥.
- ٩- الأغاني ٢٢، ٢١١. وفي المثل «ألص من شظاظ». جمهرة الأمثال، ٢ / ١٥١، ١٨٣ وخزانة الأدب، ٢ / ٢١٠.
- ١٠- الاشتقاق، ٥٥٥ والمحبّر، ٢١٣.
- ١١- ذيل الأمالي، ١٣٥، وخزانة الأدب، ٢ / ٢١٠.
- ١٢- سمط اللآلئ، ٦٤، والأغاني ٢١١ / ٢٢.
- ١٣- معجم البلدان، ١ / ٦٥.
- ١٤- تاريخ الطبري، ٥ / ٢٠٦.
- ١٥- ذيل الأمالي، ١٣٥.
- ١٦- الأغاني، ٢٢ / ٢١١.
- ١٧- أمالي اليزيدي، ٢٦٥.
- ١٨- معجم البلدان، ٣ / ٢٥٩، ومعجم الشعراء، ٢٦٥، جمهرة أنساب العرب، ٢٠١، وشرح شواهد المغني، ٦٣٢.
- ١٩- معجم البلدان، ١ / ٦٥.
- ٢٠- الأعلام، ٥ / ٢٦١.
- ٢١- الشعر والشعراء، ٢٢٨، وخزانة الأدب، ٢ / ٢١١.
- ٢٢- الأغاني، ٢٢ / ٢٠٨. هذا الخبر يطيح بخبر انتقال مالك من البحرين إلى فارس هرباً من الطلب، فليس من المعقول أن يكون عياله معه في ترحاله ثم يتركهم بعيداً عن بني مازن، ليلتحق



- بجيش ابن عثمان!
- ٢٣ - معجم الشعراء، ٣١٤.
- ٢٤ - ذيل الأمالي، ١٣٥.
- ٢٥ - الأغاني، ٢٢ / ٢١١، وسمط اللآلي، ٦٤.
- ٢٦ - الأغاني، ١٣ / ٣٣.
- ٢٧ - شرح ديوان حماسة أبي تمام، ٢٥٩.
- ٢٨ - معجم البلدان، ١ / ٦٠٥ - ٦٠٦، ٢ / ٣٥٣، ٣ / ٣٢، ٣ / ٢٥٩.
- ٣ / ٣٢٤، ٤ / ٢٠، ٥ / ١١٥.
- ٢٩ - ذيل الأمالي، ١٣٦.
- ٣٠ - جمهرة أشعار العرب، ٦٠٩.
- ٣١ - أمالي اليزيدي، ٤١.
- ٣٢ - ظ: شعر الفتوحات الإسلامية، ١٢٧ - ١٤٥.
- ٣٣ - ذيل الأمالي، الأبيات ١٨ - ٢٨ و ٤١ - ٥٢ و ٥٧ - ٦٣ و ٦٩ - ٧٤.
- ٣٤ - معجم البلدان، ١ / ٦٥.



المصادر والمراجع:

٦- جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام: أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر - القاهرة، ١٩٧٧.

٧- جمهرة الأمثال: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، ضبطه وكتب هوامشه ونسقه د. أحمد عبد السلام وأخرج أحاديثه أبو هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٩٨٨.

٨- جمهرة أنساب العرب: أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي، نشر وتحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنسال، دار المعارف بمصر - القاهرة، ١٩٤٨.

٩- خزانة الأدب، ولبّ لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط ٤ / ١٩٩٧.

١٠- ذيل الأمالي والنوادر: أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت (د.ت).

١١- سمط اللآلئ، المحتوي على

١- الاشتقاق: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، ط ١ / ١٩٩١.

٢- الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١٥ / ٢٠٠٢.

٣- الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، تحقيق د. إحسان عباس ود. إبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر - بيروت، ط ٣ / ٢٠٠٨.

٤- أمالي اليزيدي: أبو عبد الله بن العباس اليزيدي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الهند، ١٩٤٨.

٥- تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرف بمصر - القاهرة، ١٩٧٠.



١٦- العقد الفريد: أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، تحقيق د. عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٩٨٣.

١٧- الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - بيروت، ط ٣ / ١٩٩٧.

١٨- المحبّر: أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي البغدادي، رواية أبي سعيد بن الحسين السكري، اعتنى بتصحيحه د. إيلزه ليختن شتير، منشورات دار الآفاق الحديثة - بيروت (د.ت).

١٩- معجم البلدان: الشيخ الإمام شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار صادر - بيروت، ١٩٧٧.

٢٠- معجم الشعراء: أبو عبّيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق د. فاروق اسليم، دار صادر - بيروت، ط ١ / ٢٠٠٥.

اللالئ في شرح أمالي القاضي لأبي عبّيد البكري الاوبني، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٩٣٦.

١٢- شرح ديوان الحماسة أبي تمام: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، علق عليه ووضع حواشيه غريد الشيخ، منشورات محمد علي بيضون، ١ / ٢٠٠٣.

١٣- شرح شواهد المغني: الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، اعتنى بتصحيحه الشيخ محمد محمود ابن التلاميذ التركيبي الشنقيطي، المطبعة البهية بمصر - القاهرة (د.ت).

١٤- شعر الفتوحات الإسلامية في صدر الإسلام: النعمان عبد المتعال القاضي، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ٢٠٠٥.

١٥- الشعر والشعراء: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، قدم له الشيخ حسن تميم، راجعه وأعدّ فهارسه الشيخ محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم - بيروت، ط ٣ / ١٩٨٧.





أثر الاتجاه العقائدي في جمع وتحقيق الدواوين الشعرية

م.د. مهند عبد العظيم باقي الياسري
وزارة التربية / المديرية العامة لتربية كربلاء المقدسة

The impact of ideological orientation on
collecting and publishing poetic collections

Inst. Dr. Muhannad Abdel Azim Baqi Al-yasiri
Ministry of Education / General Directorate of Education of Holy Karbala.



ملخص البحث

سعى الرسول الأكرم لتوحيد الصف وجمع الكلمة وعلى هذا المنحى سار الخالص من المؤمنين ساعين لإظهار أن الدين واحد وغير مختلف عليه، لكن هذا لا يمنع من وجود أصوات غريبة تغرد خارج السرب، سعى بحثنا هذا لرصد أثر ما يعتقد به الإنسان في ما يقوم به من أعمال علمية، كتحقيق الدواوين الشعرية، يأتي بحثنا مسلطاً الضوء على هذه القضية حتى تؤخذ بنظر الاعتبار وعدم تكرير مثل هذه الممارسات الخاطئة.

الكلمات المفتاحية: المخطوطات، العقيدة، التحقيق.

Abstract

The noble Messenger strived to unite the rank and the word , on whose direction the faithful of the believers proceeded, seeking to show that there one Islamic undisputable religion. However, this does not prevent the presence of strange voices chirping outside the flock. Our research sought to monitor the impact of what a person believes with the scientific work he does, such as publishing poetry collections. Our research sheds light on this issue to be taken into consideration and such wrong practices are not repeated.

Keywords: manuscripts, doctrine, investigation



التأريخية، بإماطة اللثام عن كثيرٍ من التفاصيل بما ينسجم مع قوة الحدس الشعري عند الشعراء ونفاذ رؤيتهم، فقد انعكست في الشعر العربي الكثير من القضايا التأريخية.

أولاً / التحقيق في اللغة والاصطلاح قال صاحب التاج: «حَقَّ الشَّيْءُ: أَوْجِبَهُ وَأَثَبْتَهُ، وَصَارَ عِنْدَهُ حَقًّا لَا يَشُكُّ فِيهِ، وَيُقَالُ: يَحَقُّ عَلَيْكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا، أَي: يَجِبُ كَأَحَقِّهِ، وَحَقَّقَهُ وَقِيلَ: أَحَقَّقَهُ: صَيَّرَهُ حَقًّا، وَحَقَّ الطَّرِيقَ: رَكِبَ حَاقَهُ أَي: وَسَطَهُ، وَمِنْهُ الْحَدِيثُ أَنَّهُ قَالَ لِلنِّسَاءِ: لَيْسَ لَكُنَّ أَنْ تَحَقُّقَنَّ الطَّرِيقَ، عَلَيْكُنَّ بِحَافَاتِ الطَّرِيقِ. وَحَقَّ فُلَانًا يَحَقُّهُ حَقًّا: ضَرَبَهُ»^(٣)، ولا يبتعد عن هذا المعنى صاحب اللسان^(٤)، فتطلق هذه اللفظة ويراد بها الإثبات والإحكام والتصديق، بمعنى إحكام النصوص وتثبيت صحتها.

أما في المعنى الاصطلاحي

اختفت العصبية عند العرب في عصر النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، واستمرت بالاختفاء والذوبان حتى حلَّ عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فقد عاودت الظهور والانبثاق في أواخر عهده، وكان لانبعاثها هذا الأثر الكبير في اختلاف المسلمين وظهور الفرق والطوائف، والتناحر بين الأمويين والهاشميين والذي يمعن النظر يجد أن مسألة الخلاف هذه أبعد من هذا التأريخ، فمن أهم أسبابها السياسية مسألة الخلافة ومن صاحب الأحقية في تولي أمور المسلمين بعد النبي^(١) (صلى الله عليه وآله)، يأتي الشعر ليصور وينقل الكثير من تلك الوقائع، وينقل عن ابن عباس (رضي الله عنه) أنه قال: «إِنَّ الشعر ديوان العرب»^(٢)، لأهميته البالغة ولما عليه من معول في تفسير الكثير من الأحداث



ثانياً / ما على المحققين

يمثل العمل الأدبي بالنسبة للمؤلف أئمن ما ملك ويعتز به أيما اعتزاز ؛ لأنه يضع فيه فكره راجياً أن يكون ذلك الفكر المضمّن أمانة تصل إلى الأجيال اللاحقة لكن كثيراً ما تتعرض هذه الأعمال للتصحيف أو التحريف «وهما أكبر آفة مُنيت بها الآثار العلمية فلا يكاد كتاب منها يسلم من ذلك»^(٨)، فلا يجب أن يكون «تحقيق المتن تحسيناً أو تصحيحاً، وإنما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فإن متن الكتاب حكم على المؤلف وحكم على عصره وبيئته وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها»^(٩)، والتحريف ظاهرة قديمة جداً لم ينج منها الكثير، وفي السابق كانوا يعارضون الكتب التي ينسخونها فيقابلونها على الأصل، وقد خص الخطيب البغدادي ذلك في كتابه «الجامع لأخلاق الراوي

فلعلّ أفضل ما عُرف به قولهم: «هو بذل العناية بالمخطوطات لتكون أقرب إلى الصورة التي كتبها مؤلفها دقة وسلامة مما يجعل الإفادة منها كبيرة»^(٥)، ويعد هذا المصطلح محدثاً عُرف بعد ظهور الطباعة ففي السابق لم يكن معروفاً، وكذلك المخطوطة، تعد لفظة محدثة، إذ إننا لا نجد لها ذكراً في كلام الأقدمين^(٦)، ولا في كتبهم سميت بذلك مع ظهور الطباعة فأصبحت الكتب على صنفين مخطوط ومطبوع، إذ كانت قبل ذلك تعرف بالكتب التي تمثل مصنفات العلماء الماضين، ويعد التحقيق الوسيلة الوحيدة التي تُظهر هذه المخطوطات المهمة المتحصل منها العلوم الموصلة إلى النتائج المطلوبة، وهو باب مهم من أبواب إحياء التراث، ويقدم «النص المخطوط كما يريده المؤلف»^(٧)، الذي كتب مصنفه بخط اليد وبطرق بدائية.



بهذا العمل إلا من توافرت فيه شروط كثيرة حدها الأستاذ عبد السلام محمد هارون بجملة من الضوابط تأتي الأمانة العلمية في صدارة تلك الضوابط، فالتحقيق «نتاج خلقي لا يقوى عليه إلا من وهب خلتين شديديتين: الأمانة والصبر»^(١٣)، ويعز علينا أن نجد واضع القانون أول مخترقه، فقد عمد الأستاذ عبد السلام على إسقاط نص مهم من تحقيقه لكتاب «وقعة صفين» لـ «نصر بن مزاحم المنفري» _ ط ٢، ١٣٨٢ هـ ص ٢٣١ - متعلق بحديث للإمام علي (عليه السلام)^(١٤)؛ يأتي هذا الفعل بدوافع عقديّة على الرغم الرغم من أن محاولة التحريف هذه عقيمة ولا تصمد والزمن كفيّل بكشف كل ما تمّ تغييبه.

ثالثاً / دور المحققين

لو كان بحثنا هذا بحث عقيدة لأصبح لزاماً علينا أن ندرس بتفصيل

وآداب السامع» بآباً بعنوان «وجوب المعارضة بالكتاب لتصحيحه»^(١٥) وفي هذا دلالة على وجود تلك الظاهرة آنذاك، والواجب على كل باحثٍ أن يتحلّى بالأمانة العلمية، فربنا عز وجل يقول في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١١)، وقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^(١٢)، فالتزام الأمانة قضية يفرضها الدين وتوجبها أصول البحث العلمي الرصين، ولا جدوى من محاولة التزييف؛ فكل عمل عُرضة للنقد وبالتالي فإن الأيام كفيلة بكشف كل ما سعي لطمسه.

فدور المحقق مقتصر على إخراج ما خط باليد في السابق مطبوعاً، ويقوم بالشرح والإصلاح لما هو بصدد تحقيقه، ومن المؤكد أن هذا العمل ليس سهلاً وقد قيل فيما مضى إن تأليف الكتاب أسهل من إصلاحه، ولا يقوم



هذه المقدمة الطللية بدأ الشاعر قصيدته الهجائية الذي يذكر المحقق أنها نُظمت في هجاء أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وقد جعل المحقق لأبي سفيان بن الحارث ترجمة معللاً فيها سبب الخلاف بين النبي (صلى الله عليه وآله) وأبي سفيان بن الحارث معتمداً على ترجمته الواردة في كتاب الأعلام للزركلي^(١٦)، والواقع أن حسناً نظمها في هجاء أبي سفيان بن حرب إذ إنه يقول^(١٧):

أَلَا أَبْلِغُ أَبَا سُفْيَانَ عَنِّي فَأَنْتَ مُجَوِّفٌ
نَخِبٌ هَوَاءُ
بِأَنَّ سُيُوفَنَا تَرَكْتِكَ عَبْدًا وَعَبْدَ الدَّارِ
سَادَتِهَا الْإِمَاءُ

يذكر الشاعر عبد الدار في قصيدته ولم يذكر عبد المطلب، وكما هو معلوم أن أبا سفيان بن الحارث لا يرجع بالنسب إلى عبد الدار وفي هذا إشارة إلى بني أمية بأنهم ليسوا من قريش وإنما

دقيق الفرق الإسلامية ونشأتها ومتبنياتها، ولكن مرادنا إظهار أثر تلك العقائد في تحقيق مخطوطات الدواوين الشعرية وكيف بدا منهج بعض المحققين في تغييب الحقائق التي جسدها قصائد الشعراء، فللواقع مضامين يمكن إبرازها عبر التاريخ، ولعل أول ما يشار له بهذا الصدد قصيدة قالها حسان بن ثابت في هجاء أبي سفيان بقوله^(١٥): (الوافر)

عَفَّتْ ذَاتُ الْأَصَابِعِ فَالْجَوَاءُ
إِلَى عَدْرَاءَ مَنْزِلُهَا خَلَاءُ
دِيَارٌ مِنْ بَنِي الْحَسْحَاسِ قَفْرٌ
تُعَفِّيهِا الرِّوَامِسُ وَالسَّمَاءُ
وَكَانَتْ لَا يَزَالُ بِهَا أَنْيْسٌ خِلَالَ
مُرُوجِهَا نَعْمٌ وَشَاءُ
فَدَعَ هَذَا وَلَكِنْ مَنْ لَطِيفٍ يُورِّقُنِي
إِذَا ذَهَبَ الْعِشَاءُ
لِشَعْنَاءِ الَّتِي قَدْ تَيَمَّمْتُهُ فَلَيْسَ لِقَلْبِهِ مِنْهَا
شِفَاءُ



من العبيد، فقد «كان أُمِّيَّةً غُلَامًا روميًّا لعبد شمس شقيق هاشم فتنابه عبد شمس وعاش تحت رعايته»^(١٨)، وقد ذكر الشاعر هذه المسألة بقوله: سادتهم إماء، وقول الشاعر^(١٩):

أتهجوه ولست له بكفٍ فشرُّكما
لخيركما الفداءُ

وفي هذا البيت تتضح الصورة أكثر؛ إذ كيف لا يكون كُفؤًا للنبي وهو «ابن عمه ورضيعه»^(*) وكان محبًّا للرسول (صلى الله عليه وآله)، ففي هذا البيت قصد حسان أبا سفيان بن حرب، هذا ولم يعرف هجاء لأبي سفيان بن الحارث مطلقًا، وهذا ما يدل على أنه لم يكن المقصود، وإنما أبو^(٢٠) سفيان بن حرب.

ولم يقتصر الأمر على هذه الحادثة، فلم تسلم حتى الحوادث الكبرى فحادثة «الغدِير» التي تعد الحادثة الأعظم عمقًا في مجرى رسالة النبي محمد (صلى

الله عليه وآله)، إذ بضوئها تمَّ التأسيس لحكومة ما بعد المبعوث الأمين محمد (صلى الله عليه وآله) وفق ما جاء في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ

الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢١)، فمن تفسيرها أنها نزلت «يَوْمَ غَدِيرِ خَمٍ وَهُوَ يَوْمَ تَمَانِي عَشْرٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله): من كنت مَوْلَاهُ فعلي مَوْلَاهُ»^(٢٢)، ولا ريب أن النص القرآني يحتمل أكثر من قراءة وهذه إحدى القراءات الأكثر قبولًا التي يقول بها الكثير من المفسرين^(٢٣)، وقد خص الإمام علي (عليه السلام) الخلافة وعدم مبالاته لها بخطبة جاء فيها: «فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبْعِ»^(٢٤) إِيَّيْ يَنْتَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانَ وَشُقَّ عِطْفَائِي مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ»^(٢٥) فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكثت طَائِفَةٌ وَمَرَقَتِ أُخْرَى



برزت الطوائف والمذاهب، فضلاً عن الأحزاب السياسية المتناحرة بينها، وقد نَظَمَ الشعراء في وصف بيعة الغدير التي عُدت الحدث الأكبر آنذاك وفي حينها قال حسان بن ثابت (ت: ٥٠هـ) واصفاً^(٢٨): (الطويل)

يناديهم يوم الغدير نبيهم

بخم وأسمع بالرسول مناديا

فقال: فمن مولاكم ونبيكم؟

فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا:

إلهك مولانا وأنت نبينا

ولم تلق منا في الولاية عاصيا

فقال له: قم يا علي؟ فإنني

رضيتك من بعدي إماما وهاديا

فمن كنت مولاه فهذا وليه

فكونوا له أتباع صدق مواليا

هناك دعا اللهم؟ وال وليه

وكن للذي عادى عليا معاديا

نجد أن الديوان قد خلا من

هذه القصيدة التي أثبتتها المخطوطات

وَقَسَطَ آخَرُونَ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ
سُبْحَانَهُ يَقُولُ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجَعَلُهَا
لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا
فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ^(٢٦)، ففيها
يصف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب
(عليه السلام) التفاف الناس من حوله
لأخذ البيعة منهم، (وهم مزدحمون
بين مبايع ومهنئ)، وهذا ما لم يحدث
من البداية التي أرادها الله ورسوله
بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله)
بل جاء بعد حين طويل، فبعد وفاة
الرسول نُكثت تلك البيعة ولم تُبصر
النور ومن هذا التوقيت بدأت تُصَبُّ
الآفات والفتن على المسلمين، فـ
«كان لموضوع الخلافة الدور البارز
في ظهور الخلافات السياسية التي
أصبحت نقطة الخلاف والانقسام عند
المسلمين، وأدى بالتالي إلى ظهور تلك
الوقائع في صدر الإسلام، وجلبت
الويلات على المسلمين»^(٢٧)، فبعدها



وبالانتقال إلى العصر العباسي نجد لأبي تمام (ت: ٢٣١هـ) مثلما حصل في ديوان حسان فله قصيدة تعرف بـ «الغديرية» لم تُذكر في ديوانه يستهلها بقوله^(٣١): (الطويل)

أظبية حيث استنتت الكثب العفر
رويدك لا يغتالك اللوم والزجر

أسري حذارا لم يقيدك ردة
فيحسر ماء من محاسنك الهذر

أراك خلال الأمر والنهي بوة
عداك الردى ما أنت والنهي والأمر؟!
أتشغلني عما هرعت لمثله

حوادث أشجان لصاحبها نكر؟!
ودهر أساء الصنع حتى كأنها يقضي
نذورا في مساءتي الدهر

له شجرات خيم المجد بينها فلا
ثمر جان ولا ورق نضر
ثم يردف قائلا:

ويوم الغدير استوضح الحقُّ أهلهُ
بفيحاء لا فيها حجابٌ ولا سترُ
لا يجد الباحث هذه القصيدة

القديمة وذكرت محققة في مواطن أخرى أشار لها البحث، وقد أغفل المحقق «الأستاذ عبد مهنا» ذكر هذه المقطوعة^(٢٩)، وقد يكون سبب إهمالها ظرفاً سياسية أجبرته على التغافل، فمثل هذه القصائد لها الأثر الكبير في تحديد بعض المواقف العقدية، إذ تأتي معضدة لما ورد في ذلك من السير، ولعل هذا هو ما دعاه لإسقاطها، ففي هذه القصيدة ما يؤكد رسم ملامح صورة الخلافة الحقة ويذكر بعض الباحثين أن هذه قضية التحريف والتزييف لم تسلم منها حتى تلك الدواوين المقتصرة على مديح آل البيت (عليهم السلام)؛ كديوان الطاهر الكميت الأسدي، إذ ورد أن يداً غير أمينة عاثت في طبع الهاشميات الغر^(٣٠)، هذا مثلاً لا يمثل الصورة النهائية للعصر الإسلامي والأموي، ولا نريد التوسع خشية الإخلال، لكن المتبع سيجد الكثير من هذا الضرب.



قيلَ لي أنتَ أوحَدَ الناسِ طُرّاً
في فنونٍ من الكلامِ النبِيه
لكَ من جوهرِ الكلامِ
بديعٌ يُثمرُ الدرُّ في يدي مجتنيه
فعلى ما تركتَ مدحَ ابنِ موسى (*)

والخِصَالُ التي تجمَعَنَ فيه
قلتُ لا أهتدي لمدحِ إمام
كَانَ جبريلُ خادماً لأبيه
لا نعثر على هذه القصيدة في
ديوان أبي نواس^(٣٧)، في الوقت الذي
سجلتها الكثير من المصادر.

وقد شهد العصر الأندلسي
الكثير من محاولات تغييب آثار طائفة
وإبراز أخرى يقف في أولها على ما
يشاع من أن الأندلس «أموية الهوى
سنية المذهب في الجملة»^(٣٨)؛ وهذا
يعني أنها طمست كل ما يمت لهم
بصلة ويؤكد ذلك المقري الذي اقتصر
على ذكر ما استحسنته هو فقط من
كتاب ابن الأبار «درر السمط في خبر

في الديوان المعروف للشاعر^(٣٢)، عمد
الناقل إلى طمس هذه القصيدة التي لا
توافق عقيدته بوصفها وثيقة تاريخية
تروي الحدث شعراً وتوضح المعنى
المراد منه فتكون وسيلة إثبات تبين
نوع الحكومة الإسلامية، وليست هي
القصيدة المغيبة الوحيدة؛ فقد قيل
إن ((له شعراً في أهل البيت (عليهم
السلام) كثيراً))^(٣٣)، ولا أثر يذكر لهذا
الشعر في ديوان الشاعر.

وبالانتقال إلى شاغل الناس المتنبي
نجده يقول^(٣٤): (الكامل)

وتركتُ مدحي للوصيِّ تعمداً
إذ كان نوراً مستطيلاً شاملاً
وإذا استطال الشيء قام بنفسه وصفات
ضوء الشمس تذهب باطلا
ولو بحثنا في ديوان المتنبي لا
نجد هذين البيتين^(٣٥)، فقد تم تغييبهما
من قبل المحققين. يشاطر المتنبي الرأي
في ذلك أبو نواس، قائلاً^(٣٦): (الخفيف)



نظمها في «مدح بعض أصحابه»!،
ولربما لهما الحجة فيما قالوا، فمن
المحتمل أن يكون ذلك العنوان مثبتاً
في المخطوطة التي كُتبت وفق ظروف
سياسية معينة، أو أن فهمها للنص
جاء بهذه الصورة، وكل هذا لا يشوه
الصورة التي أرادها الشاعر وأخفاها
المحقق، والواقع أن الشاعر يريد بها
آل البيت (عليهم السلام)، إذ إن
البيت الأول في أعلاه متضمن لمعنى
قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ
عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ
تَطْهِيراً﴾^(٤١)، فليس هنالك مخلوق مبرأ
من العيوب غيرهم، صور هذا المعنى
حسان بن ثابت بقوله^(٤٢): (الوافر)
وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي وَأَجْمَلُ
مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النِّسَاءُ
خُلِقْتَ مُبْرَأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ
كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ

السبط» المتعلق بكشف عقيدة الشاعر
والمتضمن مديح آل البيت (عليهم
السلام)، فلم يورد منه ما كان له أي
صلة بالتشيع^(٣٩)، وسرت هذه الظاهرة
إلى تحقيق دواوين شعرهم فلأبي حيان
الجبائي الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ) قصيدة
بدأها بمقدمة واصفاً متنزهاً خرج إليه
وتخلص من تلك المقدمة منتقلاً لمعانٍ
أراها تتعلق بإمامة أمير المؤمنين (عليه
السلام) قائلاً^(٤٠): (الطويل)
ونسبته للقدس آيةً نسبةً تدلُّ
على التطهير من كل موبقٍ
إمامته في العلم ثابتةٌ لنا بنصٍ
وإجماعٍ ورأي المدققِ
تناجيه نفسٌ بالعلوم وغيره
يلوذ بتجميع الكلام المُلَفَّقِ
وَقَدْ نُقِشَتْ كُلُّ الْعُلُومِ بِصَدْرِهِ
فَأَكْرَمَ بِحَبْرِ نَيْرِ النَّفْسِ مُشْرِقِ
فقد ذكر المحققان أن الجبائي



وَإِنَّ عَلِيًّا مِنْ مُحَمَّدٍ الرَّضِيِّ كَهَارُونَ مِنْ
مُوسَى حَدِيثِ الْمَنْطِقِ
يتردد قولهم «هارون من
موسى» وهذا معنى قرآني تضمنه
قوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي
هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ
فِي أَمْرِي﴾^(٤٤)، من هنا جاز القول
إن التحقيق لم يكن منصفًا في نسبة
القصيدة لغير ما نُظمت لأجله، وهذا
مما يؤخذ عليها، فمن الأجر إظهار
الحقائق وبيان ما أراد الشاعر لأن
هذه أمانة وما المحقق سوى حلقة بين
القديم والحديث واجبه إيصال القديم
للقارئ فقط.

وقد نال ابن دراج نصيبه
كصاحبه سابق الذكر، فله قصيدة
مشهورة يستهلها بقوله^(٤٥): (المتقارب)

لَعَلَّكَ يَا شَمْسُ عِنْدَ الْأَصِيلِ
شَجِيَّتٍ لِشَجْوِ الْغَرِيبِ الدَّلِيلِ

وما صح للرسول (صلى الله
عليه وآله) يصح لآله (عليهم السلام)،
وهذا يعزز ما أراه في نسبة القصيدة لما
ذكرته، وبحسب بيعة الغدير إنَّ الله
يأمر الرسول (صلى الله عليه وآله)
بتعيين علي بن أبي طالب (عليه السلام)
خليفة له وفق النص القرآني المذكور
أنفًا، فيما تذهب الطوائف الإسلامية
الأخرى إلى أنَّ الخلافة تتم بالانتخاب
والتعيين، فيعتقد الناظم مذهب المبدأ
الأول وهذا ما فرضه مذهبه، فيرى
أنَّ هذا الإمام صاحب العلم اللدني
لا نظير له وهو على خلاف غيره من
الناس، ويستمر بتعداد خصال ممدوحه
ثم ينتقل لعلي (عليه السلام) بالنسبة
لمحمد (صلى الله عليه وآله) قائلاً^(٤٣):
(الطويل)

عَلِيٌّ لَهُ شِبْهُ بِخَلْقِ مُحَمَّدٍ أَخُوهُ بِلَا
شِكِّ سُقِّي فَضْلَ مَا سُقِّي



السلام) وصرح بذلك عبر معناها العام المرتبط بهم (عليهم السلام)، فهو يشكو إلى الشمس غربته وما حلَّ به، ثم يطلب منها أن تكون شفيعه ورسوله إلى ابن الرسول، والمتعارف عليه أن كل أولاد علي (عليهم السلام) ينسبون إلى الرسول (صلى الله عليه وآله)، وقد وصفت بأنها: ((من الهاشميات الغر، بناها من المسك والدر، لا من الجص والآجر، لا بل خلدها حديثاً على الدهر، وسر بها مطالع النجوم الزهر؛ لو قرعت سمع دعبل بن علي الخزاعي، والكميت بن زيد الأسدي، لأمسكا عن القول، وبرئنا إليها من القوة والحول؛ بل لو رآها السيد الحميري، وكثير الخزاعي، لأقامها بينة على الدعوى))^(٤٦)، يجعل ابن بسام هذه القصيدة في حقل الشعر الشيعي الذي جاء عن شعرائهم الكبار، ويلحقها بـ

فكوني شفيعي إلى ابن الشَّفيعِ وكوني
رَسُولِي إِلَى ابْنِ الرَّسُولِ
فِيأَمَّا شَهَدْتُ فَأَزْكَى شَهِيدِ
وَأَمَّا ذَلَّتْ فَأَهْدَى دَلِيلِ
عَلَى سَابِقِي فِي قِيُودِ الْخُطُوبِ وَنَجْمِ
سَنَائِي فِي غُثَاءِ الشُّيُورِ
يُنَادِي النَّدَى لِسِقَامِ الصِّيَاعِ
وَيَشْكُو إِلَى الْمَلِكِ دَاءَ الْخُمُولِ
وَعَزَّ عَلَى الْعِلْمِ مَثْوَاهُ أَرْضاً عَلَى
حُكْمِ دَهْرٍ ظُلُومٍ جَهُولِ
ورد أن القصيدة هذه في مدح
علي بن حمود، مع عدم وجود قرينة
تشير إلى مدحه من قبيل ذكر الاسم أو
ما شابه ذلك، ولعل مرد ذلك إلى أن
القسطلي أراد إخفاء نسبتها تقيّة، أو أن
المحقق قد أخطأ بنسبتها لامتراج مديح
آل البيت (عليهم السلام) بمديح آل
حمود فالتبس أمرها عليه، ولكن الواقع
أن ابن دراج قالها في آل البيت (عليهم



لها الدوام في الأعم الأغلب، وما ورد لا يمثل النتيجة النهائية للدراسة؛ بل هو غيض من فيض وعنوان بحثنا لا يمكن أن تتسع له الدراسة ومن الممكن أن يكون عنواناً لأطروحة موزعة فصولها على العصور - الإسلامي والأموي والعباسي والأندلسي - وأرى مادة الدراسة جديرة بالنهوض لغزارتها، كما أن العنوان يمكن أن يُطبق على كثير من الكتب التاريخية وحتى الفقهية وأستطيع مد يد العون لمن أراد تتبع ذلك، والقصد هو تسليط الضوء على قضية قد يجهلها الكثير من النقاد، فيأتي بحثنا مشيراً إلى وجوب اتباع الأمانة العلمية وجعل العاطفة والعقيدة بمنأى عن البحث العلمي الرصين، والتعبير عن الرأي أو المعتقد يأتي تعقيباً على ذكر أصل النص؛ لأن تغييب النصوص المتعارضة مع ما

«هاشميات الكميت»، التي تمثل بذرة ونواة للشعر الشيعي في أول ظهوره وكان هذه القصيدة كذلك.

الخاتمة

لا يخفى ما للمخطوطات من أهمية كبيرة جداً؛ ففيها متضمن علم الأمم السابقة وتاريخها ومحفوظ فيها كل ما يمثل زمانهم، وفي الكثير منها علم لا يتحصل إلا عبرها، فنود القول أن التحقيق هو المصدر الرئيس الذي يمد الساحة الأدبية بالمادة الغنية والمثال الواجب الاحتذاء به، ولا يتحقق هذا الشيء من دون التحقيق الذي يجعل محكوماً بضوابط كثيرة تأتي الأمانة العلمية في مقدمة تلك المعايير، كما يجب تتبع المخطوطات ومقابلتها ويجب أن تُشفع الدواوين بمستدركات إن حدث السقوط، لأن تغييب النصوص محاولة يائسة لا يكتب



نعتقد به لا يمكن أن يحجب الفكرة
أو المعتقد الذي أراد الشاعر التعبير
عنه وذكره، وأرى أن هذا البحث
من الممكن أن يكون رسالة، أو حتى
أطروحة تقوم على تتبع منهج المحققين
في تحقيق الدواوين الشعرية من العصر
الإسلامي مرورًا بالأموي وحتى
العصر الحديث.



٧- محاضرات في تحقيق النصوص، د.

أحمد محمد الخراط، دار المنارة، جدة، السعودية، ط ٢، ١٩٨٨ م: ١٠.

٨- تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٧، ١٩٩٨ م: ٦٥.

٩- م، ن: ٤٨.

١٠- يُنظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الحافظ الخطيب البغدادي، (٣٩٢ - ٤٦٣ هـ)، تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف الرياض: ١٩٨٣ م: ٢٧٥.

١١- النساء: ٥٨.

١٢- المؤمنون: ٨.

١٣- تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام محمد هارون: ٤٨.

١٤- يُنظر: منهج تحقيق المخطوطات، إعداد ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤٠٨ هـ: ١٩.

١٥- ديوان حسان بن ثابت، تح: الأستاذ عبد مهنا، دار الكتب العلمية،

١- يُنظر: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب

الفقهية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٣-١٤.

٢- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م: ٦٧/٢.

٣- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، تح: حسين نصار، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٤ م: مادة حقق.

٤- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، مادة: حَقَّ.

٥- نظرة في تحقيق الكتب، مجلة معهد المخطوطات، المجلد الأول ١٤٠٢ هـ: ٩ / ١.

٦- يُنظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة خطط.



- بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م: ١٧.
- ١٦- ينظر: م، ن: ١٧.
- ١٧- م، ن: ٢٠.
- ١٨- كامل البهائي، الحسن بن علي بن محمد بن علي المشهور بعماد الدين الطبري، تح: محمد شعاع فاخر، المكتبة الحيدرية، ط ١، ١٤٢٦هـ: ١ / ٣٥٠.
- ١٩- ديوان حسان بن ثابت: ٢٠.
- *- ينظر: الأمل في الأدب الإسلامي، د. ابتسام مرهون الصفار، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط ١، ٢٠٠٦م: ٥٤.
- ٢٠- المائدة: ٣.
- ٢١- الدر المنثور، السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار الفكر، بيروت: ٣ / ١٩.
- ٢٢- ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ)، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ: ٣ / ٢٥.
- ٢٤- عرف الضبع: ما كثر على عنقها من الشعر، وهو ثخين يضرب به المثل في الكثرة والازدحام، والعرب تسمي الضبع عرفا لعظم عرفها.
- ٢٥- ربيضة الغنم: الطائفة الرابضة من الغنم، يصف ازدحامهم حوله وجثومهم بين يديه وقلة نظامهم حين مبايعته.
- ٢٦- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده خرج مصادره: فاتن اللبون، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت: ١ / ٣٧.
- ٢٧- مجلة: دراسات استشرافية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، السنة الثالثة، العدد ٨، ٢٠١٦م: ٩٣.
- ٢٨- الازدهار في ما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار، السيوطي، المكتب الإسلامي للطباعة: ٤٤، و خصائص الأئمة، الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، تح: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط



٣٤- زيادات ديوان شعر المتنبي، تح:

عبد العزيز الميمني الأثري، المطبعة

السلفية، القاهرة، ١٣٤٥هـ: ١٢٤.

٣٥- يُنظر: ديوان أبي الطيب المتنبي

بشرح أبي البقاء العكبري، تح:

مصطفى السقا وآخرين، مطبعة الحلبي

وأولاده بمصر، ١٩٣٦م.

٣٦- سير أعلام النبلاء، شمس الدين

الذهبي، تح: شعيب الأرنؤوط،

مطبعة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٥م: ٩

/ ٣٨٩. والأبيات واردة في وفيات

الأعيان: ٣ / ٢٧٠.

*- هو الإمام علي بن موسى بن جعفر

بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن

أبي طالب عليهم السلام الإمام الثامن

عند الشيعة توفي في خراسان مسمومًا

سنة ١٤٨هـ.

٣٧- يُنظر: ديوان أبي نواس، تح:

أحمد عبد المجيد الغزالي، مطبعة مصر،

١٩٥٣م.

٣٨- تاريخ الأندلس، إحسان عباس،

٢، ١٤٣٤هـ: ٤١. ينظر: الغدير في

الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين

أحمد الأميني، مؤسسة الأعلمي،

بيروت، ط ١، ١٩٩٤م: ٢ / ٥٠-

٨٧.

٢٩- يُنظر: ديوان حسان بن ثابت،

تح: الأستاذ عبد مهنا، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م.

٣٠- ينظر: الغدير في الكتاب والسنة

والأدب، عبد الحسين أحمد الأميني: ٢

/ ٢١٤.

٣١- م، ن: ٢ / ٣٨٦.

٣٢- يُنظر: ديوان أبي تمام بشرح

التبريزي، تح: محمد عبده عزام، دار

المعارف، القاهرة، ط ٤: ٢ / ١٥٢

قافية الراء.

٣٣- رجال النجاشي، أبو العباس

أحمد بن علي بن أحمد النجاشي الأسدي

الكوفي (٣٧٢-٤٥٠هـ)، مؤسسة

النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط ٦،

١٤١٨هـ: ١٤١.



- دار الشروق، عمان، ط ١، ١٩٩٧م: ٤٣- ديوان أبي حيان الأندلسي: ٣٢٠.
 ١٣٥. ٤٤- طه: ٢٩-٣٠-٣١.
 ٣٩- ينظر: نفع الطيب: ٤ / ٥٠٦.
 ٤٠- ديوان أبي حيان الأندلسي (ت) ٤٥-٧٤هـ)، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط ١، ١٩٦٩م: ٣١٧.
 ٤١- الأحزاب: ٣٣.
 ٤٢- ديوان حسان بن ثابت، تح: الأستاذ عبد مهنا: ٢١.
 ٤٥- ديوان ابن دراج القسطلي (ت) ٤١-٤٢هـ)، تح: محمود علي مكّي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط ١، ١٩٦١م: ٧٥-٧٦.
 ٤٦- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت: ٥٤٢هـ)، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٧م: ١-١/٨٧-٨٨.



السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي،
القاهرة، ط ٧، ١٩٩٨ م.

٨- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير
(ت: ٧٧٤هـ)، تح: محمد حسين
شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط
١، ١٤١٩هـ.

٩- الجامع لأخلاق الراوي
وآداب السامع، الحافظ الخطيب
البغدادي، (٣٩٢ - ٤٦٣هـ)، تح:
محمود الطحان، مكتبة المعارف
الرياض: ١٩٨٣ م.

١٠- خصائص الأئمة، الشريف
الرضي (٤٠٦ هـ)، تح: محمد هادي
الأميني، مجمع البحوث الإسلامية،
مشهد، ط ٢، ١٤٣٤هـ.

١١- الدر المنثور، السيوطي (ت):
٩١١ هـ)، تح: عبد الله بن عبد المحسن
التركي، دار الفكر، بيروت.

١٢- ديوان أبي تمام بشرح التبريزي،
تح: محمد عبده عزام، دار المعارف،
القاهرة، ط ٤.

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم.

٢- الإتقان في علوم القرآن، عبد
الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين
السيوطي (ت ٩١١هـ)، تح: محمد أبو
الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٧٤ م.

٣- الازدهار في ما عقده الشعراء من
الأحاديث والآثار، السيوطي، المكتب
الإسلامي للطباعة: ٤٤،

٤- تاج العروس من جواهر
القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، تح:
حسين نصار، مطبعة حكومة الكويت،
١٩٧٤ م.

٥- تاريخ الأندلس، إحسان عباس،
دار الشروق، عمان، ط ١، ١٩٩٧ م.

٦- تاريخ المذاهب الإسلامية في
السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب
الفقهية، الإمام محمد أبو زهرة، دار
الفكر العربي، القاهرة.

٧- تحقيق النصوص ونشرها، عبد



- دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٧م.
- ١٩- رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي الأسدي الكوفي (٣٧٢-٤٥٠هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط ٦، ١٤١٨هـ.
- ٢٠- زيادات ديوان شعر المتنبي، تح: عبد العزيز الميمني الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٥هـ.
- ٢١- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح: شعيب الأرنؤوط، مطبعة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٥م.
- ٢٢- الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين أحمد الأميني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- ٢٣- كامل البهائي، الحسن بن علي بن محمد بن علي المشهور بعماد الدين الطبري، تح: محمد شعاع فاخر، المكتبة الحيدرية، ط ١، ١٤٢٦هـ.
- ٢٤- لسان العرب، ابن منظور، دار
- ١٣- ديوان أبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط ١، ١٩٦٩م.
- ١٤- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تح: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٣٦م.
- ١٥- ديوان ابن دراج القسطلي (ت: ٤٢١هـ)، تح: محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط ١، ١٩٦١م.
- ١٦- ديوان أبي نواس، تح: أحمد عبد المجيد الغزالي، مطبعة مصر، ١٩٥٣م.
- ١٧- ديوان حسان بن ثابت، تح: الأستاذ عبد مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م.
- ١٨- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتمريني (ت: ٥٤٢هـ)، تح: إحسان عباس،



أثر الاتجاه العقائدي في جمع وتحقيق ...

عبده خرج مصادره: فاتن اللبون،
مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

المجلات والدوريات

١ - مجلة: دراسات استشراقية، المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،
السنة الثالثة، العدد ٨، ٢٠١٦م.

٢ - نظرة في تحقيق الكتب، مجلة معهد
المخطوطات، المجلد الأول، الجزء
الأول: ١٤٠٢ هـ.

المعارف، مصر.

٢٥ - محاضرات في تحقيق النصوص،
د. أحمد محمد الخراط، دار المنارة، جدة،
السعودية، ط ٢، ١٩٨٨ م.

٢٦ - منهج تحقيق المخطوطات،
إعداد ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء
التراث، ط ١، ١٤٠٨ هـ.

٢٧ - نفح الطيب من غصن الأندلس
الرطيب، المقري، تحقيق: إحسان
عباس، دار صادر، بيروت.

٢٨ - نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد





(الدوال التصويرية والمعنى الشعري
في قصيدة جسر الأئمة... جرح موصل برصاصته)
للشاعر جاسم الصحيح

أ. د. سها صاحب القرشي

جامعة كربلاء / كلية التربية للعلوم الإنسانية

(Pictorial functions and poetic meaning
In the poem “The Bridge of the Imams... A
Closed Bullet Wound” by the poet Jassem Al-
Sahi

Prof. Dr: Soha Sahib Al-Quraishi

University of Karbala / College of Education for Human Sciences



ملخص البحث

من أبرز ما يرصده قارئ شعر «أبي نواس» استهوائه للخمرة، مُجسِّداً بها مساراً انفعالياً لرسم عالم تكون فيه الخمرة هي الحبيبة التي يبكي على أطلالها تارةً، وهي الإرث الشعري الذي يتدبّر به قصائده الشعرية تارةً أخرى، وهي قضية العصر التي يدافع عنها بأساليب الفلاسفة والمناطق، والمتكلمين، لذا اتخذت الدراسة متخذاً مفاهيمياً مستعينةً بالمشروع الكريمائي الذي يستنطق النص، ويُظهر ما يتوارى خلفه من دلالات مضمرة، بالاعتماد على سلسلة من الحالات الانفعالية التي تتطوّر خارج البُعدين المعرفي والتداولي مُشكِّلاً بعداً انفعالياً يشير إلى طبيعة كينونة الذات الفاعلة، وأثرها في فعلها. إنَّ الذات الإستهوائية تقوم بوساطة حالات الاستقطاب المتتالية التي تقود إلى انشطارات مدرجة ضمن غاية بعينها، هي الوجهة التي يسير نحوها كلُّ فعِلٍ، وبذلك قوض «كريماس» الدراسات الصنافية التي كانت سائدة عند الفلاسفة، وعلماء النفس، وعلى هذا الأساس توزعت الدراسة على محورين، إذ تناول المحور الأول: الخطاطة السردية وتحوّلاتها في الخطاب النواصي وموضوع الموروث الشعري، واشتمل على: ١- الكفاءة ٢- التحريك ٣- الإنجاز ٤- الجزاء. أمّا المحور الثاني، فتناول البرنامج الإستهوائي للذات العاملة عاشقة الخمرة، واشتمل على: ١- الانكشاف الانفعالي ٢- التأهب / الاستعداد ٣- القطب الإستهوائي ٤- العاطفة ٥- التقويم الأخلاقي.

الكلمات المفتاحية: خطاب الخمرة، شعر أبي نواس، السيميائية، الخطاطة السردية، البرنامج الإستهوائي.



Abstract

One of the most prominent things that a reader of Abu Nawas's poetry observes is his passion for wine, embodying with it an emotional path to draw a world in which wine is the beloved one on whose ruins he cries at sometimes, it is the poetic legacy with which he begins his poetry poems at other times, and it is the issue of the era that he defends through the methods of philosophers logicians and speakers. Hence, Cremasic project that interrogates the text and reveals the hidden connotations behind it, relying on a series of emotional states that develop outside the cognitive and pragmatic dimensions, forming an emotional dimension that refers to the nature of the active self and its impact on its action.

The erotic self mediates between successive states of polarization that lead to divisions included within a specific goal, which is the direction towards which every action is directed. Thus, Cremas undermined the categorical studies that were prevalent among philosophers and psychologists. The first axis dealt with: narrative planning and its transformations in the Nawasi discourse and the subject of the poetic legacy, which included: 1 - Efficiency 2 - Movement 3 - Achievement 4 - Punishment. The second axis dealt with the erotic program for the active self who loves wine, and included: 1 - Emotional exposure 2 - Alertness/preparedness 3 - The erotic pole 4 - Emotion 5 - Moral evaluation.

Keywords: winery discourse, Abu Nawas's poetry, semiotics, narrative calligraphy, erotic programme.



أو جمل أو مقاطع أو تضمينات أو اقتباسات، وقد انتظمت في كلام القصيدة انتظاماً دقيقاً محسوباً بوعي شعري نافذ، وكاشف عن حضور السياق التاريخي والسياق الثقافي لوعي الشاعر ومرحلته وعصره كشفاً يمكن للقراءة الأدبية عن طريقه رصد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وحده، حمداً توجبه
سوابغ نعمه، والصلاة والسلام على
رسوله الصادق الأمين المبعوث رحمة
للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين،
وبعد:

الخصائص الفنية في تجربة كتابة هذه القصيدة، على أنها تمثل وعيه الفردي وهو يبدع أسلوبه متصلاً بعصره في كل فاعلياته المؤثرة والموجهة وبثقافة امته التي يتخلق وعيه فيها تخلقاً مائزاً، لأنه يستقبل ويعيد الإنتاج جديداً ولا يعمل على تدويره أو تكراره، ويصف ويعيد خلق الموصوف، ماراً بمجساته الأسلوبية، فهو يهضم ويتمثل لإظهار شيء آخر ذي معنى شعري يمثله، ولهذا جاء العنوان (قراءة في أسلوبية

فقد رأيت في قصيدة الشاعر
جاسم الصحيح التي عنوانها (جسر
الأئمة...جرح موصل برصاصته)
نصاً شعرياً يستجيب عند القراءة
لمعطيات الواقع الاجتماعي والحضاري
المرتبط بنور من الأنوار المحمدية
المضيئة في سماء العراق وهو الإمام
موسى بن جعفر (عليهما السلام)،
ومدى استلهام المسلمين من قبسه
النير، لاسيما العراقيين، ولهذا اخترتها
انموذجاً للدراسة.

الدوال) أما العنوان الرئيس فهو (بين لوعة الألم وفخر الانتماء تتجذر الوحدة) لان القصيدة تقوم على إظهار

ولأن القصيدة تنبني في كلامها
الشعري على فاعلية هذا الكلام في
خلق المعنى؛ لأن الكلام: ألفاظ



هذه الدوال: ألم الجرح، وقوة الانتماء بوصفه مسببا لهذا الجرح، وتجدّر الوحدة بين العراقيين رغم ما أراه الأشرار.

ولما كانت القصيدة ذات التسع والثلاثين بيتاً، مكتوبة في مرحلة بداية التغييرات السياسية والاجتماعية في ما عرف ب (ما بعد سقوط النظام البائد ٢٠٠٣م) حيث كتبها سنة ١٤٢٦ للهجرة، كما يعتاد الشاعر دائما تذييل قصائده بذلك، ويقابلها سنة ٢٠٠٥- ٢٠٠٦ للميلاد، حيث شهد العراق بدء مرحلة جديدة وشكل اخر من الإرهاب في تاريخه المعاصر، استجلبت مزيدا من الخراب السياسي والاجتماعي ضاعف مأساة شعبه الذي شهدته وعاشه، وهذه القصيدة جاءت لتضع الإصبع على آلام تلك المرحلة وعمق جراحاتها، على أنها رصدت ضوءا فسفوريا ناصعا في نهاية هذا المآل السلبي، موظفا جملة من الصور توظيفا

شعريا، كما سيوضحه هذا البحث. وعن التنظيم الهيكلي للبحث فقد انعقد على محاور ثلاثة أو نقاط ثلاث هي: أسلوبية الدوال الموازية، المقولة والعنوان منظورا فيها على أنها معجم كلام القصيدة، والثانية: أسلوبية الدوال التصويرية، وشرح عنها في كلام القصيدة ثلاثة أساليب، التناصر والاستفهام والاستعارة، وكل واحدة من هذه الأساليب دال من جهتي التوظيف وصدور المعنى الشعري عنه، وحضوره سمة أسلوبية في كلام الشاعر.

التمهيد

يعد الأدب السعودي المعاصر من الآداب المتطورة التي استطاعت بخطى واسعة، أن تلحق بركب غيرها من آداب البلدان العربية، ولعل الشاعر جاسم الصحيح يشكل واحدا من أقطاب تلك القفزات النوعية في مجال الشعر، فمن يقرأ نصوصه يدرك



أسبابا كثيرة؛ ولكن الأكيد هو انه ينطلق في موقفه من مرجعية تؤطرها مفاهيم الولاء والأصالة والحضارة والتضحية والفداء؛ لذلك جاءت قصيدته مشحونة بالحب والعشق لكل تلك المعاني ولكل ما في العراق من أئمة ومقدسات من شاعر يريد ان يتفاعل مع ما يعتقد ويجب.

لمحة عن الشاعر:

شاعر سعودي، ولد في الإحساء- قرية الجفر- عام ١٣٨٤- ١٩٦٤م، أتم دراسته الابتدائية والمتوسطة في قرية الجفر ثم التحق مبكرا بشركة أرامكو السعودية، ولم ينقطع عن مواصلة تعليمه، إذ ابتعثته الشركة إلى الولايات المتحدة، فحصل على الشهادة الجامعية في الهندسة الميكانيكية من جامعة (بورت لاند) عام ١٩٩٠م.

يمتلك موهبة جعلته من الشعراء الذين يشار إليهم بالبنان

الغنى الإبداعي المتنوع، الذي يستحق التوقف عنده بالبحث والتحليل والدراسة.

استأثر شعر الصحيح باستحضار عدد كبير من شخصيات الأئمة المعصومين عليهم السلام التي احتلت مكانتها في التاريخ الإسلامي، كما في استذكاره لشخصية الإمام موسى الكاظم عليه السلام في هذه القصيدة موضوع البحث، رسم من خلالها صورة للعراق والعراقيين مشحونة بطاقات هائلة من الدلالات والإيحاءات، فمع ما للعراق من تاريخ وأصالة وصدارة في حب أهل البيت (عليهم السلام) والولاء لهم لا ينكرها أحد، تجعل كل شاعر عربي يفتخر بالانتماء إليه والدفاع عنه، اننا لا نجد من الشعراء العرب المعاصرين من يشدو له ويتحسس جراحاته ويحيا آماله وآلامه كما نجدها عند الشاعر جاسم الصحيح، ولعل وراء ذلك



الديوان. وأحسب ولا أعرف، أن العلي ينفر من كتابة المقدمات. وأحسبه لم يكتب هذه المقدمة إلا لأنه أدرك عندما قرأ الديوان، كما أدركت أنا عندما قرأته، أنه أمام شاعر عجيب»^(٢)

المحور الأول: (أسلوبية الدوال الموازية)

بعد مقولة كرستيفا التي كانت سببا في تغير وجهة نظر النقد للنص، جاءت مرحلة أخرى تمثلت في تطور الناقد (جيرار جينيت) لطروحات كرستيفا في التناص، عندما عمل في بداية الثمانينات على تعداد مجموع البنيات النصية التي يدخل معها النص في علاقة، وأعطى لكل منها اسما خاصا بين فيه طبيعة العلاقة بين النص و البنيات النصية الأخرى التي يستوعبها ووجتها، وبهذا قدّم تصورا مغايرا لما كان يدرج ضمن التناص، ووسّع فيه من دائرة العلاقات النصية واقترح لها اسم المتعاليات النصية،

ويحظى بحضور كبير في الأوساط الأدبية في المملكة والخليج، بدأ شاعر مناسبات دينية وانتهى شاعرا إنسانيا، وهو شاعر غزير يتمتع بطول النفس في قصائده، كما يجنح أحيانا إلى الرمز البعيد وهو في أشعاره ذو نزعة فلسفية، نظم الشعر العمودي وشعر التفعيلة، وأجاد في الشكلين معاً.

قدم عددا من الأمسيات الشعرية في المملكة والخليج، ونال جوائز إبداعية كثيرة كأحسن ديوان شعر مرات عدة^(١)، وعضوية كثير من النوادي والجمعيات الأدبية، وحقق مراكز متقدمة في مسابقات شعرية مشهورة، قال عنه الشاعر غازي القصيبي في مقال بعنوان: (الإحساء تطلق صاروخا شعريا): «هذا شاعر عجيب ينفجر علينا من الإحساء، مسقط الرأس بلا مقدمات. أو لعله كتم المقدمات، كما يعتقد شاعرنا الضخم محمد العلي الذي كتب مقدمة



الشاعر لمجموعته بعد إنجازها، وأما البنية السيمائية فتشكلها أمور عدّة كالخط الذي طبع به ذلك الاسم، ونوعه وشكله، ولونه، وحجمه، ومكانه في فضاء العنوان.

وعنوان المجموعة بشقه اللساني هو دال لغوي، لذلك فانه تشكيل جمعي يتشكل من مستويات البنية اللغوية المعروفة وهما: (المستوى التركيبي: المتمثل بالسّمات النحوية في الجمل والعلاقات والروابط التي تربطها مع بعضها البعض، أي البنية النحوية للتراكيب الشعرية من حيث بنائها وعلاقتها وروابطها على المستوى البنيوي، النحوي)^(٤) و (المستوى الدلالي/الإيحائي: وهو الذي لا يتحقق في معنى افتراضي مسبق له وإنما يمثل محصلة مجمعة لكل وسائله الإشارية والمجازية وتكنيكة في التعبير الرمزي)^(٥)، إذ ان التعامل مع العنوان باعتبار شعريته، يستحث البحث عن

منتقلا بذلك من الخاص (المخاطب) إلى الأعم (المتعاليات النصية) مرورا بالعام (معمارية النص).^(٣)

وقد توزعت الدوال الشعرية في جزئها المعجمي على بعض عناصر النص المحيط الذي يعني كل نص مواز يحيط بالنص أو المتن أو النص الموازي الداخلي أو المجاور، وهو عبارة عن عتبات تتصل بالنص مباشرة، ومنها عنوان المجموعة وعنوان القصيدة وعتبة التصدير:

العنوان: عنوان المجموعة

ويمثل أكثر المكونات اللسانية أهمية والأكثر عناية به من قبل المتلقي، والشاغل للمساحة الأكبر في فضاء الغلاف للديوان.

والعنوان بوصفه نصا موازيا يتشكل من شقين: أولهما: لساني أو بنية لغوية، وثانيهما: بصري أو بنية سيميائية، فأما الشق اللساني فيتمثل بالدال اللغوي أو الاسم الذي اختاره



بنية النص، الأمر الذي يجعل التناص محصوراً في حدود عنوان النص، لا في النص نفسه^(٨)، وعنوان المجموعة كما هو واضح هو تناص ديني، وتحديدًا تناص مع القرآن الكريم، وقد كان لهذا النوع من التعالق حضوره اللافت في عنوانات الصحيح^(٩)، ولعل أهمها عنوان مجموعته (وأنا له القصيد) الذي يستدعي النص القرآني الغائب: {ولقد آتينا داوود منا فضلاً يا جبال أوّبي معه والطير وألنا له الحديد}^(١٠) بسياقه النبوي الحاف بقصة النبي داود (عليه السلام) بكل حمولاته الدلالية ومفارقتة الكبرى، حيث يتعامل الشاعر مع القرآنية تعاملًا حركيًا لا ينفي الأصل، بل يسهم في استمراره جوهرًا قابلاً للتجديد^(١١)، يعيد الشاعر صياغته وفق متطلبات تجربته الشعورية فكريًا وتاريخيًا وجماليًا، (ومادام التناص قد دخل دائرة (النصوص المقدسة) فإنه من الضروري تخليص النص الغائب

التقنيات التي يستشفع بها لخلق تلك الشعرية على وجه الخصوص. وللعنوان تقنيات عدة يستدعيها الوفاء بشرط جذب القارئ، وإحداث الأثر الجمالي المنشود، واحد تلك الأنماط والتقنيات هو: العنوان المتناص:^(٦)

فالتناص يعد من أهم التقنيات التي تسهم في الشعرية، إذ تقول كرسيفا: (الدلالة الشعرية لا يمكن أن تعد رهينة شفرة وحيدة، بل تتقاطع عدة شفرات لا تقل عن اثنين، وكل منها ينفي الآخر، ويمكننا أن نتصور على أساس مصطلح (سوسير) في الاستبدال خاصية جوهرية في توظيف اللغة الشعرية، هي امتصاص عدد من النصوص في الرسالة الشعرية)^(٧)،

وتوسل العنوان بتقنية التناص (وحده دون سواه من بنية النص، حالة فائضة عن حدود مصطلح التناص؛ لأن العنوان قد لا يكون ذا صلة عضوية



عليه، ولكن المعطوف غير حاضر (١٣)، وفي هذا التعيم الناتج عن السياق المتبور نلمس بعدا اشهاريا، يستقطب المتلقي عبر الوظيفة الإغرائية، بالإضافة إلى الاصطدام الناتج عن جمع المقدس بالمتخيل، فالنبي والعراق لا صلة بينهما على الحقيقة، وقد تكون ثمة صلة في الواقع فالعراق ارض الأنبياء بل أرض أبي الأنبياء جميعاً، وتماهيا مع ذلك، فإن الصحيح حين يلمح إلى مثل هذا الدال من خلال العنوان، فإن لديه في أحد الأبيات ما يؤكد هذا الاعتقاد بتفرد العراق في المآسي والجراح وقيامه من جديد رغم هول ما مر به، ما يشكل المعجزة الخارقة وهو تفرد لا يوجد إلا في صور الأنبياء سيلا من المناقب الرفيعة و الخوارق التي يعجز عن تحقيقها البشر، من مثل قوله (١٤):
وطن ذخيرته الفرادة في الأسي..
وكذا جميع الأنبياء تفردوا!

من سياقه الأصلي ليصبح على نحو من الأنحاء- جزءاً أساسياً في البنية الحاضرة) (١٢)
وعليه فإن إعادة صياغة العبارة ينزع منها دلالتها الأولى المنغرسه ضمن سياقها القرآني المكتمل نصا ودلالة، ويلفت النظر إلى التحوير الذي نتج عنه الخروج من هالة النص القرآني، فابدال دال (الحديد) المذكور في الآية الكريمة، بدال القصيد، يستنهض عدة أسئلة، أولها ما السر الباعث لانتخاب هذه الآية التي ترد في سياق المعجزات والخوارق التي ينفرد بها الأنبياء؟ ثم ما لدلالة الخفية الناشئة عن استبدال النبي داود (عليه السلام) بأخرين يكون (العراق) هو بالضرورة من أبرزهم، لانقطاع السياق وغياب الإحالة ف (الدور العضوي لحرف العطف (واو) الذي يفرض علينا التفكير بالجملة على أنها سياق ذهني يجب علينا استحضاره زمن التلقي، فالعطف يتطلب معطوفا



المقولة:

الأئمة وأسميه جسر العشاق. ألف
شهيد عراقي يسقطون من أعلاه في نهر
(دجلة) وهم في زيارة الإمام موسى
الكاظم (ع) ويغرقون في الحب)

فمرتكز الدلالة في التصدير
السابق قائم على إخبار تعريفي بالاسم
الحقيقي للجسر الذي وقع عليه
الحادث الإرهابي وهو (جسر الأئمة)
والاسم الذي اختاره له وهو (جسر
العشاق) باعتبار أن هؤلاء الشهداء
الالف لم يدفعهم لزيارة الإمام الكاظم
«عليه السلام» في ذكرى وفاته- بتجديد
العهد له في كل عام بحضورهم عنده-
سوى الحب والعشق لهذا العلم المثال،
فالجسر باق جسرا للعشاق إلا أنهم
هذه المرة عشاق من نوع آخر.

المحور الثاني: أسلوبية الدوال
التصويرية

التناس:

يلتقط الشاعر حادث (جسر
الأئمة) الأليم بوصفه أحد إفرازات

يمثل التصدير بتموضعه المكاني
وانطباعه الذي يتركه لدى المتلقي قبل
دخوله إلى النص الشعري، إقرارا
بطبيعة المتن النصي الذي يلي تصديره
وخرائطه يستعين بها للدخول إلى
عوامله، ومن ثم يتوجب حضور هذا
المبرر الدلالي في كل زاوية من زوايا
المتن المكاني.

وهنا يتجه التصدير نحو تأنيث
الثيمة الأساسية لنص مفرد يتصدره
بوصفه تصديرا جزئيا، إذ يشكل
موجها قرائيا، وأداة مهمة يستعين بها
مقارب النص لفك شيفراته، ومسك
دلالات رموزه المتموضعة داخل أطره
الدلالية العامة، وقد استعان الصحيح
بهذا النمط من التصدير ليوظف
إمكاناته الموازية، ويخلق مزاجية دلالية
بين المتن والتصدير، حيث يصدر
جاسم الصحيح - كعادته في كل
قصائده- نصه بقوله: (يسمونه جسر



يسعى إليه أعداء العراق من محاولة تشتيت شمله وتمزيق وحدة صفه- يلتقطه وعي الشاعر ويشكل منه محورا رئيسا لنصه المعنون ب (جسر الأئمة.. جرح موصل برصاصته).

والصحيح في انطلاقته انما هو شاعر إنساني بالدرجة الأولى، فهو في تعالقه مع الأحداث السياسية الجارية لا تفرض عليه الرؤى، بل يختط لنفسه رؤية خاصة تجاه الأحداث بعيدا عن الايدلوجيات الضيقة، فالشاعر المبدع في عرفه باق لم يكن قط لسان قبيلة أو طائفة أو أيديولوجيا، انه كان وما يزال لسان حاله قديما وحديثا، بل هو لسان حجم الأدمية والترجمان الحقيقي لحالة الإنسان سواء في امته أو غير امته، فهو يعتقد ان الانتماء للشعر هو انتماء بشري مطلق يتسع إلى ما وراء خطوط الطول والعرض، ولهذا فعندما يتعرض لقضية غير عربية يتناولها بنفس الروحية التي يتعامل فيها مع القضايا كلها.

وتداعيات ما بعد التغيير السياسي التاريخي الحاصل في العراق عام ٢٠٠٣، وما رافقه من إرهاب أعمى أحرق الحرث والنسل فيه، ولكنه لم يحرق جذوة الحب والوحدة بين أبنائه على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، رغم عمق جراحهم وفرادة مآسئهم ومصيرهم المجهول فيقول:

ينمو العراق وليس في غده غد
ويجود لكن ليس في يده يد
وطن ذخيرته الفرادة في الاسى..
وكذا جميع الأنبياء تفردوا
وطن تعلم من سواد مصيره

إلا يفاجئه مصير أسود
منذ الجراح ومنذ فجر ضهادها
الليل يجرح والصبح يضمد
فحادث (جسر الأئمة) الأليم
في بغداد- الذي جسد لوعة الألم وعلو
نبرة السؤال (لماذا)؟ جسد في الوقت
ذاته في احدى مشاهدته لوحة مشرّفة
لوقوف العراقيين صفا واحدا إزاء ما



والمكان، ليستضيف كل العناصر
استضافة تتم على وفق استراتيجية
تناصر يتم فيها تحويل هذه اللحظات
الإنسانية إلى خيوط مضيئة داخل
نسيج النص، أو إلى احد العناصر
الأساسية فيه.

ويبرع الشاعر في توظيف
النص الغائب والإفادة منه داخل نصه
وذلك عبر التفاعل القائم على قانوني
الامتصاص والتدوير والتحويل
والتحويل والتفاعل النصي^(١٥) ويكون
هذا النوع من التفاعل القائم على قانوني
الامتصاص والتحويل، أكثر قدرة على
خلق شعرية في النص الجديد، وهذا
ما يبدو في استشاره لنص من الشعر
العباسي^(١٦) لخدمة قصيدته، في تجليته
لصورة الجسر وما آل إليه بعد الحادث،
فقد قام باستيعاب وتشرب بيت علي
بن الجهم^(١٧)

عيون المها بين الرصافة والجسر
جلبن اللهوى من حيث أدري ولا أدري

لقد كان حضور العراق واضحا وقويا
في شعر الشاعر، وذلك عبر الرموز
الكبيرة والشخصيات التي رثاها
التي كان لها ثقلها في الساحة الدينية
والسياسية والأدبية، وارتباط كل منها
بالأخرى عبر العصور والأزمان،
وانعكاسها على الشاعر واثرها فيه.

فتوجهه الإنساني يبرز ليس في
السطر فحسب، بل تحسه يشع خارج
الجميل، فقد ادرك بعواطفه الصادقة
ان العراق الذي ما جف عليه دم
الشهداء، كان وما يزال أرضا خصبة
تلهم المبدعين، وتتوحد فيها آهات
الشجعان والمظلومين؛ لما ضمت في
تربتها من عطاء وفي مقدمتهم أئمة
أهل البيت عليهم السلام.

ان الشاعر في رسمه لصورة
العراق في قصيدته عبر استذكار حادثة
من حوادثه المؤلمة، يمارس تحشيدا
هائلا بوساطة تقنيات فنية، يمارس هذا
التحشيد طوفاً يخترق حدود الزمان



(الجسر) أقدم عاشق خبر الهوى
فيما رواه لنا الرواة وأسندوا
أين (العيون) وأين (أسراب المها)
والحب والغزل الذي يتوقد؟!
ولعل هذا النوع من التناص

يكون ضمنيا ومستترا خفيا، ويمكن
ان يندرج ضمنه التلميح والإشارة
والرمز وما إلى ذلك (٢٠)، ويقصد
بالتناص الخفي وقوع (المتناص في
علاقات تناصية لاشعورية خفية لا
تتكشف إلا من خلال القراءة المتأنية
التي يصل فيها حدا يقرب من الذات
الشاعرة صاحبة النص المتناص
الذي له خصوصيته المجسدة لأهم
مشكلاتها التي تعانيها، ويتجلى في
الدلالات الرمزية اللاشعورية للصور
التي لا يقصدها الشاعر سلفا بل هو
الرمز الذي يكتشفه القارئ بدوام
التفكير الباطني للنص^(٢١)، الذي يجعل
من النص ضربا من الإيحاء.

وتحويله إلى سياق جديد،
وإنتاج دلالة جديدة جعل منها مكانا
آخر ينفذ من خلاله، ليزرف الدموع
على ما آلت إليه بغداد والجسر.

لقد عمل الصحيح على اقتطاع
بيت علي بن الجهم عن دلالاته الأولى
التي تدل على تنامي العشق في فضاء
(الجسر) ليحولها إلى قطب للموت،
فصار الفضاء في رؤيا الشاعر يعبر عن
الموت الذي حل بديلا و (بذا خلق
الشاعر نوعا من التضاد بين المعنى
السابق واللاحق مما أدى إلى حدوث
نوع من المفارقة التصويرية المبنية على
اقتباس نص من الموروث الشعري أو
استيعابه ومن ثم تحويله ليولد من هذا
التحويل دلالة معاصرة تتناقض مع
الدلالة التراثية للنص الذي ارتبطت به
الأذهان)^(١٨) وهذه الآلية في امتصاص
البيت نجدها في قوله^(١٩):

وهناك لاح (الجسر) حيث تغنجت
بالأمس أسراب المها (تتبغدد)



الاستفهام:

ما بال هذا (الجسر) خان ترائه
 فكبا عليه (الأربعاء) الأسود؟!
 أين (العيون) وأين (أسراب المها)
 والحب والغزل الذي يتوقد؟!
 أين الأغاني وهي راکعة على
 شطيه.. بل أين الأماني السجد؟!
 هل يا ترى سقطت بكل مجازها
 في الماء حيث العاشقون تمددوا!!
 كيف استحال (الجسر) فك منية
 لصحابة في شاطئيه تعبدوا؟!
 أتراهم وجدوا العراق رهينة
 في قاع (دجلة) لم تمدّ له يدًا!
 أم أنهم فرجوا الغيوب وأبصروا
 في الموت أجل ما يجيء به الغد!
 يا نهر.. هل وهبوك من أرواحهم؟
 ما تستطيع بسرّه تتأبّد؟
 يا نهر.. هل تركوا لديك وصية؟
 تدعو إلى تقوى العراق وترشد؟
 وعبر أداة النداء التي تحمل
 بين جوانبها معان ودلالات متنوعة،
 يفصح الشاعر عن حالته الشعورية

يصر الشاعر على هيمنة
 الاستفهام لخلق دلالة جديدة غير تلك
 القديمة، بل تعاكسها وتخالفها (ومن
 خلال المقابلة بين هذا المدلول الجديد
 الذي اكتسبه النص المقتبس بعد تحويره
 وبين الدلالة الأساسية له- والمضمرة
 في ذهن المتلقي- تتولد المفارقة) (٢٢)
 ولم يعمد الصحيح إلى استعمال
 الاستفهام لأصل ما وضع له من معنى
 طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من
 قبل (٢٣)؛ وإنما خرج به مخرجا آخر،
 معتمدا على تعدد أدوات الاستفهام
 وتباين معانيها، فتختلف تبعاً لذلك
 أنماط الجملة الاستفهامية لديه (٢٤):
 يا نهر نهر (دجلة).. ما أراك حينما
 عشاق (موسى) في هواه تجردوا!
 أرأيتمهم يتماوجون كأنهم
 نهر على طول الطريق مجسد!
 يا نهر.. هل لي في دليل سياحة
 عبر السؤال، وأنت فيه المرشد:



التباين في الأدوات.

الاستعارة:

ان أسلوب الاستعارة في النظر اللغوي أو البلاغي أو النقدي الأدبي المستقر في التقاليد لفظ لغوي في نص ذي إمكانات شعرية تتضح في القصيدة أكثر منها في غير ما هو شعر، ولكن الاستعارة من حيث هي نص شعري غير تقليدي تكون دالا شعريا هو الصورة حيناً وجزؤها الرئيس أحيانا أخرى، ولهذا بدت الاستعارة في النقد القديم صورة بلاغية بيانية.

أما في النقد الحديث فترتبط الاستعارة بالصورة وقد ترد مرادفة لها أحيانا، على أن عدّها صورة يجعلها محكومة بالاستبدال وهو تقييد لها؛ لأن تفاعل مكوناتها يرفعها إلى ما هو أعمق من الصورة أو التخيل أو التخييل لأنها أضافت إلى ذلك معان وأفكار ذات حضور لافت في حياة الناس والأشياء. والصورة المرسومة بأسلوب الاستعارة

ومكونه وهدفه، وكأنها متنفس رحب الآفاق لانفعالاته:

يا نهر.. هل وهبوك من أرواحهم؟

ما تستطيع بسرّه تتأبّد؟

يا نهر.. هل تركوا لديك وصية؟

تدعو إلى تقوى العراق وترشد؟

فبتعدد أدوات الاستفهام

يحاول الشاعر ان يشرح حزنه، فحينما

يخرج الاستفهام من معناه الأصلي

الذي وضع له إلى معان مجازية، يكون

قد نأى عن الجواب، وأبقى أبواب

السؤال مفتوحة، تدعو المتلقي إلى

المتابعة بغية إدراك ما توحى إليه من

تفجع وشكوى، مما يضيف على روح

النص مزيدا من التوتر، فضلاً عن ان

عدم التزام الشاعر في التكرار نوعاً

واحداً من الاستفهام فيه إشباع لحاجته

النفسية الدالة على التبرم والاستنكار

والسخط، كما ان في هذا التشكيل

نبرة موسيقية تعزف في اسماع المتلقين

وتدعوهم إلى الكشف عن أسباب هذا



تقطف، وجعل السرمد هو القاطف، وكذلك أضفى التنهد صفة الإنسان على العراق قاصدا المكين في صورة تجسدية هي استعارة مكنية، وجسد المدى بحيث يمكن الإطالة عليه عبر شرفة وأضاف صفة الخذلان للمشهد، وفي حقيقة الأمر فإن البشر هم من يخذلون وليس الزمان أو المكان اللذان يرسمان المشهد، كما قال الشاعر (نعيب زماننا والعيب فينا)، ففي هذه المواضع من القصيدة، أضفى الشاعر على بعض المعنويات وبعض الحسيات صفة إنسانية أو أكثر، من خلال الاستعارة المكنية، وهو نهج يتيح للجملية الشعرية ان تبث المعنى الشعري بثا إنسانيا فاعلا، وذلك المعنوي أو الحسي حين اكتسب صفة إنسانية أو أكثر صار أبعد أثرا وفعلا في الحياة.

التشخيص:

أما نهج التشخيص الذي يجعل الصورة الشعرية ترسم غير العاقل

في قصيدة (جسر الأئمة..جرح موصد برصاصته) لجاسم الصحيح، ترد في الكلام الشعري دالا شعريا منفعلا بفائض معان، تحيلنا إلى شيء من التفكير في أبعادها وممكناتها وما تشير إليه، وفي القصيدة ثلاثة أشكال استعارية أو أنماط تصويرية هي:

التجسيد:

الذي جسد عن طريقه ما هو معنوي أو ما هو حسي فجعله إنسانا، بإضفائه على ذلك الحسي أو المعنوي بعض صفات الإنسان إضفاءً شعرياً والقصيدة مليئة بهذا النوع من الاستعارة، فمن التجسيد مثلا قوله:

أترى العراق خطيئة الأزل التي مازال يقطف من جناها، السرمد؟
أبدا أطل عليه عبر جراحه
فأراه من أعماقها يتنهد

ولقد نطل على المدى من شرفة

خطأ فيخذلنا هناك المشهد!
قد جعل للخطيئة ثمارا



فيعمد إلى تشخيص (الليل) و
(الصباح) المتضادين في صورة إنسان
من خلال فعلي (يجرح ويضمّد)
المختصين بالإنسان، وكذا فعل مع
(الجسر) حين جعله خائناً ومكبّاً، ومع
(الأغاني) التي صورها راکعة حيناً
وساقطة في الماء حيناً آخر، و (الاماني)
وهي ساجدة، واسناد فعل الادراك
لأمواج دجلة في قوله (٢٨):

ما بال هذا (الجسر) خان ترائه

فكبا عليه (الاربعاء) الاسود؟!
أين الأغاني وهي راکعة على
شطيّه.. بل أين الأماني السجد؟!
هل يا ترى سقطت بكل مجازها

في الماء حيث العاشقون تمددوا!
هل أدركت أمواج (دجلة) حينها
غرقوا بها: كيف اللآلئ تولد؟!
وكذلك في تصويره للأغاني
على أنها شيء يسقط في النهر في قوله
(أين الاغاني) السابق عرضه (٢٩)،
وتشخيصه (العراق) و (الجرح)

في صورة العاقل فهو متداخل مع
التجسيد ولكنه متميز منه في أنه عند
التشخيص لا يضيفي صفة للعاقل على
غير العاقل، إنما يرسمه إنساناً عاقلاً،
يؤنس الأشياء من مثل قوله (٢٥):

ينمو العراق وليس في غده غد

ويجود لكن ليس في يده يد
يرسم صورة العراق شخصاً
ينمو ويجود ولكن من دون يد،
فالفعالان (ينمو ويجود) يضمران
التشخيص، وكذلك في البيت الثالث
والرابع تشخيص (وطن) في صورة
إنسان من خلال فعلي (تعلم ويفاجئه)
في قوله (٢٦):

وطن تعلم من سواد مصيره

إلا يفاجئه مصير أسود
ففي هذا المثال تحضر الاستعارة
المكنية نهجا بيانياً لأسلوب التشخيص
كما يظهر واضحاً في المثال الآتي (٢٧):

منذ الجراح ومنذ فجر ضهادها

والليل يجرحُ والصباحُ يضمّدُ



بأنسنتهما عدة مرات كما في قوله (٣٠):

أتراهم وجدوا العراق رهينةً

في قاع (دجلة) لم تُمدَّ له يدُ!

فهووا إليه.. كأن كل جنازة

طوق يغاث به العراق وينجدُ!

وكلها استعارات مكنية أيضا

لان الشاعر يصور غير العاقل في

صورة العاقل؛ لتفصح الألفاظ عن

معان أبعد قصدا وتأثيرا في خلق المعنى

الشعري.

وهكذا تأتي واضحة صور

التشخيص القائم على التضاد والمخالفة

المتماثلة في انفعال الشاعر بما يراه من

مظاهر الحزن واختلال الموازين في

واقع العراق؛ لتضفي على النص طابع

الإيحائية القادرة على جذب المتلقي من

خلال تكرار السؤال، وفي الوقت نفسه

تُظهر مقدرة الشاعر على رسم الصور

التي تعطي فاعلية كبيرة وتبين مدى

التوحد النفسي والروحي بينه وبين

العراق، الحالة النفسية التي أسرته

ودفعته إلى تفصيل مدى حزنه

التجسيم:

أما التجسيم فيذهب فيه

التصوير إلى رسم المعنوي في هيئة

محسوسة، وفي القصيدة بعض من

هذه الصور، من ذلك انه جسم مثلا

(الحنين) و (الموعد) في صورة شيء

(يرتوي وينتشي) في قوله (٣١):

(الجسر) أغنية تسيلُ فيرتوي

منها الحنين وينتشيها الموعدُ

وكذلك في البيت الثالث (وطن

تعلم من سواد مصيره) يجسّم المصير في

صورة شيء أسود:

وطن تعلم من سواد مصيره

ألا يفاجئه مصير أسود

وفي البيت الخامس عندما

جعل العراق (خطيئة الأزل) التي

(يقطف من جناها السرمد) فهو يجسم

الخطيئة في صورة شيء فيه جنى يمكن

قطفه، والسرمد هو القاطف في صورة

تشبيهية مؤثرة:



(جسر الأئمة).. جرح موصل
برصاصته
يسمونه جسر الأئمة وأسميه
جسر العشاق..

ألف شهيد عراقي يسقطون
من أعلاه في نهر (دجلة) وهم في زيارة
الإمام موسى الكاظم "عليه السلام"،
ويغرقون في الحب

ينمو العراق وليس في غده غد
ويجود لكن ليس في يده يد
وطن ذخيرته الفرادة في الاسى:

وكذا جميع الأنبياء تفردوا
وطن تعلم من سواد مصيره
إلا يفاجئه مصير اسود

منذ الجراح ومنذ فجر ضهادها
والليل يجرح والصبح يضمد
أترى العراق خطيئة الأزل التي

مازال يقطف من جناها، السرمد؟
ابدا اطل عليه عبر جراحه

فأراه من أعماقها يتنهد
ولقد نطل على المدى من شرفة

أترى العراق خطيئة الأزل التي

مازال يقطف من جناها، السرمد؟
وفي كل الأمثلة من التجسيم
والتشخيص والتجسيد كانت

الاستعارة المكنية هي النهج البياني
الذي سلكه نسج الكلام بلاغيا، ثم ان
التجسيم حيث يرسم الشاعر المعنوي
فيجعله محسوسا هو الكلام الغالب

على غيره، ويرجع السبب إلى ان ما هو
معنوي أوسع مما هو حسي، فالحواس
محدودة معدودة والمعنويات العقلية

مما يتعاطى الوعي البشري والفكر
الإنساني هي أوسع من ان يحاط بها،
ولهذا يلجأ الشاعر في الاستعارة المكنية

إلى التشخيص فيجعل غير العاقل
عاقلا ولكنه حين يجسّم المعنوي حسيًا
يحيط بالمعاني اكثر ويتبدى الكلام

الشعري تبديا خياليا ابعده.

ملحق بنص القصيدة

(جسر الأئمة).. جرح موصل
برصاصته



خطأ فيخذلنا هناك المشهد!

يا نهر (دجلة).. ما أراك حينما

عشاق (موسى) في هواه تجردوا!

أرأيتهم يتماوجون كأنهم

نهر على طول الطريق مجسد!

سالوا فثمة (دجلة) بشرية

راحت على شطآنها تتمرد

ما عبأ الأمواج في أسمائها

إلا (الحسين) و (حيدر) و (محمد)

ولربما اختصر المواسم بلبل

يشدو على أغصانها ويغرد!

يا نهر.. فاض العاشقون بطهرهم

فالماء في أجسادهم يتعمد

وأتوك من كل الجهات منابعا

ومصبهم حيث (ابن جعفر) يرقد

وهناك لاح (الجسر) حيث تغنجت

بالأمس أسراب المها (تتبغدد)

(الجسر) أقدم عاشق خبر الهوى

فيما رواه لنا الرواة وأسندوا

تتوقد الأحجار فيه كأنها

هو من ضلوع العاشقين مشيد

(الجسر) أغنية تسيل فيرتوي

منها الحنين وينتشيتها الموعد

(الجسر) محراب الذين تبطنوا

سر الجمال فألهوه ووحدوا

يا نهر.. هل لي في دليل سياحة؟

عبر السؤال، وأنت فيه المرشد:

ما بال هذا (الجسر) خان تراثه

فكبا عليه (الاربعاء) الاسود؟!

أين (العيون) وأين (اسراب المها)

والحب والغزل الذي يتوقد؟!

أين الأغاني وهي راحة على

شطيه.. بل أين الأمانى السجد؟!

هل يا ترى سقطت بكل مجازها

في الماء حيث العاشقون تمددوا!

يا نهر.. هل نحتاج ألف ضحية؟

لنقول إن بني العراق توحدوا؟!

هل أدركت أمواج (دجلة) حينما

غرقوا بها: كيف اللآلئ تولد؟!

يا نهر.. هل لي في دليل سياحة



جرح، نسينا أن نقيم عزاءه
من فرط ما أترابه تتجدد
جرح قد افترش الضحايا، وانثنى
غاف، على ذكراهم يتوسد
(١٤٢٦) للهجرة

الخاتمة:

١- بدا الشاعر في رسمه لصورة العراق
والعراقيين في ذكرى استشهاد الإمام
الكاظم (عليه السلام) وحزنه على ما
تؤؤل إليه الأمور فيه دوماً، وكأنه قد
تجاوز حب العراق إلى عشقه والهيام به
سواء ذات الملامح المؤلمة بمشاهد القتل
والإرهاب، أو المبهجة التي تمثلت بكل
ما هو جميل وأصيل وشامخ فانشد له
ولحريته ووحده.

٢- في خضم ما اجتاحت الأمة- في هذه
المرحلة الحرجة من عمرها لاسيما
العراق- من إرهاب مدمر باسم
الإسلام، والذي أتى على كل شيء،
في هذا النص الإبداعي للشاعر تتراءى
للقارئ صورة للعراق المتوحد المتجاوز

عبر السؤال.. فلم أزل أتشرد
كيف استحال (الجسر) فك منية
لصحابة في شاطئيه تعبدوا؟!
شاخوا وما شاخت عليه حجارة
شربت صباهم واثنت تتورد

أتراهم وجدوا العراق رهينة
في قاع (دجلة) لم تمد له يد!
فهووا إليه.. كأن كل جنازة
طوق يغاث به العراق وينجد
أم أنهم فرجوا الغيوب وأبصروا
في الموت أجمل ما يجيء به الغد!
قدران يصطرعان: هذا حاضر

نكد، وذياك المؤجل أنكد
يا نهر.. هل وهبوك من أرواحهم؟
ما تستطيع بسره تتأبد؟

يا نهر.. هل تركوا لديك وصية؟
تدعوا إلى تقوى العراق وترشد
ماند جرحهم المدمى قطرة

من فرط ما هو بالرصاصه موصد!
جرح تعذر عن حماية نفسه
فخبأ كما يخبو الشهاب ويحمد



التناقض بين الحي والجامد، والمتحرك والساكن، وعلى هذا الأساس تمد العاطفة خيال الشاعر، ويكون الشعور دافعا لإبداع صور مؤثرة تعمل على خرق المألوف، بحيث يمكن القول ان الصحيح أيقن تشكيل محتته باللغة.

٤- كشف التحليل لبعض الصور المبنية على التشبيه والاستعارة القائمة على التشخيص والتجسيم عن خيال خصب وقدرة بيانية عالية حملت دلالات نفسية انفعالية جعلت الصور محورا تركز عليها القيمة التعبيرية لتجربته، مما منحها قوة التصوير، فكانت قريبة من المتلقي تدفعه إلى المتابعة وتعمل على تحريك الوجدان لديه، إذ تحولت إلى أداة لتحريك النفس وخلق الاستجابة بما تتضمنه من دلالات معنوية ونفسية يحملها السياق.

٥- المعجم الشعري في قصيدة (جسر الأئمة.. جرح موصل برصاصته) ليس

في أصل تكوينه لكل أشكال التباعد والاختلاف، فالعراقيون يدركون جيدا ان هذا الإرهاب ما هو إلا سلاح من أسلحة الأجنبي لا يقاع الفتنة بينهم وتفرقتهم والذهاب بقوتهم، حيث تشكل قصيدة (جسر الأئمة).. جرح (٣٢) موصل برصاصته) الحزينة مع كثيرات غيرها لحظة من لحظات الوعي التي تمثل علامات استحضرها الشاعر ليشكل صورة من صور العراق في شعره.

٣- اعتمدت الصورة الاستعارية في جل تشكيلاتها على أشياء مراوغة ترفض الحصار الممل للغة، لذلك تنوعت مصادرها وعناصرها وأشكالها أيضا تبعا للحاسة (بصرية وشمية وسمعية ولمسية، فكان هذا التداخل بين أشكال الصور والبعد النفسي لها كفيل بإضاءة بنيتها العميقة؛ لذا جاء التشخيص بوصفه تعويضا عن الشعور القاسي بالحزن والألم ليلغي



في أربعة عناصر هي: العنوان والمقولة والاستعارة والاستفهام والتناص؛ لأن كل واحد هو تركيب من جهة الصياغة ولكنه دال شعري من جهة إبداع المعنى الشعري الذي عن طريقه تستطيع القراءة رصد أسلوبية الدال في خلقها المعنى وفي كيفية تمثيل الشاعر لثقافته التاريخية وسياقاتها الثقافية قبل النص ثم في نصه الجديد، لأن ذلك مدارا للكشف عن وعي الشاعر الخلاق.

في الألفاظ فحسب، إنما في مجازاتها التركيبية وفي تناصاتها وتضميناتها، ولهذا كان التناص لفظا ولكن كيفية توظيفه في إبداع المعنى الشعري الجديد دال شعري مفعما بحيوية مغايرة يستمدّها من تلك الروح التي بثها الشاعر في اللفظ فصار دالا شعريا جديدا تلك الروح هي مسافة الوصول إلى الخلق الشعري الجديد في هذه القصيدة أو تلك، ومن هنا قرأت هذه الدراسة أسلوبية الدوال الشعرية



الهوامش:

الأساسية التي تنتمي إلى مرحلة ما بعد البنيوية، وبالتحديد إلى النقد التفكيكي "ينظر: التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، عبد القادر بقشي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، د.ط، ٢٠٠٧م: ١٧.

٧- بناء المفارقة: دراسة نظرية تطبيقية، أدب ابن زيدون نموذجاً، أحمد عادل عبد المولى، مكتبة الآداب، ط١، ١٤٣٠-٢٠٠٩م: ٢٥٣..

٨- ظاهرة التعالق النصي في الشعر السعودي الحديث، علوي الهاشمي: ٣٨٤

٩- ينظر: التناص في شعر جاسم الصحيح، د. سها صاحب، أطروحة دكتوراه، جامعة كربلاء، ٢٠١٤م:

١٠- سورة سبأ: الآية: ١٠

١١- ينظر: ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: ٢٥٣

١٢- بناء المفارقة: دراسة نظرية تطبيقية، أدب ابن زيدون نموذجاً،

١- ينظر: دارة الملك عبد العزيز. قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية، الرياض، د.ط، ١٤٣٥-٢٠١٣م، ٣/٩٣١.

٢- الخليج يتحدث شعراً ونثراً، غازي القصيبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م: ٦٦.

٣- ينظر: السرديات والتحليل السردية، الشكل والدلالة، سعيد يقطين، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٢م: ٩٤-٨٤

٤- ينظر: ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، عصام شرتح، منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، ٢٠٠٥م: ١٤٥

٥- ينظر: إنتاج الدلالية الأدبية، د. صلاح فضل، ط١، مؤسسة مختار

للنشر والتوزيع، القاهرة (د.ت): ٣٤

٦- يعد "التناص من المفاهيم النقدية



٢٠- ينظر: التناص في الخطاب النقدي

والبلاغي: ٥٨

٢١- ينظر: الرمز والرمزية في الشعر

العربي المعاصر: ٥

٢٢- عن بناء القصيدة العربية الحديثة،

د. علي عشري زايد، مكتبة دار العروبة

بالكويت، دار الفصحى للطباعة

والنشر، ١٩٨١م: ١٥٩

٢٣- ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي،

ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم

زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط٢، ١٩٨٧م: ٣٠٨

٢٤- وألنا له القصيد: ١٩٢

٢٥- والنا له القصيد: ١٨٩

٢٦- م.ن

٢٧- م.ن

٢٨- ١٩١-١٩٢

٢٩- م.ن: ١٩٢

٣٠- م.ن: ١٩٣

٣١- والنا له القصيد: ١٩١

احمد عادل عبد المولى: ٢٥٤.

١٣- تشريح النص: مقاربات تشريحية

لنصوص معاصرة، عبد الله الغدامي:

٧٠

١٤- والنا له القصيد: ١٨٩

١٥- ينظر: حداثة السؤال، بخصوص

الحداثة العربية في الشعر والثقافة:

٢٥١، يتجلى مفهوم التناص عند

محمد بنيس من خلال ثلاثة قوانين هي

(الاجترار، الامتصاص، الحوار)

١٦- ينظر: التناص في شعر جاسم

الصحيح، سها صاحب القرشي،

أطروحة دكتوراه، جامعة كربلاء، كلية

التربية للعلوم الإنسانية، ٢٠١٤م.

١٧- ديوان علي بن الجهم، تحقيق

خليل مردم بك، لجنة التراث العربي،

بيروت لبنان، ط١، د.ت.

١٨- التناص في شعر حميد سعيد:

١٦٨

١٩- وألنا له القصيد: ١٩١-١٩٢



المصادر والمراجع:

العربية في الشعر والثقافة، محمد بنيس،
دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،
ط ١، ١٩٦٣م.

٧- الخليج يتحدث شعرا ونثرا، غازي
القصيبي، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م.

٨- دارة الملك عبد العزيز، قاموس
الأدب والأدباء في المملكة العربية
السعودية، الرياض، د.ط، ١٤٣٥-
٢٠١٣م.

٩- ديوان علي بن الجهم، تحقيق
خليل مردم بك، لجنة التراث العربي،
بيروت- لبنان، ط ١، د.ت.

١٠- الرمز والرمزية في الشعر العربي
المعاصر، محمد فتوح أحمد، دار
المعارف، ط ٣، القاهرة، ١٩٨٤م.

١١- السرديات والتحليل السردية،
الشكل والدلالة، سعيد يقطين، ط ١،
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،
المغرب، ٢٠١٢م.

١٢- ظاهرة التعالق النصي في الشعر

القرآن الكريم

١- إنتاج الدلالة الأدبية، صلاح
فضل، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع،
القاهرة، ط ١، د.ت.

٢- بناء المفارقة: دراسة نظرية تطبيقية
أدب ابن زيدون نموذجا، أحمد عادل
عبد المولى، مكتبة الآداب، ط ١،
١٤٣٠م.

٣- تشریح النص: مقاربات تشریحیة
لنصوص معاصرة، عبد الله الغدامي،
دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١،
بيروت، ١٩٨٧م.

٤- التناص في الخطاب النقدي
والبلاغي، عبد القادر بقشي، أفريقيا
الشرق، الدار البيضاء، د.ط، ٢٠٠٧م.

٥- التناص في شعر حميد سعيد،
ديسري خلف حسين، دار دجلة،
عمان- المملكة الأردنية الهاشمية،
٢٠١١م.

٦- حداثة السؤال بخصوص الحداثة



١٦- مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه
وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم
زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت،
ط٢، ١٩٨٧م.

١٧- وألنا له القصيد، شعر جاسم
الصحيح، مركز نبأ لرعاية الإبداع،
ط١، ١٤٣٣-٢٠١٢م.

الرسائل الجامعية

١- التناص في شعر جاسم الصحيح،
سها صاحب القريشي، أطروحة
دكتوراه، جامعة كربلاء، كلية التربية
للعلوم الإنسانية، ٢٠١٤م

السعودي الحديث، علوي الهاشمي،
الرياض، ١٩٩٨م.

١٣- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب،
مقاربة بنيوية تكوينية، محمد بنيس، دار
التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء،
ط٢، ١٩٨٥م.

١٤- ظواهر أسلوبية في شعر بدوي
الجبيل، عصام شرتح، منشورات اتحاد
الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م.

١٥- عن بناء القصيدة العربية الحديثة،
علي عشري زايد، مكتبة دار العروبة
بالكويت، دار الفصحى للطباعة
والنشر، ١٩٨١م.





الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلاني قراءة سيميائية

سعيد بن سليم الصلتي

مركز السلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم

The Mohamadian Truth with Abu Muslim
Albahlani: a semiotic study

Saeed Saleem Al-Salti

Sultan Qaboos Higher Center for Culture and Science



ملخص البحث

يوقِّع هذا البحث موضوع الحقيقة المحمدية على النموذج العاملي، ويبحث عن تأثيرها في الشاعر أبي مسلم البهلاني، مستعينا بالمنهج السيميائي، مستحضرا الشواهد الشعرية المناسبة لكل جزئية من جزئيات البحث، في محاولة للوصول إلى تأثير اعتقاد الشاعر بالحقيقة المحمدية في شعره، خاصة ما كان منه متوجها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد بدأ البحث بتعريف الحقيقة المحمدية، وعرض أوجه الاستدلال على وجودها من القرآن والسنة، وبيان أثر تلك الأقوال في أبي مسلم على الرغم من انتمائه إلى المذهب الإباضي الذي لا يقول بها، ثم تطرق البحث لأبرز العوامل المحفزة للشاعر في توجهه للحقيقة المحمدية، وطلبه المحبة من رسول الله الكريم، ثم عرض أثر الحقيقة المحمدية على الكون والإنسان وسائر المخلوقات، عرضا يشمل ما قبل الولادة وما بعدها، وما بعد الموت، ليصل إلى قناعة مفادها أن الشاعر ينطلق في محبته للرسول من صدق اعتقاده بالحقيقة المحمدية، وأن كثرة إلحاحه في ذكرها في مواضع كثيرة دليل على تأثره العميق بها، وأنه بلغ الغاية التي سعى إليها وهي التحقق بالمحبة وقد فاضت في شعره حتى اصطبغت بالتقديس لشخص النبي الكريم.

الكلمات المفتاحية: (الحقيقة المحمدية، السيميائية، النموذج العاملي، علة الوجود، التأثير، الدوافع، التصوف)



Abstract

This study implements the Actantial Model by Greimason on the Mohamadian Truth. It studies its impact on the Omani poet: Abu Muslim Al Bahlani utilizing semiotic approach, illustrating relevant verses of his poetry for each part of the study. It aims at getting to the effect of the poet's faith of the Mohamadian Truth on his writing especially the poems that are directed to Prophet Mohammed. The study starts defining the Mohamadian Truth. It illustrates it from the Quran and Su'nna, and looks at how these illustrations might have influenced Abu Muslim despite the fact that he doesn't follow them, as he is a follower of Ibadism. Then, the study discusses the main factors that motivated the poet to trace the Mohamadian Truth, and his longing for love from the Prophet. After that, It displays how the Mohamadian Truth impacts the universe, humans, and all other creatures, in a way that includes the Mohamadian Truth before, after his birth, and after death. The study concludes that the poet love for the Prophet is triggered by his believe in the Mohamadian Truth, and that repeating it in his poetry indicates how deeply it has influenced him. He reached his purpose of Love, which was expressed through his poetry that showed the holiness of the Prophet.



تمهيد:

ذهب للقول بالحقيقة المحمدية، وهو قول لا يقول به الإباضية الذين ينتمي إليهم، ولم يقل به أستاذه العالم المحقق سعيد بن خلفان الخليلي، ومع كثرة الدراسات التي درست أبا مسلم شعره ونثره إلا أنهم لم يتعرضوا إلى قوله بالحقيقة المحمدية، ولم يقف البحث على دراسة سابقة في الموضوع، فجاء هذا البحث ليضع موقفه في موضعه بحسب ما أراد له الشاعر، مع محاولة للمقاربة بين الآراء الفقهية والقول بالحقيقة المحمدية.

حدود البحث:

وليس هذا البحث محل مناقشة الآراء الشرعية في الموضوع، وإنما دراسةٌ سيميائيةٌ للتناج الأدبي السلوكي عند أحد الشعراء العمانيين الذين برز عندهم مفهوم الحقيقة المحمدية متأثراً بالنظرة الصوفية، وهو أبو مسلم البهلاني، وهو أحد علماء المذهب الإباضي، وشاعر صوفي سلوكي من

يعظّم الصوفية مقام الرسول (صلى الله عليه وآله)، ويرفعون شأنه فوق البشر أجمعين، حتى يصل بهم الأمر إلى وصفه بصفات الله تعالى، ليس على المشابهة ولكن على سبيل الكمال البشري، ويصفونه بالإنسان الكامل، وهم بذلك أثاروا حفيظة التيارات الأخرى التي رأت في توجيههم شطحات تخرج بهم عن حدود الاعتدال، وإخراج للنبي عن حقيقة كونه بشراً خصه الله بالرسالة، وبين هذا التيار وذاك تقوم المداولات الكلامية وتساق الحجج التي ينتصر بها كل طرف على خصمه.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من طرقها موضوعاً مسكوتاً عنه في عُمان إلا على استحياء، وذلك لأن للشاعر العالم أبي مسلم مكانته، وهو على الرغم من مكانته التي يدافع عنها الجميع،



واحدة وكيانا له بداية ونهاية، أو له طريق يسير عليه، ومن جملة الإنتاج الأدبي تتبين معالم الطريق وتتضح الفكرة التي يؤمن بها الشاعر، ومراحل الطريق الذي سلكته الحقيقة المحمدية انطلاقا من عالم الغيب وصولا إلى عالم الشهادة.

يبدأ البحث أولا بتعريف بالحقيقة المحمدية، وما ورد من استدلال عليها، ثم يعرض ثانيا هذه الحقيقة على النموذج العاملي لغرياس، وهو نموذج تُبنى فيه العلاقات «انطلاقا من وجود ستة عوامل تربط بينها ثلاث علاقات أو محاور... محور الرغبة والتواصل والمشاركة...»^(١)

ويتبع انبناء النموذج خطوة خطوة عن طريق مجموعة من المحاور، التي تركز في الدوافع والعوامل المساعدة له على التحقق بمحبة النبي صلى الله عليه وسلم، واكتمال النموذج يقود إلى إثبات قوله بالحقيقة المحمدية في

شعرائهم، وفي شعره ما يدل دلالة واضحة على قوله بالحقيقة المحمدية، مخالفا بذلك المعهود في الآراء الفقهية حول النبي صلى الله عليه وسلم، فالموقف الإباضي موقف متشدد في تنزيه الله تعالى عن الأشباه والأنداد، والقول بالحقيقة المحمدية أمر يخترق الحمى ويوشك أن يرتع فيه، على أن الصوفية ومن سلك مسلكهم لا يرون في قولهم تعديا ولا اختراقا، بل يقوم أغلب كلامهم على التأويل الذي يحفظ الذات الإلهية من المساس بمقامها الرفيع، وهم حريصون تمام الحرص على تنزيه الله تعالى كما يحرص غيرهم.

منهج البحث:

وتقارب هذه الدراسة نظرة أبي مسلم البهلاني إلى الحقيقة المحمدية مع انتمائه الفقهي والعقدي الإباضي، ليس من جهة الآراء الشرعية، وإنما الأدبية، وذلك عبر المنهج السيميائي النصي، الذي يصنع من الشتات الشعري لحمة



أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^(٢)؛ لأن

وجود هذه الرحمة للعالمين ليس

مرتبطا ببعثة الرسول الكريم بل هو

أمر كائن منذ خلق الله الخلق، قبل

آدم عليه السلام، ولكنها تجسدت

في أتم صورها في عالم الشهادة في

شخص الرسول الكريم محمد صلى

الله عليه وسلم، « والصوفية يعبرون

عن الحقيقة المحمدية بتوصيفات

مختلفة، فتارة العقل الأول، وأخرى

البرزخ، وثالثة اللوح المحفوظ ورابعة

القلم الأعلى...»^(٣)، وكلها تشير إلى

الوجود السابق على الموجودات، ومع

هذا الفهم يتعذر جعل النبي محمد

صلى الله عليه وسلم المقصود بالحقيقة

المحمدية؛ لأنه موجود في عالم الشهادة

في زمن متأخر جدا، وإنما هو متمخض

عن تلك الحقيقة، «فرسول الله صلى

الله عليه وسلم ليس بعيدا عن هذه

الحقيقة، بل هو مظهرها الأتم؛ لأن

لهذه الحقيقة مظاهر متعددة في عالمنا،

النهاية.

وتنقسم المحاور على قسمين:

قسم يعنى بالدوافع التي تقود إلى

المحبة، وقسم يعنى بالتأثير في الوجود

في المراحل المختلفة. وفيما يأتي تفصيل

الإجمال.

المبحث الأول: التعريف بالحقيقة

المحمدية:

حين يقول المتصوفة (الحقيقة

المحمدية) فهم لا يعنون شخص

الرسول صلى الله عليه وسلم، بل يَعُدُّون

الرسول تجسيدا لها، وهذا منطلق مهم

في التعريف بالحقيقة المحمدية حتى

لا يظن ظانّ أنهم يجعلون الرسول

بشخصه أول المخلوقات في الوجود،

وأنه لأجله وجد الوجود، فهذا الخلط

في الفهم ناتج من عدم التفريق بين

الحقيقة المحمدية وشخص الرسول

(صلى الله عليه وسلم).

الحقيقة المحمدية مفهومها

منطلق من قول الله تعالى: «وَمَا



الفارض في شعره:
وهمت بها في عالم الذر حيث لا = ظهور
وكانت نشوتي قبل نشأتي
فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا = هنا
من صفات بيننا فاضمحت^(٨)
وأبو مسلم أشار أيضا إلى عالم النور
ذاك في قوله:

في عالم النور لم تفتقر مساجده = منه فلا
تفتكر في عالم الصور^(٩)
وقد نبه الغزالي في كتابه النفخ
والتسوية في قول النبي صلى الله عليه
وسلم: «كنت أول النبيين خلقا:
إن المراد بالخلق هنا التقدير دون
الإيجاد، فإنه قبل أن ولدته أمه لم يكن
موجودا»^(١٠).

ومن الأحاديث التي يستدل
بها الصوفية: «إن الله تعالى قد خلق
قبل الأشياء نور نبيك من نوره»^(١١)،
وقد ورد هذا الحديث مع الأحاديث
الموضوعة عند أهل الحديث، ومقتضاه
أن النبي صلى الله عليه وسلم: «أول

وكل مظهر يعكس نسبة من الكمال،
فالأنبياء السابقون من آدم إلى عيسى
عليهم السلام هم مظاهر مقيدة لهذه
الحقيقة»^(٤)، أما نبينا الكريم فهو المظهر
الآتم لها.

ويستند الصوفية في تقرير
الحقيقة المحمدية إلى جملة من
الروايات، من ذلك ما جاء في سيرة
ابن كثير «عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم، في قوله تعالى:
«وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم»^(٥)
قال: كنت أول النبيين في الخلق،
وآخرهم في البعث»^(٦)، وهو بذلك
يشير إلى وجوده في عالم الذر كما يسميه
الصوفية، «ويرى الجنيد أن النفوس
البشرية كان لها وجود سابق على
وجودها المتصل بالأبدان، وأنها كانت
في هذا الوجود صافية طاهرة مقدسة،
على اتصال مباشر بالله لا يجربها عنه
حجاب...»^(٧)، ذلك الوجود هو
الوجود في عالم الذر، وقد أشار إليه ابن



صادر عن الله وهو منه بلا واسطة،
ويحتمل أن يكون الكلام على القلب،
أي من ضياء نورك»^(١٢)، وهناك
روايات أخرى في هذا الصدد، وهي
عند أهل الحديث غير صحيحة في
جملتها، ومنها: «أول ما خلق الله
العقل»^(١٣)، والمتصوفة يفسرونه
بالحقيقة المحمدية، وهو العقل الأول.

ولإثبات الحقيقة المحمدية
فسر الصوفية بعض الآيات تفسيراً
خاصاً، ومن ذلك تفسير قوله تعالى:
«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا
يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ
الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ * قَدْ جَاءَكُمْ
مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ»^(١٤)، فقد جاء
في تفسير روح البيان: «المراد بالأول
-أي النور- هو الرسول صلى الله
عليه وسلم وبالثاني القرآن... وسمي
الرسول نوراً؛ لأن أول شيء أظهره
بالحق بنور قدرته من ظلمة العدم كان
نور محمد صلى الله عليه وسلم...»^(١٥)،

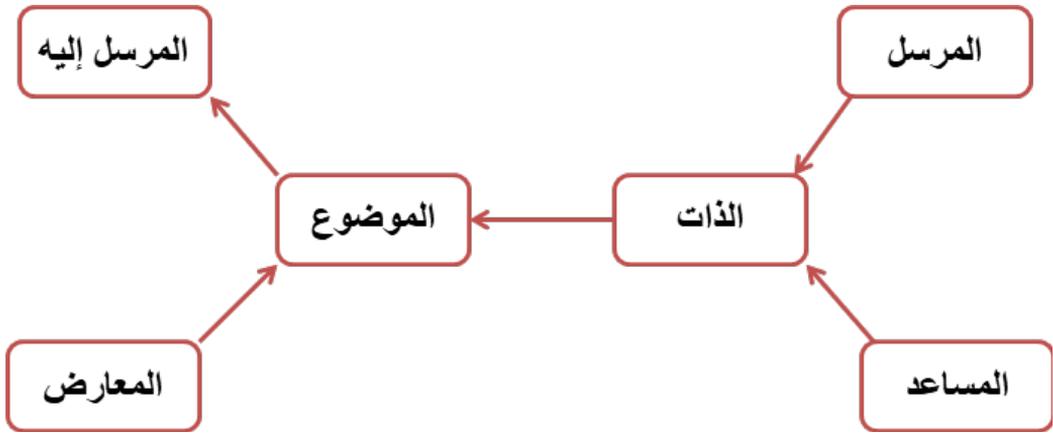
والصوفية يرجعون جميع المخلوقات إلى
الحقيقة المحمدية، أي إلى النور الأول،
يقول الجيلي موضحاً تصويره للخلق
من الحقيقة المحمدية: «اعلم وفقك
الله لمعرفة، وجعلك من أهل قربته،
أن الله خلق الصورة المحمدية من نور
اسمه البديع القادر، ونظر إليه باسمه
المنان القاهر، ثم تجلى عليها باسمه
اللطيف الغافر، فعند ذلك تصدعت
لهذا التجلي نصفين، فخلق الله الجنة
من نصفها المقابل لليمين، وجعلها
دار السعادة للمنعمين، ثم خلق النار
من نصفها المقابل للشمال، وجعلها
دار الأشقياء أهل الضلال...»^(١٦)،
وواضح من كلام الجيلي أن النور الأول
هو المصدر الأول للمخلوقات، خيرها
وشرها، وهذا يؤكد عندهم حقيقة
وحدة الوجود التي يؤمنون بها، والنبى
صلى الله عليه وسلم هو علة الوجود،
ولأجله وجد الوجود وكل موجود.

ولقد تأثر أبو مسلم البهلاني



عام في القدمية، وكان في الرفيق الأعلى ارتسامه ومستواه...» (١٨).

إن وجود هذه الفكرة من الناحية السيميائية يعني وجود الدافع والمحفز لطلب الحقيقة المحمدية، والقيام بحققها من الاعتقاد والعمل، وهذا داخل في النموذج العاملي عند غريباس في محور الاتصال (المرسل والمرسل إليه)، وهو كائن في النموذج كما في الشكل الآتي:



يبدل الوسع والجهد والطاقة، وهو هنا الوصول إلى محبة الرسول الكريم الذي ترجى شفاعته يوم القيامة عند الله تعالى.

بهذه المعاني للحقيقة المحمدية فيها هو في كتابه عن المولد النبوي المسمى «النشأة المحمدية» يقول: «وأصلي وأسلم على من نوره عنصر الدائرة الكونية، ومن ذاته نور أنوار العرش ومحتواه...» (١٧)، فقد نسب الكون برمته إلى نور الحقيقة المحمدية، وأنه نشأ منه، فهو مصدرها الذي عنه انفجرت، وفي موضع آخر يقول: «اللهم صل وسلم وبارك على محمد نورك المسبح لك قبل آدم بألفي



لبلوغ المحبة المنشودة، ولا بد من تحققه بالأهلية "باعتبارها الشروط الضرورية السابقة على الفعل المؤدي إلى امتلاك الموضوع"^(٢١)، فالأهلية تعني وجود الكفاءة في الذات قبل الشروع في السير إلى الموضوع، أو هي "المرحلة التي يكتسب فيها الفاعل القدرة أو الكفاءة التي تؤهله لإنجاز وأداء البرامج السردية"^(٢٢)، فأبو مسلم الذي امتلك الدافع والمحفز محتاج إلى اختبار الأهلية للسير إلى الهدف، وذلك بوجود صيغ التأهيل وهي "وجود الفعل، ومعرفة الفعل، وقدرة الفعل، وإرادة الفعل"^(٢٣) وبتلك الصيغ تكون الذات جاهزة لتنتقل إلى الإنجاز. والمقصود بوجود الفعل أي وجود الحركة من قبل الذات، ولا بد من معرفة بما تفعل حتى تتحرك، ولكن لا تكفي المعرفة وحدها فلا بد من وجود القدرة على الحركة، وأخيرا لا بد من وجود الإرادة التي تعد حافزا يدفع

"يحتاج الفاعل الذات أثناء بحثه عن الموضوع إلى ما يعرف بالمحرك أو المحفز الذي يحثه على امتلاك الموضوع المرغوب فيه"^(١٩)، وأول دافع له اعتقاده بمكانة الرسول الكريم، اعتقادا يقوده إلى المحبة له، والمحب لمن يحب مطيع، فكيف إذا كان المحبوب هو النور الأول أو العقل الأول، الذي منه بداية الأنوار، ومنه خلقت المخلوقات، لا شك أن الإنسان يعظم هذا المقام، ويرى فيه الملاذ والخلص من معاناته وشكائاته، وتكبر عنده الهمة ويتحرك لطلب المحبة للرسول الكريم، وهذا ما دفع أبا مسلم إلى التفاني في محبته تفانيا باديا ظاهرا، كما في قوله:

لا يصدق الحب إلا من يموت به = ما للهوى دون حسو الموت من قدر...

فدا لك الكون لا أسلو بزهرته = عن فرط حبك يا من حبه وزري^(٢٠)

وحين يشتعل الشاعر بالحب إلى حد الفناء، فإنه قبل السير إلى الحبيب،



للمحبة، وتشكل العامل المرسل في النموذج العملي، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

١ - كونه علة الوجود:

ومعناه أن الصوفية يعتقدون أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو السبب في إيجاد الوجود، ولولاه ما خلقت المخلوقات ولا خلق آدم أبو البشر، وفي حديث عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لَمَّا اقْتَرَفَ آدَمُ الْخَطِيئَةَ قَالَ يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ لَمَّا غَفَرْتَ لِي فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا آدَمُ وَكَيْفَ عَرَفْتَ مُحَمَّدًا وَلَمْ أَخْلُقْهُ؟ قَالَ لِأَنَّكَ يَا رَبِّ لَمَّا خَلَقْتَنِي بِيَدِكَ وَنَفَخْتَ فِيَّ مِنْ رُوحِكَ، رَفَعْتَ رَأْسِي فَرَأَيْتُ عَلَى قَوَائِمِ الْعَرْشِ مَكْتُوبًا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ؛ فَعَلِمْتُ أَنَّكَ لَمْ تَضِفْ إِلَى اسْمِكَ إِلَّا أَحَبَّ الْخَلْقِ إِلَيْكَ، فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَدَقْتَ يَا آدَمُ إِنَّهُ لِأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيَّ وَإِذْ سَأَلْتَنِي بِحَقِّهِ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكَ، وَلَوْلَا

الذات للمضي قدما لتحقيق الموضوع، وكل هذا موجود عند أبي مسلم، ومما يدل على تحققه بالأهلية غزارة إنتاجه الشعري في حب النبي صلى الله عليه وسلم، وطول نفسه في القصائد، واشتغاله في أذكاره المختلفة بالصلاة والسلام عليه، وإمعانه في تمجيده في مستهل قصائد المديح، فهو بهذا يحقق وجود الفعل والحركة، وما كان له أن يكتب ما كتب لولا تحقق المعرفة بالموضوع، وقدرته البيانية في التعبير، فضلا عن أن طول نفسه الشعري دليل على قوة الإرادة، فهو بكل ذلك مؤهل للسعي، من جهة العلم والعمل.

المبحث الثاني: وجود الحقيقة المحمدية ودوافع المحبة:

وفي هذا المبحث رصد لحضور الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم في أدبه، بحسب مظاهرها التي بها يقول، متأثرا بالصوفية، في مجموعة من المحاور، تشكل في مجملها الدوافع التي تدفع



فالنبي لأجله خلق الوجود، وهو سره ومنه ابتداء افتتاح أفعال الوجود، ولأنه علة الوجود فلا بد أن يظهر تأثيره على الوجود، فهو سر الغنى في الدنيا والآخرة، وهو مقسم الحظوظ بين المخلوقات، أي المؤثر لكونه علة في تقسيم الحظوظ. ويقول في قصيدة الغوث السريع:

ولا أزيدك بالأيام تبصرة = لأنت أبصر
بالدنيا من البصر

أنت الحياة التي نفس البقاء بها = بل
أنت مكنون سر الله في البشر (٢٦)

فمحمد صلى الله عليه وسلم
أخبر بالدنيا منها؛ لأنه سابق عليها،
وهو الحياة التي تحيا بها الدنيا ومن
عليها وما عليها؛ لأنه لولاه ما بقيت
الدنيا، فضلا عن أنها لولاه لم تخلق، فإذا
زال من الوجود، زال الوجود برمته.

ويثني أبو مسلم على النبي الكريم بهذه
الصفة، أي بكونه علة الوجود فيقول:
وآثرته من بين خلقك كلهم = بأن كان

محمدًا ما خلقتك" (٢٤)، وبغض النظر عما
قيل في الحديث من ضعف ووضع، إلا
أنه مستدل به عند المتصوفة، وهذا ما
يهمنا في هذا السياق، ومنه ينطلقون في
جعل النبي الكريم علة الوجود، الذي
لأجله خلق كل موجود، والمقصود هو
الحقيقة المحمدية بحسب ما سبقت
الإشارة وليس شخص النبي الكريم،
فالحديث صريح في سبق النبي محمد
على آدم عليه السلام، حيث كتب اسمه
على قوائم العرش، وفي نهاية الحديث
تصريح بأن الله لولا محمد ما خلق آدم؛
فيكون هو العلة الموجبة للخلق الآخر.
ويصرح أبو مسلم بهذا المعنى في
قصيدته النشأة المحمدية فيقول:

أهلا بمن خلق الوجود لأجله = سر
الوجود وفتاح الأفعال

أهلا بمغني العالمين بجوده = دنيا
وأخرى غنية المفضل

فعلى يديه حظوظهم مقسومة = حتى
السعادة قسمة الأنفال (٢٥)



وهو بالمنظر الأجلى، وكان له المورد الأهلئ، فهو صلى الله عليه وسلم الجنس العالى على جميع الأجناس، والأب الأكبر لجميع الموجودات والناس" (٣٠)، أي هو العلة الأولى لكل الموجودات.

إن الحضور الكثيف المتعدد للنبي صلى الله عليه وسلم كونه علة الوجود وأول الموجودات، وعين الوجود، في شعر أبي مسلم يؤسس ليكون حافظا يدفع أبا مسلم لطلب محبته، ويؤسس قواعد متينة لبناء النموذج العاملي متمثلا في (المرسل)، لأن التشييد الآتي في النموذج مبني على رسوخ فكرة علة الوجود، فما فيها من حمولة دلالية تشير إلى ضرورة وجوده صلى الله عليه وسلم، الضرورة التي تنتفي أمامها كل الضرورات بحسب ما أشار إلى ذلك البوصيري من قبل في برده:

وكيف تدعو إلى الدنيا ضرورة من =

أصل الكائنات البديعة (٢٧)

فلا مبدعات من دون الحقيقة المحمدية، فهو أصلها وعلة وجودها، ومن أين يتفرع الفرع إذا لم يكن أصل؟! وقد ورد هذا البيت في دراسة للدكتور إحسان اللواتي ضمن صفات النبي الكريم إذ جعل من صفاته "أصل الكائنات البديعة" (٢٨)، ولا شك فكونه أصل الكائنات يعني أنها متفرعة عنه. وهو صلى الله عليه وسلم عين الوجود، يقول الشاعر:

فهو عين الوجود بل روحه المحيي، وبالروح قامت الأحياء (٢٩)

فهو روح، والروح سر الحياة، فحين وجدت الروح قامت الأحياء، وكانت الحياة، وهو عين الوجود، والعين منبع منه نبعت الحياة، وإذا جفَّت العين انقطعت الحياة. وجاء في هذا المعنى في شرح المواهب اللدنية: "ثم انبجست منه صلى الله عليه وسلم عيون الأرواح، فظهر بالملأ الأعلى،



لولاه لم تخرج الدنيا من العدم^(٣١)

إذن فالمرسل يشكل أهمية كبيرة في وضع قاعدة راسخة، وقد يكون شخصا أو "يكون دافعا معنويا يدفع الذات لتحقيق الموضوع أو الوصول إليه، ومن تواصل المرسل مع الذات "الدافعية"، يصل إلى المرسل إليه، سواء كان الذات أم غيرها ممن يفيدته تحقق الموضوع"^(٣٢)، وقد تبين أن الدافع لموضوع المحبة معنوي هو كون النبي الكريم علة الوجود، وثمة رباط وثيق بين المرسل والمرسل إليه يتلخص في أن "المرسل هو الذي يجعل الذات ترغب في شيء ما، والمرسل إليه هو الذي يعترف لذات الإنجاز بأنها قامت بالمهمة أحسن قيام"^(٣٣)، وهذا الاعتراف يظهر في الفائدة التي يحصل عليها المرسل إليه، مثلا أبو مسلم في برنامج المحبة السابق.

إنَّ كونَ الرسولِ صلى الله عليه وسلم علة الوجود يقتضي أن يكون

وجوده قبل الوجود، إذ العلة قبل المعلول، ولا وجود للمعلول قبل وجود العلة، أي إن وجود النبي الكريم قبل الوجود، وهو أمر يعضد الحافز لطلب محبته، وهو أمر داخل فيما يقوله الصوفية في شأن الحقيقة المحمدية، وبه تأثر أبو مسلم تأثرا واضحا.

٢- وجوده قبل الوجود:

دلت بعض الروايات على وجود النبي صلى الله عليه وسلم قبل خلق آدم أبي البشر ودل بعضها على وجوده قبل خلق المخلوقات جميعا، فمما دل على سبقه لآدم الحديث الذي رواه عرباض بن سارية عن رسول الله أنه قال: "إني عند الله مكتوبٌ خاتم النبیین، وإنَّ آدمَ لمنجدلٌ في طيئته، وسأخبركم بأوّلِ أمرِي: دَعْوَةُ إِبْرَاهِيمَ، وبِشَارَةُ عِيسَى، ورؤيا أمِّي الَّتِي رَأَتْ - حين وضعْتني - وقد خرج لها نورٌ أضاءت لها منه قصورُ الشَّامِ"^(٣٤)، فهو عليه الصلاة والسلام موجود قبل



الصلاة والسلام على المخلوقات، وقد سبقت الإشارة في البحث إلى أن الجنة والنار خلقا من نوره صلى الله عليه وسلم، فيكون بذلك أول المخلوقات.

هذه الفكرة حضرت عند أبي مسلم كثيرا في شعره وأكدها في أكثر من موضع فهو يقول في مطلع النشأة المحمدية:

بلغ المدى سفر من الأزال = بمواكب الإعظام والإجلال

حل المسافر بعد أحقاب خلت = من سيرة سبقت على جبرال

في طوره بشرا ليكمل أمره = وتكون عنه مراتب الإكمال^(٣٧)

وفي الآيات تصريح بسبقه صلى الله عليه وسلم على جبريل

عليه السلام، بأحقاب خلت حتى بلغت الغاية التي أَرادها الله تعالى،

بدأ ذلك السفر من الأزال التي لا تنتهي لبدايتها، تحفه في سفره مواكب

العظمة والجلال، وحين بلغ المدى

الوجود البشري، وفي الحديث إشارة إلى المراحل التي مهدت لظهوره، وقد أشار إليها أبو مسلم في الغوث السريع حين قال:

يا من تقدم نورا في حظائر نو = ر الله حتى تلقاه أبو البشر

فلم يزل تتلقاه الكرام على = طهارة الشرع حتى حل في مضر

ومنه في صلب إلياس فأسمعه = في الصلب لبيك بين الركن والحجر

حتى تهلل في مشكاة آمنة = يا أخت زهرة حزت النور فازدهري^(٣٥)

فهو يتدرج في الحضور من عالم الغيب حتى وافى في زمنه المقدر

من القدير، فكان تجسيدا للحقيقة المحمدية القديمة.

ومن الروايات التي دلت على وجوده قبل المخلوقات جميعا ما

روي: "لولاك لما خلقت الأفلاك"^(٣٦) وهو حديث موضوع عند علماء

الحديث، ودلالته على سبقه عليه



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

فهو أعظم منه مكانة وشرفا عند الله تعالى، بل إن الشاعر يصرح بسبق النبي الكريم على جميع المخلوقات حين يقول:

يا أول الكل بعد الله مبتدعا = وأول

الكل عند الله في الخطر^(٤٠)

فهو الأول في الوجود بعد

الوجود الإلهي الأقدم، فوجود الله غير محكوم بزمن بل هو أزلي، أما وجود

الرسول الكريم فهو وجود حادث،

لكنه الأول بين جملة المحدثات، وهو

كذلك الأول في المكانة والقيمة، وليس

وجوده بشخصه وإنما وجود الحقيقة

المحمدية كما سبقت الإشارة:

فالكل منتسب إليه أصالة = واحكم

على التفصيل والإجمال^(٤١)

حيث النسبة إلى الأول الأسبق

في الوجود، وكل حادث فعنه حدث،

فقد كان في الغيب في رعاية الله:

حضنته حواضن اللطف في الغيب ولا

آدم ولا حواء

وصار إلى طور البشرية، كان مكملا لرحلته الأولى داعيا الناس والدنيا إلى مراتب الكمال، وهو حين بلغ الدنيا فارق معاهد الملكوت الأولى، يقول أبو مسلم:

فمعاهد الملكوت مذ فارقتها = ألفت

حنين الإلف كالمطفال

ما في حنين الجذع أي غرابة = إن حن

مثل المثكل المعوال^(٣٨)

فهو حيث حل غوث للمكان

والزمان، ولقد اشتقت إليه معاهد

الملكوت، كما اشتاق إليه الجذع حين

استبدله بالمنبر، وكيف لا تشتاق

المخلوقات إلى مصدر النور الذي منه

تفرعها؟!!

وكما هو سابق على الملائكة، هو سابق

على العرش، يقول أبو مسلم:

بدأ المسير ولات سدره منتهى = بل قبل

خلق العرش بالإجمال^(٣٩)

والعرش أعظم المخلوقات التي خلقها

الله تعالى، والنبي الكريم سابق عليه



وإعلائه من شأنه في شعره، ليجعله في مقدمة "الغوث السريع بالحبيب الشفيح" غوثا، ونورا، ورُوحا، ورُوحا، وأنسا، وأمنا، وعينا للوجود، وعزا له^(٤٣)، ويصفه بصفات القداسة والكمال البشري، من دون أن يخلط بين قداسته صلى الله عليه وسلم وتقديس الله تعالى، وما ظهوره في آخر الزمان إلا تنمة للرسالة، ولهذا كانت رسالته خاتمة الرسالات، "وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ"^(٤٤)، و متممة للدين، "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"^(٤٥)، وكافة للناس " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ "^(٤٦)، يقول أبو مسلم:

وطور التجلي طور أنك مرسل = رؤوف بكل المؤمنين رحيم
 تربعت في مستودع القدس قبلهم = وأنت بكرسي الجلال عظيم
 وجئت وأرواح الوجود صدية = إليك وروض الصالحات هشيم
 فأنست الأرواح منك رواءها = وفاح

في شهود يسبح الله والأملأك والرسل والوجود خلاء لا تسل عن تأخر الشكل عنه = هو كل وهم له أجزاء

سبقوا في الدنيا وفي الغيب له السبق دونهم والجللاء^(٤٢)

فلا بشر قبل الحقيقة المحمدية، ولا ملائكة ولا رسل، بل لا وجود أساسا، حتى وإن تأخر ظهوره في عالم الشهادة فإنه يظل هو الكل، والمخلوقات أجزاء، وما سبقهم في الدنيا بتشريف لهم ولا حط من قدره، بل له صلى الله عليه وسلم السبق والجللاء.

إن أبا مسلم في إلحاحه وتكراره لمعنى السبق المحمدي يؤكد إيمانه بالحقيقة المحمدية السابقة في الوجود على الموجودات، وأنه صلى الله عليه وسلم علة الوجود، وأنه الحقيق بالرتبة الأعلى وبالمحبة القصوى، وفي ضوء هذه الفكرة ينطلق في محبته



عن ربه ما أرسل به، وما يزال الأثر البالغ لوجوده حتى بعد موته، فالقرآن الذي أنزل عليه، والسنة التي نقلت عنه تمثل تشريعا إلى يوم القيامة، ليس لفئة خاصة، بل للناس أجمعين، وليس للناس بل لجميع المخلوقات " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (٤٨) فما من عالم من العوالم إلا هو مشمول بالرحمة المحمدية، وإذا مات النبي بشخصه فإن الحقيقة المحمدية باقية لا تزول، كما كانت الأولى في الوجود فهي الآخرة كذلك، يقول أبو مسلم:

يا آخر الرسل لا تأخير مرتبة = وإنما السر مطوي عن الفكر (٤٩) وفيما يأتي بيان لما ورد في ظهوره إلى الوجود صلى الله عليه وسلم.

٣- وجوده في الوجود:

بدأ ظهور النبي الكريم من إرهابات المولد، فقد شاء الله أن تتهيا الأرض لاستقبال الحقيقة المحمدية، ومن ذلك تصدع إيوان كسرى المؤذن

يقوي الحضور الكثيف لفكرة الوجود قبل الوجود بنيان المرسل في النموذج العملي، ويضيف حافزا قويا إلى الحافز الأول، وهو علة الوجود، على أنها أمران متداخلان تداخلا يعسر بسببه الفصل بينهما، فاعتقاد الشاعر بأن الرسول هو السبب الأول الموجب لخلق المخلوقات وهو من بين المخلوقات، يدفعه لطلب محبته ورضاه، ثم إذا ظهر إلى الوجود بشخصه الكريم في الوقت الذي قدره الله تعالى، يكون الحافز أقوى؛ لأن الحضور والتأثير في الناس أقوى، لكونه حضورا متجسدا، يستطيع الإنسان أن يلمس أثره في الحياة والناس، منذ وجد عليه الصلاة والسلام، إلى قيام الساعة، فقد نقلت الأخبار ما كان من إرهابات مولده المبشرة بقدومه، ثم نقلت السيرة أحداث حياته وما فيها من إقامة لدين الله على المحجة البيضاء، مبلغا



وزخرفت الجنات بالبشر
 وجاء جبريل بالتمجيد مبتدرا =
 مشاعر الله والأملآك في زمر
 وحفت الحور والعذراء مريم والغراء
 آسية في الدل والخفر
 بنت وهب وروح الله يمسحها =
 بالروح والنور من أنفاسه العطر
 والبيت يهتز والأملآك خافقة = شرقا
 وغربا وكون الله في حبر
 تنزلت في غواشي الروح لائحة الإذن
 الإلهي بين الفجر والسحر
 فأبرزت درة الأكوان ذات صفى الله
 ساجدة لله في العفر^(٥١)
 والأبيات ترسم لوحة
 الاحتفال البهيج الذي اجتمع فيه
 أهل الأرض والسماء، الملائكة والحور
 ومريم العذراء وآسية وغيرهم من
 عباد الله الصالحين، وكل الكون
 والجهات، وقد أضاف الشاعر الحركة
 لإظهار البهجة في الأبيات، ومما عبر
 عن الحركة: حفت، يمسحها، البيت

باندحار قوته الضاربة ذلك الوقت،
 وجفاف بحيرة ساوة، وهو أمر غير
 معهود، ومن ذلك انطفاء نار المجوس
 إيذانا بقدوم التوحيد، واندحار أبرهة
 بعد أن رماه الله بالطير الأبابيل، حماية
 للكعبة المشرفة التي ستكون منطلقا
 للرسالة الخاتمة، وغيرها من الأحداث
 التي شكلت إرهاصا مهما وتغيرا
 جغرافيا وديموغرافيا.

لقد كان ظهوره صلى الله عليه
 وسلم ظهورا له خصائصه التي لم تعهد
 في ظهور سواه، ففي الحمل كان خفيفا
 على أمه:

وكم لها من خصوصات وخارقة = في
 حمله شاهدتها رؤية البصر^(٥٠)

وحين آن الأوان ليهبط للأرض
 احتفت به الأرض والسماء، ويسجل
 أبو مسلم هذا الاحتفاء فيقول:

حتى إذا آن إتحاف الوجود به = وأن
 يباشره بالفوز والظفر

تهلل العرش والكرسي والملاء الأعلى



يهتز، الأملاك خافقة، كما استعمل
الشاعر الواو العاطفة ليعبر عن
المشاركة في الوقت الواحد من دون
تراتب أو تعاقب، في لوحة اختلط فيها
مشهد الفرح والبهجة وتداخل، حتى
برز إلى الوجود أفضل الخلق صلى الله
عليه وسلم، ليكون المبلغ عن ربه خاتما
للسلالات السماوية، يقول أبو مسلم:
ما زلت في ملكوته مسترسلا = حتى
ظهرت لرتبة الإرسال (٥٢)

فالغاية من ظهوره التبليغ
عن ربه رسولا نبيا، وإلا فإن وجوده
القديم كونه الحقيقة المحمدية يجعله
الأول السابق على المرسلين.

وفي القصيدة الهمزية يسجل
أبو مسلم لحظة ظهوره للوجود صلى
الله عليه وسلم، وما ناله من حفاوة
استقبال وحظوة إجلال، فيقول:

أين بشر الأكوان من بشر جبريل
ومرأى محمد واللقاء

خاطبا في ملائك الله والنور به من محمد

والبهاء

ثم طافوا به العوالم. والأرضون تهتز به

فرحة والسما

وتسايح الله تتلى من الإيجاد شكرا إذ

جلت النعماء

وعرى الكعبة الحرام انتشاء = واهتزاز

كأنه العرواء

واستطالت لحضنه الوحش والطيرو في

عين الله عنها غناء

وتمنت حظائر القدس مجلاه ففازت

بيمنه البطحاء (٥٣)

لقد أبدع الشاعر في تصوير

ظهور النبي الكريم للوجود، مستعملا

قدرته التصويرية في رسم الحركة

المعبرة عن البهجة، وجعل المخلوقات

تتزاحم في الاحتفاء بالمولود الكريم:

بشر وطواف واهتزاز وتسايح وانتشاء

واستطالة، في لحظة غامرة عامرة، شارك

فيها الجميع من الأحياء والجمادات،

هذا الظهور يمهد للعهد الجديد الذي

ينتظر الأرض، عهد الرحمة المحمدية



ورسخت عقيدة، وحسنت أحوال، وتلك الآثار لم تكن لولا شروق النور المحمدي، وفيما يأتي تسجيل لآثار ظهوره صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثالث: تأثير الحقيقة المحمدية في الوجود:

لما برزت شمس الحقيقة المحمدية كان لها الأثر البالغ، والنور الساطع والبرهان القاطع، وشمل ذلك الأثر الإنس والجن وسائر المخلوقات، وتحكي السيرة النبوية ما تعرضت له الدنيا من تغير بقدم موكب النور، ذلك التأثير الممتد حتى بعد موته صلى الله عليه وسلم، ويمكن تقسيم تأثير الحقيقة المحمدية على ثلاثة أقسام: تأثير قبل الوجود، وتأثير حين الوجود وتأثير بعد الوجود، وفيما يأتي تفصيل الإجمال.

١ - التأثير قبل الوجود:

يتلخص تأثيره قبل الوجود فيما تضيفه الحقيقة المحمدية قبل أن تتجسد

التي تبسط في شرق الأرض وغربها وتمتد إلى الأحياء والجحادات، وتؤثر في ما حولها تأثيراً يصلح من أحوال الأرض ما فسد، ويهدي إلى الله "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا، وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا" (٥٤).

ومع إشراق نوره في الوجود يعظم قدره عند كل موجود، والشاعر يكتسب بفضل هذه الطلعة للحقيقة المحمدية إقبالا وتحفيزا، أي إن بناء المرسل في النموذج العاملي يقوى، ويؤسس قاعدة متينة راسخة تدفع بذات الشاعر إلى طلب محبته صلى الله عليه وسلم، والأثر المشهود وجودا ليس كالمعروف بالأخبار، فما راء كمن سمعا، ولقد ظهرت للعيان بظهوره صلى الله عليه وسلم هدايات، وانفتحت أقفال، وزكت نفوس وارتقت أفكار، وتحمرت عقول،



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

فهو حين ولد ولد ساجدا، وهذا السجود ليس بمبتكر ولا جديد، فهو مذ كان في عالم النور كان ساجدا لله، ومن هذه الحضرة الساجدة، كان الكمال البشري، فما من صفة من صفات الكمال في الكون إلا هي مشتقة منه، أفاض بها على الكون، وهذا أثر باهر قبل تجسده في شخصه الكريم، وهو أثر في الكون كله، وليس في البشر وحدهم، ثم يقول في تفصيل ذلك الأثر:

لا عرش لا فرش لا كرسي لا ملكا =
لا إنس لا جن لم يمدده بالخير
أب لكل وجود أصل مبدئه = منه،
ومنه مداد الأنفس الطهر
لا بدع أن تغمر الأكوان رحمته = لأنها
منه كالأغصان للثمر (٥٦)

إذن فتأثيره في العرش والكرسي
والملائكة وفي الأرض، وفي الإنس
والجن، كلهم نال من خيره، وعلاقته
بتلك المخلوقات، علاقة الأب بأبنائه،

في شخصه الكريم، وقد سبقت الإشارة إلى الرواية التي فيها أن آدم رأى اسم محمد مكتوبا على قوائم العرش، وأنه طلب العفو به، وأنه أجيب: "لولا محمد ما خلقتك" فكانت الحقيقة المحمدية سببا في غفران ذنب آدم عليه السلام، وسببا في بقاء الجنس البشري. ووجود الحقيقة المحمدية قبل سائر الخلق هو وجود النور الأول الذي منه اشتقت الأنوار، ومنه تكونت الجنة والنار، ومنه انبثقت الكائنات، وقامت الحياة، يوم أن كان النبي في عالم الذر نورا كان ساجدا لله مسبحا بحمده، قائما بواجب الطاعة لربه، مؤثرا بطاعته تلك فيمن جاء من بعده، يقول أبو مسلم:

في عالم النور لم تفتر مساجده = منه فلا
تفتكر في عالم الصور
...

فلا كمال لمخلوق وليس به = وإنما
فاض منه الفيض للفطر (٥٥)



أن يُخرج الله من أصلابهم من يعبد الله لا يشرك به شيئاً" (٥٨)، فغض الطرف عن الإيذاء الذي تلقاه رحمة بقوم، وهو الذي قال داعياً ربه: "اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون" (٥٩)، فالرسول الكريم كان رحمة في عالم الملكوت، ثم بعث بتلك الرحمة إلى عالم الملك حتى ينال المخلوقون رحمته:

ومن الحقائق أن بعثك رحمة = للعالمين محبهم والقبالي (٦٠)

ذلك لأنه موصوف بتلك الرحمة في عالم الملكوت:

وسرك قبل الكون في الكل رحمة = تمنى مسيح حظها وكليم (٦١)

ولكنها كانت من نصيبه صلى الله عليه وسلم، فقد اختصه الله بالحقيقة المحمدية المكتنفة للرحمة، ومن رحمته أخذ الأنبياء، كما يأخذ الأبناء عن الآباء، ولقد رباها الله واختاره والكون في العدم، يقول أبو مسلم:

توليته واخترته وملاّته = بنورك

فهو أب لكل وجود، حيث منه بدأ الوجود، فهو علة الوجود بحسب ما سبق، ومنه تستمد النفوس الطاهرة طهرها، وعنه تأخذ نورها، لهذا كان رحمة للعالمين، وعنه تأخذ الأكوان الرحمة، وتستمد منه الحياة كما تستمد الثمار حياتها من الأغصان، وكل هذا التأثير كائن قبل وجوده بشخصه، أي هو تأثير الحقيقة المحمدية، يقول أبو مسلم:

ما اختير نورك أن يكون مجسداً = إلا لمظهر رحمة وجمال

سبقت على غضب الكريم الرحمة العظمى فكنت وكل شيء تالٍ (٥٧)

حين احتاجت الأكوان في عالم الشهادة إلى الرحمة، بعث الله الرحمة المحمدية مجسدة لمظهر الرحمة والجمال، فتأثيره كائن قبل بعثه، وزاد أثره ببعثه، ولما سبقت رحمة الله غضبه، خلق محمداً لتتجسد فيه الرحمة، أليس هو الذي قال لملك الجبال: "بل أرجو



سبقت ولادته، وقد سبق ذكر بعضها، ثم في لحظة الولادة إذ لم تشعر أمه بما تشعر به النساء من الألم، فقد كانت ولادته سهلة يسيرة، "إذ لم يصبها شيء من أعراض الحمل الشاقة" (٦٤)، ثم إنه في نشأته الأولى كان ذا أثر فيمن حوله، فقد كان عالي الخلق، "دائم البشر، سهل الخلق، لين الجانب" (٦٥)، وظهرت الكرامات في طفولته، حين كان مع مرضعته حليلة السعدية، فقد حفلت الناقة، ونشطت الأتان (٦٦)، ونزلت البركة في بيتها، وظللت الغمامة في رحلة الشام، وغير ذلك من الآثار التي ظهرت قبل بعثته، وكلها تنبئ عن تأثيره صلى الله عليه وسلم.

ولما بعث ظهرت المعجزات الباهرات على يده، وأولها معجزة القرآن الكريم، والمعجزات الحسية كرحلة الإسراء والمعراج، وأحداث حفر الخندق، وحماية العنكبوت والحمام له يوم الهجرة، وسيلان الماء

واستخلصته للمحبة

وبوآته من كل خير أتمه = وأزكاه والأكوان في العدمية فكل مزايا الرسل والأنبياء في = بحار مزايا شأنه حكم نقطة (٦٢)

فالإعداد لم يكن قبل مولده، بل كان قبل الأكوان، ومن هناك انطلق الأثر الباهر في المخلوقات، وبحسب ما أراه الله لسير تلك الرحمة دارت الأفلاك، وما شأن الأفلاك وما شأن الأنبياء قبله، إلا نقطة في بحر خضم: وإنما يؤخذ التوصيف منه كما = يشتهه الطير وسط البحر من قطر (٦٣)

هكذا يكون أثر الحقيقة المحمدية قبل ظهوره في الوجود، وقبل تجسدها في الدنيا، فكيف إذا ظهر في الوجود؟ لا شك أن يكون الأثر أقوى والنور أسطع.

٢- التأثير حين الوجود:

بدأ تأثيره صلى الله عليه وسلم في الوجود من الإرهاصات التي



يعبدون البشر والحجر والكواكب والأملآك والأصنام، وحين جاء النور المحمدي جاهد في سبيل ربه، حتى أصبح الكون برمته خاضعا له مطواعا لأمره، راجعا إلى فطرته، وقد اغتسل بالنور المحمدي مما لحقه من تحريف للفطرة، وتعدّد عليها، فأقامها على الحنيفة السمحة محفوظة بحفظ الله إلى قيام الساعة، وهذا يعني أنه أصلح الكون ببعثته، وأعاد له التوازن الذي فقده، وما تزال الدنيا بخير ما التزم أهلها هديه ونهجه، فإذا انصرفوا عنه أو شكوا أن يهلكوا، ومالت بهم الدنيا واختل ميزانها، وأذنت شمسها بالمغيب إلى الأبد، وإنما يبقى السلامة فيها وضوح النور المحمدي وسطوعه على العوالم والمعالم، فهو صلى الله عليه وسلم كما يقول أبو مسلم:

محمد عاصم الكونين فاتح كل الخير قائد كل البر والخير فتح السعادة في الدارين موهبة = منه

من بين أصابعه، وغيرها كثير، ولم يقتصر الأثر على المعجزات، بل إن انتشار الإسلام السريع وتأثير كلامه في قلوب الناس أثر من آثار رحمته، " وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ" (٦٧).

ولقد أشار أبو مسلم في مواضع كثيرة من مدائحه إلى أثر النبي الكريم بعد ظهوره في الوجود، ومن ذلك قوله:

أتى على فترة والدين مشترك = بين الكواكب والأملآك والحجر فقام لله لا يألوا مجاهدة = فيه حنيفا على السراء والضرر

حتى استقامت له في الكون سيطرة = من فطرة الله بين العز والظفر حنيفة سمحة بيضاء نيرة = إلى القيامة في أمن من الغير (٦٨)

فانقطاع الرسالات الذي سبق بعثته صلى الله عليه وسلم، أحدث ضللا مبينا في الكون، وأصبح الناس



تأثيره في الكون من حوله في قصيدة
القلائد الدرية، فهو يقول فيها:
أتى نحوه آت بساق كسيرة = فأبرأها
منه بأكرم مسحة

ورد على بعض الصحابة عينه = وقد
دخشت بالرمح أعظم دخشة
توضأ في بئر فأغزر ماؤها = ولم تكن
قبلا قط تندى بقطرة (٧٢)

ويستمر الشاعر معددا
معجزاته الباهرات، مشيرا إلى معجزة
القرآن التي خص بها وبحفظها إلى قيام
الساعة، تلك آثاره العظيمة يوم حل
في الوجود ضيفا، يقيم أوده، ويحيي
مواته.

ومن هذا شأنه ألا يستحق
المحبة؟! ألا يستحق أن يذوب الإنسان
ذوبا في حقيقته الكبرى راجيا شفاعته
يوم القيامة، فهو وإن رحل عن الدنيا،
فإن محمديته لم ترحل، بل تظل آثاره
وتأثيره إلى قيام الساعة، وحتى بعد
قيامها، وسيأتي الحديث فيما يأتي عن

وإنعاش جد العاثر الذعر (٦٩)

فهو عاصم الكونين، وفتح السعادة
في الدارين، ومنه استقامة أمرهما
وقيام أمرهما، وبه تنزلت البركات على
المخلوقات:

أهلا بأكرم نازل نزلت به البركات فوق
رغائب الآمال (٧٠).

كما سجل الشاعر تأثيره من
جهة المعجزات في أكثر من قصيدة،
فهو في النشأة المحمدية يقول:

بله المعاجز من كلام حجارة = وحية
أجزاء الرفات البالي
بله المعاجز من خريز الماء من = بين
الأصابع أوزكاء المال
بله المعاجز من كلام الوحش والأنعام
والأشجار والأطفال (٧١)

إلى غير ذلك من المعجزات التي
عايشتها الدنيا، أظهرت قوة الحقيقة
المحمدية، وتأثيرها في البشر والحجر
والشجر وكل شيء، وقد سطر الشاعر
مجموعة أخرى من معجزاته التي تؤكد



تلك الآثار.

٣- التأثير بعد الوجود:

رحل النبي صلى الله عليه وسلم
عن الدنيا وقد تركها على المحجة
البيضاء ليلها كنهارها لا يضل عنها إلا
هالك، وحين رحل ترك في الدنيا سبل
الرشاد، يقول صلى الله عليه وسلم: "تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا: كتاب الله وسنة نبيه" (٧٣)، وترك حقيقته المحمدية التي يستظل بظلها من أحرقته نار الحياة، وعفرتة صروفها، ولم يكن رحيله عن الدنيا نهاية لرسالته، بل استمر تأثيره ويستمر إلى قيام الساعة، يقول أبو مسلم في هذا المعنى:

سرت عنايته في كل ناشئة = وروحه سريان الماء في الشجر

مهاد رأفته عدن ونحن بها = في مقعد الصدق نحيا عند مقتدر

محصنين بحصن من رعايته = مستعصمين به في الصفو والكدر

مخلصين به في عز ملته = مما نحاذر في

الدارين من خطر (٧٤)

وما أجملها من صورة حين جعل الحقيقة المحمدية متغلغلة كتغلغل الماء في الشجر، وقد فرش لمن اتبع سبيله مهاد جنة عدن، وهياً لهم فيها منزلاً ومقاماً، وحصن أتباعه برعايته، وأحاطهم بعنايته وخلصهم من كل محذور في الدارين، كل ذلك مع غياب شخصه:

محمدية البحر المحيط فمن = فياض رحمته الدارين للفظر

إن غاب شخصا فما غابت شهادته = الكون منه محل السمع والبصر (٧٥)

فالمحمدية بحر محيط من الرحمة، لا يغيبها عن الأشهاد غياب شخصه، وكأن الكون برمته يتحرك وفق الرحمة المحمدية.

ويظهر تأثير الحقيقة أيضا بعد غياب شخصه في توسل المسلمين باسمه في الدنيا، وفي طلب شفاعته



إليك حالي فصلها منك بالنظر
 فظرة منك في حالي يكون بها = فوزي
 بربي وإنقاذي من الضرر
 يا سيد الرسل ضاقت كل كائنة =
 بناصر، فلتكن لي خير منتصر
 وإن يضق بي أمري فهو متسع = بوسع
 جاهك في وردي وفي صدري^(٧٨)

فالرسول هنا يقع موقع
 الوسيلة، لأن الفوز عند الله قرين
 تدخّل الرحمة المحمدية، وبها ينال
 الفوز من الضرر، والشاعر حين وقع
 في الضائقة، واحتاج إلى ناصر له توسل
 برسول الله حتى يتوسط له عند ربه،
 كما يستعين الابن بالأب كي يدفع
 عنه سوء وينصره في أمره، وكل أمر
 ضيق فهو متسع أمام الحقيقة المحمدية
 الواسعة بالرحمة، وهكذا يصرح أبو
 مسلم بطلب الوسيلة والنصرة من
 النبي الكريم.

وتأتي فكرة طلب النصرة، من
 أن الرسول الكريم أقرب إلى الله تعالى،

يوم القيامة، أما التوسل به فقد
 اختلف العلماء في جواز ذلك، وليس
 هذا البحث مكان عرض الخلافات
 الفقهية، وإنما الرأي الذي سجله
 أبو مسلم هو القول بجواز التوسل
 بحسب ما دلت عليه أبياته الكثيرة،
 سواء ما كان منها في القصائد الخاصة
 بالمديح النبوي، وما كان عاما في
 الأذكار والدعاء، والصوفية استدلوا
 في جواز التوسل بالرسول بقول الله
 تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
 وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ"^(٧٦)، أي توسلوا
 بالنبي حتى يجاب دعاؤكم، " والمعنى
 عندهم -الصوفية- أي يا أيها الذين
 آمنوا حققوا التقوى، وإذا أردتم دعائي
 اطلبوا إليّ وسيلة لكي أستجيب لكم،
 ولا وسيلة أفضل من النبي عندنا"^(٧٧)،
 ومن السنة استدلوا بحديث توسل
 آدم عليه السلام بالنبي الكريم، وبهذا
 المعنى تأثر أبو مسلم فيها هو يقول:
 يا سيدي يا رسول الله قد وصلت =



فكيف يسوغ لأبي مسلم أن يكسر هذه القداسة، وأن يوجهها إلى النبي الكريم؟ والحقيقة أن الباب مختلف في الحالين، فباب الله باب عطاء، وباب الرسول باب وسيلة، فمن دخل من باب الرسول فقد اقترب من باب الله، ولكنه لم يحصل على مراده بالضرورة، أما من دخل من باب الله فقد وصل إلى مراده، فالتعبير يفهم في سياقه، دون أن يحتمل ما لا يحتمل.

وبالعودة إلى البيتين؛ فإن أبا مسلم لا يريد حط الأثقال والذنوب من الرسول، فليس ذلك في مقدوره، وإنما يجعله وسيلة بها يصل إلى الله، ومن الله يكون غفران الذنوب.

وفي قوله: "انظر إلى أملي" إمعان في إرضاء الرسول، وكأن رضا الله منوط برضا رسوله الكريم، وهذا مصداق قوله تعالى: "من يطع الرسول فقد أطاع الله" (٨١)، وبهذه الرابطة التي تقتضيها الحقيقة المحمدية وكونه صلي

وهو مجاب الدعوة عنده، أما الإنسان العادي، فقد رانت على قلبه الذنوب، وحالت بينه وبين ربه الحجب، فرأى أن يذهب إلى رسول الله طالبا منه التوسل إلى ربه حتى يكون طلبه أدعى للقبول، وقد ينخيل إلى القارئ للوهلة الأولى، أن الشاعر يعتدي على القداسة الإلهية، ويصف النبي بصفات الله، وكأنه يدعو الله أن يفرج همه وهو يدعو رسول الله، ومن ذلك قوله:

يَا مُصْطَفَى اللَّهِ الْعَظِيمِ انظُرْ إِلَيَّ = أَمَلِي
ولا تنظر إلى أعمالي
وافيت بابك بالخطايا راجيا = حَطَّ
الذي أوعيت من أثقالِي (٧٩)

فهو يذهب إلى باب رسول الله، وليس إلى باب الله تعالى، على أن المعهود حتى عند الصوفية أن يقصدوا باب الله، كما فعل المحقق الخليلي حين قال:

تَقَدَّمَ إِلَيَّ بَابَ الْكَرِيمِ مُقَدِّمًا = لَهُ مِنْكَ
نَفْسًا قَبْلَ أَنْ تَتَقَدَّمَ (٨٠)



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

للؤمنين، وبهذا يمتد أثره إلى يوم القيامة، كما يكون المرء محظوظا بجواره في جنات الخلد حيث الخلود الأبدي، يقول أبو مسلم:

عساه يشفع عند الله لي فله = شفاعته

وسعت ما كان من وطر^(٨٣)

فهو يطلب الشفاعة منه عند الله

تعالى، شفاعته يدخل بها الجنة ويجوز

بها رضا الله تعالى، ويكون بها في جوار

حبيبه المصطفى، قبل الخسارة يوم

القيامة:

مولاي فاشفع لي وأنت زعيمها = قبل

النكال ولات حين مزال^(٨٤)

أي هو زعيم الشافعين، وأول

المشققين عند الله تعالى، وقد شملت

وجاهته ومكانته عند الله تعالى الدنيا

والآخرة:

ومن الحقائق أن جودك شامل = دنيا

وأخرى مطلق الآمال^(٨٥)

ولذلك يطلب شفاعته يوم القيامة،

حرصا على النجاة، توسلا به وبمكانته

الله عليه وسلم أصل الوجود، ونور الوجود، وأول الموجودات، وعلّة الوجود الذي لأجله خلق الوجود، بهذه الرابطة ينطلق أبو مسلم في توسله بالرسول الكريم.

إذن فأبو مسلم لا يريد من الرسول إلا

التوسل له وهو يصرح بهذا في أبيات

فيقول:

أَلْفِتْ حَبِيبَ اللَّهِ نَحْوَ مَطَالِبِي = نَظَرَ

الرَّحِيمِ وَرَأْفَةَ الْمَفْضَالِ

واسأل لي الغفران من ربي فقد = أذنبت

في الأفعال والأقوال^(٨٢)

وهذا يدفع الشبهة عن الشاعر،

إذ اتهمه بعضهم بدخوله في الشراكيات

بسبب وصف الرسول بصفات الله

تعالى، فهو لا يريد إلا الوسيلة كما

صرح.

أما النوع الثاني من تأثيره

بعد وفاته، فهو طلب شفاعته يوم

القيامة، فصاحب الحقيقة المحمدية

يكون حاضرا في مشهد القيامة شافعا



عند ربه سبحانه وتعالى.

بعد هذا الطواف في حديقة

ومجمل التأثير الذي أثره وجود الحقيقة المحمدية داخل في جملة العوامل المساعدة على التحقق بالمحبة عند أبي مسلم، فهو لا يخرج عن دائرة الكائنات التي تأثرت بتلك الحقيقة، فكيف إذا كان على درجة من الوعي بأثرها فيه، خاصة أنه سالك في سبيلها كل الطرق، طالب في نيلها كل مطلب.

الحقيقة المحمدية، يصل البحث إلى أنها حاضرة بقوة في شعر أبي مسلم البهلاني، وأنها شكلت دوافع تدفعه لطلب محبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكونت أثرا في شخصيته إذ أصبح يذوب ذوبا في محبته، وقد كشف شعره عن عمق الحب الذي يحملة له، وعن عمق الفهم لحيثيات المحبة ومقدار تأثيرها.

ولا يسلم السعي وما ساعد عليه من عوامل التأثير من وجود عوامل معارضة يأتي على رأسها الانتماء المذهبي للشاعر، ومكانة الشاعر العلمية في ذلك المذهب، فهي عوامل تعرقل سعيه إلى المحبة من طريق الحقيقة المحمدية، ولكنه كما بدا في البحث لم يكن ليرجع عما استقر عليه رأيه واعتقاده بل كان صريحا في التعبير دون موارد، تاركا أثر توجهه هذا للأجيال لتقول ما تقول.

وأبان البحث أيضا تأثير الحقيقة المحمدية في الكون تأثيرا يمتد من وجودها قبل الوجود، إلى وجودها بعد الوجود، إلى قيام الساعة، ذلك التأثير يقوم مقام العامل المساعد في النموذج العاملي، الذي يساعد الشاعر على التحقق بالمحبة؛ لأنه واقع تحت تأثير الحقيقة المحمدية، مستحضر لتأثيرها القديم في الكون، وفي عهد بعثة النبي بشخصه الكريم، وكذلك يظهر الأثر من احتياج الشاعر إلى النبي الكريم ليشفع له عند الله، ويكون

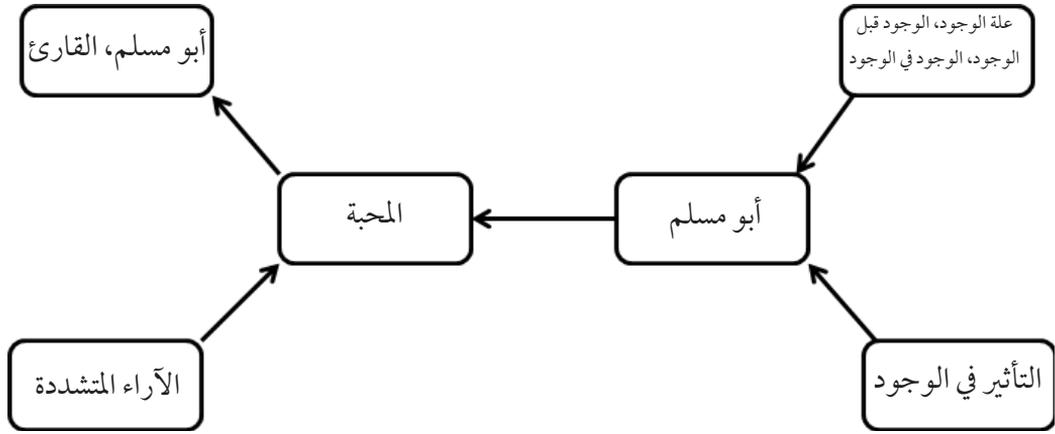
الخاتمة:



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

الحقيقة المحمدية قد أسدت معروفاً إلى الشاعر، فكانت سبباً في بلوغه مرتبة المحبة، وفتحت أمامه الطريق إلى الله تعالى عن طريق نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم، ويتجسد النموذج العملي مكتملاً كما يأتي:

وسيلة عن طريقها يستجاب دعاؤه. وتمكن النموذج العملي من التماشي مع هذه الحركة، حركة التواصل بين المرسل والمرسل إليه، وحركة الصراع بين المساعد والمعارض، ليخلص إلى تحقق الاتصال بين الذات والموضوع، أو بين الشاعر والمحبة، وبذلك تكون



إذ لولاه ما خلقت الكائنات، ولا خلق آدم الذي منه تناسل البشر، ويدرك أبو مسلم أن الرسول الكريم موجود قبل الوجود وفي الوجود وبعد الوجود، وهو وجود تعبر عنه أحداث السيرة بوضوح، يتجلى ذلك في إرهابات المولد، وفي المعجزات التي تحققت على يده، وفي التوسل به بعد موته،

والرسم يعبر عن كون أبي مسلم يسعى لتحقيق المحبة للرسول الكريم، وهو في سعيه مدفوع بجملة من الدوافع تكشف عنها كتاباته الأدبية، الشعرية والنثرية، وأهم تلك الدوافع، إدراكه لقيمتها في الوجود، لأنه هو النور الأول، والعقل الأول، والحقيقة المحمدية، وهو علة الوجود،



عمان، أما المعارض له فالنفس أولاً، ثم الآراء المتشددة، التي لا ترى صحة المبالغة في حب الرسول الكريم إلى حد وصفه بالصفات الإلهية، التي لا تأخذ على عاتقها تأويل المقصود، بل ترى أن التعبير في ظاهره قد يؤثر في اعتقاد الناس، ويدفع إلى تقديس الرسول بوصفه بالصفات الإلهية.

وأبو مسلم على الرغم من كونه واحداً من معتنقي العقيدة الإباضية في صرامتها، إلا أنه تجاوز هذه المعارضة وانطلق نحو المحبة بحسب ما رآها، أو تأثر بها من الصوفية، وصرح في شعره بتلك المحبة على الرغم من علمه بما يمكن أن تثيره عليه من قول، ولقد أثار توجهه ذلك فعلا القول عليه، وأشار جامع شعره (الآثار الشعرية)، إلى هذه القضية، فقد خلت أغلب نسخ دواوينه من القصائد التي صرح فيها بالحقيقة المحمدية، وأثبتها المحقق بعد مهاجمته للمتمزتين أيديولوجيا بحسب

كل ذلك يقوم سببا وجيها ودافعا قويا يدفع الشاعر إلى طلب محبته صلى الله عليه وسلم.

وإذا تحققت المحبة فإن المستفيد من تحققها أبو مسلم نفسه أولاً، ثم من يطالع أدبه الرفيع الذي سجل فيه سيرة المحبة للرسول الكريم، فكل من يقرأ أدبه يتأثر بالمحبة ويسعى لها سعيها وهو مؤمن، فيحقق الفائدة ويتحقق بها.

والسبيل إلى المحبة واقع بين المساعد والمعارض في علاقة صراع، فهناك من يأخذ بيد أبي مسلم ليبلغ المحبة، وهناك من يقف في طريقه، فالمساعد له معرفته بتأثير الحقيقة المحمدية فيه وفي الكائنات من حوله، فضلا عن أن معرفته بالسيرة النبوية ساعدته أيضا على ذلك، وكذلك علمه الواسع فهو عالم فقيه، وساعده أيضا شعره وبيانه فهو شاعر العلماء وعالم الشعراء بحسب ما يلقب في



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

وشخص الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو تجسيد لها في زمنه.

٥- وتكرار الشاعر لمعنى سبق المحمدي يؤكد إيمانه بالحقيقة المحمدية السابقة في الوجود على الموجودات.

٦- الشاعر يصف الرسول الكريم بصفات القداسة والكمال البشري، دون أن يخلط بين قداسته وتقديس الله تعالى.

٧- يقوي الحضور الكثيف لفكرة الوجود قبل الوجود بنيان المرسل في النموذج العاملي، ويضيف حافزا قويا إلى حافر (علة الوجود).

٨- أضاف الشاعر الحركة لإظهار البهجة في الأبيات المعبرة عن الاحتفال بمولده.

٩- وجود الحقيقة المحمدية قبل سائر الخلق هو وجود النور الأول الذي منه اشتقت الأنوار، ومنه تكونت الجنة والنار، ومنه انبثقت الكائنات.

١٠- يصرح أبو مسلم بطلب الوسيلة

ما يقول، وأشار إلى أن تلك المدائح "مستفزة للذائقة الطروب إلى المتعارف عليه آنذاك. والدليل على استفزازها البعض هو قلة انتشارها وترديدها بين معجبيه ومريديه ومحبيه"^(٨٦).

وبوجود جملة الدوافع والعوامل المساعدة تمكن أبو مسلم من الوصول إلى المحبة والتحقق بها، وتكون الحقيقة المحمدية التي خالطت فكره وشعره مفتاحا فتح له باب الوصول.

نتائج البحث:

١- الشاعر ينطلق في محبته للرسول من صدق اعتقاده بالحقيقة المحمدية.

٢- كثرة إلحاحه في ذكر الحقيقة المحمدية في مواضع كثيرة دليل على تأثره العميق بها.

٣- كون الرسول علة الوجود أمر يعضد الحافز لطلب محبة الرسول الكريم

٤- هناك فرق بين الحقيقة المحمدية



والنصرة من النبي الكريم.

الوسيلة كما صرح.

١١- من الرابطة التي تقتضيها الحقيقة

١٣- مجمل التأثير الذي أثره وجود

المحمدية وكونه صلى الله عليه وسلم

الحقيقة المحمدية داخل في جملة

أصل الوجود، ونور الوجود، وأول

العوامل المساعدة على التحقق بالمحبة

الموجدات، وعلّة الوجود الذي لأجله

عند أبي مسلم

خلق الوجود، ينطلق أبو مسلم في

١٤- الشاعر بلغ الغاية التي سعى

توسله بالرسول الكريم

إليها وهي التحقق بالمحبة.

١٢- شعر أبي مسلم يدفع الشبهة عنه،

١٥- الحقيقة المحمدية قد أسدت

حيث اتهمه بعض الناس بدخوله في

معروفا إلى الشاعر، فكانت سببا في

الشركيات بسبب وصف الرسول

بلوغه مرتبة المحبة

بصفات الله تعالى، فهو لا يريد إلا



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

ديوانه، (د.ط)، دار صادر، بيروت:

لبنان، (د.ت)، ص ٦١

٩- الرواحي، ناصر بن سالم: الآثار

الشعرية لأبي مسلم البهلائي، تح:

محمد الحارثي، ط ١، منشورات الجمل،

بيروت: لبنان، ٢٠١٠م، ص ٤٤٦.

١٠- الصالح الشامي، محمد بن

يوسف: سبل الهدى والرشاد في سيرة

خير العباد، تح: مصطفى عبد الواحد،

ج ١، القاهرة: مصر، ١٩٩٧م، ص ٩١.

١١- القسطلاني، أحمد بن محمد:

المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تح:

صالح الشامي، ط ٢، ج ١، المكتب

الإسلامي، بيروت: لبنان، ٢٠٠٤م،

ص ٧١.

١٢- النبھاني، يوسف: الحقيقة المحمدية

عند أقطاب السادة الصوفية، تح:

عاصم الكيالي، ط ١، الكتاب ناشرون،

بيروت: لبنان، ٢٠١٢م، ص ٢٦٦.

١٣- الحيدري، كمال: من الخلق إلى

الحق رحلات السالم في أسفاره الأربعة،

تح: طلال الحسن، مؤسسة الإمام

الهوامش:

١- ينظر: الصلتي، سعيد بن سليم:

وجوه البطل وأقنعتة في الرواية في عمان،

ط ١، الآن ناشرون، عمان: الأردن،

٢٠٢٢م، ص ٧١.

٢- سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧

٣- الشيباني: محمد حمزة: الحقيقة

المحمدية في التراث الصوفي، مجلة مركز

دراسات الكوفة، ع ٣٢، جامعة الكوفة،

العراق، ٢٠١٤م، ص ٩

٤- الحقيقة المحمدية في التراث الصوفي،

(مرجع سابق)، ص ٩

٥- سورة الأحزاب، الآية: ٧

٦- ابن كثير، إسماعيل بن عمر: السيرة

النبوية، تح: مصطفى عبد الواحد،

ج ١، ط ١، دار المعرفة، بيروت: لبنان،

١٩٧٦م، ص ٣١٨.

٧- عفيفي، أبو العلا: التصوف الثورة

الروحية في الإسلام، طبعة رقمية،

موسسة هنداوي، المملكة المتحدة،

٢٠٢٠م، ص ١٤٩

٨- ابن الفارض، عمر بن أبي الحسن:



- الجواد، إيران، (د.ت)، ص ١٩.
- ١٤ - سورة المائدة، الآية: ١٥
- ١٥ - الخلوقي، إسماعيل حقي: روح البيان في تفسير القرآن، تح: عبد اللطيف حسن، ج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان: ٢٠١٨م، ص ٣٧٥-٣٧٦.
- ١٦ - الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: فاتن محمد، ط ١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت: لبنان، ٢٠٠٠م، ص ١٧٩.
- ١٧ - البهلاني، ناصر بن سالم: النشأة المحمدية، تح: أبي إسحاق أطفيش، المطبعة السلفية، القاهرة: مصر، ١٣٤٥هـ، ص ٢.
- ١٨ - النشأة المحمدية (مرجع سابق)، ص ١٢.
- ١٩ - بوضياف، أحمد أمين: استراتيجية البناء العاملي وديناميكيته في الخطاب الروائي - مدينة الرياح لموسى ولد بنو نموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة الجواد، إيران، (د.ت)، ص ١٩.
- ٢٠ - الأثار الشعرية (مرجع سابق)، ص ٤٤٣
- ٢١ - بنكراد، سعيد: السيميائيات السردية مدخل نظري، (د.ط)، منشورات الزمن، الرباط: المغرب، ٢٠٠١م، ص ٩٥.
- ٢٢ - أونيس، أمينة: الأنموذج العاملي في مسرحية البحث عن الشمس لعز الدين جلاوجي، ماجستير، جامعة العربي بن مهدي، أم البواقي: الجزائر، ٢٠١٢-٢٠١٣م، ص ١١٠.
- ٢٣ - جرياس: السيميائيات السردية، تر: سعيد بنكراد، (نقلا عن طرائق تحليل السرد الأدبي)، ط ٢، اتحاد كتاب المغرب، الرباط: المغرب، ١٩٩٢م، ص ٩٦.
- ٢٤ - البيهقي، أحمد بن الحسين: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ج ٥، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ١٩٨٨م، ص ٤٨٩.



٣١- الغزي، بدر الدين محمد، الزبدة في شرح البردة، تح: عمر موسى باشا، (د.ط)، وزارة الثقافة الجزائرية، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص ٦٤.

٣٢- وجوه البطل وأقنعتة في الرواية في عمان (مرجع سابق)، ص ٣٨٨.

٣٣- لحمداني، حميد: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: المغرب، ١٩٩١م، ص ٣٦.

٣٤- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصباح والمشكاة، تخريج: الألباني، تح: علي بن حسن الحلبي، مج ٥، ط ١، دار ابن القيم، الدمام: السعودية، ٢٠٠١م، ص ٢٦١.

٣٥- الآثار الشعرية (مرجع سابق)، ص ٤٤٤.

٣٦- الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مج ١، ط ١، مكتبة المعارف، الرياض: السعودية،

٢٥- الآثار الشعرية (مرجع سابق)، ص ٤٥٣.

٢٦- الآثار الشعرية (مرجع سابق)، ص ٤٤١-٤٤٢.

٢٧- الرواحي، ناصر بن سالم: ديوان أبي مسلم، ط ١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: سلطنة عمان، ١٩٨٧م، ص ١١٣.

٢٨- اللواتي، إحسان: صورة الرسول صلى الله عليه وسلم في خطاب أبي مسلم البهلاني الشعري في ضوء بنية قصيدة المديح النبوي، (ضمن ندوة الخطاب الديني في شعر أبي مسلم البهلاني)، ص ٢، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: عمان، ٢٠١٢م، ص ١٠.

٢٩- الآثار الشعرية (مرجع سابق)، ص ٤٦٩.

٣٠- الزرقاني، محمد: شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تح: محمد الخالدي، ج ١، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ١٩٩٦م، ص ٥٤-٥٥.



- ١٩٩٢م، ص ٤٥٠. ٥٥- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،
ص ٤٤٦.
- ٤٥٢ ص ٣٧- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،
٤٥٢ ص
- ٥٦- المرجع السابق، ص ٤٤٦.
- ٣٨- المرجع السابق، ص ٤٥٤-٤٥٥.
- ٥٧- نفسه، ص ٤٥٤.
- ٣٩- نفسه، ص ٤٥٢.
- ٥٨- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق:
كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب
عز وجل، تح: عبد الرحمن الشهبان،
ط ١، دار الرشد، الرياض: السعودية،
١٩٨٨م، ص ١١١.
- ٤٠- نفسه، ص ٤٤٢.
- ٤١- نفسه، ص ٤٥٤.
- ٤٢- نفسه، ص ٤٦٦.
- ٤٣- نفسه، ص ٤٤١.
- ٥٩- الألباني، محمد ناصر الدين:
سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء
من فقهها وفوائدها، مج ٧، ط ١، مكتبة
المعارف، الرياض: السعودية، ٢٠٠٢م،
ص ٥٣٢.
- ٤٤- سورة الأحزاب، الآية: ٤٠
- ٤٥- سورة المائدة، الآية: ٣
- ٤٦- سورة سبأ، الآية: ٢٨
- ٤٧- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،
ص ٤٧١.
- ٤٨- سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧
- ٤٩- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،
ص ٤٤٢.
- ٦٠- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،
ص ٤٥٧.
- ٥٠- المرجع السابق، ص ٤٤٥.
- ٦١- المرجع السابق، ص ٤٧١.
- ٥١- نفسه، ص ٤٤٥.
- ٦٢- البهلائي، ناصر بن سالم: النفس
الرحماني في أذكار أبي مسلم البهلائي،
ط ٤، مكتبة مسقط، مسقط: سلطنة
عمان، ٢٠٢١م، ص ١٧٨-١٧٩.
- ٥٢- نفسه، ص ٤٥٤.
- ٥٣- نفسه، ص ٤٦٧.
- ٦٣- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،
ص ٤٧-٤٥.
- ٥٤- الأحزاب، ص ٤٧-٤٥.



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلاني...

ص ٤٤٦. ٧٤- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،

ص ٤٤٩

٧٥- المرجع نفسه، ص ٤٤٩

٧٦- سورة المائدة، الآية: ص ٣٥.

٧٧- الطيار، عبد الله بن محمد: حقيقة

التوسل بالنبي، (د.ط)، الرئاسة العامة

لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي،

السعودية، ٢٠١٨م، ص ٢٢.

٧٨- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،

ص ٤٥٠.

٧٩- المرجع السابق، ص ٤٥٦.

٨٠- الخليلي، سعيد بن خلفان: ديوان

الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، ط ١،

الوراق للنشر والتوزيع، عمّان: الأردن،

٢٠٠٣م، ص ٣٥.

٨١- سورة النساء، الآية: ٨٠

٨٢- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،

ص ٤٥٧.

٨٣- المرجع السابق، ص ٤٥٠.

٨٤- نفسه، ص ٤٥٦.

٨٥- نفسه، ص ٤٥٧.

٨٦- نفسه، ص ٣٢.

٦٤- أبوزهرة، محمد: خاتم النبيين صلى

الله عليه وسلم، (د.ط)، تح: عبد الله

الأنصاري، الدوحة: قطر، ١٤٠٠هـ،

ص ١٣٨.

٦٥- الأصبهاني، عبد الله بن محمد:

أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم

وآدابه، تح: صالح الونيان، ط ١،

ج ١، دار المسلم، الرياض: السعودية،

١٩٩٨م، ص ١١١.

٦٦- ينظر: خاتم النبيين صلى الله عليه

وسلم (مرجع سابق)، ص ١٥١.

٦٧- سورة آل عمران، الآية: ١٥٩

٦٨- الآثار الشعرية (مرجع سابق)،

ص ٤٤٨

٦٩- المرجع السابق، ص ٤٤٩.

٧٠- نفسه، ص ٤٥٢.

٧١- نفسه، ص ٤٥٣-٤٥٤.

٧٢- نفسه، ص ٤٦٢.

٧٣- دلائل النبوة ومعرفة أحوال

صاحب الشريعة (مرجع سابق)،

ص ٤٤٩.



المصادر والمراجع:

الله عليه وسلم، (د.ط)، تح: عبد الله الأنصاري، الدوحة: قطر، ١٤٠٠هـ.

١- القرآن الكريم

٧- الأصبهاني، عبد الله بن محمد:

٢- ابن الفارض، عمر بن أبي الحسن:

أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وآدابه، تح: صالح الونيان، ط١، ج١، دار المسلم، الرياض: السعودية، ١٩٩٨م.

ديوانه، (د.ط)، دار صادر، بيروت: لبنان، (د.ت).

٨- الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مج٧، ط١، مكتبة المعارف، الرياض: السعودية، ٢٠٠٢م.

٣- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصباح والمشكاة، تخريج: الألباني، تح: علي بن حسن الحلبي، مج٥، ط١، دار ابن القيم، الدمام: السعودية، ٢٠٠١م.

٩- الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مج١، ط١، مكتبة المعارف، الرياض: السعودية، ١٩٩٢م.

٤- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تح: عبد الرحمن الشهوان، ط١، دار الرشد، الرياض: السعودية، ١٩٨٨م.

١٠- أونيس، أمينة: الأنموذج العملي في مسرحية البحث عن الشمس لعز الدين جلاوجي، ماجستير، جامعة العربي بن مهدي، أم البواقي: الجزائر، ٢٠١٢-٢٠١٣م.

٥- ابن كثير، إسماعيل بن عمر: السيرة النبوية، تح: مصطفى عبد الواحد، ج١، ط١، دار المعرفة، بيروت: لبنان، ١٩٧٦م.

٦- أبو زهرة، محمد: خاتم النبيين صلى



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلائي...

العلمية، بيروت: لبنان، ١٩٨٨ م.
١٦- جريماس: السيميائيات السردية،
تر: سعيد بنكراد، (نقلا عن طرائق
تحليل السرد الأدبي)، ط ٢، اتحاد كتاب
المغرب، الرباط: المغرب، ١٩٩٢ م.

١٧- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم:
الإنسان الكامل في معرفة الأواخر
والأوائل، تح: فاتن محمد، ط ١،
مؤسسة التاريخ العربي، بيروت:
لبنان، ٢٠٠٠ م.

١٨- الحيدري، كمال: من الخلق
إلى الحق رحلات السالم في أسفاره
الأربعة، تح: طلال الحسن، مؤسسة
الإمام الجواد، إيران، (د.ت.).

١٩- الخلوئي، إسماعيل حقي: روح
البيان في تفسير القرآن، تح: عبد
اللطيف حسن، ج ٢، دار الكتب
العلمية، بيروت: لبنان، ٢٠١٨ م.

٢٠- الخليلي، سعيد بن خلفان: ديوان
الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، ط ١،
الوراق للنشر والتوزيع، عمّان: الأردن،

١١- بنكراد، سعيد: السيميائيات
السردية مدخل نظري، (د.ط)،
منشورات الزمن، الرباط: المغرب،
٢٠٠١ م.

١٢- البهلائي، ناصر بن سالم: النشأة
المحمدية، تح: أبي إسحاق أطفيش،
المطبعة السلفية، القاهرة: مصر،
١٣٤٥ هـ.

١٣- البهلائي، ناصر بن سالم: النفس
الرحماني في أذكار أبي مسلم البهلائي،
ط ٤، مكتبة مسقط، مسقط: سلطنة
عمان، ٢٠٢١ م.

١٤- بوضياف، أحمد أمين: استراتيجية
البناء العاملي وديناميكيته في الخطاب
الروائي- مدينة الرياح لموسى ولد
بنو نموذج، رسالة ماجستير، جامعة
يوسف بن خدة، الجزائر، ٢٠٠٦-
٢٠٠٧ م.

١٥- البيهقي، أحمد بن الحسين:
دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب
الشريعة، ج ٥، ط ١، دار الكتب



- ج ١، القاهرة: مصر، ١٩٩٧ م.
- ٢١- الرواحي، ناصر بن سالم: الآثار الشعرية لأبي مسلم البهلاني، تح: محمد الحارثي، ط ١، منشورات الجمل، بيروت: لبنان، ٢٠١٠ م.
- ٢٢- الرواحي، ناصر بن سالم: ديوان أبي مسلم، ط ١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط: سلطنة عمان، ١٩٨٧ م.
- ٢٣- الزرقاني، محمد: شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تح: محمد الخالدي، ج ١، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ١٩٩٦ م.
- ٢٤- الشيباني: محمد حمزة: الحقيقة المحمدية في التراث الصوفي، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع ٣٢، جامعة الكوفة، العراق، ٢٠١٤ م.
- ٢٥- الصالح الشامي، محمد بن يوسف: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تح: مصطفى عبد الواحد، ج ١، القاهرة: مصر، ١٩٩٧ م.
- ٢٦- الصلتي، سعيد بن سليم: وجوه البطل وأقنعتة في الرواية في عمان، ط ١، الآن ناشرون، عمان: الأردن، ٢٠٢٢ م.
- ٢٧- الطيار، عبد الله بن محمد: حقيقة التوسل بالنبي، (د.ط)، الرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي، السعودية، ٢٠١٨ م.
- ٢٨- عفيفي، أبو العلا: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، طبعة رقمية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢٠ م.
- ٢٩- الغزي، بدر الدين محمد، الزبدة في شرح البردة، تح: عمر موسى باشا، (د.ط)، وزارة الثقافة الجزائرية، الجزائر، ٢٠٠٧ م.
- ٣٠- القسطلاني، أحمد بن محمد: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تح: صالح الشامي، ط ٢، ج ١، المكتب الإسلامي، بيروت: لبنان، ٢٠٠٤ م.
- ٣١- لحمداني، حميد: بنية النص



الحقيقة المحمدية عند أبي مسلم البهلاني...

الديني في شعر أبي مسلم البهلاني)،
ص ٢، وزارة التراث القومي والثقافة،
مسقط: عمان، ٢٠١٢م.

٣٣- النبھاني، يوسف: الحقيقة
المحمدية عند أقطاب السادة الصوفية،
تح: عاصم الكيالي، ط ١، الكتاب
ناشرون، بيروت: لبنان، ٢٠١٢م.

السردى من منظور النقد الأدبي، ط ١،
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء:
المغرب، ١٩٩١م.

٣٢- اللواتي، إحسان: صورة الرسول
على الله عليه وسلم في خطاب أبي مسلم
البهلاني الشعري في ضوء بنية قصيدة
المديح النبوي، (ضمن ندوة الخطاب





"شعر "أبي مسلم البهلاني" "دراسة تحليلية وصفية في تجربته الصوفية"

عيدان جلاي

(طالب الدكتوراه، فرع اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة خليج فارس، بوشهر، إيران.)

علي خضري

(أستاذ مشارك اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة خليج فارس، بوشهر، إيران.)

الكاتب المسؤول

رسول بلاوي

أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة شهيد تشرمان أهواز، أهواز، إيران

محمد جواد پورعابد

(أستاذ مشارك اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة خليج فارس، بوشهر، إيران)

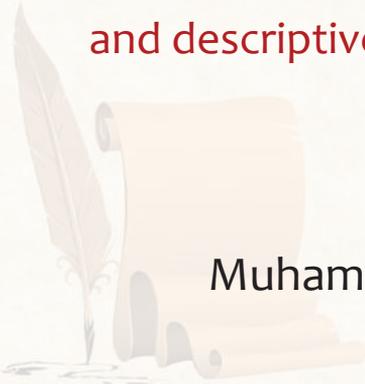
Poetry of Abu Muslim Al-Bahlani: "An analytical
and descriptive study of his Sufi experience"

Aidan Jalali

Ali khezri

Rasoul Balawi

Muhammad Jawad Pour Abed



ملخص البحث

الكشف المتوهج لجوهر الحياة وجمالها عبر النصوص الأدبية التي مهّدت لمعانقة الشاعر للكون أو فنائه في محبوبه، كما كان لها دور في بلوغ مرحلة التسامي في الشعر والدخول في عالم التأحد. استحوذت التجربة الصوفية على الحركة الشعرية العربية بغرسها مفاهيم دقيقة وعميقة الإيحاء وعلى هذا الأساس استلهم الشعر العربي التصوف وامتزج التصوف بالشعر حيث تجد أحوال الصوفية قد تداخلت مع أحوال الشاعر وتبلورت في النص وكانت مضمرةً أحياناً أخرى. هذا كان مشهوداً في شعر أبي مسلم البهلاني الذي تذوق التصوف من أوسع أبوابه واصطبغ شعره بصبغته المميّزة. ارتأينا أن نقوم بتحليل التجربة الصوفية في شعر البهلاني وكشف رموزه الصوفية ومعانيه المبطنّة وجمالياته المتخفية وفقاً للمنهج الوصفي - التحليلي. تهدف هذه الدراسة إلى معالجة آليات التجربة الصوفية وتحليلها في ديوان فيديوان أبي مسلم البهلاني، ومن هنا يقوم هذا البحث على ثلاثة محاور وهي: التجليات الإلهية في شعر أبي مسلم البهلاني، وصورة الخمرة في نصّه الأدبي، والاعتراب الصوفي في شعره. لقد تجلّت للبهلاني مقامات السالكين وتمتعت نفسه بالحب الإلهي في جوّ عرفاني وnergسي كما أنّ الخمرة الربّانية وآثارها كشفت عن روح صوفية نالت سكرتها وذلك في مجالسة البهلاني للأنبياء، وفي حالة الاعتراب الصوفي برز لنا النمط الانكساري والأنا الصوفي والآخر المادّي.

الكلمات المفتاحية: التجربة الصوفية، الحب الإلهي، الخمرة الربّانية، الاعتراب الصوفي، أبو مسلم البهلاني



Abstract

The Sufi experience occupies a prominent place in contemporary poetry. It is closely related to literature as it is an intuitive, detective tendency that has contributed to the development of modern literature and helped to reveal the glowing essence and beauty of life through literary texts. It paved the way for the poet to embrace the universe or its annihilation in his beloved. It also played a role in reaching the stage of transcendence in poetry and entering the world of unity. The Sufi experience took over the Arab poetic movement by instilling precise and profoundly suggestive concepts. On this basis, we see that Arabic poetry was inspired by Sufism, and Sufism mixed with poetry. It is found that the conditions of Sufism once intertwined with the conditions of the poet and crystallized in the text and once again were implicit. This was witnessed in the poetry of Abu Muslim Al-Bahlani, who tasted Sufism from its broadest branches and whose poetry was dyed with its distinctive color. We decided to analyze the Sufi experience in Al-Bahlani's poetry and reveal its Sufi symbols, hidden meanings, and hidden aesthetics, according to the descriptive-analytical approach. This study aims to address and analyze the mechanisms of the Sufi experience in the collection of Abu Muslim Al-Bahlani. Hence, this research is based on three axes: the divine manifestations in the poetry of Abu Muslim Al-Bahlani, the image of wine in his literary text, and Sufi alienation in his poetry. The status of the righteous was revealed to Al-Bahlani, and his soul enjoyed divine love in a mystical and narcissistic atmosphere. Likewise, the divine wine and its effects revealed a Sufi spirit that had become intoxicated. This was in Al-Bahlani's sitting with the prophets, and in the state of Sufi alienation, the refractive pattern, the Sufi self, and the material other, appeared to us.

Keywords: Sufi experience, divine love, divine wine, Sufi alienation, Abu Muslim Al-Bahlani



جاء خطابه الشعري في السلوك

إلى الله نابعاً عن فنية الشعر وخصوصية
التدين والتصوف عنده. كان البهلائي
غير بعيد عن التجليات الوجدانية
والإلهية والرقائق الإيمانية عند الصوفية
وأهل السلوك إلى الله بمقام الشهود
والمكاشفة وهذا كان جلياً في ما أبداه
الشاعر من لواعج حبه وحنينه في
التقرب إلى الله ونيل مقام الحب الإلهي
والملامسة الروحانية التي كان يتمتع
بها في فضاء التصوف بكشف الحجب
ومعاقرة الخمرة الربانية وما يساوره
من اغتراب صوفي. اتخذ البحث المنهج
الوصفي - التحليلي للكشف عن
التجربة الصوفية في شعر البهلائي.
جاءت الحفريات في هذه الورقة البحثية
لتشير إلى وجود النسق الاستعلائي
في الشعر الصوفي والخمري والنسق
الانكساري وسيكولوجية اللاوعي
ونسق الأنا والآخر المادّي في أشعار
الغربة الصوفية. لقد كشفت لنا

تعدُّ التجربة الصوفية واحدة
من أثرى التجارب الإبداعية التي
قدّمت للشاعر العربي المعاصر، علائق
مكّنته من ربط الشعر المعاصر بمفهوم
المعاصرة والأصالة ومن هذا المنطلق
قد أسهمت في إغناء تجربته الشعرية
الكيانية فكرياً وفنياً. استطاع الخطاب
الصوفي أن ينال مكانةً رفيعةً في الأدب
العربي ويمكننا أن نجزم أنّ هذا الأمر
يعود إلى غناء التصوف واستيعابه
للحدود المكانية والزمانية وعلاقته
بالمعالم النظرية الحديثة كالسيميات
والتفكيك والتأويلية وغيرها. أبو مسلم
ناصر بن سالم بن عديم الرواحي
البهلائي، من أبرز الشعراء العمانيين
قديماً وحديثاً. يخطُّ أبو مسلم البهلائي
في أشعاره العرفانية لنفسه خطأً
ميسمياً، يشكّل فيه تجربته الصوفية
متكناً على لغة تكثرت فيها دلالات تؤشر
عمقاً ونضجاً روحياً للشاعر.



الأنساق عن شخصية صوفية، سلكت منازل العرفان وُصِبَ لها من خمرة الله الروحانية كي تروي روحها المغمورة بحب الإله، فتُفتح لها المواهب الإلهية بعد السكر الربّاني.

إِنَّ الأنا الصوفي بنسقه الاستعلائي عند أبيات الخمرة، يُبرز لنا شخصيةً قياديةً نهجت مسالك العرفاء وُعُمرت بالإفاضات الإلهية. على عكس النسق الاستعلائي، هناك نسق انكساريّ في تعبير الشاعر عن غربته الصوفية التي جعلت منه شخصاً مستغيثاً بالربِّ من الوحشة والغربة المحاطة به. عندما نفحص في ما وراء شخصية الشاعر الصوفية، نرى نسق اللوعة والاعتراب يحتل الحيز الثاني بعد النسق الاستعلائي عند البهلاني الذي كان ديوانه زاخراً بشعور السالك لمقامات المتصوفين وسبر أغوارهم.

٢.١. أسئلة البحث

تتمركز أسئلة هذه الورقة

البحثية في ثلاثة مسارات:

- ١) ما المؤثرات المشهودة للتجربة الصوفية على شعر أبي مسلم البهلاني؟
- ٢) كيف برزت تجليات الحب الإلهي والخمرة الربّانية والاعتراب الصوفي في مضامين الشعر الصوفي لدى البهلاني؟
- ٣) إلى أي مدى كشفت الأنساق المطمورة عن شخصية الشاعر وأعربت عن لاوعيه وخلجاته الصوفية؟

٣.١. خلفية البحث

حظي النتاج الشعري لأبي مسلم البهلاني بعناية بعض الباحثين فكتبوا عنه ومن أبرز ما كُتب في هذا المضمار:

دراسة تحدّثت عن اتجاهه الديني، قام بها الأستاذ بجامعة الأزهر في القاهرة؛ مبروك، محمد مختار (٢٠٠١م) خلص فيها إلى أنّ الاتجاه الديني قد هيمن على شعر أبي مسلم البهلاني سواءً من جهة المضمون أم من جهة البناء الفني والتقنيات الأسلوبية



البهلاني وظّف التناص ليشعل مخيلة القارئ ويستحضر له فضاءً قرآنيًا.

كتاب "تأثيرات أندلسية في شعر أبي مسلم الرواحي" للكاتب هيكل، سمير (٢٠١٢م) رأى الكاتب تأثر الشاعر العماني بالشعر الأندلسي في النونية المسماة "بالفتح والرضوان في السيف والإيمان" التي عارض بها رائعة الشاعر الأندلسي أبي البقاء الرندي. اشترك الشاعران في استصراخ المسلمين ومطالبتهم بوحدة الصف ونبذ الاختلاف والتشتت.

كتاب "التشكيل الفني في شعر أبي مسلم البهلاني" للكاتب حالو، أحمد عبد المنعم (٢٠١٣م) إصدار بيت الغشام بمسقط، خلّص الباحث إلى أنّ الشاعر قد عمد في أكثر قصائده وبالذات المدائحية منها إلى تغليب المضمون على الشكل.

مقال "دلالة الاستفهام في شعر أبي مسلم البهلاني" للباحثين مجدي

ورأى أنّ هذا الاتجاه هو محور شعر أبي مسلم ومفتاح فهمه وتحليله.

مقال حمل عنوان "الانحراف الأسلوب في شعر البهلاني" للباحث محمد، أحمد علي (٢٠٠٣م) منشور في العدد الثالث من مجلة جامعة دمشق، سعى الباحث إلى رصد ألوان التعبير في شعر أبي مسلم البهلاني وخلص إلى أهم ملامح الأسلوب عند البهلاني من أبرزها: عدول الشاعر ومجازة السنن المألوفة في التعبير والصياغة والانحراف عن القاعدة النحوية وبروز التكرار اللفظي النمطي والتقابل.

مقال عنوانه "التناص القرآني في الشعر العماني الحديث للباحث جابر، ناصر (٢٠٠٧م) طُبع في العدد الرابع من مجلة جامعة النجاح للأبحاث بالأردن. جاء الباحث ببعض ما ورد من أشعار في "ديوان البهلاني" مشيراً إلى تجلي التناص القرآني ودلالاته الفنية ومنها: إظهار الثقافة الدينية وأنّ



إلى أنَّ الحبَّ الإلهي في الأدب العماني لم يحظ بالدراسة التخصصية.

كتاب عنوانه "تجليات الإبداع في الشعر السلوكي العماني: دراسة في شعر الرواد" للباحث سليمي، محمود بن مبارك (٢٠٠٨م) صدر عن وزارة التراث والثقافة في عمان وقد تناول الكتاب التجربة الروحية لبعض رواد الشعر العماني ومنهم البهلاني.

كتاب يحمل عنوان "شعر أبي مسلم البهلاني الرواحي بين التصوّف والسلوك" للباحثة المنذرية، شيخة بنت عبدالله (٢٠١٣م) صدر ضمن منشورات وزارة التراث والثقافة في عمان. استعملت الباحثة في دراستها المنهج التكاملي في تحليلها لشعر البهلاني

٤.١. نبذة عن الشاعر العماني أبي مسلم البهلاني

أبومسلم البهلاني من أبرز الشخصيات الأدبية على الساحة

حاج إبراهيم وسعيد بن حمد بن محمود المحروقي (٢٠٢٠م) طبع في العدد الأول من مجلة الدراسات اللغوية والأدبية بإليزيا. استعرض الباحثان أهم المواضيع التي ورد فيها الاستفهام في الأبواب الخمسة من ديوان الشاعر وأنَّ الاستنهاض والمراثي تعدان من الأغراض الخصبه للاستفهام في «ديوان البهلاني».

وأما ما يخص الشعر الصوفي لأبي مسلم البهلاني فهناك بعض الدراسات التي أخذت دلوها من عذب أشعاره الفيّاضة في حياض تجربته الصوفية ومنها:

كتاب "الشعر السلوكي العماني: أعلامه، موضوعاته، خصائصه" للباحث المطاعني، عادل بن راشد (٢٠٠٨م) قامت بنشره مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان. تطرّق الكاتب في الباب الثاني من الكتاب إلى الشعر السلوكي للبهلاني وخلص



صفر ١٣٣٩هـ»^(١).

٢. الإطار النظري

٢. ١. آفاق اللغة الصوفية في الشعر

العربي

شارك الشعر العربي، التصوف

في مسيرته الأدبية وحينما شرع الشاعر

العربي في تطوير دائرة شعره، استعان

بالتصوف، نقل عنه وهذا أثر في

الشعر العربي على الأصعدة كافة. يعدُّ

الخطاب الصوفي خطاباً يحمل في طياته

طاقات تعبيرية هائلة ودلالات كامنة

مكثفة، تتطلب تشريح النص الأدبي

الصوفي واستكشاف الخفايا الصوفية

والجماليات الفنية التي يزخر بها هذا

الخطاب. اللغة الصوفية خروج عن

المألوف الاجتماعي المتداول، فترى

الشاعر الصوفي يشطح في عالم واسع لا

يعرف الحدود، يكسر الحواجز ويمكن

الروح من أن تحلّق بعيداً متخطيةً

الواقع المادّي. ومن هذا المنطلق يُنظر

إلى التجربة الصوفية على أنّها تتخطى

العمانية ولاغرو إن قلنا إنّها استطاعت

أن تسجّل اسمها على النطاق العالمي

فقد تم إدراجها ضمن برنامج

اليونسكو للذكرى الخمسينية أو

المئوية للأحداث التاريخية المهمة

والشخصيات المؤثرة عالمياً. قد ورد

عن سيرته «هوناصر بن سالم بن عديم

البهلاني الرواحي العماني ولد في مدينة

محرم سنة ١٢٧٧هـ. كان دون العشرين

من عمره حين زَمَّ حقائبه متوجهاً إلى

زنجبار من شرق إفريقيا حيث كانت

آنذاك في عصرها الذهبي الإسلامي

العماني. تقلّد القضاء في عهد السلطان

بن ثويني ثم تولّى منصب رئاسة

القضاء. من أهم أعماله إصدار جريدة

النجاح التي تعدُّ من أوائل الصحف

العربية ظهوراً. من مؤلفاته: "النشأة

المحمدية"، "النور المحمدي والكنوز

الصمدية"، "النفوس الرحماني في أذكار

أبي مسلم"، "نثار الجوهر" و"ديوان أبي

مسلم". كانت وفاته في الثاني من شهر



الخمرة الحسّية. السكر عند المتصوفة من مراتبهم السنّية التي يتباهون بها فهي تفتح لهم آفاقاً من المعرفة وتجليات الإله وهي «أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء»^(٤).

اقترن السكر والخمر بمضامين صوفية، أسقطت على المنطوق الشعري في النص الأدبي وتركت بصمات خُلدت في ذاكرة ديوان العرب كخميرية ابن الفارض وخميرية أبي مسلم البهلاني التي سنأتي على شرحها وبسطها وللعلم أنّ هذا الشرح هو الفريد والأول من نوعه لكونه لم يُتطرّق له من قبل. قيل عن لغة المتصوفة في الحب «هو أنّ المتصوفة يدركون الأشياء بعين القلب لا بنور العقل»^(٥). الحب عند الصوفي غير الحب الدنيوي والأنساق المضمرة التي عجز عنها المتلقون وحملوها على غير محلها هي التي أودت بحياة قائلها وهذا يبيّن مدى أهمية الكشف عن هذه الأنساق ومعرفتها.

الواقع وتهيمن على كل مظاهر الوجود وهي «ظاهرة إنسانية عامة، وُجدت في كل العصور والأديان، بل عند كل الناس»^(٢).

امتزجت المصطلحات الصوفية في الشعر امتزاجاً جعلت للشعر الصوفي سماته الفريدة ومنها؛ الترميز الصوفي ودخوله في الشعر حيث إنّهُ جعل اللغة الشعرية مشفرةً تستحثّ المتلقي على أن يكشف النسق المضمّر وينجح في استنباط المشرب الصوفي لدى الشاعر. تجد في اللغة الصوفية مصطلح الرمز وبالطبع له أقسام كما ورد «اخترت أن أدرس رموزاً أساسيةً في الشعر الصوفي، أعني رمز المرأة ورمز الخمر ورموز الطقوس والمناسك في الشعر الصوفي»^(٣). من اللغات الصوفية الأخرى التي أخذت مأخذها في الشعر العربي، مقولة السكر والخمرة الصوفية التي تصعد بالشاعر الصوفي منزلةً على عكس



فعند المتصوفة حين ينزع السالك إلى الفناء في الله ويختار الوجود المطلق الحقيقي على الوجود المجازي، وقد جاء في تعريفها: «وحدة الشهود هي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقاً»^(٧).

تأثرت شخصية أبي مسلم البهلاني بالنصوص الدينية وارتدى شعره من الدين والتصوف عباءة لها أشدُّ التأثير في قصائده الشعرية. الشاعر بشخصيته الصوفية وهو يغوص في التجليات الإلهية، يحثُّ المتلقي إلى أن يقوم بحفر خبايا الشواهد العرفانية ويدعوه إلى تخطي الظواهر والسير في عالم البواطن. يرى المتابع لشعر البهلاني، حين الروح إلى مصدرها الأول حيث نجد الأنا الصوفية تُحدث نفسها وتتوق إلى المطامح الروحية العالية ومشاهدة نور الجمال الإلهي والاقتراب من الحبيب وهو ذات الإله المقدس: [البيسط]

٣. التجليات الإلهية في شعر أبي مسلم البهلاني

١. ٣. زوال الحجب وكشف الشهود يأتي الشعر الصوفي مختلفاً في قراءته للنصوص الأدبية الأخرى إذ يسلّط الضوء على ما يكتنزه النص من مدلولات صوفية تكشف لنا بيئة النص متأثراً بخلفية المتصوفين والرموز العرفانية المستعملة في مضامينهم. تأتي القراءة الأدبية الفاحصة للسياقات الصوفية ضمن إطار يندرج فيه اهتمام الشاعر بالأنا الصوفية في مقابل الآخر المادي ليتناول مختلف أوجه الثقافة عند المتصوفين خاصة تلك التي يهملها النقد الأدبي. منذ القدم يُعدُّ مقام الكشف من أهمِّ المدارج الصوفية التي تناولتها الكتب الصوفية فقليل عن الكشف الصوفي: «هو عندهم يعني رفع الحجب أمام قلب الصوفي وبصره ليعلم ما في السموات جميعاً، وما في الأرض جميعاً»^(٦). أمّا وحدة الشهود



عن كلِّ شيءٍ سوى الله. يحوّل الشاعر التفكير إلى نقطة محورية وهي أنّ نور الإله للعارف الصوفي جليٌّ في كلِّ الوجود وبارز في كلِّ مخلوقاته. يُثبّت البهلاني الصوفي عظمة الذات الإلهية ويرى أنّ الإنسان بحكم ضعفه يبقى جاهلاً عن حكمة الرب في عالم ظاهره مفعم بالأضداد. يركّز الشاعر في القصيدة على الجوانح التي تحصل على الشهود المعرفي بقربها من الله فتغيب عن المألوف ومن ثمّ تنساب النفس الصوفية في تداعيات اللاوعي حيث يكشف لنا عن أنساق دفيئة لحكمة الرب في تفويض العارف، منازل قد تكون خفيّة عن الأفراد: [البسيط]

ألقاك في دار الفناء لحكمةٍ

خفيت حقائقها عن الأفرادِ

ودعاك أن أقبل إليّ ولا تحفّ

في المدلين إليّ من أجنادي

أنت الأمين على أمانتنا التي

أترأه يدعوك الحبيب لقربه
فإذا اقتربت رماك بالإبعادِ
لو تُهت من نور الجمال بمشهد
لرأيت سرّ اللطف بالأشهادِ
نور الجمال على المظاهر لائح
فالحظه مرتسماً على الإيجادِ
لولاه لا حترقت بنور جلاله

وجهلّت حكمة عالم الأضداد^(٨)
إنّ في تعاليم المتصوفين «لا يوجد في الدنيا سعادة أكبر وغبطة أعظم من النشوة الروحية»^(٩).
وتتمثّل هذه النشوة عند الصوفي في القرب من الذات المقدسة إذ الرؤية الشهودية والمكاشفة التي وظّف الشاعر المصطلحات العرفانية في الأبيات التي أشرنا إليها ليجسّد نشوته الروحية. يشير البهلاني إلى أنّ دعوة الرب للنفس الإنسانية سوف تكون محفوفةً بسنة الابتلاء والأهوال التي تُطيح بالضعيف إيماناً وترمي بالسالك المتصوف المنقطع عن غير الله، بالابتعاد



الإلهي، الذي هو المراد والمبتغى. يقوم البهلاني بنبش حقيقة الروح المتأصلة في لطافتها، لأنها لم تقف عند الكون الخارجي، ولها طاقة عرفانية، تُمكنها من إزاحة الحجب ونيل الحقائق، حيث إنَّها ترى بنور الله حقيقة الأشياء وتتجلَّى هذه النفحات السلوكية في تجربته الصوفية في كثير من أشعاره منها ما اقتطفنا من قصيدة "هو الله فاعرفه" التي كانت آخر ما خطَّها بقلمه حيث توفي بعد الفراغة منها بثلاثة أيام، يقول فيها: [الطويل]

تولَّاهم قهر الشهود بحوله
وأفناهم عن كلِّ شيءٍ بوصله
فغابوا عن الأكوانِ في غيب ظلِّه
وما قنعوا بالعرش والفرش كلِّه^(١٢)

يخبرنا الشاعر في هذه الأبيات عن أثر العرفان والتصوف في أصحابه، حيث ذهب بهم إلى أقصى درجات التجريد والترميز التي تكشف لهم آفاقاً جديدةً، هي مغلوقةٌ على سواهم.

ثقلت على الأفلاك والأطواد^(١٠)
(السابق: ٢٧)

نجد في هذه الأبيات، حيث يقول الشاعر: "أنت الأمين على أمانتنا..."، تناصاً مع الآية المباركة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١١). حرص أبو مسلم

البهلاني في رحلته العرفانية نحو الذات الإلهية على استذكار المقام الذي تصل إليه النفس المنفوخ فيها من الروح الإلهية حيث لا خوف عليها ولا حزن وأنَّ على عاتق هذه النفس أمانةً ثقيلاً تقبلتها. تتجلَّى الأيدلوجية الصوفية لدى البهلاني فالمفردات الصوفية حبل بدلالات معرفية تعرب عن خلفية الشاعر الصوفية. يكشف الشاعر عن أنَّ الروح البشرية عليها أن تُطلق نفسها من كلِّ قيد أو تحديد، بغية كشف المحجوب والوصول إلى القرب



هذا المصطلح في الشعر العربي. تبلور الحب الإلهي عند المتصوفة على عدة وجوه منها: الوجل من الله والتضرع إليه وأحياناً كان على نمط الحنين إلى الذات الإلهية، شوقاً إليه وتارة تجدد الحب الإلهي جلياً في زهد المتصوفة. في اعتقاد المتصوفة بقدر زهد السالك تكون درجة حبه للذات الإلهية وتصير دليلاً على طمع المتصوف في الوصول إلى القرب الإلهي. عن الحب الإلهي قال ابن عربي: «الحب هو خلوص الهوى إلى القلب وصفاءه عن كدرات العوارض»^(١٣). ولا بد من القول إن مقولة الحب الإلهي عند المتصوفة تحظى باهتمام بالغ نظراً لدقتها فنرى أن غموض الأنساق المضمرة في الحب الإلهي للمتصوفة جعل الناس تكيل المظان والتهم بالزندقة للمتصوفة وأحياناً تؤدّي إلى قتلهم وهنا يكمن دور كشف الأنساق المبطنّة والوصول إلى حقيقة تعريف الحب الإلهي عند

يرى البهلاني أنّ روحانية الصوفي تصل به إلى مقامات عالية يستطيع عن طريقها أن ينال مواهب قد عجز عنها غيره ومن أبرز هذه المقامات؛ وحدة الشهود وكشف الحجب. عبّر الشاعر عن اجتياز هذه المرحلة بالفوز والربح، لأنّ وصولهم إلى هذه المرتبة تعني دخولهم إلى حالة متعالية تفوق الحالات الأخرى. بيّن لنا أنّ السالك عند حصوله على هذه المرتبة، يصبح مذهولاً ومفكوراً ومذاباً في الذات العليا. إذن وجدنا في جوانية هذه المقطوعة، النسق الصوفي الذي يمدح فيه الشاعر علو مرتبة المتصوفة ونيلمهم مراحل السلوك ومدارج الوصول إلى وحدة الشهود حيث أزاحوا كل الحجب المانعة.

٢.٣. الحب الإلهي

نضع مقولة الحب الإلهي بما تحتويه من آليات ورموز بداعي تشريحها وما آلت إليه قريحة المتصوفين في دمج



مسميات شتى منها: [الطويل]

حميدَ الفعالِ الواجبِ الحمدِ والثنا
بحمدكَ حقَّقني حميدَ الطَّريقةِ

حميدَ الفعالِ الفاتحِ الواهبِ المنى
بحمدكَ أوقفَ موقفَ الحمدِ وجهتي

حميدَ الفعالِ المستحقَّ لذاته

محامدهُ من نفسه الأزليةِ

حميدَ الفعالِ المستحقَّ لحمدنا

بلا مقتضى مستوجبِ الحامديةِ

حميدَ الفعالِ الحامدِ الحقَّ نفسه

ومحض امتنانٍ منه حمدُ الخليفةِ (١٦)

تتمثل صورة التكرار هنا بتكرار

اللفظ في بداية أبيات القصيدة مما يؤدي

هذا التابع إلى دلالات معينة منها

التعبير عن الاستغاثة واستعظام الذات

الإلهية والذوبان في صفات المحبوب

«فالمحبة عند بعض الصوفية هي: إثارة

المحسوب على جميع المصحوب ومحو

المحب بصفاته» (١٧). يقف الشاعر

عند صفة من صفات الذات الإلهية

ويُشبع نهمه الديني المتعطش عرفانياً

المتصوفة الذي هكذا عرّف: «الحب

الإلهي الذي يتخذ فيه المحب حبه من

الذات الإلهية أو الحقيقة العلية» (١٤).

فهو عندهم حب متبادل بين الخالق

والمخلوق وأيضاً جاء في قاموسهم أن

الحب الإلهي هي حالة تفوق الخوف

والطمع: «الحب الإلهي عند الصوفية

يعني أن الله هو المحبوب حباً أزلياً لا

خوفاً من ناره ولا طمعاً بجنته» (١٥).

ترسم لنا أشعار البهلاني

أن الشاعر السالك يذوب فناءً في

التجليات الإلهية وينبهر في صفات

الذات المقدس مما تجعله يخرُّ لعظمة الله

ويستكشف عظيم قدرته وكل هذا يقع

في دائرة حبه للذات الإلهية وهذا كان

جلياً في شعره. نستكشف في هذا المقام

أنساقاً مضمرةً من الحب الإلهي جعلها

البهلاني في ديوانه على صورة الصفات

الإلهية مما يدل على مقام الحب الإلهي

عند الشاعر المتصوف الذي انغمر

ديوانه بهذه المرتبة الصوفية تحت



الصوفي. يدعو الله أن يفتح له من المواهب مما تجعل وجهته حميدة المواقف ويرى أن الذات الإلهية تستحق بل تستوجب الحمد والامتنان. بعد هذه الوقفة على التحولات النسقية في أشعار البهلاني والتعمق في النصوص وجدنا أنساقاً مضمرةً باتت أشبه برواسب عالقة في تلافيف النص الأدبي منها النسق الأنوي، فالشاعر السالك يرى نفسه مؤهلاً لمقام القرب الإلهي والشهود والوصول إلى مرتبة الحب الإلهي. النسق المضمّر الآخر المكشوف؛ هو النسق الإنساني الذي ينمُّ عن نفس الشاعر المرهفة التي رغم كثرة شكواها من الحجب النفسانية لكنّها تواقّة ومؤمّلة بالسير والسلوك والحصول على مقامات التجلّي والحب الإلهي.

٤. صورة الخمرة في شعر أبي مسلم

حب الله متمنياً أن يرشده إلى خير طريقة وهي طريقة التصوف التي تصل به إلى الذات الربوبية. نستجلي في هذه المقطوعة اعتقاد الشاعر بلزوم تصفية القلب وتنقيته عبر الثناء على الرّبّ والحمد له فالآيات تكشف عن انقطاع الشاعر عن كل شيء سوى الله راجياً أن ينال بغيته لأن «يتكرم الله عز وجل على أصحاب القلوب التي لا تشهد غيره ولا تحب سواه بالمكاشفات والأسرار»^(١٨). وعلى هذا الأساس نستشعر عند قوله: "حققني حميد الطريقة" أن لياء المتكلم هذه دلالاتها النسقية المبطنّة، فهي توحى بنسق، يرى الشاعر نفسه فيه مؤهلاً للسير في الطريقة الإلهية.

يوظّف الشاعر اللغات ذات المشرب الصوفي وبصورة لاإرادية، تلمح إلى جنوح الشاعر إلى هواه



شعر «أبي مسلم البهلاني» «دراسة تحليلية...»

أن يكتشفها إذا استوعب مفاهيمها بصورها الحقيقية لدى أهل التصوف، منها «رجوع العارف إلى الإحساس بعد سكرته بوارد قوي»^(٢٠). وجاء أيضاً في التعريفان أن: «الذوق هو عبارة عن بروق أنوار الذات القديمة على العقل، فيغيب عن رؤية الحدوث»^(٢١).

لقد كان للبهلاني قدرة هائلة على التوظيف اللغوي والترميز الصوفي والإبداع في التصنيف والتنميق مما قيل في حسن كتابته: «قد ظهر لنا الشيخ ناصر بن سالم بن عديم الرواحي رحمه الله بآية من البراعة وإبداع الوشي وإحكام النظم. اكتشف هذا الصنف الغريب من اللآلي في بحر جمال العربية، وحبكها بمهارة وإتقان، فكانت على حظ من جمال فتان، تأخذ بالألباب وتخرق إلى القلوب الحجاب»^(٢٢). ومن جميل هذا التوظيف قوله: [الرجز]

البهلاني

إنَّ من أكثر الظواهر بروزاً في الشعر الصوفي اعتماد الصوفية على شعر الخمرة سواء لنقل أحوالهم ومواجيدهم أم حين يستعيرون معانيها وينسجون أشعارهم على غرارها. لقد أبدع أهل التصوف في وصف الخمرة والأثر الذي تبقيه بسكرها وحالة الطرب التي تركها في النفس وعبروا عنها بصور شتى. إنَّ استعمال الرمز الخمري عند الصوفية دليل على وجود وجوه مشتركة عند الخمرة الحسية والخمرة الروحية، منها على سبيل المثال؛ الأثر الذي تركه الخمرتان على جوهر العقل وتحديره و«لعل هذا السبب الذي حدا بهم إلى استبطان مفهوم السكر»^(١٩). للخمرة الصوفية دلالات نسقية مخبوءة في الفكر الصوفي، يمكن للناقد المتبحر



نزعتة الصوفية وسكرته العرفانية:

[الطويل]

فيا لرجال الحبِّ والكأسِ مفعمٌ

هَلُمَّ اشربوا هذا المعنى ترنمًا

عصرتُ لكم من خمرة الله صفوها

فموتوا بها سُكرًا فما السُّكرُ مأثما

لقد هامَ أهل الاستقامة قبلنا

بها فانتشوا بينَ الخليقة هُيما

تراهم سُكاري ينشرُ الجمعُ فهمهم

ويطويه نورُ الفرقِ في أبحرِ العمى

ملأتُ لكم دنيَّ شراباً مُروِّقاً

وحرَّكتُ أوتاري فأنطقتُ أعجما

وغنَّيتُ في شربِ همِّ الرُّسلِ كلُّهم

تَقَدَّمْ إلى بابِ المليكِ مُقدِّماً (٢٤)

يروم الشاعر في هذه الأبيات

إلى التوظيف اللغوي لمصطلحات،

المقصود بها المعنى الصوفي وليس

المعنى المادِّي. الهيام الذي يشير إليه

البهلاني ليس من النوع الذي يركب

ويا رافع الأقدارِ في معارجِ الشُّ

شهود وساقِها كؤوسَ المحبَّة (٢٣)

إنَّ صياغة البيت وتوظيف

الشاعر لأسلوب النداء فيه، يكشف

عن النشوة العارمة التي تفيض بها

نفس البهلاني الصوفية. يقصد الشاعر

برجال الحب المتصوفة الذين بلغوا

درجة الحب الإلهي ونالوا هذه المكرمة

العرفانية. اتخذ البهلاني هنا نفسه ساقياً

لهم ورأى نفسه مؤهلاً كي يكون خادماً

لأهل التصوف حيث جعل نفسه

المضيف الذي يعصر خمرة الله لأهل

السير والسلوك والعرفان. كأنه أُعطي

هذا المقام لعلو مرتبته ولهذا يمكن

أن نستكشف من الأبيات الحاملة في

جوانيتها روحاً نرجسية صوفية لدى

الشاعر فهو الذي نال رفقة الأنبياء

وأصبح نديماً لهم، اصطفيينا من قصيدة

"خمرة الله" هذه الأبيات شاهدة على



فزدني تثبيتاً على ما هديتني
وعرّفنتني من واجب الأحديّة
أذقني من التّوحيد كأس موفّق
تدومُ بها في حضرة القُربِ سَكرتي^(٢٥)

عند التدقيق يمكن معرفة كنه
المصطلحات الصوفية التي استعملها
البهلاني وفكّ شفرتها. يرمز البهلاني
في خطابه الصوفي بالخمرة وتحمل
هذه الترميزة إشارات وتختزل معاني
دقيقة وماورائية كثيرة وظّفها ليرمز بها
لمآرب صوفية منها: أنّ الهداية ومعرفة
التوحيد أمران يحتاجان الثبات والدوام
في السلوك العرفاني حتى يتسنّى القرب
الإلهي ونيل مقام السكرّة الصوفية.
كشفنا في هذا المحور عن الدهش
الفجائي الذي اعترى البهلاني فأذهله
وغمر نفسه بنشاط دفاق أوقد فيه الوله
والهيان والسبب في ذلك امتلاء قلب
البهلاني بحبّ الله. كما أنّنا استلهمنا

العقل المادّي عند الخمرة الحسية، بل
ما يعترى ألباب العارفين من معرفة
أو شوق ومحبة للذات الإلهية. يحثّ
الشاعر الصوفي، أهل المدامة على أن
يلزموا الخمرة الروحية ففي سكرها
الصحو والحياة والقرب من الحبيب.
السكر الصوفي عند البهلاني ليس من
المأثم والمحرمات بل هو لذة الحياة وقد
تذوّقه جميع الأنبياء والرسل من قبل.
نستجلي شعور النشوة في خفايا هذه
الأبيات وتكشف لنا عن مدى سكر
الشاعر وعمومه الصوفي. لقد تغلغت
الذاتية الصوفية في أحشاء البنية العميقة
للشاعر وكان للتجربة الصوفية دور في
هذا التغلغل. شعر البهلاني بوصفه
صوفياً يحتاج إلى لغة خاصة تستوعبه
لأنّ فيه ميلاً إلى لغة الإضمار ولهذا
تراها لغةً رامزةً، من جملة هذه الرموز
قوله: [الطويل]



قفص يحاول الإفلات حتى يرجع إلى محبوبه»^(٢٧). لقد كان في شعر البهلاني نكهة العارف الذي يتخطى هذا العالم إلى ما وراءه وهذه من وجوه الاشتراك في اللغة الشعرية والصوفية كما أشار إليها الباحثان دينائي ورضي «من أبرز وجوه اشتراك اللغة الشعرية واللغة العرفانية الاهتمام بما وراء هذا العالم»^(٢٨).

إنَّ الصوفي بحكم رؤيته للروح البشرية التي نُفخ فيها من الذات الإلهي يرى أنَّ «الروح غير متجانسة مع العالم المادي ولهذا الإنسان العارف يعيش في الدنيا غريباً»^(٢٩). ورأى بعضهم أنَّ الغربة «في أشكالها الثلاثة: غربة مكانية وغربة نابعة من الاستئصال والإبعاد وغربة عرفانية»^(٣٠). وقفنا على مستوى اللغة المستعملة في بنية النص الشعري الصوفي عند البهلاني

معاقرة الخمرة الربانية الكامنة في ترميز الشاعر، فهي مصداق الحب الإلهي عنده وتروي نهم أحشائه الظامئة، أي جوانحه بصفائها وسكرها.

٥. الاغتراب الصوفي عند البهلاني

الغربة هنا ليست في مخيلة الشاعر الصوفي فحسب بل هي نسقية ثقافية مغروسة في ذهن كل المتصوفين. الاغتراب ظاهرة نجدها في النصوص الأدبية وهنا نقصد بالاغتراب؛ الغربة الصوفية التي يعيشها المتصوف لأنَّه نهج في الحياة نهجاً خاصاً مختلفاً عن غيره، وقيل: «معنى الغربة؛ هي غربة طلب الحق وغربة العارف، فرحلة الصوفي، رحلة فردية اغترابية»^(٢٦).

الصوفي رغم أنَّه يعيش في المجتمع لكنَّه يرى نفسه غريباً وعليه أن يتجاوز كل المعوقات حتى يلتحق بالعالم الأمثل وفي هذا المعنى «هو كالطير في



شعر «أبي مسلم البهلاني» «دراسة تحليلية...»

الشاعر المغترب «فجوةً نفسيةً وصرخةً مؤلمةً، عبّرت عن الواقع غير المنسجم مع الذات، إذ نلمس خلف أستار المكان صيحات دفينه توحى بمعاناة التوتر والاضطراب والقلق»^(٣٢). ولأنَّ البهلاني كان شاعراً مغترباً قد تركت الغربة المكانية أثرها في نفسه ووجدنا قصائد له في الحنين إلى الوطن، لكن بما أنّنا نقصد الاغتراب الصوفي للشاعر، نقف عند الأبيات التي كشفت عن شعور البهلاني بالغربة العرفانية فهي توحى بما يشعر به الشاعر من غربة مكانية صوفية، تصف معاناة روحه المغتربة مع المكان التوّاقة إلى الذات الإلهية. يسرد لنا الشاعر في قصيدة "برهان الاستقامة" جُلَّ اعتقاده الراسخ وغير المتذبذب في ما يتعلّق بالعلم والقدرة الإلهية النابعة عن حبه العرفاني. بعد ما استلهمت روحه

ودلالاتها الاغترابية وقطفنا تلك التي تحمل النزعة الاغترابية. برع الشاعر في توظيف طاقاته الشعرية ومخزونه اللغوي المستمد من الخلفية الدينية وسعينا أن نكشف معاني الاغتراب الصوفي في توظيفه هذا. شعور البهلاني بالوحدة والعزلة كان طاغياً في الكثير من أشعاره وهذا الإحساس بالانعزال يعدُّ خصيصة بارزة في وجود المتصوفة كما صرّح به الباحث جمال طالبي قائلاً: «لعلّ من الأمور التي يحاول شيوخ الصوفية زرعها في قلوب مريديهم هي التجردّ من الأمور المادية والانعزال»^(٣١). ولقد كان نسق الاستضعاف والوحشة من البيئة الملوثة مادياً قابلاً خلف أشعار البهلاني فهو يشكو من المحيط البعيد عن رؤيته الصوفية. تركت الغربة المكانية لدى



أحوال السالكين في الطريقة الصوفية
التي تذوّقها وذاب في مقاماتها، قائلاً:
[الطويل]

رقوا بكلمات الهدى منتهى العلى
وأنزلهم من قربه الحق منزلاً

وهم في الثرى قاموا وأرواحهم إلى
سما العرش والكرسي أدونها سما^(٣٣)

تعطينا هذه الأبيات صورة
عمّا يدور في نفس الشاعر المتصوفة
من أحاسيس دفينه جرت على قلمه
كي يحكي لنا غربة متصوّف يرى
رجحان كفته وأهل التصوف على
أهل الدنيا المنهمكين فيها. يتجلّى هذا
الإحساس في قوله: "هم في الثرى
قاموا وأرواحهم إلى سما العرش..."
شعور الشاعر بالاغتراب الذي ينتابه
وهو في هذه المعمورة كأنّه محجوز فيها
وروحه المفعمة بالتصوف والعرفان
تعيش العلوّ والسناء في سماء الذات

المتصوفة كلّ هذه الحقائق العرفانية من
علم لدنيّ وحكمة ربّانية، يجبرنا في هذا
البيت عن نفس ثابتة رغم شعورها
بالغربة المكانية في عصره: [البسيط]

هذا هو الحق لا أبغي به بدلاً
بأي حال ولوعادتني العصر

(البهلائي، ١٩٨٧م: ٢٤)

يدافع البهلائي عمّا يعتنق من
طريقة صوفية، كانت جوهرية في
تعامله مع عوالم وعيه ولا وعيه، محققاً
بذلك ضرباً من إشباع نزعتة الصوفية
لمعانقة مدارج السلوك التي تخلّصه من
غربته العرفانية وتصل به إلى القرب
الإلهي، ففي قوله: "لوعادتني العصر"
نكشف عن شعور الشاعر بنوع من
الاغتراب المكاني المحيط به، كأنّه يرى
نفسه غريباً مع أهل عصره ويراهم
على خلاف أهل التصوف منشغلين
بالدنيا ومتاعها الفاني. يصف الشاعر



إلهي يا رحمنُ أسألُ رحمةً

تلمُّ بها صدعي وترحم غربتي^(٣٤)

يتكئ البهلاني على التكرار

محاولاً تهيئةً الجوالإيقاعي لقصائده كما

أنَّه يكشف لنا عن النوازع النفسية التي

تخالج فكره وتعترى وجدانه. يؤثت

الشاعر قصيدته بالتكرار ليكرس

بناءها المقترن بعلو الصوت الشعري

وعن طريق يعبر عن موقف مفعم

باستعطاف رحمة الرَّبِّ. إذا نظرنا إلى

النص الأدبي من المنظار السيكولوجي

والسوسيولوجي لاستبان لنا

واستبصرنا أنَّ من جملة حالات

السالكين الصوفيين، شعورهم

بالاغتراب عن البنية الاجتماعية وهذا

ما كان جلياً في نغم الشاعر على الثقافة

السائدة في كثير من قصائده. لا يرى

الشاعر في نفسه انسجاماً مع كثير

من القيم والأعراف مما جعله يشعر

الإلهية بعيدة عن المكان الذي حُبست

فيه. عن طريق تعمقنا في ما وراء

أبيات الاغتراب عند البهلاني رأينا

أنَّه يستبين ويستجلي للمتلقي حالة

عدم الارتياح وعدم الاستقرار والقلق

والشعور بالضيق والغربة والعزلة في

نفس الشاعر السالك الذي بدا بطبيعته

الجوهريّة يستشعر بغربة في العالم

وافتقار ملازم له يرى الخلاص منه

والمنجى؛ هو نظر الذات الإلهية ورحمة

الباري له: [الطويل]

إلهي افتقاري لازمٌ لحقيقتي

إلى رحمة الرَّحمن في كلِّ لحظةٍ

إلى نظرة الرَّحمن تحتَ جماله

أبْتُ اضطراراً طارقاتي وشقوتي

إلهي يا رحمنُ أستعطفُ الرِّضا

وأستكشفُ البلوى وعمِّي وكربتي

إلهي يا رحمنُ أستوهبُ الغنى

ففي سعة الرَّحمن إلهي غنيتي



فما ضاقَ ما وسَّعتَ يا واسعَ العطا
ولا قلَّ ما كَثَّرتَه من عطيةٍ (٣٥)

لقد تكررت هذه المضامين
الحاملة في طياتها الكثير من شعور
الاغتراب وكشفت لنا عن شخصية
صوفية تعاني غربة روحية جاثمة
ترى الخلاص في القرب الإلهي
والفناء وتزكية النفس عن كل ما هو
درن الدنيا. عند تصفحنا وضعنا
جُلَّ اهتمامنا على المضمرة الدلالية
الكامنة وراء الخطاب الجمالي الظاهر
لدى البهلاني ولا سيما في ما يخصُّ
أنماط الاغتراب الصوفي. كانت قراءتنا
لأبيات الغربة قراءةً شاملةً استطعنا أن
نكشف عن اغتراب حادٍّ عانت منه
نفس البهلاني الصوفية وقد تواسجت
اغترابات شتّى في خلق ذلك الاغتراب
الصوفي. كانت نفس البهلاني ميّالةً إلى
الزهد وحب العباداة والتقرب إلى الله

بالضعف والعجز عن التجاوب معها
ونراه يستعطف الرحمة الإلهية وعبر
كثرة التكرار يبيث شكواه إلى ربّه من
الغربة التي يستشعرها ويستكثر ملجأً،
طالباً الاهتمام واستجلاء الهم والغم.

الشعور بالضيق رغم ما كان
يتمتع به البهلاني من مكانة دنيوية
مرموقة في زنجبار وقربه من البلاط
الحاكم وتوليّه دار القضاء وغيره
يكشف لنا عن نفس سالك وعارف
تعلّقت روحه بالحب الإلهي ونالت
نشوةً من الخمرة الروحية حتى
سكرت. بدت حالة الشاعر في كثير
من أبيات الغربة تحمل معاني الضيق
وعدم الانسجام مع المجتمع ومكابدة
ومعاناة تلوح في أفق هذه النفس
السالكة المتصوفة: [الطويل]

إلهي ضاقت بي أمورٌ علمتها
فضاقَ بها صدري وصبري وحيلتي



شخصيته المتصوفة وسلوكه العرفاني.
تكرار الأسماء العلية ومناغة الحبيب
ومناجاته عبر الابتهاال والتضرع
والدعاء الصوفي، كان يتماوج في شعر

البهلاني. تبين لنا أن كثرة الإتيان على
أسماء الله وفي قالب الذكر الصوفي لم
يكن اعتباطياً بل كان ينبع عن حال
شخصية صوفية ومقام سالك إلى الله.
إنَّ الاستبطان المنظم للتجربة الروحية
عند البهلاني ووجهة نظره الخاصة من
الوجود ومن نفسه ومن العالم كانت
كفيلة حتى تؤتي أكلها وتُقطف ثمارها
في نزعاته الصوفية المتجلية بوضوح
في ثنايا شعره، فقد لمسنا رابطة عضوية
بين شعره وتصوفه وكانت الصلة بينها
وثيقة بشكل كبير.

تمكنا بعد حفريات في ما وراء
الآبيات الصوفية التي تناولت مقامات
السلوك، من كشف رؤيا الصوفي

والانقطاع عن غيره. يدعو الله أن يفتح
عليه بمواهب قلبية وأسرار ربّانية
ويسكن من وحشته وغرْبته.

٦. النتائج

سعينا في هذه الورقة البحثية
إلى تحليل التجربة الصوفية في شعر
البهلاني والكشف عن الكثافة الروحية
التي اعتملت داخل الشاعر حتى دفعته
إلى ترسيم مشهد صوفي خالد.

وجدنا في الخطاب الشعري
لأبي مسلم من حيث الصياغة
والأسلوب، ألفاظاً وصوراً وإيقاعاً
شعرياً مشبوبةً بالعاطفة وصدق فني
وتناصر قرآني. كانت رؤيته للكون
والإنسان رؤيةً إيمانيةً شاملةً مما تجعل
المتلقي بعد أن يُقلّب ديوانه يرى
فيه شاعراً سلوكياً ويسمع لقصائده
صدحاً عذباً قد ملأها أسماء الذات
الإلهية وصفاته القدسية، مما يدلُّ على



المراتب الصوفية.

ظهرت أبيات الغربة بنسيج موافق لمقام البهلاني الصوفي وحاله، معبرةً عن ذلك الاغتراب أشدّ التعبير. وضع الانكسار المضمّر في الاغتراب الصوفي كان حصيلة سيكولوجية سجيئة تحاول الإنابة إلى الله والتخلص من شعور الوحشة والغربة الجاثمة. إنَّ الرؤيا الصوفية لدى الشاعر جعلته يتّسع في نظرتة إلى تجاوز ما وراء أفقه الإنساني وساعدته تجربته الصوفية على الانسحاب من عالم المادة وأعطته فرصة المتأمل للوصول إلى حقيقة الحياة العرفانية.

المتشوّق إلى الله كان فيها النسق الصوفي الذائب في الحب الإلهي. تبيّن لنا عن طريق التجربة الصوفية في شعر أبي مسلم البهلاني، مدى قدرة الشاعر على التعبير الشعري في حقله الصوفي فقد تكلم فيها عن الخلوة العرفانية والسكره الربانية

جاء شعره الخمري، محملاً بالإيحاء والرمز الخفي وكان خطابه على وجه من التأويل. وجدنا النسق الصوفي كامناً في ما رمز إليه الشاعر من هيام بالخمرة الربانية ومجالسة للأنبياء والرسل ونيله استضافة أهل السلوك وتشرفه بهذه



شعر «أبي مسلم البهلاني» «دراسة تحليلية...»

١٥ - الصلة بين التصوف والتشيع،

ص ٢٩٧

١٦ - ديوان أبي مسلم البهلاني، ص ٧٥

١٧ - الحب الإلهي في التصوف

الإسلامي، ص ٢٩

١٨ - بحار الحب عند الصوفية،

ص ٣٧

١٩ - «الرمز الخمري ودلالات السكر

الصوفي في شعر ابن الفارض»، مجلة

النص، ص ٥٣

٢٠ - هذه هي الصوفية، ص ٢٦

٢١ - معراج التَّشَوُّفِ إلى حقائق

التصوف، ص ٦٦-٦٥

٢٢ - النشأة المحمدية، ص ٨

٢٣ - ديوان أبي مسلم البهلاني، ص ٥٩

٢٤ - المصدر نفسه، ص ٢٥٨

٢٥ - المصدر نفسه، ص ٨١

٢٦ - «قصيدة الاغتراب في الشعر

الصوفي»، مجلة جامعة الأنبار للعلوم

الإنسانية، ص ٢٨٨-٢٨٧

٢٧ - «غربت عارفانه در شعر حافظ

الهوامش:

١- أبو مسلم الرواحي "حسان عمان"،

ص ٨-٢١

٢- الشعر والصوفية، ص ٤٣

٣- الرمز الشعري عند الصوفية، ص ٨

٤- كتاب التعرف لمذهب أهل

التصوف، ص ٨٦ و ٨٥

٥- التصوف والمتصوفة، ص ٣٥

٦- الفكر الصوفي في ضوء الكتاب

والسنة، ص ١٤٦

٧- التصوف، الثورة الروحية في

الإسلام، ص ١٦٠

٨- ديوان أبي مسلم البهلاني، ص ٢٧

٩- تعاليم المتصوفين، ص ٧٤

١٠- ديوان أبي مسلم البهلاني،

ص ٢٧

١١- الأحزاب/ ٧٢

١٢- ديوان أبي مسلم البهلاني، ص ٣١

١٣- لوازم الحب الإلهي، ص ٤١

١٤- الحب الإلهي في التصوف

الإسلامي، ص ٥



- وابن فارض»، دو فصلنامه مطالعات تطبیقی فارسی-عربی، ص ۵۶
- ۲۸- «اثر پذیری از "المواقف" نقری در دیدگاه های شاعرانه»، مجله زبان و ادبیات عربی، ص ۷
- ۲۹- «غربت اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در شعر فارسی»، پژوهش های ادب عرفانی، ص ۱۱۵
- ۳۰- صرعی التصوف، ص ۲۴۶
- ۳۱- «تجلیات تصویف المکان فی روایة "جبل قاف" لعبد الإله بن عرفة علی ضوء آراء محیی الدین بن عربی»، مجلة اللغة العربية وآدابها، ص ۱۰۰
- ۳۲- الاغتراب فی الشعر العربي فی القرن السابع الهجري، ص ۸۵
- ۳۳- المصدر نفسه، ص ۳۱
- ۳۴- المصدر نفسه، ص
- ۳۵- المصدر نفسه، ص ۷۰



المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الكتب

٦- حالو، أحمد عبد المنعم (٢٠١٣م)
التشكيل الفني في شعر أبي مسلم
البهلاي، ط ١، مسقط: بيت الغشام
للنشر والترجمة.

٧- حسين، عبدالله (٢٠١٧م).
التصوف والتصوفة، ط ١، المملكة
المتحدة، وندسور: مؤسسة الهنداوي.
٨- حلمي، محمد مصطفى (١٩٦٠م).
الحب الإلهي في التصوف الإسلامي،
ط ١، القاهرة: دار القلم.

٩- خوالدية، أسماء (٢٠١٤م).
صرعى التصوف: دراسة تحليلية
نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية
التقبّل، ط ١، المغرب: دار الأمان.

١٠- الرواحي، ناصر بن سالم
(١٩٢٧م). النشأة المحمدية، تعليق:
أبي إسحاق أطفيش، ط ١، القاهرة:
المطبعة السلفية.

١١- الشيببي، كامل مصطفى
(١٩٦٩م). الصلة بين التصوف
والتشيع، ط ٢، القاهرة: دار المعارف.

١- ابن عربي، محي الدين (١٩٩٨م).

لوازم الحب الإلهي، تحقيق: موفق
فوزي الجبر، ط ١، دمشق: دار معد.

٢- أحمد بن عجيبة، عبدالله
(١٨١٠م). معراج التّشوّف إلى
حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد
خيّالي، ط ١، المغرب: مركز التراث
الثقافي المغربي.

٣- بهجت، أحمد (١٩٧٩م) بحار
الحب عند الصوفية، ط ١، بيروت:
مؤسسة المعارف للطباعة والنشر.

٤- البهلاي، أبو مسلم (١٩٨٧م).
ديوان أبي مسلم البهلاي، ط ١،
مسقط: وزارة التراث القومي
والثقافة.

٥- جودة نصر، عاطف (١٩٧٨م).
الرمز الشعري عند الصوفية، ط ١،
بيروت: دار الأندلس.



لمذهب أهل التصوف، ط ١، القاهرة: مكتبة الخانجي.

١٨- كولن، ولسن (٢٠٠٢م). الشعر والصوفية، ترجمة: عمر الديراوي أبو حجلة، ط ١، بيروت: دار الآداب.

١٩- ناصر، محمد بن صالح (١٩٩٦م). أبو مسلم الرواحي "حسان عمان"، ط ١، عمان: مكتبة مسقط.

٢٠- الوكيل، عبد الرحمن (١٩٧٩م). هذه هي الصوفية، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

المجلات

١- زيناي، طارق (٢٠١٩م). «الرمز الخمري ودلالات السكر الصوفي في شعر ابن الفارض»، مجلة النص، المجلد ٥، العدد ١٠، صص ٦٠-٥١.

٢- طالبی قره قشلاقي، جمال، أسماء، بوشايب (٤٠٠ ش). «تمظهرات الصوفية وإشراقاتها الروحية في شعر

١٢- عبد الخالق، عبد الرحمن (١٩٨٤م). الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ط ٢، الكويت: مكتبة ابن تيمية.

١٣- العزب، محمود (٢٠٠٥م). الحب والخمر من الشعر الدنيوي إلى الشعر الصوفي، ط ١، الجيزة: هلا للنشر والتوزيع.

١٤- عفيفي، أبو العلا (٢٠٢٠م). التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ط ٢، المملكة المتحدة، وندسور: مؤسسة الهنداوي.

١٥- عنایت خان، حضرة (٢٠٠٦م) تعاليم المتصوفين، ترجمة: إبراهيم إستنبولي، ط ١، دمشق: دار الفرقد.

١٦- الفلاحی، أحمد علي (٢٠١٣م). الاغتراب في الشعر العربي في القرن السابع الهجري، ط ١، عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع.

١٧- كلابادي، ابوبكر محمد بن اسحق (١٩٣٣م). كتاب التعرف



المصادر الفارسية

١- حيدري، محمود، داوود، پارسا (١٣٩٧ش). «غربت عارفانه در شعر حافظ وابن فارض»، دوفصلنامه مطالعات تطبيقي فارسي - عربي، سال ٣، شماره ٥، صص ٧٥-٥٥.

٢- دينائي، آرزو، أحمد، رضی (١٣٩٧ش) «اثر پذيری از "المواقف" نقری در دیدگاه های شاعرانه»، مجلة زبان وأدبيات عربي، شماره ١٩، صص ٣٣-١.

٣- زهره وند، سعيد (١٣٩٢ش). «غربت انديشی صوفيانه وبازتاب آن در شعر فارسي»، پژوهش های أدب عرفاني، سال ٧، شماره ٢، صص ١٤٠-١٠٥.

نبيلة الخطيب: مقارنة تحليلية في ديوان القدس»، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، السنة ٢٤، العدد ٢، صص ٢٣٣-١٩٩.

٣- طالبي قره قشلاقي، جمال (١٤٠٠ش). «تجلیات تصويف المكان في رواية "جبل قاف" لعبد الإله بن عرفة على ضوء آراء محيي الدين بن عربي»، مجلة اللغة العربية وآدابها، السنة ١٤، العدد ١، صص ١٠٩-٩٣.

٤- منسي محمد، فرج (٢٠٠٧م). «قصدية الاغتراب في الشعر الصوفي»، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، المجلد الثاني، العدد ٨، صص ٣٠٤-٢٨٧.





دراسة تحليلية فنية لقصيدة (أطفال غزّة)

م. د. حسين عبد الأمير نجم النصاروي
جامعة الزهراء عليها السلام للبنات - كربلاء المقدسة

An artistic analytical study of the poem
(Children of Gaza)

Inst. Dr. Hussein Abdel Amir Najm Al-Nasrawi
Al-Zahraa University (PBUH) for girls - Holy Karbala.



ملخص البحث

قصيدة (أطفال غزة) هي قصيدة من إنشاء الشاعر الشيخ مصطفى النصراوي^(١)، وهو شاعر معاصر موهوب.

قمنا في هذا البحث بتحليل هذه القصيدة فنياً وبيان جوانب الجمال والإبداع فيها.

الكلمات المفتاحية:

الدراسة - التحليل - الفن - القصيدة - أطفال غزة

Abstract

The poem (Children of Gaza) is a poem created by Sheikh Mustafa Al-Nasrawi, a talented contemporary poet. Through this research, I analyze this poem artistically and highlight its aspects of beauty and creativity.



النصّ وتأمّله وتقليبه من سائر أطرافه مرةً بعد أخرى.

وأما التحليل فهو مأخوذ من الحَلِّ، وهو الفكُّ، يُقال: (حللتُ العقدة، أحلُّها، حلًّا، فتحتها، فانحلت) (٤).

وهذا المعنى هو المراد هنا،

إذ الدراسة هنا ليست عبر النظر إلى النصّ بصورةٍ كَلِّيَّة، وإعطاء أحكام وتوصيفات عامة له، بل عبر تجزئته وتحليله، فتبين الدلالات في مفرداتٍ معيَّنة أو تراكيب أو صيغ تعبيرية خاصة.

وأما الفن فهو في اللغة الأسلوب، وفنون الكلام أي طرائقه وأساليبه (٥)، فالدراسة الفنية هي الدراسة الأسلوبية، ومقصودنا هنا تتبع الأساليب التي استعملها الشاعر، في التعبير عن أفكاره، ومن ثمّ الوقوف على جوانب الجمال والإبداع في تلك الأساليب.

وستكون دراستنا للقصيدة بعد

الدَّرْس في الأصل يعني الزوال والعماء والانمحاء، ومنه قولهم: درست الدار، أي زالت وانمحت آثارها، ويُستعمل لازماً كما مثَّل ومتعدياً كقولهم: درسته الريح، أي جعلته يندرس.

ثمّ قيل: درستُ الكتاب، أي دَلَّته (٢) بكثرة القراءة حتى خفَّ عليّ حفظه (٣).

وهذا يعني أنني تمكّنت منه وجعلته ينقاد لي، وصرت مسيطراً متحكماً به.

والدراسة هنا هي من هذا القبيل، فهي قراءة النصّ مرةً بعد أخرى لتذليله والسيطرة عليه، وهذه الدراسة قد تكون بهدف الحفظ، وقد تكون بهدف الفهم، فإن كان الثاني فهي تفتقر إلى التأمل والقراءة المتأنية والعميقة والدقيقة للنصّ للوقوف على الخبايا والأسرار.

إذ الوقوف على الخفايا والأسرار لا يمكن إلا بالعودة إلى



٩- أطفال غزة في تشرين ما تركوا
دفاتر العز والأقلام والكتب

١٠- الناحتون بلا شكوى قصائدهم
والهائمون على أرواحهم أدباً

١١- حروفهم في ضياء الشمس بازغة
تصاغ بين يدي أيامهم ذهباً

١٢- بنوا مقاعد صدق من براءتهم
فأتبعوا في مدى طوفانهم سبباً

١٣- لا أم للحرب ما أقسى ملامحها
على عيونهم تجتاحها هباً

١٤- لا أم للحرب ما أقسى الدوي بها
على مسامعهم تحتلها صخباً

١٥- إيها بني العرب قد طالت معرفتكم
والأرض تصرخ من خذلانكم غضباً

١٦- جنوب أطفالكم للمعتدي وجبت
ولاترون جهاد المعتدي وجباً!؟

١٧- أعداؤكم سلبت من عينهم وطناً
والنوم من أعين الباغين ما سلباً

١٨- هذي فلسطين قد نادت حميتكم
فأمطروها على أعدائكم شهباً

١٩- فباسقات غصون البأس تعرفكم

إعطاء تقييم عام لها بتحليل الأبيات
من البداية بيتاً بيتاً، منتهين بنتيجة تضم
أهم ما توصلنا إليه من نتائج.

متن القصيدة:

أطفال غزة

١- الشمس تبكي على أجسادهم لها

والأرض تُسفر عن أجدانهم غضباً

٢- ولم تزل دقة البلوى تميذ بهم

من وعد (بلفور).. بل من قبل ما كتبنا

٣- مُشردون عن الأحضان إن لهم

مع المعاناة في أرواحهم نسباً

٤- مُشردون عن الذكرى ومربعها

إلى ذرى حاضر أحلامهم سلباً

٥- وقابضون على أنصاف أفئدة

تكاد أوتارها تهوي بها نصباً

٦- أطفال غزة ما زالوا بلا حلم

وصرح أمالهم ما زال مُنتهباً

٧- اللامسين سماء الأنيات فلم

يروا سوى حرس قد أوقدت شهباً

٨- تهوي على كل من يصبو لأمنية

ويسمع العذب من قرآنها عجباً



الشعر الوجداني وشعر الحماسة. أي مزج بين غرضين شعريين مختلفين، وهذا المزج أفضى إلى تأرجح القصيدة بين النوازع النفسية المختلفة، بين اليأس والأمل، وبين الانكفاء والاندفاع، وكأن القصيدة بحر ينكفي تارة ويتراجع، لكنه ما يلبث أن يهيج ويثور ويعلو بأمواجه إلى القمة، وهذا المد والجزر بما يعبر عن مكونات نفس كل إنسان والنوازع النفسية التي تكتنفه (من خوف ورجاء، يأس وأمل، انكفاء واندفاع..) يفضي إلى التماهي والتفاعل البالغ مع هذه القصيدة.

وفي بُعد آخر فإنه من الواضح ما لحرف الروي الذي اختاره الشاعر، وهو الباء المطلقة (با) من التأثير والوقع، من حيث إنه يتناغم مع حالة جذب الحسرة والآه والألم: (لهباااا.... غضبااا).

إضافةً إلى تأثير الكلمة الأخيرة^(٧) في البيت ووقعها الخاص،

تميلُ حيثُ أردتُمُ نشوةً طَرَبًا
٢٠- ولا تَلوْحُ هُمُ يومَ النِزالِ يدُ
إلا وَيَهوي عليها عزمُكم عَطَبًا
٢١- أسنةٌ ذالقاتٌ مثلُ ألسنةِ
وبارِقُ بَرَقَ الأبصارَ مُدْ نَشَبًا
٢٢- فكفروا عن ذنوبِ الأَمسِ وانتدبوا
فليس يُجزى الفتى إلا بما وهبًا^(٦)
الحمد لله والصلاة على رسوله
وآله الطاهرين.

أ- تقييم عام للقصيدة
قصيدةٌ بديعةٌ معبرةٌ مؤثرةٌ، تهزُّ النفوس وتجرِّحُ القلوب بما تبرزه من حكاية مأساوية.

وهي مع ذلك تعبر عن ذوقٍ أدبيٍّ رفيعٍ ومخيِّلةٍ واسعةٍ، وتأثرٍ بالغٍ بالقرآن الكريم، وتوظيفٍ متقنٍ لآياته. نجد في هذا النص انسجامًا كبيرًا وانسيابيةً وتلقائيةً، فبعضه يأخذ بعنق بعضٍ دون فجوةٍ أو ثغرة.

ومن اللافت أن الشاعر استعمل نوعين من أنواع الشعر، وهما:



انتباهه ليسير مع الشاعر في قصيدته.
وقد نجح هذا المطلع في أداء
هذه المهمة بشكلٍ رائع.

إذ نلاحظ أنه اعتمد على
موضوعة التوازن في الألفاظ، فعددُ
ألفاظ الشطر الأول مساوٍ لعدد ألفاظ
الثاني. وهو خمسة في كلٍّ منهما، وهذا ما
أحدث التوازن بينهما إضافةً إلى الوزن.
والشيء اللافت الذي أعطى جاذبيةً
أكبر لهذا البيت هو تناسبُ عدد كلمات
كل من الشطرين مع الآخر من حيث
التصنيف النحوي والصرفي.

ف(الشمس) يقابلها (الأرض)،
كلاهما اسم.
و(تبكي) يقابلها (تُسفر)، كلاهما
فعل.

(على) يقابلها (عن)، كلاهما حرف
جر.

(أجسادهم) يقابلها (أجداثهم)،
كلاهما اسم مضاف إلى ضمير الجمع
الغائب.

إذ جاءت في جميع أبيات القصيدة
_ ما عدا واحداً_ على وزن: (فَعْلَن)،
(عَضَبَا، كُتِبَا، نَسَبَا، سَلَبَا، نَصَبَا....)،
(ثلاثة متحركات فساكن // / 5)،
وهي تعبر عن حالة الغضب والغليان
الذي تجيش به القصيدة.

وإن اختيار الشاعر للبحر
البسيط بما له من الإيقاع الهادر :
(مُسْتَفْعِلُنْ فَاَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلُنْ)
ينسجم تمام الانسجام مع موضوع
القصيدة وغرضها وهو تهيج النفوس
وشحذ الهمم للانتقام من الظالمين.

هذا إضافةً إلى جوانب إبداع
عديدة سنأتي عليها في قراءتنا لهذا
النص.

ب- التحليل الفني للأبيات:

الشمسُ تبكي على أجسادهم لهبًا
والأرضُ تُسفرُ عن أجداثهم غضبًا
هذا البيت هو مطلع القصيدة،
والمطلع لا بدّ أن يكون في غاية القوة
بحيث يمكنه جذب السامع ولفت



الشاعر، من حيث قدرته على رؤية شيء بديع مختلف في الصورة، فهنا يتشخص الإبداع الشعري!

ويتجدّد الإبداع في الشطر الثاني وبالطريقة نفسها، إذ إنّ عدم احتضان الأرض لأجسادهم، ليس مصيبة أخرى: أنهم بقوا مرميين لا يواريهم أحد ولا يدفنهم.

بل إنّ هذا اختيار الأرض نفسها، فهي تُجافي ترابها عن أطرافهم، وتريدهم فوقها، في مشهد استنكار لهذا الفعل الشنيع الذي أوقع بهم!

فالأرض تكشف عن أبدانهم في موقف تضامن معهم، ليقف العالم على تلك الجريمة البشعة التي ارتكبتها قاتلوهم، حين جزّروا أطفالاً أبرياء لا ذنب لهم ولا جناية!

الإبداع يتجلّى في هذه القراءة المختلفة...

ولم تزل دفة البلوى تميّد بهم من وعدٍ (بلفور).. بل من قبل ما كتبتا

(لهبا) يقابلها (غضبا)، كلاهما مصدر. ومن الجميل الاستعارة المكنية التي استعملها الشاعر في قوله:

الشمس تبكي.. و: الأرض تُسفر... لكن الأجل هو تلك القراءة اللافتة للحدث!

إن أي قارئ لمشهد سقوط أشعة الشمس على تلك الأبدان المضرّجة والملقاة على الأرض، سيقروءه بأن الشمس تحرق أجسادهم بلهبها، وهذا ما يفعله الشعراء عادةً إذ يقرؤون إصابة أشعة الشمس لجسد القتيل على أنه مصيبة أخرى وداع آخر للأسى واللوعة، إذ تُرك لتحرّقه أشعة الشمس بعد قتله.

لكنّ الشاعر يقرأ هذا المشهد بصورةٍ أخرى مختلفة متميزة حقاً، وهو أنّ هذا اللهب المنصبّ من الشمس هو دموعها المنسكبة على أجسادهم!

هذا التوظيف الغريب عن المألوف هو الذي يبرز لنا حقاً شاعرية



لتقلقل من فيها ولا تبقي لهم قرارًا
ولا استقرارًا هو تشبيه في غاية الجمال
والمناسبة.

مُشَرِّدُونَ عَنِ الْأَحْضَانِ إِنَّ لَّهُمْ
مَعَ الْمُعَانَاةِ فِي أَرْوَاحِهِمْ نَسَبًا

مُشَرِّدُونَ عَنِ الذِّكْرِ وَمَرْبَعِيهَا
إِلَى ذُرَى حَاضِرٍ أَحْلَامَهُمْ سَلْبًا

في البيت الأول انطلق الشاعر
في لقطته الأولى من الحاضر ليغوص

في البيت الثاني إلى عمق أعماق الماضي
الذي أنتج هذا الحاضر المأساوي،

ليعود في البيتين الثالث والرابع
وبعدهما مرة أخرى إلى الحاضر، ولكن

ليس إلى الصورة نفسها، بل إلى الحاضر
الذي أنتج تلك الصورة النهائية المؤلمة،

وهي مشهد توسدهم الرمضاء تحت
أشعة الشمس الحمراء.

يعني لنقل: إلى الحاضر القريب،
فتصبح الصورة هكذا:

من الحاضر المشاهد إلى الماضي
البعيد إلى الحاضر القريب.....

ينتقل الشاعر من المشهد الأول
للوحتة، وهو مشهد الشمس المتألمة
التي تصب دموعها حزنًا عليهم،
والأرض التي ترفع أجسادهم غضبًا
واضطرامًا لما ارتكب بحقهم، ينتقل
إلى المشهد الثاني، وهو الرجوع إلى
جذور هذه المأساة وبداياتها: (ولم
تزل دَفَّةُ البلوى تميذُ بهم.... من وعد
بلفور...)

وفي قوله: (دَفَّةُ البلوى)
استعارة بديعة، وكأن البلوى سفينة،
يركب فيها أولئك المقهورون، فتميد
بهم لتوقعهم من على ظهرها.

ومن جمال الاستعارة أن يكون
التشبيه بالطرف الآخر المحذوف (أي

المشبه أو المشبه به) مناسبًا، والمناسبة
هي مسألة ذوقية عرفية، أي أن يكون

مستساغًا، فلا يجوز تشبيه أي شيء بأي
شيء، وهنا نلاحظ أن تشبيه البلوى

بالسفينة التي تمخض عباب البحر،
وتتلاطم الأمواج حولها لتقلبها أو



مفسراً هذا التشريد، ولكن هذه المرة لم يكن التفسير تفسيراً مادياً طبيعياً كما في البيت السابق (وعد بلفور)، بل تفسيراً يكاد يكون غيبياً، إذ رأى أن هذه المعاناة التاريخية قد انتقلت عبر عالم الأرواح، لا المادة، فأخذوها في ذلك العالم عن بعضهم:

مشردون عن الأحضان إنَّ لهم
مع المعاناة في أرواحهم نسباً!
ثم يعود ليذكر لهم تشريداً آخر
بعد أحضان أمهاتهم، فيقول:
مشردون عن الذكرى ومربعها

إلى ذرى حاضرٍ أحلامهم سلباً
فهؤلاء لم يُشردوا عن الحزن
فقط، بل عن كلِّ ما في الدنيا من متعٍ
وملاهٍ يطلبها الأطفال، فهم مشردون
حتى عن أن تكون لهم ذكرى!!
مشردون حتى عن اللعب في الحقول
أو البيادر.

ويشير إلى هذا استعماله كلمة
مربع، وهو المكان الذي يُقام فيه

الشمس تبكي .. والأرض تسفر...
ولم تزل دفة البلوى تحيط بهم من وعد
بلفور....
مشردون عن الأحضان..

مشردون عن الذكرى ومربعها...
وهذا التحول والحركة هو
نمط إبداعي آخر في إطار الجاذبية التي
تكتنف هذا اللوحة الشعرية الجميلة.

ثم إننا نلاحظ في البيت الثالث لفتة
بديعة، إذ لم يقل الشاعر: مشردون
عن الأوطان! كما يُقال عادةً، بل قال:
مشردون عن الأحضان!!

إذ إن هؤلاء ليسوا بمستوى
التشريد عن الوطن، فهؤلاء أصغر
من ذلك!... هؤلاء مازالت أوطانهم
أحضان آبائهم وأمهاتهم!! فهم
مشردون عن الأحضان لا عن
الأوطان!!

ثم يعود الشاعر _وبمناسبة
الحزن الذي يعبر عن ماضي
الإنسان_ يعود مرةً أخرى إلى الماضي



تكاد أوتارها تهوي بها نصبا

أطفال غزة ما زالوا بلا حلم

وصرح آمالمهم ما زال مُنتهبا

نلاحظ في قوله: (وقابضون

على أنصاف أفئدة) دلالة بالغة على

التحطم والانهيار والتشطي.

وفي قوله: (أطفال غزة ما زالوا

بلا حلم وصرح آمالمهم ما زال منتهبا)

دلالة بالغة على الضياع وانعدام

المعنى وانعدام الأمل، الذي سيرسخه

البيتان التاليان لهما ليفنده ما بعدهما من

الآيات!!

وكأن الشاعر يعبر عن خلجاته

النفسية المتخالفة، فهو يعيش بين

اليأس والأمل وبين الخوف والرجاء

وبين الاستسلام والمضي!!

وفي تعبيره عن الآمال بالصرح

استعارة بديعة أيضاً، فإن الآمال أشياء

عالية ورفيعة وذات أهمية وسمو عند

أصحابها، وهي حين تجتمع مع بعضها

تشكل بناءً رفيعاً سامياً. فهي أشبه

بالربيع^(٨). وجمعه مرابع.

وهذا من أبسط ما يجب أن يحصل عليه

الطفل، أن يكون له فرصة في اللهو في

أرض الله الواسعة! لكن هؤلاء حرموا

حتى من ذلك!

وحيث لم يجد هؤلاء في الماضي

ذكرى طيبة، ولم يتمتعوا بطفولة

سعيدة، فإنهم دُفعوا وهُجِّروا إلى

حاضر أشدَّ سوءاً، حيث أتى عليهم

وعلى أحلامهم بالمرّة.

مشرّدون عن الدنيا ومربعها

إلى ذرى حاضرٍ أحلامهم سلّبا

والذرى: اسمٌ لما تذروه أو

تذريه الريح^(٩).

وفي تكراره كلمة (مشرّدون)

دلالة على عمق ألم مأساة الشتات التي

يعيشها هذا الشعب المظلوم منذ قرون.

ثم يسترسل الشاعر في وصف حال

هؤلاء الأطفال، فيقول:

وقابضون على أنصاف أفئدة



هذا التغيير البديع وغير المتوقع بقوله:
اللامسين!!

وذلك كما في قوله تعالى: (لَكِنَّ
الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ
يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ
قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا) (١١).

فقد جاء بـ(المقيمين الصلاة)
بين سلسلة من المرفوعات المتعاطفة،
بقصد التنبيه على أهمية هذه القضية
بالذات ولفت النظر إليها من بين
المذكورات، وهي إقامة الصلاة، فإن
من شأن هذا التغيير اللفظي أن يلفت
نظر المتلقي (١٢).

الجانب الإبداعي الثاني: هذا
التعبير الهائل في عمق دلالاته وتأثيره:
اللامسين سماء الأمنيات!!!
إنه يتحدث عن بُعد وصعوبة في
تحصيل تلك الآمال والمنى التي يصبون
إليها، فعبر عن ذلك باللمس، واللمس

بالصرح، وهو كل بناء عالٍ مرتفع (١٠).
وهناك جهة أخرى في تشبيه الآمال
بالصرح، وهي كونها سلسلة واحدة
متماسكة متشابكة يأخذ أحدها بعنق
الآخر : التخرج والعمل والبيت
والزواج والأولاد... وهكذا الصرح.
اللامسين سماء الأمنيات فلم

يروا سوى حرسٍ قد أوقدت شهبًا
الحقيقة أن هذا البيت أروع
بيت في القصيدة، وفيه من جوانب
الإبداع ما يجعل المتلقي يهتز في أعماق
وجوده!

الجانب الإبداعي الأول: هو
هذا التحوّل النحويّ اللافت بنصب
(اللامسين)، (وهو منصوب بفعل
محذوف تقديره: أعني)، وهو ما من
شأنه أن ينبّه المتلقي بما له من الإيقاع
الصوتي المختلف، حيث كان يعمل
سابقًا على الرفع، فقال: مشردون عن
الأحضان.. مشردون عن الذكرى...
وقابضون على أنصاف أفئدة... لنجد



هو التحسس باليد دون الأخذ.

وفي قوله: (سماء الأمنيات) إشارة أخرى إلى بُعد نيلهم وتحصيلهم لما يريدون فإنّ مكان الأمنيات هو السماء، وكأننا نجد هؤلاء يمدون أيديهم ويسعون جاهدين، لكن دون جدوى!

ثم يؤكد هذا البعد المؤلم إذ يتابع قائلاً:

فلم يروا سوى حرسٍ قد أوقدت شهباً!!
اللامسين سماء الأمنيات فلم
يروا سوى حرسٍ قد أوقدت شهباً
وهذا يقودنا إلى الجانب الإبداعي الثالث، وهو:

الاقتراب القرآني مع التوظيف المختلف:

فهذا التعبير مقتبس من قوله تعالى عن لسان الجن: (وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاَهَا مِلْتَئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا وَأَنَا كُنَّا نَقُودُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا) (١٣).

ولكننا نجد الشاعر مع أنه استعار تعبير (لمس السماء) من القرآن، إلا أنه وظّفه في مكان آخر وبطريقة مختلفة، فرأى أن أولئك الأطفال يمدون أيديهم إلى سماء الأمنيات لينالوا شيئاً منها، لكنهم لا يجدون سوى القذائف والصواريخ والمتفجرات التي تحرق أمانيتهم وأحلامهم، ولا تبقي منها عيناً ولا أثرًا!

اللامسين سماء الأمنيات فلم
يروا سوى حرسٍ قد أوقدت شهباً!!
ثم يؤكد هذا المعنى في البيت الذي يليه:

تهوي على كلّ من يصبو لأمنية
ويسمع العذب من قرآنها عجباً
وهنا اقتباس آخر لقوله تعالى عن لسانهم: (إننا سمعنا قرآنًا عجباً) (١٤).

وكما قلنا: يجدر الشاعر في هذين البيتين حالة اليأس والضياع وانعدام الأمل، لتنقلب مشاعره بشكل كامل في الأبيات التالية فيقول:



ثانياً: شهر تشرين له رمزية خاصة في مواجهة هذا العدو، من جهة احتضانه لأمجاد وانتصارات مضت، ولذا فقد تغنى به شعراء القضية^(١٥).

وهكذا فإن (تشرين) هو رمز كسر عنجھية هذا العدو وإرغام أنفه. وبالعودة إلى شاعرنا فإن في استعماله مفردة (الناحتون) دلالة بالغة على صعوبة الحال، إذ النحت يكون عادة للصخر.

وفي تكراره أسلوب جمع المذكر السالم جمال لافت، الناحتون والهاائمون...

والهاائم هو المتحير، يقال: هام في الأمر، إذا تحير فيه^(١٦). ويُقال: هام على وجهه، أي خرج لا يدري أين يتجه!.. إن الشاعر يرى أن هؤلاء لم يهيموا على وجوههم هرباً من الموت المقبل والملاحق لهم، بل هاموا على أرواحهم، أي اتجهوا إليها لتفويض أدباً يسطر ملحمتهم ومأساتهم.

أطفالُ غزّة في تشرين ما تركوا
دفاتر العزِّ والأقلام والكُتبا
الناحتون بلا شكوى قصائدَهم
والهاائمون على أرواحهم أدباً

إن ذكر الشاعر لكلمة (تشرين) هنا قد يتصوره المتلقي للوهلة الأولى أمراً عادياً، ومن باب السرد لما جرى فقط، بل لعله يكون من باب تحشية البيت ليطم الوزن الشعري! أي لا خصوصية لهذا الذكر. ولكن مع التأمل يظهر لنا أن استدعاء هذه اللفظة له دلالاته البالغة، ومن تلك الدلالات:

أولاً: إن شهر تشرين هو موعد بدء الدراسة، وهؤلاء الأطفال يفترض أن ينطلقوا حاملين أدوات الدرس (الدفاتر والأقلام والكتب) إلى مقاعد دراستهم، ولكن الظروف حتمت عليهم أن يستعملوا هذه الأدوات في كتابة ملحمة أخرى، وهي ملحمة مواجهة ذلك العدو الغاشم!



حروفهم في ضياء الشمس بازغة
 تُصاغ بين يدي أيامهم ذهباً
 بنوا مقاعد صدق من براءتهم
 فأتبعوا في مدى طوفانهم سبباً
 يمكن أن نفهم الحروف في
 قوله: (حروفهم في ضياء الشمس
 بازغة) على ظاهرها، أي الكتابات
 التي كتبوها ورفعوها في وجه العدو
 تحدياً (كلافتات مثلاً)، أو ما كتبوه
 في مدارسهم (المعبر عن طلبهم
 للعلم كسلاح لمواجهة ذلك العدو
 المتغترس). فتلك الحروف تشع
 نوراً يحكي أمجادهم، وصبرهم،
 وبطولتهم... هذا إذا فهمنا الحروف
 على ظاهرها.
 ويمكن أن نقرأ قوله:
 (حروفهم في ضياء الشمس
 بازغة....) على أنه استعارة تصريحية،
 وأنه يقصد بالحروف المنجزات،
 وهذا الوجه وارد، فمنجزات هؤلاء
 الأطفال الظاهرة والباطرة والبيّنة من

خلال الصبر والتصدي والصمود
 تشبه الحروف الذهبية البازغة اللامعة
 في ضياء الشمس، ولكنه حذف
 المشبه (المنجزات) وصرح بالمشبه
 به (الحروف)، وذلك على سبيل
 الاستعارة التصريحية. والقرينة هي
 السياق.

ثم إن صياغة الزمن للحروف
 التي كتبوها بالذهب إشارة إلى عظمة
 ما أنجزوه وأهميته وجلالته، إذ لا
 يُصاغ بالذهب إلا كل نفيس ثمين.
 وفي قوله: (حروفهم في ضياء
 الشمس بازغة تُصاغ بين يدي أيامهم
 ذهباً) كناية عن خلود منجزهم! وأن
 الملحمة التي سطرها هؤلاء لا يمكن
 أن تخفى أو تغيب.

ثم يعود الشاعر إلى الاقتباس
 القرآني في قوله: (بنوا مقاعد صدق)،
 وهو مأخوذ من قوله تعالى: (في مقعد
 صدق عند مليك مقتدر)^(١٧).

وفي قوله: (فأتبعوا في مدى



لقبطة، باعتبار أنها شيء غير طبيعي، وغير منسجم مع العقل والمنطق والأسس السليمة، فهي أمر خارج عن السياق^(٢٠).

وهذا يعني أن الشاعر يريد تأكيد قضية فطرية، يجدها كل إنسان، وهي نفرتة من الحرب وكرهه لها، وحبّه للسلام، إذ ليست الحرب إلا عنواناً للدمار والخراب والإبادة والقتل والتشريد.

الثاني: أن مراده من هذا التعبير (لا أم لك) مجرد ذم الحرب وإبداء التنفّر منها، على ما هو الأصل فيه، إذ معنى (لا أم لك) أي لا أم حرة لك. وذلك أن بني الإماء لم يكونوا محمودين عندهم، فكانوا يستعملون مثل هذا التعبير عند إرادة ذم الآخر^(٢١)، فكأن الشاعر يريد أن يقول:

تباً لك أيتها الحرب... لا تعرفين القيم ولا تراعينها... ولذلك يصيب شرارك من لا ناقة لهم ولا جمل... بل يصيب

طوفانهم سبياً)، وهو مأخوذ من قوله تعالى في قصة ذي القرنين: (ثم أتبع سبياً)^(١٨). ومعناه أنه أخذ بالأسباب الدنيوية ليصل إلى مقاصده وغاياته في هذه الدنيا. وهؤلاء أخذوا بأسباب النصر واتبعوا أسبابه عبر ذلك الطوفان الهائل الذي قاموا به، وفي نسبة عملية الطوفان إليهم، أي إلى الأطفال مع أن الذي قام بها آبائهم مجاز في الإسناد، والعلاقة المصححة للمجاز هي أن الذي قام بذلك أناس قريبون منهم.

لا أمّ للحربِ ما أقسى ملامحها
على عيونهم تجتاحها هبّاً
لا أمّ للحربِ ما أقسى الدويّ بها
على مسامعهم تحتلّها صخباً
يستعمل الشاعر هنا تعبيراً لافتاً، وهو: (لا أم للحرب)!

وهذا التعبير يهتمل معنيين:
الأول: أن الحرب لا أصل لها^(١٩)، أي لا أصل صحيح وشرعياً! فهي



وكذلك نجد في البيت الثاني كلمة ذات دلالة قوية، وهي (الدوي) ^(٢٥) أي الجلبة، والصوت القوي المزلزل، فالحرب لها صوت قوي صاحب مفرع يهيمن على الأفتدة قبل الأسماع.

وفي استعارة كلمة (تحتلها) للتعبير عن السيطرة والهيمنة الكاملة على مسامعهم التفاتة جميلة أخرى.

وبالعودة إلى قوله: (ما أقسى ملامحها على عيونهم)، وكأن الشاعر يتخيل الحرب شخصاً متجهماً مخيفاً جداً، والأطفال لا تتحمل عيونهم هذه المشاهد، فهم اعتادوا مشاهدة المناظر الجميلة والوجوه المفعمة بالحب!! وكذلك في قوله: (ما أقسى الدوي بها على مسامعهم!!..)

فهم اعتادوا سماع أصوات العصفير ومناغاة الأم، ولم يتعودوا مثل تلك الأصوات الرهيبة المفزعة! وهنا وجه جمالي آخر، وهو:

حتى الأطفال الذين هم معدن البراءة والنقاء.. لا أم للحرب ما أقسى الدوي بها على مسامعهم... ما أقسى ملامحها على عيونهم.. تجتاحها لهبا..

وفي قوله: (ما أقسى ملامحها) استعارة، إذ الملمح ما يمكن لمحه ولحظه، وهو مختص بالماديات، والحرب ليست شيئاً مادياً يمكن لمحه، وهذا يعني أنه شبه الحرب بالوجه، ثم حذف الوجه، وأبقى شيئاً من لوازمه وهو (الملامح) على سبيل الاستعارة المكنية.

ولا يخفى كذلك ما في كلمة (تجتاحها) من الدلالة العميقة والكبيرة على المعنى، إذ الجُوح في لسان العرب هو الاستئصال ^(٢٢)، ومنه الجائحة ^(٢٣). ويقال: (اجتاح العدو ماله، أي: أتى عليه) ^(٢٤).

وهذا يعني أن معنى (تجتاحها لهبا)، أي تأتي عليها وتحوطها باللهب بشكل كامل.



مَعْرَةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ (٢٨).

فِيكون معنى (قد طالت معرّتكم): قد طال إثمكم في ترككم نصرّة أهلكم! أو قد طال الإثم الذي وقع عليكم من قبل المعتدين!

وفي الحاليتين لا مبرر للتخاذل.

وفي استعارته لفظة (تصرخ) للأرض إشعاراً للسامع بهول البلية وشدتها وفداحتها، فلم تعد الأرض تصبر على سكوت المتخاذلين عليها.

وأما قوله: (جُنُوبُ أَطْفَالِكُمْ لِلْمُعْتَدِي وَجِبْتُ)، فهو اقتباس قرآني، واستعارة لتعابير قرآنية مرة أخرى مع صبّها في ثوب مختلف.

فالقرآن يتحدث عن الأنعام التي تُهدى في الحج، فيقول: (والبُذُنْ جعلناها لكم من شعائر الله... فإذا وجبت جنوبها) أي سقطت.. (فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر) (٢٩).

والشاعر في استعارته هذا التعبير للأطفال، يريد أن يوصل أكثر

المقابلة بين ما يتعلق بمدركات البصر وما يتعلق بمدركات السمع:

فيقابل الملامح - وهي مما يُرى - بالدوي - وهو مما يُسمع -،

والعيون - وهي آلة البصر - بالمسامع - وهي آلة السمع -،

واللهب - وهو مما تدركه العين - بالصخب - وهو مما تدركه الأذن -...

وهكذا تتشكل لوحة الشاعر الأخاذة عبر هذا التقابل اللافت.

إيها بني العُربِ قد طالت معرّثكم والأرض تصرخ من خذلانيكم غَضَبًا جُنُوبُ أَطْفَالِكُمْ لِلْمُعْتَدِي وَجِبْتُ

ولا ترون جهاد المُعتدي وَجِبًا! إن كلمة (إيه) المكسورة تُستعمل في الزيادة والاستنطاق،

وأما المفتوحة فهي تدل على الزجر والنهي (٢٦)، فهي بمعنى: كيفيكم...

حَسْبِكُمْ... والمَعْرَةُ: (ما يصيب الإنسان من إثم) (٢٧). ومنه قوله تعالى: (فتصيبكم



من فكرة:

أولاً: وحشية العدو وطغيانه، إذ صوّره كأنه وحش مفترس منتظر أولئك الأطفال الأبرياء ليستقوا حتى يهجم عليهم ويفترسهم!

ثانياً: وجود خلفية دينية لدى العدو في قتله الأطفال، إذ كأنه يتقرب بقتل هؤلاء الأطفال إلى الله، ويقدمهم هدياً (وجبت جنوبهم)!! وهذا ما نجده في أدبياتهم، إذ هم يدعون إلى قتل النساء وإبادة الأطفال وكل شيء، ويرون أن هؤلاء لا يستحقون الحياة، وأن البقاء لهم فقط، لأنهم شعب الله المختار!

ثم إن استعماله: للجناس في قوله: (وجبت) و(وجبا)، وهو من مُحَسَّنَات البديع قد أعطى بهاءً وروعة خاصة.

أعداؤكم سلبت من عينهم ووطنًا والنوم من أعينِ الباغين ما سلبًا وما زال الخطاب هنا موجَّهًا إلى العرب، والتفريع لهم، إذ كيف يرضون أن يقوم أعداؤهم بسلب

أطفالهم أو طائمتهم، ثم تنام أعين السالين المعتدين قريرة هائلة؟! وقوله: (سلبت من عينهم

وطناً) تعبير ذو أبعاد ودلالات، إذ الوطن هو المكان الذي يملأ عيني الإنسان. فالإنسان حيثما أدار عينه ونظر يجد وطنًا.. ومن هنا فالوطن يسكن في عيني الإنسان (ثم عبر العينين يسكن عقله وقلبه ويكتنف كل وجوده)، ومن ثمَّ كان سلبُ الوطن سلب شيء من العين!.. بل سلب كل شيء منها!!

ويكتنف قوله: (سلبت من عينهم ووطنًا) كذلك دلالة أخرى، فإن الذي يُسلب من العين عادةً هو نورها، وكأنه ينظر إلى الوطن على أنه بمثابة النور لأعين هؤلاء الأطفال الذي به يبصرون ومن خلاله، ومع فقدِه فقد ذهب بصرهم ونور أعينهم، ومن ثمَّ ينقطع كل أمل لهم في الحياة.

هذي فلسطينُ قد نادت حميَّتكم



وهذا من بدائع القول أن تذكر
ضميرًا لا مرجع له، ومع ذلك يفهم
مرجعه، وما الذي يُقصد به!

وفي استعارة الإمطار للرمي
والشهب للقذائف في قوله: (فأمطروها
على أعدائكم شهبًا) وجه إبداعه آخراً،
إذ المطر يهطل بسرعة وتتابع، والشهب
تهوي من السماء، فصورة الإلقاء المتتابع
تشبه صورة المطر، وصورة القذائف
المتوهجة والملتهبة المنطلقة تشبه صورة
الشهب المشتعلة والمنقضة.

فباسقاتُ غُصونِ البأسِ تعرّفكم
تميلُ حيثُ أردتمُ نشوةً طرباً
يتابع في تذكير العرب بأجدهم
وماضيهم التليد، وتفضي مخيلة الشاعر
الواسعة إلى صورة جميلة ولافتة،
فيتصور أن الأشجار الطويلة القوية
الصلبة المعمّرة التي شهدت معاركهم
السالفة، كانت تراقب حركتهم وتميلُ
حيث يميلون أنساً وفرحاً وابتهاجاً
بتلك البطولات والملاحم التي كانوا

فأمطروها على أعدائكم شهبًا
هنا يجسّد الشاعر فلسطين
ويصوّرُها بصورة المرأة العربية
المستغيثة، وهذه القضية، أعني قضية
إغاثة المرأة المستنجدة والهلب لنجدتها
ودفع السوء عنها قضية مرتكزة في
عمق الشخصية العربية، ومن العار
على العربيّ ترك إجابة نداء امرأة
تستغيث به وتطلب نجدته مهما كانت
الأحوال... ولا يوصف بالرجولة من
يفعل ذلك!

فالشاعر عبر ذلك يضرب على
الوتر الحساس في شخصية الرجل
العربي.

ثم إن الضمير في (أمطروها)
يعود إلى السماء، فمع أن السماء لم تُذكر
هنا، لكن بمناسبة الحكم والموضوع،
أو عن طريق السياق يُفهم بسهولة أن
المقصود هو السماء. ويُفهم ذلك من
استعماله كلمتي (أمطروا) و(شهباً)..
فإن المطر والشهب تكون منها.



تشبيه اللسان بالسنان، لأنه يجرح كما يجرح السنان، إذ وجه الشبه في الثاني أقوى كما هو واضح. لكن لو قمنا بقلب التشبيه من باب المبالغة لأصبح السنان كاللسان!

ولكن الشاعر لم يشبه الأسننة بالأسننة من هذا الوجه، بل وجد وجهًا آخر للشبه، وهو السرعة، وذلك في قوله: (ذالقات). فالأسننة الذالقات أي المسرعة هي مثل الألسنة، وسرعة اللسان في حركته لافتة مع كونها خفية وغير ملاحظة.

ومن الملاحظ أن التجديد في التشبيه هو أمر صعب، إذ التشبيه بما لم تشبه به العرب يفتقر إلى حاسة إبداعية، لئلا يكون التشبيه باهتًا ممجوجًا. بل يكون مستساغًا لصاحب اللغة والذوق العربي، وهو ما نجده في تشبيه شاعرنا.

ثم يعود الشاعر مرة أخرى إلى الاقتباس القرآني في قوله:

يصنعونها، وأن الأشجار تنتظر منهم إعادة ذلك الماضي المجيد.

ومرة أخرى تعود الاستعارة المحببة عن طريق تشخيص الأشجار ووصفها بالمعرفة والميل والنشوة والطرب.

ولا تلوخ لهم يوم الزوال يد
إلا ويهوي عليها عزمكم عطبًا
وإن هؤلاء الأعداء لم يكونوا
ليتمكنوا من رفع يدهم ليرموكم إلا
وأنزلتموها وأعطتموها قبل أن تصل
إلى مرادها.

أسنة ذالقات مثل أسنة
وبارق برق الأبصار مُدْ نَشَبَا
وهنا جمال آخر عبر العودة إلى
فن الجناس البديعي الجميل في (أسنة)
(والأسنة)، ومع أنه من الجناس الناقص
لكنه أعطى رونقًا وجمالًا للعبارة.

ثم إن تشبيه الأسننة بالألسنة هو أمر مأنوس للذهن، وإن كان بنحو التشبيه المقلوب، باعتبار أن المعتاد هو



الأخذ لا يمكن أن يولّد جزاءً ولا
ثمرةً، وإنما الذي يولّد هو العطاء
والبذل.. فالعطاء فقط هو السبيل إلى
تحقيق كل خير، وبمقدار ما تعطي
سوف تحصد وتُحصّل.

هذه معادلة الحياة التي لا
يدركها الكثيرون، إذ يتصورون الحياة
أخذًا... ومكسبًا ومغنمًا سهلاً وباردًا!
والحال أن المكاسب والمغانم لا تحصل
إلا بالتقديم والبذل...

وقد يقتضي الأمر بذل المهج في
سبيل تحصيل الكرامة والعزة والرفعة
والحرية والحقوق.

النتيجة

من ما تقدم يمكننا أن نلمح
سماتٍ عدة في هذا النص الأدبي:
أولاً: القراءة غير المألوفة للحدث: كما
هو الحال في البيت الأول:

الشمسُ تبكي على أجسادهم لَهَا
والأرضُ تُسفرُ عن أجدانهم غَضَبًا
ثانيًا: الحركية والتحول السريع لدى

وبارقُ برقَ الأبصارِ مُدْنبًا
إذ ورد في القرآن الكريم: (فإذا
برقَ البصر) (٣٠) وقُرئ: (برق) بفتح
الراء، ومعنى برق بالكسر: فزع، من
البرق وهو الفزع، وبرق بالفتح من
البريق أي اللمعان، بمعنى شخص،
والشخص كذلك يكون بسبب
الفزع (٣١).

والبارقهو السيف _ وجمعه
سيوف بارقة (٣٢). ونشِب بالكسر:
أي ثار وشبّ، ومنه نشبت الحرب،
ونشبت النار.

والمشهد النهائي يكون بهذه الصورة:
رماحٌ متراميةٌ بسرعة وفي كل
اتجاه، وسيوفٌ مرتفعةٌ لامعة تحطف
الأبصار، وتخيّر الأنظار.

فكفروا عن ذنوبِ الأمسِ وانتدّبوا
فليس يُجزى الفتى إلا بما وهبًا
وهنا يشير الشاعر إلى فلسفة
عظيمة، وهي فلسفة الحياة، التي لا
يفهمها إلا مَنْ فهم الحياة، وهي أن



والأرض تُسفر... دفءُ البلوى...
 وصرحَ آمالهم... ما أقسى ملاحظها
 (الحرب)... ما أقسى الدويِّ بها على
 مسامعهم تحتلها... هذي فلسطين
 قد نادت حميتكم... فأمطروها على
 أعدائكم شُهبا... فباسقاتُ غصونِ
 البأس تعرفكم تميلُ حيثُ أردتم نشوةً
 طربا....

خامساً: التجديد في التشبيه
 والاستعارة:

وذلك في قوله: أسنَّةٌ ذالقاتٌ مثلُ
 السنة..

وفي قوله: ولم تزلُ دفءُ البلوى تميد
 بهم..

هذا وقد لمسنا الجنبه الإبداعية في أبيات
 عدة

كالبيت الأول والسابع والثالث عشر
 والسادس عشر والسابع عشر والحادي
 والعشرين.

سادساً: انسجام النص:

من حيث المجموع نجد
 النص شديد التماسك كقطيفة صوفٍ

سرد الأحداث، وفي ترتيب لافت،
 وهو ما نجده في الأبيات الأربعة
 الأولى:

الشمس تبكي .. والأرض تسفر...
 ولم تزل دفءُ البلوى تحيط بهم من وعد
 بلفور....
 مُشرِّدونَ عن الأحضان..

مشرِّدون عن الذكرى ومربعها...
ثالثاً: التناسق القرآني: أي الاقتباس من
 النص القرآني مع البراعة في الاستعمال
 والتوظيف. وهو ما نجده في قوله:

اللامسين سماء الأمنيات... فلم يروا
 سوى حرسٍ قد أوقدت شُهبا...
 ويسمعُ العذبَ من قرآنها عجباً... بنوا
 مقاعد صدق من براءتهم... فأتبعوا
 في مدى طوفانهم سبباً... جنوب
 أطفالكم للمعتدي وجبت.... وبارقُ
 برق الأبصار مُذنباً...

رابعاً: التشخيص: وذلك عبر استعمال
 الاستعارة المكنية المحببة،
 وذلك في قوله: الشمس تبكي...



منسوجة بإحكام، يأخذ بعضها بعنق بعض، لم نجد فيها فجوة أو ثغرة. بل هناك انسيابية وتلقائية بيّنة.

ثامناً: من اللافت مزج الشاعر في هذه القصيدة لغرضين شعريين مختلفين، وهما الوجداني والحماسة، وقد أفضى الأول إلى إعطاء حالة من الإحباط واليأس والانكفاء، في حين قلب الثاني الأمر إلى حالة من الأمل والتفاؤل والاندفاع، وهو ما أسهم في إحداث التماهي البالغ من قبل المتلقي معها لما أشرنا إليه من مناغمة ذلك للنوازع النفسية لدى كل إنسان والمتأرجحة بين اليأس والأمل.

وفي المجلد تُعدُّ هذه القصيدة من القصائد المتميزة فيما يمكن أن ندعوه: الشعر الوجداني _الحماسي (البديع بما يحمل من التموج والتقلب والتذبذب)، وهي من القصائد الحرية بمزيد من الدراسة وتسليط الضوء.

نسأل الله التوفيق والسداد لما فيه الرشاد، والحمد له أولاً وآخرًا.

كذلك وجدنا أن الشاعر قد وُفق في اختياره للبحر البسيط بما له من الإيقاع الهادر المنسجم كل الانسجام مع موضوع القصيدة وغرضها. وهو تمهيج النفوس وشخذ الهمم للانتقام من الظلمة.

سابعاً: البحر والروي واللبنة الأخيرة في البيت:

وكذا وُفق في اختياره حرف الرويِّ (الباء المطلقة (با)) بما يحمل من الوقع والإيقاع المنسجم مع بث الآه والحسرة.

إضافةً إلى ما أشرنا إليه من تأثير الكلمة الأخيرة في البيت ووقعها المميز، إذ جاءت في جميع أبيات القصيدة _ ما عدا واحداً_ على وزن:

(فَعِلن)، (غَضَبًا، كُتِبًا، نَسَبًا، سَلَبًا، نَصَبًا....)، (ثلاثة متحركات فساكن



الهوامش:

ومدحهم.

له ألفيتان، الأولى هي (الألفية العلوية)، وقد تجاوزت ألف بيت، وهي قصيدة تتناول تاريخ الإمام علي (عليه السلام) وسيرته وفضائله. وهي على البحر البسيط وحرف رويها القاف المضمومة، ومطلّعها:

أنا ونفسي وعشقٌ لا يفارقني

نحنُ الثلاثةُ والأيامَ نستبِقُ

والثانية هي (الألفية الحسينية)

وقد وصلت أبياتها إلى ثمانمائة وخمسين

بيتاً حتى الآن، وهي من الطويل،

وحرف رويها الراء المضمومة،

ومطلّعها:

حروفي دُمُ الآفاقِ يصبغُها الفجرُ

وعيني مدى الأيامِ أحداقُها حُمُرُ

طُبِعَت الألفية العلوية في

ديوان مستقل بعنوان: (ألفية العشق

العلوي)، طبعته العتبة الحسينية_ دار

الوارث.

(يلاحظ: النصراوي،

١- هو الشيخ مصطفى بن الشيخ عبد الأمير بن نجم النصراوي.

عراقي، وُلد ونشأ في سوريا،

وَأتم دراسته إلى الثانوية في مدارسها.

انتسب إلى الحوزة العلمية،

وَأتمّ فيها دراسة المقدمات والسطوح،

ودخل جامعة المصطفى، وحصل منها

على شهادة البكالوريوس في العلوم

الإسلامية، وهو في طور كتابة رسالة

الماجستير.

والشيخ المترجم له خطيب

حسيني مفوّه، له محاضرات ومجالس

كثيرة مبثوثة في شبكة المعلومات

العالمية، وبالخصوص موقع (يوتيوب).

وقد امتازت تجربته الشعرية

بالتجديد والإبداع، ويغلب على شعره

السهولة مع قوة في التعبير والسبك

والتصوير والتضمين.

كتب في أغراض شعرية شتى

أهمها: رثاء المعصومين الأربعة عشر



- مصطفى، ألفية العشق العلوي: ١٠ - الجوهري، إسماعيل، الصحاح: ص ١٩، وقد استقيننا ترجمة الشاعر منه (ج ١، ص ٣٨١). مباشرة).
- ١١ - النساء: ١٦٢.
- ٢ - وقال ابن فارس: (الذال والراء والسين أصل واحد يدل على خفاء وخفض وعفاء). ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة: ج ٢، ص ٢٦٧.
- ٣ - يلاحظ: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٦، ص ٧٩.
- ٤ - الجوهري، إسماعيل، الصحاح: ج ٤، ص ١٦٧٢.
- ٥ - ينظر: المصدر نفسه: ج ٦، ص ٢١٧٧.
- ٦ - أخذت القصيدة من الشاعر مباشرة.
- ٧ - والتي هي القافية بحسب رأي الأخفش.
- ٨ - الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح: ص ١٢٧.
- ٩ - ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص: ج ٣، ص ٥٥.
- ١٠ - الجوهري، إسماعيل، الصحاح: ج ١، ص ٣٨١.
- ١١ - النساء: ١٦٢.
- ١٢ - وقد نُصبت (المقيمين) بفعل محذوف، والتقدير: وأمدح المقيمين.
- ١٣ - الجن: ٨-٩.
- ١٤ - الجن: ١.
- ١٥ - ومن ذلك قول نزار قباني مخاطباً دمشق:
- جاء تشرينٌ.. إن وجهك أحلى
بكثيرٍ... ما سرُّه تشرينٌ؟
إن أرضَ الجولان تُشبهُ عينيكِ
فهاءٌ يجري.. ولوز.. وتينٌ
مزقي يا دمشق خارطة الذل
وقولي للدهرِ كن فيكون
استردت أيامها بكِ بدر
واستعادت شبابها حطينٌ
هزم الرومُ بعدَ سبعِ عجافٍ
وتعافى وجداننا المطعونُ
اسحبي الذيلَ يا قنيطرةَ المجدِ
وكحلِّ جفنيكِ يا حرمونُ



اختيار هذه الطريقة الهمجية بوصفها نمطاً للتعامل مع الآخر، فهذا النمط من التعاطي الذي يليق بالحيوانات دون الإنسان هو بالتأكيد سلوك غير أصيل.

٢١- ينظر: الجوهري، إسماعيل، الصحاح: ج ٥، ص ١٨٦٥، والميداني، أحمد بن محمد، مجمع الأمثال: ج ٢، ص ١٩٣.

٢٢- الجوهري، إسماعيل، الصحاح: ج ١، ص ٣٦٠.

٢٣- قال ابن فارس: (الجيم والواو والحاء أصل واحد وهو الاستئصال. يقال: جاح الشيء يجوحه استأصله، ومنه اشتقاق الجائحة). ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة: ج ١، ص ٤٩٢.

٢٤- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين: ج ٣، ص ٢٦٠.

٢٥- يقال: دوى الصوت يدوي تدويةً. ومنه دويّ النحل، وهو ما

وطني، يا قصيدة النارِ والورد تغنت بما صنعت القرونُ

ينظر: <https://www.nizariat.com/poetry.php?id=٧٢>

ومنه قول سليمان العيسى من قصيدة له بعنوان: (انتصار تشرين):
أطفالُ تشرينَ ما ماتوا ولا انطفؤوا
ولا ارتضوا عن ظلالِ السيفِ بالبدلِ
أطفالُ تشرينَ يا صحراءَ أعرفهم
لا يخلط الموت بين الجدِّ والهزلِ
أطفالُ تشرينَ يا وعدًا أخبئه

للمعجزات لعرس العرس للقبلي
١٦- ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١٢، ص ٦٢٦.
١٧- القمر: ٥٥.

١٨- الكهف: ٨٩.
١٩- فإن معنى الأم في اللغة هو

الأصل. ينظر: الجوهري، الصحاح: ج ٥، ص ١٨٦٣.

٢٠- والمقصود أصل فكرة الحرب _وليس موضوعة رد المعتدي_ أي



- يسمع منه إذا تجمع. ينظر: الفراهيدي، اللغة: ج ٤، ص ٣٤.
- ٢٨- الفتح: ٢٥. الخليل، العين: ج ٨، ص ٩٢، وابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة: ج ٢، ص ٣٠٩.
- ٢٩- الحج: ٣٦. ٣٠- القيامة: ٧.
- ٢٦- ينظر: الفراهيدي، الخليل، العين: ج ٤، ص ١٠٣.
- ٣١- ينظر: ابن منظور، محمد، لسان العرب: ج ١٠: ص ١٥_١٦.
- ٢٧- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس



المصادر والمراجع:

- ١- القرآن الكريم
- ٢- ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨ هـ)، المُخَصَّص، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ٣- ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥ هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ٤- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ.
- ٥- الجوهري، إسماعيل (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧ م.
- ٦- الرازي، محمد بن أبي بكر (ت ٧٢١ هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م.
- ٧- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، ط ٢، إيران - قم: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ.
- ٨- الميداني، أحمد بن محمد (ت ٥١٨ هـ)، مجمع الأمثال، مشهد: الروضة الرضوية، ١٣٦٦ ش.
- ٩- النصراوي، مصطفى، ألفية العشق العلوي، ط ١، كربلاء، العتبة الحسينية المقدسة - إصدارات دار الوارث، ٢٠٢٣ م.





التلقي في رواية الفهرس لسنان أنطون

نعيم عموري

جامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، إيران، أستاذ مشارك

جواد سعدون زاده

جامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، إيران، أستاذ مشارك

زينب سواعدي مورزاده

جامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، إيران، طالبة دكتوراه

Reception in Sinan Antun's novel, The Index

Naeem Amouri

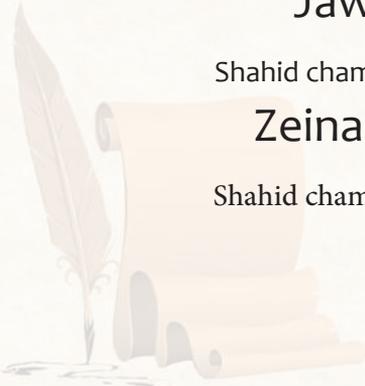
Shahid chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Jawad Saadounzadeh

Shahid chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Zeinab Sawaidi Morzadeh

Shahid chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran



ملخص البحث

ينكب الكثير من القراء وكتّاب المقالات الأدبية على روايات الروائي العراقي سنان أنطون، فلقد حظيت رواياته باهتمام الدارسين أو النقاد؛ لأنه روائي معاصر، ومن المنطلق نفسه كانت الدراسات الفنية الموضوعية الشاملة في رواياته أرضاً بكرًا لم تطأها أيادي المراجعة والتدوين. وقد قصدت من دراستي هذه تسليط الضوء على روايته الفهرس، ألج هذا اليم مستدركة ثلاثية الرواية والتطبيق بنظرية التلقي التي تستكشف معادن النص بأليات رائديها، كل من يابوس وآيزر المترتبة على أفق الانتظار والمسافة الجمالية والقارئ الضمني وملء الفراغات. جاءت هذه الدراسة تسلط الضوء على أعماله الروائية، الفهرس تحديدًا. الرواية التي ترصد آثار الخراب الذي حلّ بالأفراد العراقيين، أما منهج البحث في هذه الدراسة فهو نظريات القراءة والتلقي وقد استنتجت من الدراسة هذه أن الكاتب نجح في تخييب أفق انتظار القارئ كما أسهم في ازدياد المسافة الجمالية في النص.

الكلمات المفتاح: أنطون، التلقي، الفهرس، أفق الانتظار، المسافة الجمالية.



Abstract

Many readers and writers of literary articles focus on the novels of the Iraqi novelist Sinan Antoun. His novels have received the attention of scholars or critics because he is a contemporary novelist. From this perspective, the comprehensive, objective technical studies in his novels were fertile, away from review and codification. In this study, I intended to shed light on his novel, the index, by examining the trilogy of novel and applying the theory of reception, which explores the essence of the text through the mechanisms of its pioneers, both Yaos and Aise. This results from the horizon of waiting, aesthetic distance, the implicit reader, and filling in the blanks. This study sheds light on his novel works, specifically the Index. The novel that monitors the effects of the devastation that befell Iraqi individuals. The research method in this study is the theories of reading and reception. I concluded from this study that the writer succeeded in disappointing the reader's horizon of waiting and also contributed in increasing the aesthetic distance in the text.

Keywords: Anton, reception, index, horizon of waiting, aesthetic distance.



عنهما الرائد ياوس، وكذلك القارئ الضمني بعلامتيه الصامتة والناطقة اللتين تحدث عنهما آيزر نفسه. يتداول مفهوم أفق الانتظار الأفكار السائدة التي يتسلح بها القارئ عند قراءة النص كما تبين لنا المسافة الجمالية الهوة التي يحدثها النص بإتيانه بالجديد المناقض لتلك الآفاق. أما القارئ الضمني فهو عبارة عن إشارات تتكون من ضمائر ومن صفحات فارغة تشرك القارئ في عملية التأليف وتحفزه على الاستمرار لكشف الغطاء عن مستجدات النص الأدبي عبر استرعاء اهتمامه. مدلولات هذه المفاهيم تتكاثف بتكاثف الصفحات في روايات الكاتب سنان أنطون لهذا هدفت أن أستكشف ما تيسر لي منها في هذه الدراسة على ضوء معطيات موضوعية.

ملخص الرواية:

الديقة الأولى للغزو الأميركي للعراق تكون محط اشتغال العراقي

إن المتأمل في الروايات الأدبية الحديثة يلاحظ أنها توجهت وجهة جديدة تربط بين النص والقارئ؛ بعدما دكت حصون المكاتب الرومانسية المتحدثة عن خيال الكاتب الجامح فيما ينثر من در وبعدما اضمحلت صورة المدارس الاجتماعية الثابتة الرابطة بين الأدب والمحيط الاجتماعي الذي واكبه الكاتب فاستمد بنات أفكاره منه. ونتيجة لهكذا تحولات جذرية جاءت نظريات تنادي بموت المؤلف وبالاهتمام بالمفهوم الحقيقي للنص دون العوامل الخارجية التي أسهمت في تبلوره. كانت نظرية التلقي من ضمن هذه النظريات، حيث توشحت بمضامين موضوعية أدبية تنأى عن الكاتب وتقرب من النص بآليات يلامسها القارئ ويقر بها حين قراءة النص. أهم تلك المضامين هي أفق الانتظار والمسافة الجمالية اللذان تحدث



يقصد مطارح ذكرياته في بغداد، يزور معالمها البارزة، يتوقف في شارع المتنبي الشهير، يتعرف هناك إلى الكتبي ودود الذي يخبره أنه يفهرس تفاصيل الدقيقة الأولى للحرب، وكيف كان تأثيرها في الناس والبلد، فتلفتته الفكرة ويشاركه همه وعمله عن بعد. تبدو شخصيات أنطون مسكونة بقلق يبدد هدوءها، ويشير كثيرا من الأسئلة عن أحوالها حيثما تكون، وكيف أن الذي بقي في بلاده فقد تواصله مع الآخرين وبات رهين غربة مضاعفة مثله، مثل المهاجر واللاجئ الذي عاش غربته وحنينه إلى بلده بمرارة مؤلمة.

١ - نظرية التلقي:

تربط نظرية التلقي بآليات روادها بين النص ومتلقيه، يتبين للقارئ وللمتطلع لاستكشاف مضامين نظرية التلقي أن دور القارئ لا يستهان به، ولا يمكن مطلقا الإغفال عنه؛ لأن النص عبارة عن حروف لا

سنان أنطون في روايته الجديدة "فهرس" التي يحاول أن يوثق فيها ذاكرة العراقيين والتغيرات التي اجتاحت مدينة بغداد عقب إسقاط النظام والاحتلال الأميركي لها، والتضارب في ردود الأفعال إزاء ما حدث، بين مؤيد ومعارض، في داخل العراق وخارجه. الزمن هو أحد أبطال "فهرس" غير المرئيين، يترك آثاره على كل التفاصيل، يسهم في ترسيم الحدود بين الكتب والحياة، بين الرواية وأبطالها، بين الرواة أنفسهم وهم يناقشون جوهر الزمن، ويمضي عبره الروائي في نبش تاريخ البلاد، مستعيدا أزمنة كان فيها مصدر قوة وفخر. بطل الرواية نمير البغدادي، أكاديمي عراقي يعيش في أميركا، يتماهى في بعض التفاصيل مع شخصية الروائي نفسه، يرافق بوصفه مترجماً فريقا سينمائيا أميركيا لصنع فيلم عن واقع بلده وأحوال الناس فيه،



فضلا عن جهود رواد هذه النظرية، هانز روبرت يابوس ولفغانغ آيزر. وفي سياق ذي صلة، تجدر بنا الإشارة إلى حديث فطوم القائل بأن التلقي ما هو إلا « البحث عن قنوات أو ملء الفراغات وكسر أفق التوقع، بل هو فاعلية بناء وإنتاج بمقدار ما هو مفعولية القراءة»^(٢)

بناء على أسس هذه النظرية باتت الاستعانة بالقارئ ضرورية، لذا ولكي تتوشح الدراسة بالموضوعية وتعقيا على هذا القول يستتج أن الغاية المرجوة من النص لا تظهر للعلن إلا باستقراء القارئ معانيه، متزودا بآليات نظرية التلقي المستخلصة في المعطيات الموضوعية لرائدي النظرية وهي:

آليات هانز روبرت يابوس وتجلياتها في رواية "الفهرس"

١- أفق الانتظار

٢- المسافة الجمالية في الفهرس

يعد يابوس الرائد الأول لنظرية

تستكن النقاط عليها إلا بفعل القارئ وهذا ما يقوم به عن طريق تدخلاته وملاحظاته التي يصدرها إزاء النص بهدف إجلاء معانيه وبهذا لاقت نظرية التلقي ترحيبا واسعا نختصره بإشارة بعض النقاد والباحثين في حقل الأدب المتمثلة في أن لا أساس ولا فائدة تنال من النشاط النقدي ما لم يحضر القارئ لأنه العنصر الذي يبيث الحياة في روح الإبداع. إنما بحدوثنا عن القراءة فنحن لا نقصد تهجية الكلمات، بل نتطلع به إلى فعل قرائي جاد يروم بلوغ المعاني المتوالية خلف السطور. وبهذا لقد عرف اللغويون الأدب بأنه بنية من الإشارات اللفظية، وأن النقد الجمالي هو: مجموعة من القواعد الجمالية، المستمدة من القواعد الأسلوبية واللغوية والبلاغية»^(١)

لذا يكشف هذا المبحث اللثام

عن البعد التاريخي، والإرهاصات، والمؤثرات في تكوين نظرية التلقي،



الآليات التي تمكن القارئ من فهم العمل الأدبي وتتمثل في:

١- أفق الانتظار:

أخذ ياوس هذا المفهوم "الأفق" من جادير وأضاف له كلمة الانتظار من مفهوم خيبة الانتظار عند كارل بوبر، وهو ذلك الفضاء الذي يتشكل فيه بناء المعنى، ويتبين عبره دور القارئ في إنتاج المعنى بواسطة التأويل، فالمفهوم الحقيقي عند ياوس لأفق الانتظار هو أفق التوقعات، ويعني هذا المصطلح المقاييس والمعايير التي يستعملها القراء لترجمة النصوص الأدبية وتفسيرها. (٤)

يعد أفق الانتظار حجر الزاوية لنظرية التلقي، وواحدًا من أهم الركائز المنهجية التي أتى بها ياوس ويسمى أيضا أفق التوقع وهو مفهوم جديد للرؤية التاريخية في تفسير الظاهرة الأدبية وتأويلها، إذ يشكل هذا المفهوم عند "ياوس" مجموعة التوقعات

التلقي في مدرسة كونستانس الألمانية، إذ قدم في درسه الافتتاحي لجامعة كونستانس سنة ١٩٦٧م آراء جديدة يشرح فيها جمالية التلقي، حين أدرك أن الدراسات الأدبية بعد الحرب العالمية الثانية بقيت سجينة الرؤية التي لا تفرق في العملية الإبداعية بين المؤلف والقارئ، إذ لم تعط أدنى اهتمام للقارئ ولا لتاريخ القراءة، وأراد من أطروحته تلك أن يقدم تاريخًا أدبيًا جديدًا يكاد يكون مثاليًا بالنسبة إليه، وكان لمحاضراته تلك ردود فعل كثيرة، وترجمت كتاباته إلى مختلف اللغات العالمية. (٣)

حاول ياوس إرساء قواعد نظريته من إيمانه بأفكار معينة جسدها في عدة إجراءات أساسية تتمثل في (افق الانتظار، المسافة الجمالية والسيروية التاريخية) التي نتطرق إليها بالتنظير والتطبيق. عمد ياوس عبر نظريته "جمالية التلقي" إلى إرساء مجموعة من



بين العمل الفني وهذا الأفق، كان هذا العمل ضعيفاً ولا قيمة أدبية له.^(٦)

تعد المسافة الجمالية من أهم المفاهيم الإجرائية المعتمدة في نظرية "ياوس" فهي مفهوم يتم مفهوم الأفق ويعد معياراً مقوماً للنصوص الأدبية والحكم عليها بالجودة من عدمها. عرف "ياوس" المسافة الجمالية بقوله: « ذلك البعد القائم بين ظهور الأثر الأدبي نفسه وبين أفق انتظاره، ويمكن الحصول على هذه المسافة من خلال استقراء ردود أفعال القراء على الأثر أي من تلك الأحكام النقدية التي يطلقونها عليه». ^(٧)

وهي المسافة الفاصلة بين العمل الأدبي الجديد وأفق الانتظار الموجود سلفاً، بسبب وجود ردود فعل الجمهور المختلفة مثل:

الاستنكار، الرفض والإعجاب لهذا العمل، وعلى مستوى هذه الردود المحتملة تقاس قيمة العمل الجمالية،

الأدبية، والثقافية التي يتسلح بها القارئ عن وعي أو غير وعي. في تناوله للنص وقراءته.^(٥)

ويعني بهذا محصلة المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي يعتمدها القارئ في فهم العمل الأدبي بأبعاده الوظيفية، والجمالية، والتاريخية عبر سيرورة تلقيه المستمرة للسلسلة التعاقبية لفعل التلقي.

٢- المسافة الجمالية:

وتتمثل في المسافة بين أفق التوقعات والعمل الأدبي الجديد، وتتجلى بصورة واضحة في العلاقة بين الجمهور والنقد، وهي تقتضي أيضاً تحديد طبيعة التأثير الذي يحدثه ذلك العمل في ذلك الجمهور، ومن تخيب الأفق أو تأكيده لدى القارئ، ويحدث التخيب مسافة جمالية تفصل بين أفق الانتظار السائد الأفق الذي يحدثه القارئ، وكلما ازدادت درجة التقارب



أن يعي القارئ شفرات النص الذي ينبغي أن يكون قيماً، وبقدر ما يكون التساؤل عميقاً عند الذات القارئة تكون التفسيرات أعمق للعمل الأدبي، ويستطيع القارئ أن يملأ الفجوات في النص، وملء الفجوات أو الفراغات لا يتطلب الاستناد إلى المرجعيات الخارجية وإنما يتطلب تحقيق التفاعل بين بنية النص وفهم القارئ.^(٩)

القارئ الضمني:

أسس " آيزر " مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي تساعد على فهم آليات التلقي أهمها: " القارئ الضمني " « فهو بنية نصية وحالة من حالات إنتاج المعنى، وبالتالي هو ومن هذا المنطلق ليس القارئ الفعلي الذي يمكن أن نتصوره في عملية قراءة ميكانيكية». ^(١٠)

ومن هذا المنطلق يرى " آيزر " « أنه علينا أن ندرك التأثيرات الناتجة و الاستجابات التي تثيرها الأعمال الأدبية

ولذلك ذهب " يابوس " إلى أن تخيب أفق انتظار الجمهور الأول يمثل معياراً للحكم على قيمة العمل الجمالية.^(٨) الآليات الإجرائية لولفغانغ آيزر وتطبيقاتها على رواية الفهرس:

١ - القارئ الضمني

علامات القارئ الضمني في النص:

أ- العلامات الصامتة

ب- العلامات الناطقة

ينطلق آيزر في نظريته من الوعي بالبعد الاجتماعي للنشر وللقراءة، وقد ركز على الجوانب الجمالية لهذه القراءة المعتمدة على الوعي بالبعد الاجتماعي، بينما حدد يابوس موقع العمل الأدبي ضمن الأفق التاريخي، ويضع آيزر شروطاً للعمل الأدبي لكي تتحقق فعالية القراءة، كأن يحمل النص دفعاً ذاتياً يدفع القارئ نحو وعي قصدي جديد، كما يضع شروطاً أيضاً للقارئ لكي يحقق فعل القراءة، وذلك بالتفاعل والتناغم بين النص والقارئ، وينبغي



مصطلح القارئ الضمني حيث يتجلى هذا القارئ في أثر النص في قارئ محدد موجود في نية الكاتب حين يشرع في كتابة نصه، والقارئ أي قارئ يجد نفسه يستجيب بطريقة أو بأخرى إلى مقترحات النص انطلاقاً من نشاطه الإدراكي وخبراته الشخصية. (١٢)

القسم التطبيقي:

تجليات أفق الانتظار في رواية الفهرس
تجليات المسافة الجمالية في رواية
الفهرس

القارئ الضمني

تجليات أفق الانتظار في رواية الفهرس:

تتضمن الكتابة الإبداعية عملية القراءة حيث لا يتحقق التواصل الأدبي إلا بتفاعل النص وقارئه، وإن تلقي النص فعل ملازم لظهوره وضامن لاستمراره، لأن العمل الأدبي لا يقوم بنفسه ولا يمنح معناه دفعة واحدة، بل يتشكل تدريجياً مع دينامية القارئ وتعاقب القراءات

ولا بد أن نسمح بحضور القارئ دون تحديد مسبق لشخصيته أو لموقفه التاريخي، وقد نطلق عليه "القارئ الضمني"... فالقارئ الضمني بوصفه مفهوماً له جذور راسخة في بنية النص، إنه معنى ولا سبيل إلى الربط بينه وبين أي قارئ حقيقي. بهذا يكون "آيزر" قد ميزه عن باقي تصنيفات القراء لأنه «بنية نصية تتوقع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة». (١١)

ويقسم آيزر القراء على: قارئ

ضمني وقارئ فعلي، والأول يخلقه النص لنفسه بواسطة أبنية متضمنة في النص تثير القارئ، أما الثاني فهو يستقبل أفكار النص وصوره، وقد كتب آيزر كتاباً سنة ١٩٧٢م، بعنوان القارئ الضمني وتحدث عنه في كتابه فعل القراءة الذي ألفه سنة ١٩٧٦م وبين في كتابه الأخير الذي اشتمل على معظم ما ورد في نظريته من أفكار حول نظريته في التلقي ما قصده من



عبر التاريخ.

الجوانب الأخرى على إبراز شيء وإهمال شيء آخر». (١٤)

تلقي خطاب الدين: بين الاختلاف أو الائتلاف مع أفق الانتظار:

يرى "ياوس" أن القيمة الجمالية للأعمال الأدبية تكمن في العلاقة بين أفق التوقع والقارئ لأن «الأعمال الأدبية الجيدة هي وحدها القادرة على جعل أفق انتظار قرائها يكمن بالخبية، أما الأعمال البسيطة فهي تلك التي ترضي أفق انتظار جمهورها وإن مآل مثل هذه الأعمال هو الاندثار السريع». (١٥)

وكي يتمكن الكاتب من تخيب أفق انتظار القارئ يتوجب عليه دك حصون الثوابت لديه ويتجلى هذا الأمر في اغترابه سردًا عن مفاهيم الدين المترسخة في الأذهان. وهو أحد أشكال الاغتراب التي تتاب الشخصية الإنسانية حين لا يقدم لها إيمانها أي مخرج وجداني، فتنقل من حالة دينية أو عقديّة إلى أخرى مجاورة،

وبنظرة "سريعة على مشهد تلك

التلقيات تكشف أن النص لا يحيا حياة رتيبة ثابتة، كما أنه لا يحيا بخصائصه

الداخلية فحسب، إنما بالصدى الذي يكون له في سياق ثقافي معين». (١٣)

ويرتبط فعل القراءة بأفقها

التاريخي وسياقها الثقافي في المرجعين اللذين يسمحان لها بطرح أسئلة معينة،

واستنباط أجوبة ممكنة، كما تغيب فيه أسئلة، وتقصى أجوبة لا يقرها الأفق

التاريخي أو لا يوفرها السياق الثقافي الخاص، لهذا "فتحديد زمان القراءة

ومكانها واللحظة الحضارية التي تمت فيها من الأهمية بمكان، ذلك أن

المعطيات هي التي تحدد فعل القراءة ودوافعها وغاياتها والكيفية التي

تمت بها. إنها المعطيات التي تتحكم في القراءة فتحمل القارئ على قراءة

أمور معينة، وإعطاء الأهمية لجانب من جوانب المقروء والتقليل من أهمية



وقد يعني الاغتراب الديني نوعاً من الاغتراب تحت الحس الديني الطافي على سطح الشعور، والتحول إلى العمق الصوفي، أو رفض القيم الدينية. وهو عند الفيلسوف الأمريكي، ريتشارد شاخ، الانفصال والانقطاع عن حياة الله، أو السقوط من النعمة الإلهية في الخطيئة والذنوب، وهو المعنى الذي عبرت عنه قصة خلق آدم وهبوطه من الجنة إلى الأرض، من دون أن ترد ألفاظ الاغتراب بصورة مباشرة، لكن ابن عربي قد استعمال الألفاظ الدالة على الغربة والاضطراب مباشرة في حديثه عن فكرة الخلق والهبوط تلك في قوله "إن أول غربة اغتربناها وجوداً حسياً عن وطننا غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة" وهو ظاهرة تنشأ لدى الإنسان نتيجة لشعوره بالانفصال

عن الذات الإلهية، وعن القيم الدينية، وتتخذ شكل التمرد على كل مظاهر الاتصال بين الإنسان وتلك القيم قولاً وفعلاً وقد تنحو نحو السلبية، فتشكل اغتراباً سلبياً يوسع الشقة بين الذات الإنسانية والذات الإلهية، إمعاناً في السقوط والانفصال، أو يكون إيجابياً يتجه من الاغتراب الروحي نحو تحقيق الانتماء للأرض والوطن، انتماء ثورياً فعالاً، وقد حفلت روايات سنان أنطون بهذا اللون من الاغتراب بشقيه السلبي والإيجابي. تتجلى بوادر الشق الثاني بشحنته الإيجابية الممهدة للانتماء إلى الأرض والوطن، انتماء يتدفق من بؤرة وطنية فعالة، من النص الآتي حيث يدور جدالٌ بين بطل الرواية وأحد أولاد عمه:

« دار جدال حاد بين الرجال عندما كانت عمتي تشرف على إعداد الطاولة. التفت أحد أولاد عمي ليسألني عن رأيي. ولم يعجبه ما قلته



استسلامية خلت من أية محاولة للبحث عن بديل أو طريق للخلاص وبهذا يحصل الانفصال الذي تحدث عنه هيبولينا جان قائلاً: يحدث الانفصال والابتعاد بسبب الخطيئة التي تجعل علاقة الإنسان المتدين بالإله علاقة اغترابية منفصلة. (١٧) وقد نضج هذا الاغتراب بفعل التنكيل والاضطهاد في ذاكرة أنطون المضادة أو المقاومة وهذا ما نجده في المقطع الآتي:

« الزمن ثقب أسود. حفرة تقع فيها الأشياء وتختفي. حتى بداية كل هذا الوجود، بحسب إحدى النظريات، كانت انفجاراً. وليس الوجود إلا شظايا وأشلاء. وها نحن نعيش تبعاته وآثاره. وأنا سأنتشل هذه الدقيقة من الثقب الأسود. لكن لماذا؟ هناك من يكتب ليغير الحاضر أو المستقبل. أما أنا فأحلم بتغيير الماضي. هذا منطقي ومنطق فهرسي». (١٨)

ويعد هيجل Hegel أول

فسأل يعني أنت هم طلعت وياهم تظاهرات ضد الحرب؟ طبعاً، فضحك وقال بسخرية أنت بطران عيني. أصلاً أنت لو چنت عايش هنا ويانا كل هاي السنين، حتى لو ييجي عزرائيل يحرك هم تقبل بيه. قلت له: أمريكا هي الوكيل الرسمي مال عزرائيل فقال بصوت عال: لا بالله! لعد ليش عايش هناك؟» (١٦).

هنا أنت تجد هذه الشخصية، (ابن عم الراوي المشارك بطلاً في السرد) تتضرع إلى مفاهيم إلهية كي تساعده في تغيير النظام السائد تضرعاً لا يصدر عن إيمان بقدره هذا الخالق، وإنما عن نفس متشككة فقدت الثقة وسقطت فيها كل المفاهيم الدينية، يتضح من هذا الخطاب أن شخصية ابن العم فقدت إيمانها لعدم قدرتها على احتمال مأساتها الشخصية، وعلى مجابهة العالم الخارجي بما هي عليه من ضعف، ما أدى إلى أن تبدو روحاً انهزامية



مفكر يستعمل مصطلح الاغتراب على نحو منهجيّ، ويرد مصطلح الاغتراب باستعمالين، إذ إن هيجل يستعمله بمعنى الانفصال ويستعمله للإشارة إلى معنى التخلي والتنازل. «والانفصال والتنازل كلاهما مرتبطان بعلاقة الفرد بالمجتمع، الأول عندما يفصل عنه المجتمع والثاني عندما يتخلى عن ذاته». (١٩)

يولي هيجل اهتمامه للاغتراب، ولا سيما الدنيّ منه، وماهية العلاقة بين الإنسان والإله، ومدى التحولات التي طرأت على الدين المسيحيّ، إذ جعلته ديناً وضعياً يلغي الحريات والعقل، تفقد فيه الذات الإنسانية حرّيتها وفرديتها، فأصبح الإنسان مغترّباً عن ذاته، بل إن الإله بات غريباً عن الإنسان. (٢٠)

نلاحظ في هذا النوع من الاغتراب الفعل الأول للحرية على حد قول فروم، حيث ينوّه فروم

بأهميّة الحدث الدنيّ (الأسطوري) المتعلق بفعل المعصية من قبل آدم، فهو أول حدث يؤسس للحرية الإنسانيّة، وانفصال الإنسان عن الإله "إنّ التّصرف ضد أوامر الإله يعني تحرر نفسه من الإكراه والبزوغ من الوجود اللاشعوريّ للحياة السّابقة على الحقيقة الإنسانيّة إلى مستوى الإنسان. إنّ التّصرف ضد الإله أو السّلطة وارتكاب المعصية هو في جانبه الإنسانيّ الإيجابيّ الفعل الأول للحرية، أيّ الفعل الإنسانيّ الأول". (٢١) الذي يعني حصول الاغتراب بين الإنسان والإله، فالانفصال هو اغتراب العلاقة بين الإنسان والإله. وهذا التفسير اللاهوتي للاغتراب ينحصر في مسألتي خلق حواء وآدم وقبل العصيان وهبوطهما معاً إلى الأرض.

« يقطع الشارع جيئةً وذهاباً ويصرخ بالسيارات أيضاً. يوسع رقعته أحياناً فيذهب إلى جسر الشهداء ويقف



السَّلْبِيّ، وتارة بالمعنى الإيجابيِّ من جهة التَّنَازُل عن الحريات من أجل الآخرين، أيّ « النَّقْل لكل ما هو فرديّ خاص من أجل المجموع في تحقيق العقد الاجتماعيّ ولاستعادة الوحدة مع الآخرين». (٢٤)

ويتضح لنا عبر النماذج النصية الخاضعة للتأويل أن الكاتب نجح في كسر أفق انتظار القارئ بالمشاركة سرداً أو بتقويل الشخصيات ما يصب في مصلحة الاغتراب الديني.

تجليات المسافة الجمالية في رواية الفهرس:

لعل المتمعن في النص الروائي " الفهرس " يلاحظ أن أجزاء " المسافة الجمالية " التي جاءت بها دراسات ياوس موجودة داخل الرواية ويعبر عنها بواسطة درجات التخيب التي تفاجئ القارئ الذي يتوجه إلى قراءة النص محملاً بأفق انتظار معين فإن وافق النص انتظار القارئ قصرت

في منتصفه وينظر إلى دجلة ويصرخ بالسّمك أو ينظر إلى السماء ويصرخ: خراب... هذه الأخيرة كانت تزعج الكثيرين فيستغفرون ربهم وينهره بعضهم، فيرد عليهم بوحدة أخرى بصوت أعلى». (٢٢)

يتجلى عبر هذا المقتطف، البعد الجدلي للاغتراب بشقيه السلبي والإيجابي بتأويل الأول انفصالاً والثاني تنازلاً مع اتّضح تغلب الثاني على الأول، حيث يولي هيجل اهتمامه للاغتراب، ولا سيما الدنيّ منه، وماهية العلاقة بين الإنسان والإله، ومدى التّحوّلات التي طرأت على الدين المسيحيّ، إذ جعلته « ديناً وضعياً يلغي الحريات والعقل، تفقد فيه الذات الإنسانية حريتها وفرديتها، فأصبح الإنسان مغترّباً عن ذاته، بل إنّ الإله بات غريباً عن الإنسان». (٢٣)

فالبعد الجدليّ لمفهوم الاغتراب في أنه يأتي تارة بمعنى الانفصال -



فشخصية الخليفة تضع القارئ في حيرة من أمره، فحين تظهر هذه الشخصية تعاني اضطرابا عقليا ويتجلى هذا عبر الإقصاء الاجتماعي الذي تتعرض له الشخصية:

« ملامح هارون الرشيد مميزة ولا يمكن لمن يراه أن ينسى وجهه بسهولة. عيناه سوداوان ونظراته، حين لا يكون شاردا، ثاقبة، وصارخة حين يغضب. وهو يغضب كثيرا. حاجباه رماديان بلون شاربه ولحيته، منفوشان وطويلان أكثر من اللازم. لم يبق الكثير من شعر رأسه باستثناء الفودين. أسمر البشرة. يرتدي دشداشة رصاصية فوق بنطلون ويمشي حافياً معظم الوقت». (٢٦)

إن الصفات الجسدية هي المكون الرئيس لشخصية الرجل، وقد أثبتت هذه الدلالة عند علماء النفس، حيث وجد أن الرجل الذي يعاني من نقص في جسده، تتكون لديه عقدة النقص

المسافة الجمالية بينهما وإن اختلف فإنها تتسع لأنها تركت القارئ في حالة من الاضطراب والاستقرار « ليعيد موقفه فينتقل إلى مرحلة مفادها التلقي الجمالي للعمل الروائي؛ أو أن يرفض هذا العمل فينزوي في خانة انتظار قراءات لاحقة» (٢٥).

ورواية موضوع الدراسة " الفهرس " تحوي الكثير من مواقع التخييب التي تصور مساحة جمالية هدفها دفع القارئ لإنشاء معنى جديد يمكنه من تجاوز المضمرة الذي تفرضه الرواية بين الفينة والأخرى.

على مستوى العنوان:
منطق الخليفة:

أسفل هذا المنطق يتحدث الروائي عن شخصية تبيح انكسار أفق انتظار القارئ بما تحمل من مضامين جديدة تتخذ قالب الشائبة فتختلف عما اعتاد عليه القارئ، فالخليفة يتميز بكونه عاقلاً أقل تقدير إنما هنا



على مستوى رسم الشخصيات:

صورة والد نمير، بطل الرواية:

تتجلى خيبة أخرى على مستوى رسم شخصيات الرواية في مقتطفها المتحدث عن والد السارد المشارك بطلا في الرواية، إذ من معالم صورة الأب الأمان والحنان. تتكشف علاقة السارد بأبيه في النص عبر مجموعة من الصور الجزئية التي تنتظم في ما بينها لتشكل في ما بعد صورة كلية، قوامها الازدواجية التي طبعتها معا، فغدا كل واحد منهما «آخر» بالنسبة للآخر. شخصية الأب كانت ثانوية ثابتة ذات بعد واحد في الرواية وهذا ما ساعد في تخييب أفق القارئ.

« قبل أن أودعهم سحبتني عمتي من ذراعي وطلبت أن تحادثني على انفراد. وحين انفردت بي وبختني لأنني قاطعت أبي ولم أتكلم معه منذ سنوات. سألتها إن كانت تعرف السبب وما فعله بأمي. فقالت ما يخالف، مهما

تجاه الآخر، وبذلك يكون التأثير جلياً وواضحاً في صفاته الخلقية وبالتالي الإطاحة بقيمته ودرجته في هذه الحياة، فنجد مميّزا عن سائر الكائنات شرعاً فهو الذي خلقه الله تعالى في أحسن تقويم باعتداله وتسوية أعضائه وخلق كل حيوان منكب على وجهه وخلق سويًا وجعل له لسانًا ينطق به ويذا وأصابع يقبض بها الأشياء ويصرفها كيف يشاء ويريد وجعل له التمييز بين الأشياء الضارة والنافعة ومنحه العقل الذي به الإدراك. (٢٧)

ولأن أبسط مقومات الحياة الرجالية التحلي بالإدراك الناجم عن العقل فالمسافة الجمالية تتسع مع اتساع المسافة بين الخليفة المتحلي بالإدراك جبراً والشخصية المشاركة في السرد غير المتحلية به لخلل عقلي وبهذا يتجلى الجمال السردى.



ومن هنا فالأب هو الرعاية والحماية
والقدوة والسلطة والتكامل الأسري
لدى الأبناء لأنهم بحاجة لأن يشعروا
أن هناك حماية ورعاية تختلف عما يجدونه
عند الأم. (٢٩)

القارئ الضمني:

لقد أهملت الدراسات النقدية
الأدبية لمدة طويلة عنصر القارئ
وأهميته في قيام الفعل التواصل
قبل ظهور نظرية التلقي. وقد تركز
الاهتمام على النص ومرسله، وهمش
المرسل إليه، وأهمل طويلاً إذ إن «
علامات السارد تبدو لأول وهلة أكثر
قابلية للرؤية وأكثر عدداً من علامات
القارئ (إن السارد يستعمل في الغالب
ضمير المتكلم أكثر مما يستعمل ضمير
المخاطب) كما أن علامات القارئ في
الواقع هي أكثر مخادعة من علامات
السارد...». (٣٠)

إنما نجحت نظرية التلقي في
قلب الموازين لصالح الملتقي فبات

يكون يظل أبوك. كبر عقلك وقلبك
ولا تكسر قلبه. بداعتي نمير. الله
يخليك. من ترجع تحجي وياه. لم أشأ
أن أخيب ظنها فوعدها أن أفكر
بالموضوع وكانت هذه كذبة بيضاء،
مثل وعدي بأن أعود قريباً في زيارة
أطول بلا عمل أو التزامات». (٢٨)

هذه الصورة القاسية للأب
المعنف لزوجته الذي نجح في ترك
بصمة سلبية عن شخصيته في ذهن ابنه
تحمل بوادر خيبة أخرى لأفق انتظار
القارئ إذ كما ذكرت عائشة لعويبي
الأب هو وتد العائلة فكيف بالعائلة لو
كان الوتد رهواً.

الأب هو وتد العائلة كلها، ليس
فقط من منطلق القوة الجسدية، ولكن
على المستوى الوجداني أيضاً، لكن عادة
ما تقوم الأم بأعباء التربية والبيت نيابة
عن نفسها وزوجها، ولكن من واجب
الأب أن يكون موجوداً في حياة أسرته
وأن يتولى بنفسه القيام بمسؤولياته،



حاضرا بعلامات القارئ الضمني المتأرجحة بين الصمت والنطق.

العلامات الصامتة:

يتضمن النص مجموعة من العلامات المضمرة التي تحيل بطريقة غير مباشرة إلى حضور القارئ في طياته، وتتجلى في تلك الضمائر المبتوثة في الوحدات التلفظية. وتلعب الضمائر بوصفها ظاهرة لغوية دوراً في ضمان الإطار التداولي للخطاب، وهي "أشكال فارغة دون مضمون ما دامت لم تدخل في السياق، مادة فارغة تجد لنفسها محتوى انطلاقاً من لحظة تلفظ الفرد بها ضمن حال الحديث ويتنوع معناها بتنوع مقامات توظيفها". (٣١)

«لم يكن روي من هؤلاء لكنني أذكر أنه قال لي ونحن في الطريق من عمان إلى بغداد: فلمنا ليس عن صدام والدكتاتورية، بل عن الاحتلال. الكل يعرف أن صدام وحش شرير. يجب أن تكون هناك أفلام عن دكتاتورية

صدام. لكن فلمنا عن الاحتلال. جادلته يومها قائلاً إن الاثنين مرتبطان ببعضهما البعض، لكن أولوياته كانت واضحة». (٣٢)

تظهر لنا العلامة الصامتة للقارئ الضمني عبر الضمير المتكلم (أنا) المقدر في كلمة (جادلته) لتشمل القارئ الضمني كما يتفضل جيرالد برنس: «نلتمس من خلال الخطابات التي تأتي بالضمير المتكلم "أنا" الحضور المتخفي للضمير المخاطب "أنت"، و"في التبادل الألسني كل أنا ما هو إلا أنت وكل أنت ما هو إلا أنا". بحيث لا يمكن أن يقول "أنا" إلا وتشكلت الذات المتلقية "أنت"». (٣٣)

وبهذا تتجلى الفكرة السائدة في الشارع العراقي الراضية للاحتلال الأمريكي والمؤيدة لاستبداد صدام حسين عبر العلامات الصامتة للقارئ الضمني أو المتلقي.

العلامات الناطقة:



عبر تقنية الحوارية أو السؤال والجواب
ومنها ما يأتي:

تنشق البارقة الأولى عبر الحوار
الداخلي، ويتمثل في حوار الذات مع
نفسها (المونولوج) بتساؤلات السارد
المطروحة على لسان بطل الرواية حول
أسباب مشاركة ودود إياه المخطوطة،
كانت التساؤلات موجهة لنفسه
فكأنها تسرد الأحداث للبطل نفسه
محاولة إدخال القارئ في الفعل القرائي
المواصل حيث يقول:

« ليس مهتما بالترجمة ولا النشر.
فلماذا إذا يشاركني مخطوطته وبهذه
السرعة؟ هل يهيمه رأي شخص غريب
إلى هذه الدرجة؟ »^(٣٤)

إذن بهذا المونولوج حاول
الكاتب أن يفك رموز المجهول وهذا ما
يعنى به المونولوج المباشر على حد قول
قيس: « هو الذي يقدم الوعي للقارئ
بصورة مباشرة على عدم الاهتمام
بتدخل المؤلف، أي إنه يوجد غياب

من جانب آخر ذي صلة،
تتمظهر علامات القارئ الضمني
عبر أقوال وملفوظات مباشرة يدونها
السارد على لسان المسرود له أي
الشخصية وهذه العلامات تتطبع
بطابع القارئ الضمني وتأتي على هيئة
أفعال من قبيل القراءة والاستماع وما
شابهها لتذكية مخيلة القارئ لإدخاله
العالم المتخيل الذي يخلقه السارد.
وانطلاقاً من تفكيك هذه العلاقة
سنسعى لتتبع مطارح حضور القارئ
الضمني عبر دراسة عنصر المسرود له:
المسرود له:

لتسهيل عملية التنقيب عن
آثار المسرود له تجدر بنا الإشارة إلى أن
المسرود له هو من يوجه إليه الحكيم في
المنتوج الأدبي وبهذا يكون قد اختلف
تماماً عما يقرأ الكتاب أي القارئ
الحقيقي. وتتجلى مواضعه في مقتطفات
شتى تتخلل مفاصل الرواية والتي بها
ينوب المسرود له عن القارئ الضمني



لأنني ولدت هناك.
 ألا يمكن أن تتصل بهم وتطلب أن
 يرسلوها لك؟
 يا سيدتي، هل قرأت الأخبار مؤخرًا أو
 شاهدت التلفزيون؟

هناك مخطوطات عمرها مئات
 السنين وآثار وأراشيف احترقت
 وضاعت. من سيبحث عن شهادة
 ميلادي بعد كل هذا؟» (٣٦)

ومن هذا الدايالوج تتضح
 لنا محاولة السارد للتأثير في القارئ،
 ولتحفيزه على التفاعل مع معطيات
 النص ومعايشة الأحداث والتزود
 بمعلوماتها، وهذا ما نادى به السيدة
 عزيزي في دراستها:

« فالحوار الخارجي هو أحد
 أهم الدعائم الأساسية التي يقوم عليها
 الحوار، لأن فيه اشتراكا لشخصيتين أو
 أكثر في الحديث حول رسالة معينة، أي
 يكون فيه الطرف الأول وهو المتكلم
 والطرف الثاني الذي يكون مستمعا أو

كلي للمؤلف، بل إن الشخصية لا
 تتحدث حتى إلى القارئ؛ فالشخصية
 توجه كلامها إلى الداخل، محاولة
 لمراجعة الذات وفك رموزها» (٣٥).

وقد نجح السارد في توطيد
 علاقة القارئ بالنص باستمرار
 فعل السرد منقبا عن الأجوبة لتلك
 التساؤلات.

وفي حوار خارجي آخر بين
 بطل الرواية نمير والموظفة في دائرة
 السيارات تتجلى بادرة أخرى من بوادر
 القارئ الضمني مطبوعة بطابع أسئلة
 ترددها الموظفة، إنها الأسئلة تلك قد
 تخطر لأبي قارئ كان:

قالت لي إن القوانين الجديدة
 تتطلب تزويدهم بنسخة من شهادة
 الميلاد. ضحكت وقلت لها:
 « لا أملك نسخة من شهادة الميلاد.

لماذا؟ أين هي؟

في بغداد

لماذا؟



- الكاتب سنان أنطون نجح في تخييب أفق انتظار القارئ بجدلالية الأنا والآخر بعدما بات خطاب الدين موطن اختلاف دون ائتلاف.

- المسافة الجمالية اتسعت في العناوين والأسماء بعدما اتضح للقارئ أن الخليفة لم يكن سوى مجنون بثياب رثة يتسول في الشوارع وبعدهما ظهر والد البطل نمير، بمظهر الأب المهمل للطفل وللزوجة مبتعدا عن الصورة المثالية للأب في العرف والشرع.

- الكاتب تمكن وبراعة من استحضار القارئ الضمني بعلامتيه الصامتة والناطقة وذلك باستعمال الضمائر المشتملة على ضمير المخاطب/ القارئ، وأيضا باللجوء إلى الحوارات الداخلية والخارجية.

مستقبلا للرسالة، هذان العنصران هما اللذان يشكلان اللغة في النص؛ حيث يجمع بينهما زمان ومكان واحد أثناء الحوار؛ أي توقف دوران الزمن لحظة المحادثة أو لحظة الأخذ والعطاء في الكلام ونجد كلا من المتكلم والمستقبل يعيشان هذا الموقف ويحسانه بصدق وعفوية حتى يؤثر في المتلقي ويجعلانه يتفاعل مع هذا الحوار»^(٣٧).

إذن بهذه الحوارات الداخلية والخارجية نجح السارد في توطيد علاقة القارئ بالنص عبر إدخاله في خضم السرد المتواصل رغبة بالحصول على الأفكار والمفاهيم الكامنة خلف الكلمات والصور الأدبية.

النتائج

استنتجت من الدراسة هذه أن:



الهوامش:

٧- تيرماسين، عبد الرحمان وآخرون:

نظرية القراءة المفهوم والإجراء، ط١، منشورات مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، بسكرة، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٣٩

٨- عمري، سعيد: الرواية من منظور نظرية التلقي مع نموذج تحليلي حول رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، ط١، منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، المغرب، ٢٠٠٩، ص ٣٤

٩- قاسي، مرجع سابق: ٢٢٧-٢٢٨

١٠- فطوم، مرجع سابق: ٣٥

١١- فولفغانغ آيزر: فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجمالية، ص ٣٠

١٢- فاطمة البريكي، المرجع السابق: ٥٥-٥٦

١٣- كليطو، عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، تر: عبد الكبير الشراوي، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ١٩٩٩، ص: ٤

١- رحماني، أحمد، نظريات نقدية وتطبيقاتها، (د.ط)، مكتبة وهبة، القاهرة ٢٠٠٣م، ص ٥٠

٢- فطوم، مراد حاسم: التلقي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٣م، ص ١٣

٣- إسماعيل، سامي، جماليات التلقي، دراسة في نظرية التلقي عند ياوس وآيزر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٢٧

٤- قاسي صبيرة، النص الأدبي بين الإنتاجية الذاتية وإنتاجية القارئ، مجلة قراءات، ص ٢٢٥

٥- الرويلي، ميجان، سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ط٣، المركز الثقافي العربي، لبنان/المغرب، ص ٢٨٥

٦- البريكي، فاطمة، قضية التلقي في النقد العربي القديم، دار الشروق، عمان، ط١، ٢٠٠٦م، ٥٣-٥٤



- ١٤- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص: ٦٢
- ١٥- هولب، روبرت: نظرية التلقي مقدمة نقدية، تر: عز الدين إسماعيل، ط١، المكتبة الأكاديمية، مصر، ٢٠٠٠، ص ٦٧
- ١٦- أنطون، سنان، الفهرس، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٦: ص ٢١-٢٢
- ١٧- جان، هيبولينا: دراسات في مارك وهيجل- ترجمة جورج صدقي- دمشق ١٩٧١- وزارة الثقافة- ص ٨٧
- ١٨- أنطون، مرجع سابق: ٢٦
- ١٩- النوري قيس: الاغتراب، اصطلاحاً وفهماً، "عالم الفكر"، السنة العاشرة، عدد(١)، الكويت ١٩٧٩، المجلس الوطني، ص ٢١، ٢٠
- ٢٠- كولينز جيمس: الله في الفلسفة الحديثة - ترجمة فؤاد كامل - القاهرة ١٩٧٣، دار العالم، ص ١٠٩
- ٢١- فروم، إريك، فن الإصغاء، تر: محمود منقذ الهاشمي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق: ٢٠٠٤: ص ٦٣-٦٤
- ٢٢- أنطون، مرجع سابق: ٢٨
- ٢٣- كولينز، مرجع سابق: ١٠٩
- ٢٤- شاختر ريتشارد: الاغتراب - ترجمة كامل، صيدا - بيروت ١٩٨٠، المؤسسة العربية للدراسات، ص ٩٦
- ٢٥- العلمي، أحلام: تجربة " عمارة رخوص " الروائية في منظور جماليات " القراءة والتلقي "، ص ٢٨٩
- ٢٦- أنطون، مرجع سابق: ص ٢٧-٢٨
- ٢٧- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، المفرد العلم من رسم القلم، ص ١٥٢
- ٢٨- أنطون، مرجع سابق: ٢٢-٢٣
- ٢٩- صالح، ياسمين، الأبوية في



- الرواية النسوية الجزائرية المعاصرة
"بحر الصمت" - أنموذجا، عائشة
لعويسي، ٢٠٢٠، ص ٤٤
- ٣٠- بارت، رولان، التحليل البنيوي
للسرد، تر: حسن بحراوي وآخرين،
مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، ع:
٩/٨، المغرب، ١٩٨
- ٣١- جبر، محمد عبد الله، الضمائر في
اللغة العربية، دار المعارف، مصر (د
س) ص: ١٢
- ٣٢- أنطون، مرجع سابق: ٦٧
- ٣٣- برنس، جيرالد، مقدمة لدراسة
المروي عليه، تر: عفيفي، علي، فصول،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج:
١٢، ع ٢ ص: ٦١
- ٣٤- أنطون، مرجع سابق: ١٢
- ٣٥- قيس، عمر محمد، البنية الحوارية
في النص المسرحي، ناهض الرمضاني
نموذجا، ص: ٥٨
- ٣٦- أنطون، مرجع سابق: ٨٧
- ٣٧- عزيزي، كنزة، بنية الحوار في
رواية كبرياء وهوى لجين أوستين،
٢٠١٦، ١٦-١٧



المصادر والمراجع:

- ١- إسماعيل، سامي، (٢٠٠٢).
جماليات التلقي، دراسة في نظرية التلقي عند يابوس وآيزر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١.
- ٢- أنطون، سنان، (٢٠١٦).
الفهرس، بيروت: منشورات الجمل، ط ١
- ٣- آيزر، فولفغانغ: (٢٠٠٦). فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجمالية، تر: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.
- ٤- بارت، رولان، (١٩٨٨).
التحليل البنيوي للسرد، تر: حسن بحراوي وآخرين، مجلة آفاق، اتحاد كتاب المغرب، ع: ٩/٨، المغرب
- ٥- برنس، جيرالد، (١٩٨٨). مقدمة لدراسة المروي عليه، تر: عفيفي، علي، فصول، الهيئة المصرية العامة
- للكتاب، مصر، مج: ١٢، ع ٢.
- ٦- البريكي، فاطمة، (٢٠٠٦). قضية التلقي في النقد العربي القديم، دار الشروق، عمان، ط ١.
- ٧- ترماسين، عبد الرحمان وآخرون (٢٠٠٩): نظرية القراءة المفهوم والإجراء، ط ١، منشورات مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، بسكرة، الجزائر.
- ٨- الجابري، محمد عابد، (١٩٨٢). نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت.
- ٩- جان، هيبولينا، (١٩٧١): دراسات في مارك وهيجل - ترجمة جورج صدقي - دمشق - وزارة الثقافة.
- ١٠- جبر، محمد عبد الله، (١٩٨٠). الضمائر في اللغة العربية، دار المعارف، مصر (دس) ص: ١٢
- ١١- رحمانى، أحمد، (٢٠٠٣).



منشورات مشروع البحث النقدي
ونظرية الترجمة، المغرب.

١٧- فروم، إريك، (٢٠٠٤). فن
الإصغاء، تر: محمود منقذ الهاشمي،
منشورات اتحاد الكتاب العرب،
دمشق.

١٨- فطوم، مراد حاسم، (٢٠١٣):
التلقي في النقد العربي في القرن
الرابع الهجري، الهيئة العامة السورية
للكتاب، السلسلة ٤، دمشق.

١٩- قاسي صبيرة، (٢٠١٤): النص
الأدبي بين الإنتاجية الذاتية وإنتاجية
القارئ، مجلة قراءات.

٢٠- كليطو، عبد الفتاح، (١٩٩٣):
المقامات: السرد والأنساق الثقافية،
تر: عبد الكبير الشراوي، دار
توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء.

٢١- كولينز جيمس، (١٩٧١): الله
في الفلسفة الحديثة - ترجمة فؤاد كامل
- القاهرة، دار العالم.

نظريات نقدية وتطبيقاتها، (د.ط)،
مكتبة وهبة، القاهرة.

١٢- الرويلي، ميجان، سعد البازغي،
(٢٠٠٢): دليل الناقد الأدبي،
ط٣، المركز الثقافي العربي، لبنان/
المغرب.

١٣- شاختر ريتشارد: (١٩٨٠)
الاغتراب - ترجمة كامل، صيدا -
بيروت، المؤسسة العربية للدراسات.

١٤- صالح، ياسمين، (٢٠٢٠)،
الأبوية في الرواية النسوية الجزائرية
المعاصرة "بحر الصمت" - أنموذجا،
عائشة لعويسي.

١٥- العلمي، أحلام: (٢٠١٧).
تجربة "عمارة رخص" الروائية في
منظور جماليات "القراءة والتلقي".

١٦- عمري، سعيد، (٢٠٠٩):
الرواية من منظور نظرية التلقي
مع نموذج تحليلي حول رواية
أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، ط١،



التلقي في رواية الفهرس لسنان أنطون

عز الدين إسماعيل، ط ١، المكتبة
الأكاديمية، مصر.

٢٤- النوري قيس، (١٩٧٩):

الاغتراب، اصطلاحاً وفهماً، "عالم

الفكر"، السنة العاشرة، عدد(١)،

الكويت، المجلس الوطني.

٢٢- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن

مصطفى، (٢٠٠٩): المفرد العلم من

رسم القلم. المكتبة الأزهرية، مصر،

ط ١.

٢٣- هولب، روبرت، (٢٠٠٠):

نظرية التلقي مقدمة نقدية، تر:





تجليات الزمن في سرديات عبد الحليم مهودر

زهراء سامي هاشم
أ. د. محمد جواد حبيب البدراني
جامعة البصرة / كلية التربية - القرنة

Manifestations of time in the narratives of Abdul
Halim Mawdar

Zahra Sami Hashem

Prof.Dr. Mohammed Jwad Habib Badrani



ملخص البحث

عدّ الزمن مكوناً مهماً من مكونات السرد الروائي / القصصي، لأنه يشكل الأساس الجوهری في عملية تقديم الأحداث بشكل مستمر ومتتابع بدءاً من الماضي ومروراً بالحاضر والمستقبل، فالزمن ينطلق من غير حدود وقيود، كما أنه يرتبط بالخيال، إذ إنه في أحيان كثيرة يتوزع في العمل السردی ضمن إطار الكاتب ورؤيته حيث يكون أما يوماً واحداً، أو يكون عدة سنين، لأنه يعتمد في الدرجة الأولى على الأحداث التي يخلقها الكاتب، وهذا بدوره يحتاج إلى براعة وثقافة ودربة لممارسة اللعبة الزمنية، وفي دراستنا هذه استطاع الكاتب عبد الحلیم مهودر أن يجعل من الزمن بطلاً مشاركاً في سرده، إذ إنه أسهم إسهاماً فاعلاً في بلورة الواقع الزمني الذي وظفه الكاتب كما أنه أظهر مدى ضرورة الزمن لأنه يجسد صورة من صور الزمن الذاتي، وكل هذا يأتي بتخطيط مسبق لزمن الكتابة من قبل الكاتب. الكلمات المفتاحية: الزمن، السرد، الرواية، القصص، النص المفتوح.



Abstract

Time is considered an important component of the narrative/fiction novels, because it constitutes the essential basis in the process of presenting events continuously and sequentially, starting from the past and continuing through the present and future. Time begins without limits and restrictions, and it is also linked to imagination, as it is often distributed in the narrative work within the framework of the writer and his vision, where it is either one day or several years because it depends primarily on the events that the writer creates. In turn, this requires ingenuity, culture, and training to play the time game. In our study, the writer Abdel Halim Mahoudar was able to make time a participating hero in his narrative since he made an effective contribution to crystallizing the temporal reality that the writer employed. He also showed the extent of the necessity of time because it embodies an image of pictures of personal time, and all of this comes with prior planning of the writing time by the writer.

Keywords: time, narrative, novel, stories, open text.



السردی الذي يتغلغل في بنية العمل السردی^(٤).

أما جیرار جینیت فقد تمكن من تقديم نظرة شاملة عن کیفیة التي تجري فيها معالجة الزمن عن طریق التمييز بين زمن الشيء المروي وزمن الحكی، ويحدث ذلك عبر دراسة الترابط بينهما عن طریق ثلاثة أنواع:

١- علاقة الترتیب الزمني بين تسلسل الأحداث في القصة وترتيبها في الحكی.
٢- علاقة المدة بالمتغير بين أحداث القصة ومدة الحكی الخاضعة لعلاقة السرعة.

٣- علاقة التواتر بين أنواع التكرار في القصة والحکی على السواء^(٥).

ولأن الرواية بوصفها فناً قصصياً عُدت أكثر الأنواع الأدبية التصاقاً بالزمن، وتنبع هذه الأهمية من كون الزمن الهيكل الذي تشيد فيه الرواية، والمكانة المحورية التي يحظى بها الزمن داخل أسیجة الرواية تظهر

يشكل الزمن مكوناً سردياً مهماً في بناء النص؛ لكونه العنصر الفاعل الذي يأخذ منه القص حركة الصراع والأحداث وهذه الأفعال والأحداث تسير في مراحل زمنية، تصاغ على ضوءها النصوص المسرودة على وفق تسلسل زمني معين^(١)، وهذا يوضح أن الزمن شكل بؤرة الإنارة المركزية التي ترصد حقبة من الحقب الخاضعة للأحداث المقدمة في الرواية أو القصة^(٢) ويظهر أن ((كل رواية هي في مجموعها تمثل لحظات زمنية مشبعة بالأحداث ومتصلة بعضها ببعض))^(٣)، كما عدّ الزمن عنصراً رئيساً متحركاً من عناصر اللغة، يُبنى على وفق مقتضيات الحركة والسكون للوجود الموضوعي، وكلما ارتبط الزمان بالحركة - حركة الشخصيات على وفق خطاطة الرواية - عبرت عنه اللغة ببناء خاص دال على حركة الزمن



السردية، فالعمل السردى الذي يعتمد النهايات هو عمل استرجاعي بشكل مشروع لكونه ينطلق من علاقة قائمة على بداية ونهاية حتمية للأحداث^(٨).

أنواع الزمن

تعددت تقسيمات النقاد والباحثين حول للزمن السردى، فنلمح طائفة منهم تفرق بين نوعين من الزمن هما: الزمن الطبيعي (الخارجي)، والزمن النفسي (الداخلي) ومما لاشك فيه أن هذين المفهومين يجسدان بُعدي البناء الروائى في هيكله الزمنى، فالزمن النفسى يشكل الخيوط التى تنسج منها لحمة النص، أما الزمن الطبيعى فيمثل الخيوط العريضة التى تُبنى عليها الرواية / القصة^(٩).

١- الزمن الطبيعى: يحظى هذا النوع من الزمن باهتمام الكاتب حيث يوصف بكونه زمنًا عامًا يخضع لمقاييس وتقويمات متعددة قد تكون لحظات، أو دقائق، وساعات، وأيام، وشهور،

مسؤولية التشويق والإدهاش فيها، وبالمعالجات الزمنية التى تجرى فى باطنها، وهذه المعالجات كفيلة إلى مدى بعيد بتحديد شكلها، لأن شكل الرواية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعنصر الزمن^(٦).

وتأتى أهميته - من منظور سيزا قاسم - بوصفه ((عنصراً بنائياً، حيث إنه يؤثر فى العناصر الأخرى وينعكس عليها، فالزمن حقيقة مجردة سائلة لا تظهر إلا من خلال مفعولها على العناصر الأخرى، الزمن هو القصة وهى تتشكل، وهو الإيقاع))^(٧).

إذ نلمح أن التحولات فى الواقع تجعل المستقبل متلبساً على نحوٍ يؤدي إلى استدعاء الذاكرة لردم هوة الحاضر من جهة، ومحاولة تفسير أحداث هذا الحاضر من جهة ثانية، ففي خضم الدراسات الحديثة لم يعد الاعتراف والبوح والتداعي سوى تقنيات بسيطة تظهر محاولة معقدة تفرض سطوتها على زمن الشخصيات



يستند في تحديد هوية الزمن التاريخي لا إلى الأرقام والسنوات وإنما إلى الوقائع التاريخية المعروفة التي دشنها في سروده لتحديد زمنها التاريخي من جهة، وتعزيز الواقع الزمني المعاش من جهة أخرى، كما هو الحال في رواية (الذلول) والمجموعة القصصية (ظل استثنائي) فضلاً عن (حكايات مهودر الساخرة)، حيث تمكن الكاتب من تحديد زمن الأحداث التي وظفها في سرده، إذ إنه تعامل معها وفق الزمن الماضي الذي جرت فيه، بمعنى أنها دخلت حيز التاريخ قياساً بزمن القراءة حتى زمن الكتابة وزمن صدور الرواية، بحيث تمكن الكاتب من التعامل مع الزمن الطبيعي للأحداث المسجلة بمقدار يجعلها واقعاً تعيشه الشخصيات السردية، ومما تجدر الإشارة إليه أن الكاتب اعتمد زمناً ذاتية واحدة تتردد بشكل مستمر في مجاميعه السردية وتكاد لا تظهر سوى

وسنوات تُرصد عبرها جدلية الزمن السردية المصبوغ بأفكار الكاتب الذي يعكس بسرده الماضي والحاضر عبر مرآة الزمن، وهذا ما نجده في الرواية الحديثة اليوم، حيث نسج الزمن الطبيعي بركنيه التاريخي والكوني خيوط العمل الفني التي يسير عليها إلى الأمام ولكنه عبر هذا التقدم أما يتجه صاعداً نحو التطور والتقدم، وأما هابطاً نحو التدهور والانحطاط^(١٠).

وهذا ما يشير إليه الزمن التاريخي على حدّ سواء، فضلاً عن ذلك فالنمط الزمني الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالزمن التاريخي يستحضر الكاتب عبره التاريخ بوصفه خلفية للرواية / القصة فيعرف من خيوط ذاكرته لينسج عمله الفني الذي يستند إليه في تحديد الزمن السردية مما يضيف على النص طابع الموضوعية تارة والتاريخية تارة أخرى^(١١).

والكاتب عبد الحليم مهودر



ومفرحة تارة أخرى (١٣).

ففي قصة (شاهد قبر) تظهر الإشارات التاريخية بشكل واضح بالنسبة لزمن الأحداث التي بدأت مع الاستهلال الذي افتتح فيه الكاتب قصته عبر عرضه لجيش أبرهة الحبشي، وفرار أحد الجنود من هذا الجيش، فيتبين للقارئ أن تلك المدة الزمنية التي مرّ بها الراوي تقترب من واقعة تاريخية ودينية معروفة وهي قصة أصحاب الفيل، وهذا الترابط دخل أسيجة القصة وضمن إطارها الزمني الجوهري يبين أن أحداث الماضي بتجلياته المختلفة حاضرة في القصة، وهذه التجليات على مستوياتها المختلفة شكلت مرتكزاً مهماً لتحديد آلية الزمن التاريخي للقصة، والكاتب يأتي بهذا النوع من الزمن بغية تحريض القارئ وشد انتباهه واستعادة صور الماضي التي تمثل انطلاقة زمنية لمدة تاريخية محددة تتجسد في الذات الساردة التي

بعض التغيرات الطفيفة التي يمكن أن تساعدنا على فهم الهيكلية الزمنية في بناء سروده (١٢).

ويحضر الزمن الخارجي في سرديات مهودر عبر المدة الزمنية التي أخذتها كتابة كل رواية أو قصة أو حكاية ما، حيث نلمح صعوبة - تواجه الباحث حصراً - في ضبط سياسة زمن الأحداث التي بناها بين دوامة الماضي والحاضر، إذ نجد أن مجموعة الكاتب القصصية (ظل استثنائي) تفتقر للإيضاح الزمني فقد استحوذ الغموض والضبابية على بعض القصص، على الرغم من اعتماده آلية الإبحار بين الأزمنة المختلفة بين ما هو ماضٍ وحاضر وأحياناً المستقبل، فهو - أي الكاتب - يخفي وراء ذلك دلالة عميقة تكشف عن رؤيا سوداوية للزمن الحاضر أو توضح تجارب أليمة مرّت بها شخصيات الكاتب السردية مما جعلها تصطبغ بصبغة محزنة تارة



فانحدرت هاربة نحو الماء)) (١٥).

يمكن القول إن هذا النص يُظهر أن بعض الأحداث في الرواية - رواية الذلول - تنتمي لمدة زمنية مظلمة وقاسية وغير ناضجة عاشها الراوي، كما أن هذه المدة قد أسهمت بدرجة أو بأخرى في بلورة مجرى الأحداث الزمنية والمكانية من جهة، فضلاً عن تجسيد مخاض الصراع الداخلي الدائب والالصيق في نفسية الشخصية المحورية والشخصيات الأخرى وما رافقها من انحدار في المفاهيم والقيم وتفشي الجفاف والصحراء في ربوع مدينته البصرة من جهة ثانية.

وتجدر الإشارة إلى أن البحث لم يقتصر على الحديث عن الزمن في سرود الكاتب بوصفه عضواً هاماً من أعضاء الرواية فحسب، بل تبعه كشف الجماليات السردية المتشكلة داخل النصوص الأدبية للوصول إلى مستوى يومي بصورة صريحة وناضجة

بناها الكاتب عبر المزوجة بين أحداث الماضي والحاضر في القصة (١٤).

ولم يختلف زمن رواية (الذلول) عن زمن المجموعة القصصية (ظل استثنائي) إذ يصور لنا الراوي في الرواية المدة الزمنية التي قضاها في السجن، ويطلعنا أيضاً عبر هذا الزمن على حقيقة الوضع الذي كان عليه كاشفاً حالة الأسى والضياع التي كان عليها مجسداً ذروة تجربته الشعورية، فضلاً عن ذلك يعكس لنا مستوى متدنياً لمدينته البصرة عبر التراكمات المشحونة بالاضطراب والقلق في زمنه آنذاك وهي تناسب في زمن اللانهاية بالنسبة للراوي بوساطة عدة قرائن معولاً قوله واصفاً ذلك: ((إن حركتها معقدة فهي حركة داخل حركة، ذات وضعيات متغيرة الجوانب، تبدأ زاحفة من الصحراء إلى الداخل وتتوغل داخل الأحجار والطابوق والطين، الصحراء مست الحرباء بسوط شمسها



ويحدث ذلك عبر لعبة التداخل الزمني الذي يُظهر لقطات متتاقة باسترسال زمني ونفسي، كما أن الترتيب الطبيعي للأحداث يتساقق مع زمن الحكاية وزمن الخطاب بمعنى ترتيبها معاً، لكون الزمن يعمل على استمالة القارئ والتمهيد له للوصول إلى أعمق الحثيات ومتابعة الأحداث التي تنمو وتتطور على وفق تتابع زمني معين^(١٧).

أما في قصة (رجل مفترى عليه) فقد ظهرت ملامح الزمن التاريخي الذي يقودنا لتفسير دهاليز بنية الزمن، وكشف العلاقة الحميمة التي يبرز فيها الجانب الذاتي بثقله، واعتراف الراوي بتعلقه بزمن القصة التاريخي الذي يسوقه على سبيل الاستحضار والاستئناس سارداً ذلك بقوله: ((إن يأجوج ومأجوج ماردان شرسان عملاقان يريدان الشر وهما يلحسان السدّ المبني من الحديد على مدى ستة أيام، حتى أصبح بسمك قشرة البصل

ومرضية لمدة زمنية تكشف طبيعة العلاقة الإيقاعية بين الزمن الماضي والزمن الحاضر لشخصيات الرواية، متماشياً مع نفسية هذه الشخصيات ولاسيما مع الشخصية الرئيسة (البطل الرئيس) الذي بقي متشبثاً بذكريات الزمن الماضي وذلك عبر إعادة سيناريو الأحداث التي وقعت معه والتي تمثل معياراً تتساوى فيه الأدوات المحركة للنص السردي مجسداً ذلك بقوله: ((وفي الفضاء الفاصل بين البيت والحسينية يبس الجرح المضروب منذ خمس وعشرين.. وبات التنقل بينهما محظوراً))^(١٦).

نجد أن هذا النص يغذي ذوق القارئ وذلك عبر استرجاعات قد تطول أو تقصر وهذا يمنح الزمن السردي مساحة واسعة للغور في أزمنة حقيقية يحاول البطل الهروب منها أو بالأحرى الهروب من أماكن وذكريات تطارده منذ خمس وعشرين سنة



اهتمامها بزمن الماضي والمستقبل لأن الزمن أصبح هاجساً ذاتياً يحاول إبراز المسافة الزمنية بين الأحداث المحكية وبؤرة سردها، فضلاً عن ذلك فقد استنفد الراوي كل طاقاته التصويرية والإيحائية لتوثيق التسلسل الزمني في النص القصصي لكونه أكثر العناصر تمازجاً وتجانساً مع العناصر الأخرى. أما بالنسبة للزمن الكوني أو الفلكي فيتحدد على وفق إيقاع الزمن في الطبيعة، إذ يتميز هذا الإيقاع بالتكرار تارة وانعدام النهاية تارة أخرى، كما يشمل عنصرَي الليل والنهار وما ينتج عنهما من أسابيع وشهور وفصول وأعوام وسنين وعقود ودهور، ويتجسد في الولادة والحياة والشيوخوخة والموت وما يرافقها من تعاقب الأجيال لأن الزمن يرفع النص إلى دلالات تخدم المعنى وتزيد قوته وإنتاجه^(١٩).

وقد توزع هذا الزمن في

فيتركانه إلى اليوم التالي، ولكنه يعود إلى سابق عهده^(١٨).

إذ رصد الراوي ترددات الزمن التاريخي باستحضاره قضية الماردین (يأجوج ومأجوج) حيث شغل هذان الماردان حيزاً واسعاً؛ لما يمتلكانه من سطوة وحضور لافت داخل أسيجة القصة، وسرعان ما يخبو الراوي بتأنيث نصه القصصي ليؤسس وجوداً تاريخياً صريحاً يغالب الزمن الواقعي ويتراعى معه بناءً على العلاقة الكامنة ما بين الحدث التاريخي والزمن نفسه، ولكي يثبت - البحث - صحة ما يقال فقد وردت المدة الزمنية متعلقة بالجانب النفسي والثقافي بما يقتضي مع المؤثرات القائمة على التأويل والتفسير الذي ينبري فيه الماردان عبر عملية لحس السد، بيد أنه يعود كما كان عند انقضاء المدة الزمنية، وهذا من جانبه يجعل الراوي رهيناً حيال زمن الوعي المرتبط بتقنيات السرد الحديثة التي شذبت



الطبيعي بقوله: ((زمن ضياعها يتمدد، كنت أضع الماء في إناء مفتوح وكذلك الحبوب، تطلق هديلها عند كل صباح وأشغل (المسجل) على صوت فيروز الشجي حتى أنها تتوقف عند الوصلات الغنائية عن الحركة وعندما تطير أهيم معها وهي تحلق، ولكنها عند مغيب الشمس تنوح من دون سبب)) (٢٠).

يعبر النص عبر الاستهلال البسيط عن زمن السرقة والضياع والنهب في وضح الصباح، وتشير خيوطه إلى أن الراوي يمتلك مجموعة من الطيور وحين يترك باب القفص مفتوحاً لها، تطلق هديلها المتناغم مع صوت فيروز وهي تحلق عالياً في السماء، بعدها تحدث عملية سرقة هذه الطيور دون معرفة السارق، فيبقى الراوي في حيرة من أمره، فيضعنا الراوي أمام هذا الموقف في محطة الارتباط الحميم بتلك الطيور التي

سرديات الكاتب بشكل رئيس إذ كان الزمن الطبيعي زمناً كونياً، حيث اعتمد اعتماداً كلياً على الإشارات التاريخية التي تدون الزمن الطبيعي لفصول السنة، وترك لنا الكاتب إشارات واضحة تدل على الزمن الطبيعي الذي أصبح محركاً أساسياً لتحريك مشاعر الشخصيات وأفعالها وتقلباتها الجسدية والنفسية المفاجئة، وهذا يجعل دلالة الزمن متشابكة تسد الفراغات التي يتركها السرد، ويندرج تحت هذا التشابك الأزمنة الأخرى المصاحبة والمساندة للنص وفضاءاته، مما يتيح استمرارية النمو الزمني بين الأشياء المرئية وغير المرئية والحسية وغير الحسية التي تتمكن من زحزحة مفاهيم الزمن من جهة، ومعالجة مشاهد الحياة على وفق فلسفة تعتمد مرجعيات مختلفة من جهة أخرى، وهذا ما نلتمسه في نص (قارئ المرأة) الذي يحدد فيه الراوي قيمة الزمن



التجريب تارة، والدفع بالصراع مع الذات وحشوها بالمفاهيم الكونية والخلقية تارة أخرى، ومع ذلك لا تنفلت هذه الكلمات باختزالها اللفظي المتعاضم مع إدراك الكاتب ومدى تأثيرها في حركة العملية السردية.

كما تتوافد العبارات الزمنية الكونية بشكل لافت في سرود الكاتب والمتتبع لها يدرك طبيعة هذه العبارات الناجمة عن تطبعه بالواقع المعاش وأمكنته المتنوعة، وهذه الخاصية الزمنية منحت النص الروائي / القصصي سمة الرمزية والعودة إلى التراث والميثولوجيا التي تستمد مكوناتها من الواقع ورؤاه الموازية للزمن الأسطوري أو الرمزي.

ولا يقتصر الأمر عند هذا الكم بل يتخذ نسق الزمن الكوني مساراً آخر يجدده القارئ بما توحيه بعض النصوص الواردة في سرديات مهودر فجاء في نص (آخر المتنبيين):

سُرقت من يديه غفلة، وهذا يبرهن أن الزمن الذي عاشه الراوي فيه إشارات تضمينية للزمن الحاضر الذي يرتبط بواقع الإنسان والمجتمع ووجوده، وهذا بدوره يجعل المعنى الزمني للقصة سابقاً في البعد الواقعي لشخصيات القصة وأحداثها ومكانها.

كذلك يصور لنا الراوي في نصّ مفتوح تحت عنوان (المقامة التفاحية) مستعيراً ببلاغة وصف الزمن الكوني بقوله: ((تفاحة زحل، حصل في الزمن الغابر تصادم بين جرمين في الكون، تناثرت أجزاءهما، جذب زحل القوي أحد هذه الأجزاء التائهة فأصبح يدور في إحدى حلقاته، هذا القمر الصغير يشبه تفاحة)) (٢١).

نستشعر أننا أمام نص زاخر بالكلمات الدالة على الزمن الكوني الذي لا يخرج عن سياق الإفادة من الإشارات التاريخية، وهذا الزمن - بوجه من الوجوه - ظل يطغى عليه



حاول أحدهم التوقف نطق الزمان، ونطق زمانه بزمن آخر هو زمن الزمن الآخر، هذا الزمن لا يفتر دائماً يمضي إلى الأمام طوراً ويعود إلى الوراء طوراً آخر، فمكث بها سنة وستة أشهر، فلم يلبث بعدها غير ساعة حتى تنها يوم هبّت علينا ريح مختلفة)) (٢٣).

لقد سُحِن النص بمعطيات زمنية كونية جعلت القارئ نوعاً ما مقتنعاً بما يقدمه الراوي الذي يشيد بدوره لتوثيق كينونة الزمن السردى - كما أسلفنا سابقاً - على وفق معطيات تصفي على النص طاقة إبداعية وجمالية، ولا سيما إن شخصيات الكاتب السردية لم تكن على وفاق مع العالم المحيط بها، مما جعل حديثها - أغلب الأحيان - ينم عن واقع مختل يتفشى فيه الضياع والفساد، وهذا ما جعله يسعى لتقديم نظرة زمنية ضمن محيطه الاجتماعي على وفق آلية الزمن القصصي، لأن زمن القصة يقاس بوحدات الزمن

((السلاحف بعد ان تتغض مفاصلها تقوم برحلة طويلة امدها عشرون عاماً من القطب الشمالي إلى خط الاستواء، سلاحف عجائز تهاجر)) (٢٢).

استطاع الراوي أن يكشف لنا بكل عفوية الزمن الكوني للنص عبر الاستكشاف والتي رصد فيها المدة الزمنية بعد عشرين عاماً من هجرة الحيوانات لمواطن غير مواطنها الأصلية، وهذه السطوة التي يقدمها الزمن بجريانه وقدرته على طي الأزمنة الماضية وإعادة تشكيلها.

وقد سعى الكاتب أيضاً لتبيان قتامة الأحداث التي تمر بها شخصوه القصصية كما هو الحال في قصة (رجل مفترى عليه): ((بلغني أيها السامع التعيس أنه في ليلة غياب القمر يكثر المتحدثون، وكان هناك قارئ سعيد معجب إعجاباً عظيماً بالحكايات ولم يزل على هذه الحال إلى أن انتقلت إليه عدوى النسخ من الرواة المختلفين، كلما



الرؤية الشعورية وعمقها الزمني، وبالتالي نكون أمام غاية محددة تأخذ مساراً بنائياً ينتظم على أساس زمكاني يمنح الشخصيات والأحداث والمكان وجوداً فعلياً بفعل التمازج السردى والسينمائي الذي يأتي مصاحباً للدلالة المكانية.

فضلاً عن ذلك لم تحدد أعمار الشخصيات سواء الشخصيات الرئيسية أم الثانوية منها، إذ اكتفى الراوي بذكر التواريخ والأعوام التي ولدت فيها من بين ذلك ما يُذكر في قصة (الدائرة والمفتاح) ((أنا إبراهيم محمد الكاطع المولود عام ١٩٠١ في بغداد))^(٢٦) وكذلك عندما يجسد الراوي في القصة نفسها المدة الزمنية التي شرع فيها بحادثة دفنه تحت القبة ((ونحن في خريف العام ١٩٦٤، وأنا أملك هذه الوثيقة بتوقيع ذلك الإنكليزي، لي الحق، أن أدفن تحتها...))^(٢٧).

فالراوي - هنا- أصبح قادراً

المعروفة من ثوانٍ وساعات وأيام و... إلخ، في حين يقاس زمن الخطاب بالأسطر والفقرات والصفحات^(٢٤) من جانب، ولأن النص -السردى أو الشعري - لا يقاس بزمن الخطاب / النص نفسه بل على وفق هيكلية زمن الموضوع أي الزمن التخيلي وتشابكها مع بعض على وفق أبعاد الزمن في النص المدروس من جانب آخر.

ويستند الراوي في القصة عينها إلى الزمن الكوني حين يرصده بقوله: ((الشمس وهي تغيب رويداً رويداً وراء الجبال تبدو كبركان هائج يصعد إلى السماء ثم لا يلبث أن يهدأ أو يتوارى في الأفق البعيد، أظلمت علينا جهات الجبل، تشققت أيدينا وأرجلنا وتساقط الشعر فحل بنا العري))^(٢٥).

يتبين في نسيج هذا النص أن الزمن الكوني الذي تعامل معه الراوي لم يكن تعاملًا فنيًا وحسب بل كان لهذا التفاعل أثر فلسفي تلتقطه شمولية



ذكره جاء من قبل الراوي عن طبيعة الزمن الذي طغى بشكلٍ لافت في أجزاء الرواية، إذ استمر الزمن ليأخذ أبعاد الماضي وذلك عبر ذكره لسنة الطاعون التي حلت بهم، والتي كانت بمثابة تهويل لتلك الأحداث المهيمنة على تفاصيل الرواية.

ويردف الراوي أيضاً بقوله: ((أتذكر يوم تسابقنا؟... تسابقنا مثلما تسابق الآخرون إلى النهر في يوم من أيام الصيف اللاهب، تجرأت ورميت بنفسي إلى الماء، كان النهر يسحبني إلى الأسفل، لا أعرف من الأمر سوى أن (ابن صفية) هو الذي أنقذني وأوصلني إلى الحافة وسحبني الأيدي)). (٣٠)

تسير وتيرة الزمن الطبيعي في النص الروائي على وفق إطار الماضي وذلك عبر تذكّر لقطات الطفولة التي عاشها الراوي مع أخيه عباس في حقبة زمنية محددة، ومع ذلك يغلب على الزمن الطبيعي الاستعمال المبهم في

على احتواء المساحة الزمنية عبر تقويض الأحداث التي يمارسها الحاضر على الذات الساردة دون أن يطغى عليها بدلالته النصية التي تقفز فوق حدود الزمن، إذ إن حيثيات الزمن تنطوي عبر استدعاء الأحداث التي أشاد بها الراوي في عام ١٩٦٤ (٢٨).

ففي رواية الذلول ابتداءً لانلمح أنفسنا أمام زمن محدد بالرواية، بل يحيطنا الراوي بمجريات الأحداث التي حدثت في تاريخ زمني معين، يمكن تخمينه أنه زمن قريب من الزمن الحالي، ولعل الباعث على ذلك استقراء الراوي لسلسلة الأحداث التي مرت بها الشخصوس السردية، وهذا ما تجسد في الزمن الطبيعي بقول الراوي: ((في سنة الطاعون الكبير الذي كاد يقضي على بيوت بكاملها ابتكر جدي لعبته لعله يتسلى، يخادع وقتاً عصيباً أو يثبت أثراً)). (٢٩)

فالحديث في النص الروائي الآنف



القصصي الآنف ذكره، بأن الإشارة للزمن الطبيعي جاءت على وفق الدلالة التقليدية على معنى الكلمة، كما أن التباين بين الزمن الماضي والزمن الحاضر بدا واضحاً لخدمة السياقات الزمنية والأحداث التي جسدها القصة، وبالتالي لم يكن الزمن مقصوداً بل وظف للدلالة على الآثار النفسية التي أفرزتها الأحداث على شخوص القصة.

ولأن الكاتب اعتمد أسلوب الجمل القصيرة في سرده فقد أثر ذلك بشكل كبير في التسلسل الزمني لأحداث قصصه فضلاً عن المشاهد المربكة التي تحمل ذكريات قاسية ترتبط بسيرته وحياته في كل مكان و زمان، ولعل هذه الانتقالات الزمنية لم تكن شيئاً عابراً بل إن الكاتب تمكن من إشباعها والتعبير عنها عبر اللحظات التي تغير الشخصيات والأحداث والأمكنة والأزمنة التي عملت

بعض الأماكن دون تحديد أو تصريح لليوم الذي يقصده من ذاكرته، مكتفياً بعنصر التهويل للأحداث الجارية، ومنها الإشارة إلى فصل الصيف وأيامه اللاهبة الحارقة، على غرار التزام الكاتب بسرد أحداث زمنية على وفق نسق زمني يحرص فيه أشد الحرص على توثيق المدى الزمني للواقع المعاش بالنسبة لمدينته البصرة وإسقاط هذا الواقع ضمن خلفية سروده المختلفة.

من جانب آخر نجد الكاتب يؤكد أهمية الزمن الطبيعي مشيراً إلى ذلك في قصة (الانطفاء) ((سينعكس الزمن ويسير بعكس مانحسه الآن، نستطيع تذكر المستقبل بدلاً من تذكر الماضي، الزمن الوصفي اختفى، والرقم واحد زاد حالة الفوضى في الكون مع الجهد الإنساني الفاني، أقصد المجد الإنساني الزائل، أدار عدسة الكاميرا نحو المدينة)). (٣١)

فقد صرح الراوي في النص



الأول لا يخضع لمقاييس موضوعية أو معايير خارجية، إنما يرتبط بالحالة النفسية للشخصية الروائية، فضلاً عن ذلك تتحدد بواسطة هذا النوع سرعة الزمن وإبطاؤه^(٣٢)، كما أنه يشكل أحد العوامل المهمة، حيث اتجهت فيه الرواية للكشف عن مشكلات الشخصيات المحورية والثانوية واضطراباتها النفسية ناهيك عن العلاقة العكسية بين الزمن الطبيعي والزمن النفسي، إذ كلما توغل الكاتب وتعمق في نفسية هذه الشخصيات تقلص الزمن الخارجي وضعفت وحداته، وكلما ابتعد عن مسار الشخصية ازداد اتساع الرقعة الزمنية، لأن الزمن يمثل ضرورة نوعية بشقيه الخارجي والداخلي الذي يعمل بدوره على تكثيف سياق الذات الساردة في دائرة النسيج السردى^(٣٣).

ويشكل الزمن النفسي ملمحاً بارزاً في سرديات مهودر، لأنه اعتمد

بدورها على تطويع التجارب السابقة وإذابة الإطار الحميمي الذاتي الذي لا ينتج من الزمن سوى شذرات طفيفة خاضعة لإيقاع الزمن المتسارع، كما لا يغفل عنا استرسال الكاتب في إظهار أدق التفاصيل وأصغرها التي يلخص فيها حنينه للماضي، وهذا بدوره منح النص الروائي مساحة واسعة للخوض في غمار الزمن السردى الذي بُنيت عليه سرود الكاتب من جانب، ومن جانب آخر أعطت هذه المساحة فرصة للقارئ للتأني في قراءة ماهية متطلبات السرد فضلاً عن فهم أبجدية الزمن الموظفة في كل نص سردي لكي تكتمل معماريته ومقاصده التي بناها الكاتب دون إقحام أو تكلف، فضلاً عن استرجاع الصور الزمنية التي تحمل في طياتها الماضي المفرح، في الوقت أو الزمن الحاضر المبكي المحبط.

٢- الزمن النفسي: يختلف الزمن النفسي عن الزمني الطبيعي في أن



الحد الذي يجعلها تشعر بالفرح حيناً وبالحزن حيناً آخر^(٣٤)، لكون البعد الزمني يرتبط بشكل مباشر بذاتية الشخصية لا بالزمن، واعتماداً على ذلك أخذت الشخصيات تحتل مركز الصدارة بتجلياتها النفسية وتداخلها مع بعض الرموز والصور التي تمنحها حرية التفاعل بعضها مع البعض^(٣٥).

يتضح من ذلك، أن هذا الاضطراب الزمني دفع بالروائيين إلى الحاجة للحركة بين وحدات الزمن الماضي والحاضر والمستقبل للتخلص من رتابة التسلسل الزمني في تقديم الأحداث، فضلاً عن التطور الذي حدث في تقنيات الرواية أو القصة واختلاف موقع الراوي وأدواره في تتابع عملية السرد^(٣٦).

ويدخلنا الراوي في رواية (الذلول) تحت وطأة أجواء نفسية خاصة، حيث شكلت هذه الأجواء الخطوة الأولى للأحداث المتأزمة بما

طريقة السرد بالراوي الذي بات يحرك قبضة الأحداث والشخصيات والأمكنة بضمير المتكلم معتمداً في ذلك استذكار التدايعات النفسية فضلاً عن الأجواء التي يعيشها أبطال الرواية / القصة، ليصرح الراوي عبر الاستهلال في رواية (الذلول) بالأحداث الماضية ضمن مونولوج داخلي يعكس زمناً نفسياً داخل الشخصية المحورية حيث تجري عملية سرد الأحداث عن طريق الكينونة النفسية للشخصيات السردية، حيث تسعى هذه الكينونة لرسم مظاهر الزمن النفسي الذي يقوم بعملية إفراغ أفكارها الباطنية التي تكون قريبة من اللاوعي والتي تتضارب مع الأفكار المعاكسة لها، ضمن مساحة سردية واسعة، لاستثمار لعبة الزمن عارضة احساسيس الشخص ومشاعرها وحياتها وتقصي سلسلة اضطراباتها وما يجول في داخلها من صراعات إلى



تبوح به شخصياتها الرئيسية كاشفة عن إسقاطاتها النفسية وصراعها الذاتي المشوب بالتأزم النفسي وهو يطال الأحداث المفاجأة، كما تعتمد اعتماداً كلياً على ترك نافذة الخيال مفتوحة للقارئ لتخيل الراوية/ القصة كما يريد أن يراها بخياله.

ويتبين من ذلك موقف الراوي وهو يبوح بأحاسيسه عبر الزمن النفسي الذي ينمو شيئاً فشيئاً مع تتابع السرد، ولا سيما حين يعود بنا البطل للحظات حاسمة تكون فيها الشخصية المحورية متوترة ومضطربة التفكير نتيجة لثقل المعاناة والويلات التي لاقتها في حفرة السجن وشعورها بالضالة أمام الزمن، حين تشعر بعدمية الذات وقلة اهتمامها وتواصلها مع الذوات الأخرى - غياب الأنا الجماعية - وسيطرة التعقيد والتشابك وهاجس الإحباط واليأس على وعي الشخصية، مما يؤثر هذا بدوره في الصراع الدائر بين الشخصية

والزمن النفسي الذي يغدو حملاً ثقيلاً على شخصية الراوي، وقد يأخذ استذكار الراوي للحظات الأليمة مرتبطاً بالذات الإنسانية التي استولت على زمام الرواية، فبات الزمن النفسي باستمالته مهيمناً على أحداث الرواية، كما أنه يجسد في الوقت نفسه الماضي الذي يتناص مع ماضي الشخصيات وتداعياتها الوصفية^(٣٧)، من ذلك قول الراوي: ((مات أخي (...)) في داخل نفسي، فتوجب شطب كلمة (المختار) وانظفاً ضوء كان يشع في صدري، أصبحت واجماً وتهشمت كلمات وحيدة متضائلة تتشبث بي وتذكرني بأسماء عزيزة وأوقات دفينه)).^(٣٨)

فالزمن النفسي له تعلقات بالحالة الشعورية للشخصيات السردية لكونه لا يقاس بزمن الساعة بل يقاس بالحالة الشعورية واللحظة النفسية على غرار زمن الشخصية الرئيسية الذي يرتبط بحركتها وعلاقتها مع



للبنية الزمنية وانسيابيتها حيث تنسجم مع الإسقاطات النفسية للشخصية المحورية التي نلمح آثارها النفسية وأبعادها: ((نفسى ملفوفة بقبضة الخوف مازالت الحيطان تصدر أصواتاً أتصور أنها تخاطبني، ثم اكتشفت خواء الصوت، فبت أخاف الجدران)). (٤١)

فالصراع الذاتي الذي تعانیه الشخصية المحورية صراع مشوب بالتأزم النفسي الذي يفصلها عن الواقع من جهة، ويعطيها مساحة مناسبة للتعريف بعالمها الداخلي عبر لغة سردية متداخلة مع لغة شعرية من جهة أخرى، وبالطبع هذا يجعلها تنحى منحى مغيراً لإظهار المشاهد الدرامية التي ترصد ملامح الذات المتشظية للشخصيات الروائية.

ويأخذ الزمن النفسي بالنمو والتسارع مع المجموعة القصصية (ظل استثنائي) حيث كشف الراوي في هذه المجموعة عن الحالة النفسية

الشخصيات الأخرى عبر المستوى الذاتي المعتمد على ثيمة السوابق والانسلاخ في بوتقة النفس الإنسانية لشخصية الراوي الساردة. (٣٩)

كذلك وقف الراوي على مشاهد كثيرة للزمن النفسي في الرواية منها ما جاء في قوله: ((حزني يقتلني فانزويت في سكون مد عممة الغموض حولي، ولم تزودني بنظرة وداع حين رحلت)). (٤٠)

إن الحزن الذي تجرعه الراوي وهو خلف قضبان السجن ترك أثراً وسطوة واضحة في دواخل الشخصية المحورية، مما جعل حضورها في النص الروائي متشعباً بالضيق والانكسار، عبر استرجاع خارجي يعود إلى ماضٍ اتسم بقلق مداه وضعف سطوته على بنية الرواية.

ويتجلى الزمن النفسي في النص الروائي على وفق مقتضيات سردية وجمالية وفنية تعزز الدلالة العميقة



عدَّ الزمن في هذه الحكايات بحركته وجريانه المحور المهم في ترجمة صفات الشخصيات، إذ يلعب الزمن ((بأبعاده الماضية المسترجعة، والحاضرة القارة، والمستقبلية المستشرفة دوره الوظيفي الفاعل في تشكيل الأحداث أو تصعيدها، ورسم أبعاد الشخصيات وتصويرها في قلب المكان الذي ينفعل بحركة الزمن ويرتبط به في علائق جدلية متشابكة تؤكد دور كليهما في النص)) (٤٢).

ومما تجدر الإشارة إليه أن طابع السخرية والتهكم اللاذع الذي بُنيت عليه هذه الحكايات أعطى الزمن السردي - ولاسيما النفسي - بؤرة مركزية عبر تداخل الأفكار واضطرابها، لكون الكاتب وظف صور السخرية ليفصح عن سخريته من مجتمعه وواقعه الذي يعيش فيه، ضمن آلياته المضمرة بوصف السخرية مثاراً للمدح والذم بحسب

للشخصيات القصصية التي تقفز من نقطة زمنية معينة إلى نقطة زمنية أخرى بين الماضي والحاضر، وقد عزز الراوي ذلك بمواقف تلك الشخصيات وسلوكها بين عدم الانضباط وهيمنة التوتر تارة، والجدية وإثبات الذات للشخصية واستمالة التدايعات النفسية التي سيطرت على حركة السرد تارة أخرى، لكون بنية الزمن بنية متشابكة ومعقدة لا تنفك عن الانكسارات والرموز المبطنة عبر تقنيات تشكيل الزمن السردى لتلك القصص والتي توازي رمزية الموقف النفسي للشخصيات الموظفة حيث تكون داعمة لسيرورة الأحداث، وامتداد زمن السرد وإثراء الرؤية التي تبرز العلاقة الجدلية بين زمن القصة وزمن الخطاب.

أما بالنسبة لحكايات مهودر الساخرة فقد غدت - في هذا كله - شكلاً مهماً من أشكال الحكاية حيث



سلسلة الزمن الذي يجمع بين الماضي والحاضر.

أما في النص المفتوح (آخر المتنبئين) فقد ارتبط الزمن النفسي ارتباطاً عميقاً بذات الراوي، حيث تلاحم الماضي مع الحاضر في بنية زمنية متماسكة، وعلى الرغم من الحضور الطفيف لهذا الزمن إلا أن الكاتب استطاع أن يؤسس له ولو بنزر قليل صلته وانصهاره في مكونات العالم المحيط به، فما جاء في هذه المجموعة من وصفٍ لطبيعة الجنوب وإرثها الحضاري المتدفق من الماضي وتوغله إلى الحاضر والمستقبل يجعل دلالة الصور الحركية للزمن النفسي في النص المفتوح تكتسب معنى إيجابياً مشرقاً في بؤرة النظر للواقع، فضلاً عن ذلك قد يتسع الزمن النفسي عبر هذه النصوص أو يتقلص اعتماداً على الأحداث الجارية والعلاقة الوشيحة بين العناصر الأخرى، إذ تمنح هذه العناصر الزمن

سلطتها الموثقة من قبل الراوي الذي يعتمد عليها في سرده الحكائي، جاعلاً منها في أغلب النصوص الأداة المركزية لعرض اللفظ الساخر بصورة كاريكاتيرية عبر لغة متهكمة تميزت بها شخصيات الحكايات، لتصل السخرية في أحيان كثيرة للتعبير عن الأبعاد الفلسفية والاجتماعية المبطنة، لكون المجتمع الذي يسخر منه الكاتب ما هو إلا مجتمع مغلوب على أمره، وقد اتخذ الراوي من سخريته لساناً ناطقاً لأفكاره وترجماته التي تعددت تبعاً لطبيعة النمط الواقعي والتمثيل في الحكايات، كما أنه استطاع أن يكشف للقارئ عن الواقع السياسي المرير عبر سخرية مشحونة بالضحك والبكاء في آن واحد نتيجة للبطش والتنكيل الذي تقوم به السلطة، لذا أشعل الكاتب بعض الصور الساخرة التي حارب فيها الآفات الاجتماعية من جهة، والكشف عن الأوضاع المزرية ضمن



السردى بعداً فنياً يتجاوز الأزمنة الحقيقية إلى الأزمنة التخيلية، وعلى وفق ذلك يتجلى الزمن النفسي عبر التداعي والمونولوج ومرآحة الزمن وارتباطه بالحالات الشعورية التي تعتمد بالدرجة الأولى على تداخل الزمن بالأمكنة من جهة، وانسجامه مع آلية النصوص شكلاً ومضموناً من جهة أخرى.

خلاصة القول مما تقدّم إن الكاتب استطاع في سردياته أن يمزج بجلاء بين الزمن الطبيعي والزمن النفسي في آنٍ واحد عبر الترابط بين الزميين، لكون الزمن ((مرجعاً تنصب على حيثياته جل مكونات النص، فهو يحمل في ثناياه قوة مؤثرة في عناصر السرد الأخرى لا يمكن الإحساس بها إلا ونحن نبحر صوب ماضٍ تجرنا إليه ذكريات تحاول مزجه بالحاضر الذي ما عدنا نفهمه إلا بالرجوع إلى الوراء حيث تراكمات الماضي)) (٤٣)،

وتتضح خصوصية الزمن في أنه جاء على وفق تصورات حدثية، لأن فكرة الزمان، أو الإحساس بالزمن السردى لا تحتاج إلى مبرر أو توضيح لأن فكرة وجوده هي فكرة وجود المكان نفسها (٤٤)، فالحديث عن المكان، يكاد يكون الحديث نفسه عن الزمن السردى، لكون العلاقة بينهما علاقة جوهرية تكاملية، كما أن الرؤية الفنية للشخصيات السردية قد يكون وراءها أهداف مقصودة على غرار أن هذه الشخصيات هي من تقوم بعملية تجسيد المراحل الزمنية التي تمر بها، أضف إلى ذلك استعانة الكاتب بطائفة من التراكيب والألفاظ التي تقترب من النسق الزمني لمنجزه السردى هذا من جهة، وإزاحة اللثام عن الواقع المرير الذي عاشته شخص الكاتب من جهة أخرى، كما نتلمس ذلك الصراع بين الأنا والآخر ولاسيما الصراع والانهمام النفسي الذي تلبس بشكل



واضح في الشخصيات الرئيسة.

الخاتمة

١- استطاع البحث أن يسلط الضوء على جدلية الزمن في سرديات الكاتب عبد الحلیم مهودر، حيث استعان بالزمينين (الطبيعي والنفسي) نتيجة للأحداث الكثيفة التي قامت عليها سروده المختلفة.

٢- تمكنت شخصيات الكاتب من ترجمة الزمن السردى سواء الزمن الطبيعي أم الزمن النفسي الذي عاشت في ظله، إلا أن ورود الزمنين كان متفاوتاً، لكون شخوصه السردية توصف بالفتازيا وتجنح في سياقاتها الاجتماعية والنفسية والثقافية نحو الخيال.

٣- كشف الزمن الطبيعي الخاصة الموضوعية للطبيعة الجغرافية التي وظفت في النص السردى حيث أشارت هذه الخاصة للزمن التاريخي والكوني ومدى ارتباطهما في إنتاج الدلالة الزمنية والإمساك بتلايب الزمن عبر تجلياته المختلفة.

٤- أثار الزمن النفسي بحضوره المتكرر

دوراً حاسماً في تفعيل ذاكرة الشخصيات السردية، إذ عبرت الشخصيات السردية عن المزاوجة بين حاضرها وماضيها، وهو ما دفع - أيضاً - الكاتب عبر هذه الفسحة الزمنية إلى إظهار أدواته السردية القائمة على استراتيجية منسلخة نكاد معها لا نمسك زمناً واضحاً بعينه، بل يأخذ بعين الاعتبار وجود القرائن التي تحدد البعد الزمني، مما يجعلنا نقرب من الهوة الزمنية التي تتركز في أحيان كثيرة على ثيمة تكثيف الأحداث التي تخدم النص السردى.

٥- فيما أدى التباين الذي تدور حوله أحداث سرود الكاتب إلى توظيف الحديث بالزمن الطبيعي على وفق سياق غير طبيعي من جهة، والحديث بالزمن النفسي في سياق غير نفسي من جهة أخرى ولاسيما أن حديث الراوي يجري في سياقات كثيرة بشكل غير مألوف بدل أن تكون واضحة ومعلومة لدى القارئ، ولعل وراء ذلك يكمن مقصد الكاتب وهدفه.



الهوامش:

د. إبراهيم جنداري، مجلة جامعة بابل

للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٦، العدد

٦، ٢٠١٨: ٤٤.

٩- ينظر: بناء الرواية: ٦٧.

١٠- ينظر: الفضاء الروائي عند جبرا

إبراهيم جبرا: ٦٩.

١١- ينظر: بناء الرواية: ٦٨ _ ٦٩.

١٢- ينظر: الزمن الروائي في رواية

(ألف ليلة وليلتان) لهاني الراهب، إياد

فايز مرشد، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة

في الجمهورية العربية السورية، العدد

٦٦٤، ٢٠١٩: ٥٩. وينظر: القصة في

شعر سعدي يوسف- البناء والرؤيا-

د. صباح عبد الرضا إسويد، مجلة كلية

الآداب، جامعة ذي قار، العدد ٢١،

٢٠١٧: ٨١.

١٣- ينظر: بنية الزمن في قصص (ملا

يتبقى للنسيان) لعبد الأمير المجر، هند

كامل عبيد، د. فرحان بدري الحربي،

مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية،

المجلد ٩، العدد ٤، ٢٢٤: ٢٠١٩.

١- ينظر: السرد في لوحة الطرد بين

القصيدتين الجاهلية والأموية (دراسة

موازنة)، عباس عمار مهدي علي،

رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية،

كلية التربية، ٢٠١٨: ٢٤.

٢- ينظر: قاموس السرديات: ٢٠١.

٣- غائب طعمة فرمان روائيا: ١٢٧.

٤- ينظر: الزمن في شعر السياب،

حسن عبد راضي، دار الشؤون الثقافية

العامة، بغداد، ط ١، ٢٠١٣: ٢٤ _

٢٥.

٥- ينظر: خطاب الحكاية، بحث في

المنهج، جيرار جينيت، ترجمة: محمد

المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر

حلي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية،

ط ٢، ١٩٩٧: ٤٥.

٦- ينظر: بناء الرواية: ٣٧ _ ٣٨.

٧- المصدر نفسه: ٣٨.

٨- ينظر: ذاكرة الزمن في الرواية

النسائية العراقية (١٩٩٠ - ٢٠١٥)،



- ١٤- ينظر: ظل استثنائي: ٥.
- ١٥- الذلول: ٢٥.
- ١٦- الذلول: ٥٦.
- ١٧- ينظر: الواقع والتخييل، د. مرسل فالح العجمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤: ٣٨. وينظر: الذاكرة المضادة «تحولات الكتابة في الرواية العربية الجديدة»، د. لؤي حمزة عباس، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ٢، ٢٠١٠: ٣٠.
- ١٨- ظل استثنائي: ٥٥.
- ١٩- ينظر: البناء الفني في الرواية العربية في العراق: ٧٦. وينظر: البلاغة والرواية «قراءة في الخطاب النقدي عند د. محمد إقبال عروي، د. محمد جواد حبيب البدراني، د. إسماعيل إبراهيم المشهداني، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل، المجلد ١٧، العدد ٤، ٢٠١٠: ١٦٩.
- ٢٠- آخر المتنبئين: ٣٩.
- ٢١- المصدر نفسه: ١٥.
- ٢٢- آخر المتنبئين: ٣٢.
- ٢٣- ظل استثنائي: ٤٣.
- ٢٤- ينظر: مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً: ٨٥.
- ٢٥- ظل استثنائي: ٥٣.
- ٢٦- ظل استثنائي: ١٢.
- ٢٧- المصدر نفسه: ١٣.
- ٢٨- ينظر: البنية السردية في الخطاب الشعري قصيدة عذاب الحلاج للبياتي نموذجاً، د. هدى الصحنوي، مجلة جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد ٢٩، العدد ٢، ٢٠١٣: ٣٩٣.
- ٢٩- الذلول: ١٩.
- ٣٠- الذلول: ٥٠.
- ٣١- ظل استثنائي: ١٩.
- ٣٢- ينظر: الفضاء في روايات عبد الله عيسى السلامة، بان صلاح الدين محمد حمدي، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، كلية التربية للبنات، جامعة



- الموصل، المجلد ١١، العدد ١، ٢٠١١: مجلة دراسات للعلوم الإنسانية
٢٠٨. والاجتماعية، المجلد ٤٢، العدد ٣،
٢٠١٥: ٧٨٤.
٤٠- الذلول: ٤٤.
٤١- المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
٤٢- الزمن النفسي في رواية السجن
السياسي (تلك العتمة الباهرة)
أنموذجا، سمية سليمان الشوابكة:
٧٨٥.
٤٣- اشتغالات الزمن في رواية
(شرق المتوسط) لعبد الرحمن منيف،
د. نجوى محمد جمعة، شيرين ريسان
فارس، مجلة أبحاث البصرة للعلوم
الإنسانية، جامعة البصرة، العدد ٣،
المجلد ٤٣، ٢٠١٨: ٢٠٩.
٤٤- الزمان في الفكر الديني والفلسفي
القديم، د. حسام الدين الألوسي،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
بيروت، ط ١، ١٩٨٠: ١١.
- ٣٣- ينظر: جمالية البنية الزمنية «رواية
غير وغير إنموذجا»، د. حمدان محسن،
المجلة العلمية بكلية الآداب، العدد
٣٦، ٢٠١٩: ٦٥٤.
٣٤- ينظر: الزمن النفسي في رواية
(قصة حب مجوسية) لعبد الرحمن
منيف، فرح مهدي صالح، مجلة
القادسية للعلوم الإنسانية، كلية
التربية، جامعة القادسية، المجلد
التاسع، العدد ١_٢، ٢٠٠٦: ١٦٥.
٣٥- ينظر: بناء الرواية: ٧٧.
٣٦- ينظر: الزمن الروائي في رواية
(ألف ليلة وليلتان) لهاني الراهب: ٥٨.
٣٧- ينظر: الذلول: ١٠_١٢.
٣٨- المصدر نفسه: ٢٠.
٣٩- ينظر: الزمن النفسي في رواية
السجن السياسي (تلك العتمة الباهرة)
أنموذجا، سمية سليمان الشوابكة،



المصادر والمراجع

٥- البنية السردية في الخطاب الشعري قصيدة عذاب الحلاج للبياتي نموذجاً، د. هدى الصحنائي، مجلة جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد ٢٩، العدد ٢، ٢٠١٣.

٦- الذاكرة المضادة «تحويلات الكتابة في الرواية العربية الجديدة»، د. لؤي حمزة عباس، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ٢، ٢٠١٠.

٧- الذلول (رواية)، عبد الحلیم مهودر، دار تموز للطباعة والنشر، دمشق، ط٣، ٢٠١٩.

٨- الزمن الروائي في رواية (ألف ليلة وليلتان) لهاني الراهب، إيداد فايز مرشد، مجلة المعرفة، تصدر عن وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، العدد ٦٦٤، ٢٠١٩.

٩- الزمن النفسي في رواية (قصة حب مجوسية) لعبد الرحمن منيف، فرح مهدي صالح، مجلة القادسية

١- آخر المتنبيين (نصوص)، عبد الحلیم مهودر، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، بغداد، ط١، ٢٠٢١.

٢- اشتغالات الزمن في رواية (شرق المتوسط) لعبد الرحمن منيف، د. نجوى محمد جمعة، شيرين ريسان فارس، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، جامعة البصرة، العدد ٣، المجلد ٤٣، ٢٠١٨.

٣- البلاغة والرواية قراءة في الخطاب النقدي عند د. محمد إقبال عروي، د. محمد جواد حبيب البدراني، د. إسماعيل إبراهيم المشهداني، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل، المجلد ١٧، العدد ٤، ٢٠١٠.

٤- البناء الفني في الرواية العربية في العراق ١٩٢٨ - ١٩٨٠، د. شجاع مسلم العاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠١٩.



- قار، العدد ٢١، ٢٠١٧.
- ١٤- الواقع والتخييل، د. مرسل فالح العجمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ٢٠١٤.
- ١٥- بناء الرواية (دراسة مقارنة في) ثلاثية «نجيب محفوظ»، سيزا قاسم، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، ٢٠٠٤.
- ١٦- بنية الزمن في قصص (ملا يتبقى للنسيان) لعبد الأمير المجر، هند كامل عبيد، د. فرحان بدري الحربي، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد ٩، العدد ٤، ٢٠١٩.
- ١٧- جمالية البنية الزمنية «رواية غير وغير أنموذجا»، د. حمدان محسن، المجلة العلمية بكلية الآداب، العدد ٣٦، ٢٠١٩.
- ١٨- ذاكرة الزمن في الرواية النسائية العراقية (١٩٩٠ - ٢٠١٥)، د. إبراهيم جنداري، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٦، العدد
- للعلوم الإنسانية، كلية التربية، جامعة القادسية، المجلد التاسع، العدد ١-٢، ٢٠٠٦.
- ١٠- الزمن النفسي في رواية السجن السياسي (تلك العتمة الباهرة) أنموذجا، سمية سليمان الشوابكة، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤٢، العدد ٣، ٢٠١٥.
- ١١- الفضاء الروائي في أدب جبرا إبراهيم جبرا الروائي، د. إبراهيم جنداري، دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٣.
- ١٢- الفضاء في روايات عبد الله عيسى السلامة، بان صلاح الدين محمد حمدي، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، كلية التربية للبنات، جامعة الموصل، المجلد ١١، العدد ١، ٢٠١١.
- ١٣- القصة في شعر سعدي يوسف -البناء والرؤيا-، د. صباح عبد الرضا إسويد، مجلة كلية الآداب، جامعة ذي



تجليات الزمن في سرديات عبد الحلیم مهودر

القصيدتين الجاهلية والأموية (دراسة موازنة)، عباس عمار مهدي علي، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، كلية التربية، ٢٠١٨.

٢٤- خطاب الحكاية، بحث في المنهج، جيارار جينيت، ترجمة: محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ط٢، ١٩٩٧.

٢٥- غائب طعمة فرمان روائياً، د. فاطمة عيسى جاسم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٤.

٢٦- قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣.

٢٠١٨، ٦.

١٩- ظل استثنائي (قصص قصيرة)، عبد الحلیم مهودر، دار شهریار، العراق_البصرة، ط١، ٢٠١٨.

٢٠- مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، سمير المرزوقي، جميل شاكر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٦.

٢١- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، د. حسام الدين الألوسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

٢٢- الزمن في شعر السياب، حسن عبد راضي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠١٣.

٢٣- السرد في لوحة الطرد بين



- 6- Is the research authentic and important to the extent that it should be published in the journal?
- 7- Whether the research is consistent with the general policy of the journal and the publication controls therein
- 8- Is the research idea covered in previous studies? If yes, please indicate those studies
- 9- The extent to which the title of the research expresses the research itself and its content
- 10- A statement whether the research summary clearly describes the content and idea of the research
- 11- Does the introduction in the research describe what the author wants to reach and clarify accurately, and did the author explain in it what the problem he studied is?
- 12- The author's discussion of the results he reached during his research in a scientific and convincing manner
- 13- The evaluation process should be conducted confidentially and the author should not be informed of any aspect of it
- 14- If the evaluator wants to discuss the research with another evaluator, he must inform the editor-in-chief of that
- 15- There should not be direct correspondences and discussions between the resident and the author regarding what he receives with his research sent for publication, and the resident's notes should be sent to the author through the editorial director of the magazine
- 16- If the evaluator believes that the research is extracted from previous studies, the evaluator must indicate those studies to the editor-in-chief of the journal
- 17- The evaluator's scientific observations and recommendations will depend on it mainly in the decision to accept the research for publication or not. The author himself.



Evaluators Guide

The main task of the scientific evaluator of the research submitted for publication is for the assessor to read the research that falls within his scientific specialization very carefully and evaluate it according to academic and scientific perspectives that are not subject to any personal opinions, and then confirm his constructive and honest observations about the research sent to him.

Before starting the evaluation process, the evaluator is requested to ensure that he is fully prepared to evaluate the research sent to him and whether it falls within his scientific specialization or not, and whether the evaluator has enough time to complete the evaluation process, otherwise the evaluator can apologize and suggest another evaluator.

After the evaluator agrees to conduct the evaluation process and ensure that it is completed within the specified period, the evaluation process must be conducted according to the following parameters:

- 1- The evaluation process should not exceed ten days so as not to negatively affect the author
- 2- Not to disclose research information for any reason, during and after the evaluation process, except after obtaining written permission from the author and the editor-in-chief of the journal or when publishing the research
- 3- Not to use the research information for any personal benefit or for the purpose of causing harm to the author or its sponsoring institutions
- 4- Disclose any potential conflict of interest
- 5- The resident should not be affected by the nationality, religion, gender of the author, or any other personal considerations



reached, and the researcher proves at the end of the summary with no less than three key words(Key Word).

8- The research should be characterized by novelty, originality and objectivity, and represent a new addition to knowledge in its field.

9- That it has not been published or submitted for publication in another journal, and that the researcher undertakes to do so in writing. The researcher's approval of publication and sending his research necessarily requires review of and adherence to the terms of publication in the journal.

10- The research should not be a chapter or part of a published book.

11- The researcher should indicate in the margin of the title page that his research was extracted from a master's thesis or a doctoral thesis, if that is true.

12- It is not permissible to publish the research or parts of it elsewhere, after accepting its title for publication in the journal, except after obtaining a written letter from the editor-in-chief of the journal.

13- The researcher is obligated to pay the expenses resulting from the arbitration procedures in case of his request to withdraw the research and his desire not to proceed with the evaluation.

14- The tables are included in the body of the text and are numbered sequentially and their titles are written above them. The explanatory notes are written under the tables.

15- The researcher can interpret what he sees as ambiguous words or terms using the footnotes method in the text, where the term to be clarified is indicated by a number at the top of the term, then these footnotes are referred to in a separate list before the list of sources and references



Publication Terms

- 1- Research papers are accepted in both Arabic and English, provided that they are written in a sound language free from grammatical and linguistic errors.
- 2- Requests to publish researches are submitted through the website <http://dawatjournal.com> in(word) format.
- 3- In researches written in Arabic, Simplified Arabic font is used in size(14) without leaving any spaces between the lines, and bold font is used for the main title and sub-headings(size 14), and the rest of the text is in normal font size(12), and(10) normal for tables and figures.
- 4- In papers written in the English language, the Times New Roman font is used in size(12) without leaving any spaces between the lines, and bold font is used for the main title and sub-headings(size 14), and the rest of the text is in normal font size(12), and normal(10) for tables and shapes.
- 5- The number of search words shall not exceed(10000-15000) words, and shall not exceed(32) pages of(A4) size, including figures, drawings, tables, margins and references, bearing in mind that the supplements are not published, but are placed for the purposes of arbitration only.
- 6- The following research must include a separate page on it: the name of the researcher(s) and their address immediately after the title of the research in both Arabic and English, and their email address is mentioned.
- 7- The research must include two summaries, one in Arabic and the other in English, within(150-200) words for each, and it is taken into account that the two summaries include the objectives and methodology of the research and the most prominent results



accordance with the rules of the Arabic language and the professional conditions.

13- The search contains punctuation marks and appropriate division of the text.

14- The journal is obligated to conduct research to detect scientific plagiarism and the percentage of plagiarism.

15- In the event that a researcher discovers scientific theft in his research sent for publication, the researcher's name is recorded in the list of expulsion to not deal with him again in order to preserve the ethics of publishing.

16- The researcher can withdraw the research before sending it for evaluation, and it is required to withdraw it once it is sent and after the evaluation pay the assessors' wages specified by the journal administration.

17- The submitted research moves from one step to another after completing the administrative requirements by filling out the forms and sending the requirements, if any.



Publication Policy

- 1- The journal publishes research that is in line with best practices and codes of conduct of relevant professional bodies or national and international regulatory bodies.
- 2- The journal is committed to supporting its scientific record through its commitment to the instructions of the Publication Ethics Committee(COPE).
- 3- Staying away from everything that would harm confidence in the journal and the professional competence of scientific publishing.
- 4- The research submitted for publication must not be submitted to any other means of publication.
- 5- The research submitted for publication must be previously unpublished in any form or language.
- 6- The research submitted for publication must be original, and the extracted research is accepted.
- 7- The journal accepts research that has new research angles related to the expansion of the previous research.
- 8- Provide transparency about the reuse of materials to avoid hazards related to recycling. Texts or(literary theft).
- 9- The journal does not accept the study divided into several parts for submission to several journals or to one journal, but at different time intervals.
- 10- The magazine does not accept simultaneous or secondary justified publication.
- 11- The results of the research must be clear and explicit without any treatment, including manipulation based on the source.
- 12- The printing of the submitted research must be in



Asst. prof. Dr. Ali Hussein Farag(University of Milan)
ali.faraj@unimib.it

Asst. prof. Dr. Majed Mahdi Hassan
(Islamic Azad University(Isfahan))majednajarian@gmail.com

Asst. prof. Dr. Jaafar Mahdi Abdul Mohsen
(Arab Open University(Bahrain)) Jaffr4321@hotmail.com

Asst. prof. Dr. Iman Omar Muhammad
King Khalid University(Saudi Arabia) Emangadalla1984@gmail.com

Asst. prof. Dr. Musa Ali Musa
College of Islamic Sciences(Palestine) musa-najada@hotmail.com

Asst. prof. Dr. Hossam Adnan Rahim(Al-Qadisiyah University)
husam.adnan@qu.edu.iq

Asst. prof. Dr. Ali Abdel Rahim Karim(University of Maysan)
aabdalrahem757@gmail.com

Proofreader Arapic Language

Asst. prof. Dr. Ahmed Hasan Mansoor (University of Karbala)

Proofreader English Language

Asst. prof. Dr. Rasha Abdul Reda (University of Baghdad)

Follow up and coordination

Asst. prof. Dr. Hassan Kazem Al-Zuhairi

website

Haider Abbas Al Ameri

Design and Direction

Haider Azhar Al-Fatlawi



Chief Editor

Mr.Dr. Sahib Jafar Abu jinah(Iraq / Mustansirniyah University)
sahibjafar@yahoo.com

Managing editor

A.M.D. Khaled Kazem Hamidi(University of Kufa)
khalidk.alhamediwe@uokufa.edu.iq

Editorial board

Prof. Dr. Sirwan Abdel-Zahra Hashem(University of Kufa)
serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

Prof. Dr. Khaled Abdel Kazem Azari(University of Basra)
k.majedi86@gmail.com

Prof. Dr. Ali Hashem Taleb(Al-Muthanna University)
sciencesalih46416@gmail.com

Prof. Dr. Kazem Fakher Hajem(Dhi Qar University)
kadhemi2000100@gmail.com

Prof. Dr. Ahmed Hussein Abdel-Sada(Al-Muthanna University)
albghdadyahmed1977@mu.edu.iq

Prof. Dr. Said Ardif bin Issa
Mohammed I University(Morocco)saidardif85@gmail.com

Prof. Dr. Abdul Razzaq Ahmed Mahmoud(Postgraduate)
alharby.15310@gmail.com

Prof. Dr. George Gregor(University of Bucharest)

Asst. prof. Dr. Muhammad Ali Hobi Al-Rubaie(University of Karbala)
moh.alrubaa76@gmail.com





Generai Secretariat of the Holy Shrine of
Imam Hussein

The House of Arabic
Language and Literature

Deposit number in the Iraqi House of
Books and Documents
1963 for the year 2014

www.dawatjournal.com

E-mail: daralarabia@imamhussain.org

mob: +9647827236864+9647721458001