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

رئيــس التحرير

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

مدير التحرير

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

هيأة 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 الساده(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 عذاري(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 اريف 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)
aabdalrahem757@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 والاخراج
حيدر أزهر الفتلاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development

"معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

الرقم :ب ت ٤ / ٩٦٠٨ No:
التاريخ : ٢٠١٤/١٠/٢٢ Date:

" معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

العتبة الحسينية المقدسة

م / مجلة دواة

تحية طيبة..

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة ،وبناءاً على توافر شروط اعتماد المجلات 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 وكالةً
٢٠١٤/١٠/

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rddiraq.com
Emailscientificdep@rddiraq.com

سياسة النشر

١- تنشر المجلة البحوث التي تتماشى مع أَفضل الممارسات وقواعد سلوك الهيئات المهنية ذات الصلة أَو الهيئات التنظيمية الوطنية والدولية.

٢- تلتزم المجلة بدعم سجلها العلمي عِبر التزامها بتعليمات لجنة أَخلاقيات النشر (cope).

٣- الابتعاد عن كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالثقة بالمجلة والكفاءة المهنية للنشر العلمي.

٤- يلزم أَنْ يكون البحث المقدم للنشر غير مقدم إِلى أَية وسيلة نشر أخرى.

٥- يلزم أَن يكون البحث المقدم للنشر غير منشور مسبقًا بأي شكل أو لغة.

٦- يلزم أَن يكون البحث المقدم للنشر أصيلًا وتقبل البحوث المستلة.

٧- تقبل المجلة البحوث التي فيها زوايا بحث جديدة تتعلق بتوسيع البحث السابق.

٨- توفير الشفافية بشأن إعادة استخدام المواد لتجنّب محاذير متعلقة بإعادة تدوير النصوص أو (السرقة الأَدبية).

٩- لا تقبل المجلة الدراسة المقسمة على عدة أَجزاء لتقديمها للعديد من المجلات أو إلى مجلة واحدة لكن على مدد زمنية مختلفة.

١٠- لا تقبل المجلة النشر المتزامن أو الثانوي المبرر.

١١- يلزم أَن تكون نتائج البحث واضحة وصريحة.

١٢- يلزم أَنْ تكون طباعة البحث المرسل موافقة لقواعد اللغة العربية و الشروط 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 حفاظا على أَخلاقيات 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 إنْ وجدت.

شروط النشر

١- تُقبل الأَبحاث باللغتين العربية والانجليزية على أَنْ تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأَخطاء النحوية والإملائية.

٢- تقدّم طلبات نشر الأَبحاث عبر الموقع الالكتروني http: //dawatjournal.com بصيغة(word).

٣- يُستعمل في الأَبحاث المكتوبة باللغة العربية الخط Simplified Arabic بحجم(١٤) من دون ترك أَية مسافة بين السطور، ويستعمل الخط الغامق للعنوان الرئيس وللعنوانات الفرعية(حجم ١٤)، وبقية النص بخط عادي حجم(١٢)، و(١٠) عادي للجداول والاشكال.

٤- أن لا يزيد عدد كلمات البحث عن(١٥٠٠٠) كلمة، أي بما يعادل(٣٢) صفحة حجم(A٤)، بما في ذلك الأَشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع، علما أن الملاحق لا تنشر بل توضع لغايات التحكيم فحسب.

٥- يجب أنْ يتضمّن البحث صفحة منفصلة يدون عليها: اسم الباحث / الباحثين وعناوينهم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والإِنجليزية، ويكتب بريدهم الإِلكتروني.

٦- يجب أنْ يتضمن البحث ملخصاً مكتوباً باللغتين العربية والإِنجليزية، في حدود(١٥٠-٢٠٠) كلمة، مع مراعاة أَن 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- أَن يتسم البحث بالجدّة والأَصالة والموضوعية، ويمثّل إِضافة جديدة إِلى المعرفة في ميدانه.

٨- أَن لا يكون البحث منشورًا أو قدّم للنشر في مجلة أخرى، وأَن يتعهّد الباحث بذلك خطيًّا.

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

١٠- أَن لا يكون البحث فصلًا او جزءًا من كتاب منشور.

١١- إن كان البحث مستلًا من رسالة ماجستير أو اطروحة 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، إلَّا بعد الحصول على كتاب خطي من رئاسة تحرير المجلة.

١٣- تدرج الجداول في متن النص وترقّم ترقيمًا متسلسلًا وتكتب عناوينها فوقها. أَما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

١٤- يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضًا 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 بضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقييمه على وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي لايخضع لأية آراء شخصية، ثم يقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة حول البحث المرسل إليه.

قبل إرسال البحث إلى المقيِّم لإجراء عملية التقييم التأكُّد من استعداده الكامل لتقييم البحث المرسل إليه، وفيما إذا كان البحث يقع في ضمن تخصصه العلمي أم لا، وهل لديه الوقت الكافي لإتمام تقييمه، فإن تعذَّر توافر ما تمَّ ذكره سلفًا تقترح إدارة المجلة مقيِّمًا آخر بدلًا عنه.

أَمَّا إن تحصَّلت الموافقة منه على تقييم البحث فعلى المقيِّم إنجاز قراءة البحث ضمن المدَّة المحدَّدة له، على أن تجري عمليَّة التقييم على وفق المحدِّدات 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 في أثناء عملية التقييم أو بعد إتمامها، إلّا 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 لايتأثر المقيم بقومية الكاتب أو ديانته 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 مايريد الكاتب الوصول إليه وتوضيحه بشكل دقيق؟ وهل وضَّح فيها فحوى المشكلة التي قام بدراستها؟.

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

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

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

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

المحتويات

الحقُّ والعدالةُ، ومُستنداتُ الحُرّيّة: مقاربةٌ لغويةٌ قرآنيّةٌ ومِثالٌ عَلَوِيٌّ ١٢
أ.د. عباس أمير

ظاهرة الزّعم في كتاب معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ت ٣١٠هـ).....٤٠
أ.م.د. علياء نصرت حسن

آراء بندار بن عبد الحميد اللغوية في كتاب الألفاظ لابن السكيت،
جمع وتحقيق ودراسة ٦٨
م.م فرقان مهدي صاحب الفتلاوي

دلالة السياق الصرفي في شواهد معجم العباب الزاخر الشعرية ١٠٦
فاطمة جابر جياد أ.د كاظم فضيل شاهر

شرح البسملة تأليف محمد بن عبد المجيد بن عبد الوهاب دراسة وتحقيق ١٢٨
أ. م. د. محمد علي هوبي حيدر عباس حسين عامري

الخطاب السياسي للامامين السجّاد والكاظم (عليهما السلام)
في مورد دفع كيد الأعداء- قراءة وتحليل ١٧٦
أ.م.د. علي رضا النوبري عبدالأمير عبدالهادي محسن

ألفاظ السقي في عامية الفرات الأوسط العراقية وصلتها بالعربية الفصحى ٢٠٢
أ.د. كاظم داخل الجبوري

أسهامات الحديث النبوي الشريف في تطور النقد العربي حتى نهاية القرن الخامس
الهجري (تعدد القراءات النقدية) اختيارا دراسة تحليلية ٢٢٠
أ.د. ثائر عبد الزهرة لازم سما ماجد بلاسم

الأدب الحسينيّ، مقاربة في مشروع التأسيس ٢٤٢
أ.م.د حسام قدوري عبد أ.م.د بشرى ياسين محمد

شِعْرِيَّةُ التَّنَاصِ عِنْدَ الكُمَيْتِ بن زيد الأسَدي ٢٦٢
غسَّان عبَّاس عبد الزَّهرة السَّاعدي سمية حسنعليان (الكاتبة المسؤولة)
يحيى حسن خضير

شعر الغشري دراسة في الفن والموضوع ٢٩٤
أ.د. سالم بن سعيد بن ناصر الهَيْملي

التحول في الرؤية والموقف في مقدمة السيد مصطفى جمال الدين لديوان شعره..... ٣٢٨
أ.د. حسن الخاقاني

الصورة الفنية في قصيدة وصايا النور للشاعر محمد إسماعيل سويلم..... ٣٥٢
م.م نور سلمان ناصر حسناوي المحنة

المرجع وإعادة إنتاج المعنى في رواية السابع عشر من رمضان
لـ «جرجي زيدان»..... ٣٧٠
أ.د. علي محمد ياسين كوثر شاكر هلال المسعودي

عتبات النص في روايات سِيَر مدينتي النجف الأشرف والكوفة
دراسة سيميائية ٣٩٦
أ.د. تومان غازي الخفاجي

شخصية المرأة في رواية «زيتون الشوارع» لإبراهيم نصرالله –
دراسة تحليلية وصفية ٤٣٠
د. مهدي يعقوب فرحاني عدنان شهيد يونس الياسري

قرار المعنى القراني في تراكيب الآي الكريمات ٤٦٠
أ.د.شكيب غازي بصري الحلفي

الحِجَاجُ في القرآن الكريم قصّة النمرود اختياراً ٥١٤
م.د اكسم احمد فياض

الحقُّ والعدالةُ، ومُستنداتُ الحُرّيّة:
مقاربةٌ لغويةٌ قرآنيّةٌ ومِثالٌ عَلَوِيٌّ

أ.د. عباس أمير معارز

جامعة القادسية– كلية التربية

Truth, Justice, and the Foundations of Freedom: A Quranic Linguistic Approach and an Alawite Example

Prof. Dr. Abbas Amir

University of Al-Qadisiyah - College of Education

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114501

ملخص البحث

يتكون بنيان هذا البحث، معرفيا، من دراسة مفهومَي (الحقّ) و(العدالة)، بلحاظ ما بينهما من تشابك معرفي، وتضايف دلالي يكشف عن عُلوق أحدهما بالآخر، ويجهد في تقديم رؤية أخرى لذَيْنك التشابك والتضايف، جاعلا من المجال القرآني، ومن شخصية الإمام علي عليه السلام ميدانًا لرصد حدودهما واشتراطاتهما الفلسفية، وما لهما من امتدادات معرفية وعقَدِيَةٍ وأخلاقية وقِيَمِيّة. على أن المقصد من ذلك الدرس ورؤيته الأخرى ليس المصطلحين، بمعزلٍ عن تحققهما في شخصية الإمام بل تقصّيهما بِعَدِّهما مظهرا من مظاهر تمثّل الإمام للحقيقة القرآنية، ومن حيث هما الصوْغُ العلويّ الخاص لمفهومَي الحق والعدالة.

ولأجل بلوغ ما يمكن بلوغه من رصد ذينك المفهومين ومصداقهما العلويّ ومن ثم تحليلهما، يعمل البحث على تأطير المفهومين في ضمن سياق تأسيسي مفاهيمي يرتكز على ثلاثة محددات مفاهيمية، هي: (الحق، والعدالة، ومستندات الحريّة). أما المجال المعرفي الذي تنتمي إليه تلك المفاهيم فهو المجال الاجتماعي عامة والمجال القرآني خاصةً. وهذا يعني أن إضفاء قدر كبير من الاتساق على تلك المفاهيم ومعالجاتها يوجب على البحث أن يُعْنَى بتفسير المفهومين، وقد انتظما في ضمن الضابطة القرآنية وكلياتها المعرفية والفلسفية، مرةً، وفي ضمن الضابطة العلويّة، مرةً أخرى.

وتكمن أهمية هذا البحث في محاولته رصْد تلك العلاقة بين المفهومين والمفاهيم المتعلقة بهما، خاصةً مفهوم (الهداية)، من منظورين؛ قرآنيٍّ وروائيّ، يحرص، من طريقهما على مغادرة النظر إلى المفاهيم القرآنية بمعزل عن صلة بعضها ببعض، مرةً، وبمعزل عن مصاديقها، مرةً أخرى. ومن جهة أخرى، تكتسب هذه المحاولة أهميتها من حيث عنايتها بجعْل المصطلح القرآني أداةً تحليلية تنتقل بالمادة اللغوية من عتبة المعيارية اللغوية إلى مرقاة التصوّر الأبستمولوجي الذي يعيد فهْم شخصيات الأئمة عليهم السلام، عامة، وشخصية الإمام علي عليه السلام، خاصة في ضمن ما يسمّى

في الدراسات المعاصرة: فنّ الفهْم.

وقد خلص البحث، بأثر من تلك المحددات المنهجية وما ترتّب عليها من معالجات، إلى نتائج، منها: أن (الحق) مرتكز أصيلٌ من مرتكزات (العدالة)، وأنهما بما يمتدان فيه من الفضاء القرآني، وبما يتجليان عنه من شخصية الإمام علي عليه السلام يكوّنان ضرورة كبرى في إدامة بناء الواقع المجتمعي، وأنهما بوسْم الإمام عليه السلام بهما ودورانهما حول شخصيته يكشفان عن قدرة الإمام على تجلية المفاهيم القرآنية، بما يسبغ عليها نسقًا معنويًّا جديدًا، وبما ييسّر للقراءة التدبرية في القرآن تحصيلَ المزيد من المعارف القرآنية.

الكلمات المفتاحية: عدالة، عليّ، عَلويَّة الحقّ، الحرية العلويّة، الحق، والعدالة

Abstract

The epistemological structure of this research consists of examining the concepts of «truth» and «justice,» taking into account the cognitive entanglement and semantic relationship between them, revealing their interdependence. It strives to present another vision of these intertwining and interdependence, making the Qur›anic sphere and the personality of Imam Ali (peace be upon him) a field for observing their boundaries and philosophical requirements, as well as their cognitive, doctrinal, ethical, and value-based extensions. However, the purpose of this study and its other vision is not to examine these two terms in isolation from their realization in the personality of the Imam; rather to examine them as a manifestation of the Imam›s embodiment of the Qur›anic truth, as they represent the specific, Alawite formulation of the concepts of truth and justice. In order to achieve the maximum possible understanding of these two concepts and their Alawi embodiments, and then analyze them, the research works to frame the two concepts within a foundational context based on three conceptual determinants: truth, justice, and the foundations of freedom. The epistemological domain to which these concepts belong is the social domain in general and the Qur›anic domain in particular. This means that in order to achieve a greater degree of consistency in these concepts and their treatment, the research must focus on interpreting the two concepts, as they are

organized within the Qur›anic framework and its epistemological and philosophical generalities, on the one hand, and within the Alawi framework, on the other.

The importance of this research lies in its attempt to monitor the relationship between the two concepts and the related ones, especially that of «guidance,» from two perspectives: the Qur›anic and the narrative. Through these perspectives, it strives to avoid viewing the Qur›anic concepts in isolation from their connection to one another, and in isolation from their instances.

On the other hand, this attempt gains its importance in terms of its concern with making Quranic terminology an analytical tool that moves linguistic material from the threshold of linguistic normativity to the level of epistemological conceptualization, which re-understands the personalities of the Imams, peace be upon them, in general, and the personality of Imam Ali, peace be upon him, in particular, within what is called in contemporary studies: the art of understanding.

The research, influenced by these methodological determinants and the resulting treatments, reached the following conclusions: «Truth» is an essential foundation of «justice.» By extending from the Quranic space and reflecting the personality of Imam Ali (peace be upon him), they constitute a major necessity in sustaining the construction of societal reality. By branding the Imam (peace be upon him) with them

and revolving around his personality, they reveal the Imam›s ability to clarify Quranic concepts, imbuing them with a new spiritual order and facilitating contemplative reading of the Quran to acquire further Quranic knowledge. Keywords: Justice, Ali, the supremacy of truth, Alawite freedom, truth, and justice

مقدمة البحث: في المنهج والأدوات

إشكال البحث الفلسفي: يجهد البحث في تأطير مفهومَي (الحق) و(العدالة)، في ضمن سياق تأسيسي مفاهيمي، يلحظ ما بين المفهومين من تشابك معرفي، وتضايف دلالي يكشف عن عُلوق أحدهما بالآخر. ويجهد، بمقتضى ذلك التأسيس، في تقديم رؤية أخرى لذَيْنك التشابك والتضايف بين المفهومين، جاعلا من المجال القرآني، ومن شخصية الإمام علي عليه السلام ميدانًا لرصد حدود المفهومين واشتراطاتهما الفلسفية، وما لهما من امتدادات معرفية وعقَدِيَةٍ وأخلاقية وقِيَمِيّة. على أن المقصد من ذلك الدرس ورؤيته الأخرى ليس المصطلحين، بمعزلٍ عن تحققهما في شخصية الإمام بل تقصّيهما بِعَدِّهما مظهرا من مظاهر تمثّل الإمام للحقيقة القرآنية، ومن حيث هما صوغه العلويّ الخاص لمفهومَي الحق والعدالة، وما يتعلق بهما من مفاهيم فرعية.

تساؤل البحث الرئيس، والتساؤلات الفرعية: ترى، هل بإمكاننا أن نجعل من مفهومَي: الحق والعدالة، في ضمن مجاليهما القرآني والاجتماعي، مدخلا معرفيا، يمكننا من امتلاك رؤية منهجية ضابطة لفهم تجليات ذينك المفهومين في شخصية الإمام علي عليه السلام؟ ويترتّب على هذا السؤال أسئلة أخرى، منها: هل بإمكاننا أن نكشف عن الكيفية التي تمثّل بها الإمام ذينك المفهومين؟ وما الوسائل التي إن توسّلنا بها تحقّق لنا الكشف عن تلك الكيفية؟ وهل لـ(الحق) و(العدل)، بلحاظ (كيفياتهما القرآنية والعلويّة)، أن يؤسسا لقيم معرفية وعقَدية وأخلاقية عليا، تسهِم في إعادة صوْغ عملياتنا الذهنية صوْغًا جديدًا يمكننا من مقاربة المعنى القرآني مقاربة أخرى، ويؤسّس لنا فَهْمًا جديدًا لقيمَتَي الحق والعدل، من طريق صياغتهما العلوية؟

منهجية البحث: يتخذ البحث من طريق التحليل أداة، ليقارب بهدي منه، موضوعه مقاربةً سيميائية معرفية.

توطئة منهجيّة:

ليست العدالة مفهوما معلقا في فراغ من المفاهيم بل إنها من السعة الفلسفية والأخلاقية والقيَمِيّة ما يجعلها

تغترف المفاهيم لتفرغها في مفهومها كما يغترف أحدهم الماء ثم يفرغه على نفسه. ومن هاهنا، يبدو أنه من المهم جدا وجود معيار متعالٍ يتم بموجبه التمييز بين العادل وغير العادل، ومن ثم، التمييز بين عدالة تتسع لغيرها من المفاهيم وعدالة تضيق عن كل ذلك. وليس ذلك المعيار إلا القرآن. ولكن القرآن من حيث هو طريقة أخرى في وزن المفاهيم، وفي تجلية توازنها واعتدالها في ضمن حاضنتها النّصّيّة، لا يعني قصر المفاهيم على الانضواء إليه وجعلها في كنفه جعْلَ من يستتر بالشيء أو يستره بل هو يكتنفها بحُسنٍ ويضمّها إليه برفْقٍ ثم يدفع بها إلى أكناف مصاديقها، لتُنشَر بعد طَيٍّ، ولتنطق بلسان المقال بعد أن نطقت بلسان الحال. وهذه هي عدالة القرآن المعرفية، وذاك شأن ميزانه المعرفي الذي يستوي إليه الموزون وصنوه فيعدِلُ بينهما بالحق ويَزِنُهما بالقسْط، فيستويان ثم يستوي فَهمُهما على بيّنةٍ، وهو يُسوّي المفهوم بالمفهوم ثم وهو يستنطق المفهوم الصامت بمصداقه الناطق، فيكون الناطق دليلا عليه وتحقيقًا لحقيقته. على أن يكون ذلك الناطق بمثابة قرآن، وبمرتبة اسمٍ دالٍّ على مسمّاه. وهذا ما لا يكون إلا بلحاظ أن الناطق ثقلُ الأول وعِدْله وكفّته الأخرى، وليس كآل بيت النبوة ثقلٌ يعدِل ثقلَ القرآن. وهذا ما سيدعونا لاحقًا إلى تعيير مفهوم العدالة، بمعيار القرآن الناطق، ووزنها وما يتعلق بها بميزان علي عليه السلام.

المبحث الأول: الحقّ والعدالة: مقاربةٌ قرآنيةٌ

أولًا: مَرقاةُ الحقّ من مراتب الهداية إلى مقام العدالة

يقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[1].

الآيتان، خاصة الثانية منهما، تؤكدان، ابتداء، أن قلةً ممَّن خلقَ، سبحانه، وبموجب ما بلغته تلك القلّة من مراتب الهداية، لها الحق في أن تمثّل اسم الله: (العدل) في الأرض، وأن تقتدي بسُنّته[2]. بل إن تلك القلّة التي تَفْضِل غيرَها ممّن خلقَ، وبمقتضى

التساوق الدلالي الناشئ من التعاقب النصّي الكائن بين الآيتين، هي تجلٍّ من تجليات حالة الاعتدال الكائنة بين تلك الأسماء الحسنى. وفي هذا ما يشير إلى أن تولي إقامة العدل مشروطٌ غير مطلق. وما شرطه إلا امتلاك القدر الأتم من الهداية.

ولمثل هذا، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فَاعْلَمْ أنّ أَفضَلَ عِبادِ الله عِنْدَ الله إمَامٌ عَادلٌ، هُدِيَ وَهَدَى، (...) وإنَّ شَرَّ النّاسِ عندَ الله إمامٌ جَائرٌ ضَلَّ وضُلَّ بِهِ»[٣]، أي إنهم يمتلكون من إمكانات الهداية ما يجعلهم يستقلون بالهداية في نهاية المطاف[٤]. وإنهم إذْ يمتلكون هذا القدر من الهداية فإنهم بمقتضى ما يملكون قادرون على الاهتداء إلى العدالة، وقادرون على أن يهدوا غيرهم إلى طريق العدالة. والبادي أن الآية، وقد قدّمت الهداية على العدالة، تؤكد أن لا شرعية لإقامة العدالة من دون امتلاك ناصية الهداية.

وعلى قدر امتلاك الهداية يتكون مفهوم العدالة، وهذا ما يدعونا إلى استدعاء قول أمير المؤمنين عليه السلام، لنتبين من طريقه أن لصفة العبودية منزلة الأفضلية عند الله سبحانه، ولكن بشرط توسّمها بفضيلة العدالة. أما كمال العدالة فمشروطٌ بالهداية، بشقّيْها: شِقٍّ أن يكون العابد العادل إمامًا يأتَمّ به العابدون من دونه، وشِقٍّ أن تكون إمامته مستندة إلى شرط الهداية، وهذه هي الأخرى بِشِقَّيْن: الأول منهما أن تتأتى عدالة الإمام من هداية سابقة له، أما الثاني فأن يفيض الإمام بهدايته تلك، بما يجعله دليلا على الحق والحقيقة وهاديًا إليهما. وباستدعاء قوله عليه السلام: «أَنَا الهَادِي وَأَنَا المُهْتَدِي»[٥]، استدعاءَ الضميمةِ والقرينة، يتبيّن لنا من الآية الكريمة بضميمة القولين الشريفين، أن عدالة عليٍّ عدالة هُدَى، وأن كل عدالة غير عدالة علي مأمومةٌ إلا عدالة علي عليه السلام، وذلك لأنها بمنزلة الإمام بالنسبة إلى غيرها.

ولأن «العَدل أقوى أساسٍ»[٦] بل هو أساسٌ «بِهِ قِوامُ العالَمِ»[٧] يمتد العدل بمعناه الواسع الذي يتجاوز ما يُدرك بالبصيرة كالأحكام إلى ما يُدرَك بالحاسّة كالموزونات والمعدودات والمَكيلات. إلخ. وهو بهذا لا يتوقف

عند المعنى الجزئي المتعلق بالحكم بين المتنازعين بل يتسع ليضايف مفهوم الاعتدال، من حيث إن كلا من العدل والاعتدال يستند إلى معنى التوسّط والتوازن[٨]. فالأشياء في هذا الكون الفسيح إن تُركت من دون تحقيق شرط الاعتدال جارَ بعضُها على بعض وطغى عمل بعضها على عمل بعض، واختلّ بجوْر كلٍّ منها نظامها الكلّي الذي يضبط اتساقها وانسجامها ووحدة أهدافها. وإنما أنا وأنت، وهذه الكُتَل التي حوالينا صغيرة كانت أم كبيرة، عبارة عن نظام مرتبط بعضه ببعض في ضمن علاقات وشيجة من أحوال الانسجام والتوازن وعدم التنازع، وبما يحقق لكل موجود في هذا الكون هدايته إلى مقصد خلقه، بعد اعتداله واتزانه واستقامته على مسطرة النظام، ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾[٩].

وبلحاظ معنى القصد في (الأمّ)، ومعنى الجمع في (الأمّة) ومعنى الاستواء في (الإمامة)، يبدو أن تلك الموجودات التي جُمع بعضها إلى بعض و(استطر) بعضها وفاقا لبعض، واستوى بعضها ببعض، لا تكون هكذا هَمْلًا بل لابد لها من ضابطة تضبط شؤون اعتدالها حتى لا يبغي بعضها على بعض. ولا تكون تلك الضابطة إلا ضابطة الإمامة، باعتبار المعنى الفلسفي للإمامة، وبلحاظ معنى الأصل اللغوي الكامن في مفهوم الإمامة، «والإِمامُ الخَيْطُ الذي يُمَدُّ على البناء فيُبْنَى عليه ويُسَوَّى عليه سافُ البناء»[١٠]. ولا يكون للخيط الذي يمدّه البناؤون على البناء ليسوّوا به البناء أن يحقق مقصد البنائين إن لم يكن معتدلا في تكوينه الذاتي. والعادل، هو مثل ذلك الخيط فهو يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضا آخر سواها. وإنما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها»[١١].

ومن شأن الإمام العادل «أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية. مثال ذلك أن الخط إذا قُسِم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوي ويذهب

عنه معنى القلة والكثرة ومعنى الزيادة والنقصان وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبه ذلك. ولكن ينبغي أن يكون عالما بطبيعة الوسط حتى يمكنه أن يرد الطرفين إليه»[١٢]. ولا يكون للعادل أن يحيط بطبيعة ذلك الوسط إحاطة تامة إلا إذا كان مصداقا تاما لذلك الوسط ولحكمة الوسطية. يقول أمير المؤمنين عليه السلام؛ «نَحنُ شُهداءُ الله على خَلْقِه، وَحُجّتُهُ في أَرْضِهِ، ونحنُ الذَينَ قالَ اللهُ ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[١٣].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى هذه الأمة من حيث هي موجود من تلك الموجودات، خاضعة لنواميس النظام واعتباراته كما خضعت تلك. ومن هنا يتضح لنا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الإمَامَةُ نِظَامُ الأُمّةِ»[١٤]، و«بالعدل قامت السماوات والأرض[١٥]»، و«بالعُدُولِ قامَتِ السّماواتُ والأَرْضِ»[١٦]، و(العُدُول) هم الموصوفون بالعدالة المطلقة، وهم الأنبياء والأولياء، والأئمّة[١٧].

ومن ذلك كلّه، يتضح لنا معنى التبعيض في (منْ) الواردة في قوله: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾، ويتأكد، أنّ مهمة تجلية مفهوم العدل السماوي في الأرض على أتمّ ما يكون عليه التجلّي أمرٌ ليس للأمة، بمجموعها بل هو لفئة بعينها من الأمة لها من الصفات ما يؤهلها لأن تتولى قيادة الأمة على المحجّة البيضاء من دون إفراطٍ أو تفريط، وهذا ما يجعل عدالتها مختلفة اختلافا جذريا عن عدالة باقي الأمة.

وأما الاهتداء بتلك الفئة فغير مقيد بزمان بعينه بل هو اهتداء دائم بدوام حاجة الأمة إلى ضابطة النظام الكونية، وبدوام حاجة البناء إلى الإمام معلّمًا وهاديًا ومانعًا من الاعوجاج الذي ينتهي بالبناء إلى الانهيار، فضلا عن كونه اهتداء دائمًا بدوام تجليات أسماء الله الحسنى في هذا الكون، وبدوام ما تقتبس الأمة من أنوار تلك الأسماء[١٨]. وهذا ما تؤكده صيغة الفعل المضارع (يهدون) الدالة على ديمومة حصول الفعل في الزمان.

والتساؤل الذي يُطرح على بساط البحث، الآن، هو: ما الهداية، وما مراتبها، وما علاقتها بمفهوم العدالة؟

الهداية، «دلالةٌ بِلُطْفٍ»[١٩]، فهي، بعد تعريف الهادي بما يهدي إليه، توسّم المهتدي بما عرف وتمثله لما عرف، «ولمّا كانت الهداية والتعليم يقتضي [كذا] شيئين: تعريفا من المعرِّف، وتعرُّفا من المعرَّف، وبهما تمَّ الهداية والتعليم فإنه متى حصل البذل من الهادي والمعلم ولم يحصل القبول صحّ أن يقال لم يهد ولم يعلم اعتبارا بعدم القبول وصح أن يقال هدى وعلم اعتبارا ببذله»[٢٠]. وهذا يعني أن قبول الاستدلال بالدلالة اللطيفة والتعرف إليها مشروطان بمدى استعداد المهتدي للتوسّم بسمة اسم الهادي من أسماء الدالّ والمعلّم.

ولا شك أن ذينك التوسّم والتعلّم متفاوتان في المهتدين، ومتفاضلان في المتوسّمين وصولًا إلى مرتبة الكمال في التوسّم والتعلم والاهتداء بألطاف الهداية، وهو ما تحقق، بمقتضى الآية المباركة، لتلك الأمة، متمثلًا بمن خلق دون باقي الأمة، وإن كان لباقي تلك الأمة نصيب من قبول هداية المهتدي، وهو لها، فإنه، لا شك، ليس النصيب الأوفى. وهذا ما يدعونا إلى استدعاء قول أمير المؤمنين عليه السلام؛ «أَنَا الهَادِي وَأَنَا المُهْتَدِي»، مرة أخرى، لنخلص بهديه إلى أن أمير المؤمنين، من بعد الذي لرسول الله من تمام الهداية، قد توسّم بأسماء الله الحسنى، وأنه قد قبَلَ وسْمَ اسمه الهادي فيه، ثم إنه قد تلقّى تلك الوسوم تلقيّ المهتدي فانعكس سيماء العدالة كاملا تاما لطيفا على سلوكه العملي بأثر من تلك الدلالة اللطيفة والاستدلال اللطيف.!

من جهة أخرى، تبدو تلك الدلالة اللطيفة على مراتب، تبدأ بعتبة الدلالة التكوينية: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٢١]، وتنتهي بالمقام الأعلى، مقام استقلال المهتدي بالهداية، بإذن الله وتوفيقه: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾[٢٢]، ولكن بعد تجاوز منزلتَين، منزلة نصْب الأدلّة الفارقة بين الحق والباطل: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[٢٣]، ومنزلة إرسال الرسل بعد عناء الوصول إلى المطلوب في المنزلة الثانية: ﴿

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾[٢٤]. وأما مقام (بهداهُم اقْتَدِه) فهو مقام « أن يكشف عن قلوبهم السرائر ويُرِيَهُمْ الأشياءَ كما هي بالوحي والإلهام والمنامات الصادقة. وهذا يختص بِنَيْله الأنبياءُ والأولياء[٢٥]». وببلوغ هذا المقام وبنيْل رتبة الكشف عن الدلالة كشفا لطيفا، وإراءة الحق للقلوب إراءة المودّة، يكون لأولئك المهتدين الهادين أن يتولوا شأن إقامة العدالة إقامة الحق، مطلقا.

وباعتبار مراتب الهداية الأربع، يترشّح أن مراتب العدالة أربع، أعلاها، تلك التي ينسبها الرسول الأكرم لأمير المؤمنين عليه السلام، إذ يقول: « أَقْضَى أُمّتي عَلِيٌّ»[٢٦].

ولكن، ما مقتضى قوله: (يَهْدُونَ بِالحَقِّ) وليس (يُهدَون) (بضم ياء المضارعة وفتح الدال) ثم ما مقتضى أن يعطف ما بعد (يَهْدُونَ بِالحَقِّ) عليها، فيقول: (وَبِهِ يَعْدِلُونَ)، جاعلًا من الجار والمجرور متقدّمين على الفعل وفاعله؟ بمقتضى المعنى الذي تشتمل عليه المتغيرات المنهجية؛ (يهدون)، و(الحق) و(يعدلون)، نستطيع أن نستحضر من أسمائه الحسنى، الهادي، والحق، والعدل. ولأن العلاقة بين الأسماء الحسنى علاقة عضوية تفضي بها، على تعدّدها، إلى الوحدة متمثلة باسم الله الواحد الأحد، يمكننا القول: إن العلاقة بين الهدى والحقانية والعدالة علاقة عضوية، هي الأخرى. وبموجب هذا المآل المنهجي، يتكشف أن العدالة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالفضيلة وبالحقيقة. ما يعني أن القضية الثابتة التي يجب أن نقف عليها، بِعَدِّها تساؤلًا علميًّا مهمًّا، يتعلق بمتغيرات الآية أو مرتكزاتها المعرفية التي تكوّن معناها، هي ارتباط العدالة بالحق بعد ارتباطها بالهداية. على أن الهداية موضوع مشترك بين الحق والعدالة. وهاهنا تثار الأسئلة الآتية: الحق والعدالة، هل هما واحد أو هما اثنان، وإن كانا اثنين فأيهما مقدّمٌ على الآخر، فإنْ تبيّن لنا المقدّم منهما، فما مكانة المتقدّم بالنسبة إلى المتأخّر؟

وقبل الشروع في قراءة متأنية تتقصّى تقديم المجرور في قوله: (وبهِ يعدلون)، يبدو أننا فينا حاجة إلى

استدعاء قول الرسول الأكرم السابق: (أَقْضَى أُمّتي عَلِيٌّ)، ولكن بتعقيبه بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «أَعْدَلُ الخَلْقِ أَقْضَاهُم بِالحَقِّ»[٢٧]، ليتبين لنا أمران، أولهما: ارتباط العدالة بالحق، بالمقدار الذي يجعل التفاضل في تحقيق العدالة مشروطا بالاستناد إلى الحق. أما ثاني الأمرين فهو التفاضل في القضاء، من حيث هو أمر ثابت ثبوت التفاضل في العدالة. ولكن التفاضل في القضاء مشروط بمدى الاقتراب أو الابتعاد عن قضاء عليٍّ. فقضاء عليٍّ معيارٌ، وعليٌّ هو الأفضل والأكمل في تحقيق شرْطَي العدالة والحقّانية.

ثانيًا: مطابقة العدالة للحق: الأسبقية المعرفية وآثارها

أصل الحَقّ «المطابقة والموافقة، كمطابقة رجل الباب في حُقّه لدورانه على استقامة»[٢٨]. وبلحاظ هذه المطابقة والموافقة يكون اهتداء تلك (الأمة) مطابقا لفيض الهداية الإلهية وموافقا لها، ويكون شأنها في إقامة العدل والعدالة والعدول بباقي الأمة إلى ما يتوافق مع الهداية الإلهية بهديٍ من مطابقة الحق وموافقته، فمطابقة الحق مستند (الأمة ممّن خلق) السابق معرفيًّا، إذا ما راموا إقامة شأن تلك العدالة. وبهذا يتضح تقييد الهداية والعدالة بالحق، من جهة، وتقديم القيد (بالحق) على العدالة، في الآية، من جهة أخرى.

وللحقيقة بالحق عُلْقةٌ، فالحقيقة تستعمل تارة في الشيء الذي له ثبات ووجود، وتارة تستعمل في الاعتقاد، وتارة في العمل وفي القول[٢٩]، وهي إجمالًا، ما يصير إليه حقُّ الأمر ووجوبه[٣٠]. وبلحاظ هذه العُلْقة المعرفية يصير واضحا أن أولئك المهديين بالحق قد بلغوا في الهداية مرتبة أن الهداية تثبت بهم، وتوجد في الأرض بوجودهم، وأنها بهم يصير أمرها إلى الحق. أما العدالة بلحاظ تلك العُلْقة، فمؤدّاها أن عدالتهم ثابتة بثبات منطلقها الحق، وأن لا إمكان لرفد العدل بأنوار الحق والحقيقة إلا بهم. وهذا ما يؤكد لنا مشروعية الرواية التي وردت عن المعصوم في أن الأمة التي تهدي بالحق وبه تعدل هم الأئمة عليهم السلام[٣١]، وعلى رأسهم وأولهم أمير المؤمنين عليه السلام.

والحقّ يقال على أوجُهٍ[٣٢]:

الأول: يقال لموجد الشيء بسبب ما تقتضيه الحكمة، ولهذا قيل في الله تعالى: هو الحقّ.

والثاني: يقال للموجد بحسب مقتضى الحكمة، ولهذا يقال: فعل الله تعالى كلّه حق، نحو قولنا: الموت حق، والبعث حق.

والثالث: في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنّة والنّار حقّ.

والرابع: للفعل والقول بحسب ما يجب وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب، كقولنا: فعلك حقّ.

قد رأينا، قبل قليل، أن الحق متقدم على العدل، ومن لم تتبين له هذه الحقيقة لا يستطيع إقامة العدل. وعلى أساس تقدّم الحق في الرتبة المعرفية واستقامته في التحقّق والتثبت الواقعيين يكتسب العدل شرعيته، فلا يكون للعدل أن يمتلك شرعيته، فيما إذا كان أسّه المعرفي منتظما بناظم الهوى، حُبًّا في العدل أو كرهًا له. ومن هنا نفهم معنى الآية الكريمة: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾[٣٣]، كذلك نفهم أوجه الحق الأربعة التي سبقت، ولكن بالنظر إليها من حيث هي آلة أو أداة لفهم العلاقة الكائنة بين العدل والحق، من منظور آخر.

والذي يتبدى لنا، من تلك الأوجه، أن العدل مقتضى حكمته سبحانه التي ملاكها صلاح نظام العالم، وأن من لوازم تلك الحكمة، ومن مقتضياتها أن يناط بتلك الأمة مهمة إقامة شأن العدل في الأرض، وأنَّ تلبّسَ تلك الأمة بمقاصد الحق واستنادها إليه في إقامة شأن العدل مطابقٌ لما عليه العدل في حقيقته، وأن ضرورة تلك الأمة تتمثل في إثبات الحق حقًّا من طريق إقامة العدل. وهذا ما يدعونا إلى استدعاء ما قاله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بحق أمير المؤمنين عليه السلام: «عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، اَللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ[٣٤]». فعليٌّ (مع الحق) وليس (مع العدل)، وما ذاك إلا لأن معيّة الحق

أكمل من معيّة العدل وأتمّ، وذلك لأن العدل محتاج إلى الحق، وما يحتاج الحق إلى العدل إلا بالقدر الذي يعيد فيه العدل ما نقص عن حد الحق وما زاد عليه إلى نصابه، طباقَ الحق ووفاقه. وقد يحكم القاضي بالعدل بين متنازعين لكن حكمه مبني على باطل، فإن استبان للحاكم الحق ترتب على الاستبانة أن يعدل بلا شك، إلا إذا منعه الهوى من ذلك.

ومن هذا، نفهم ذلك المرتكز المعرفي الكائن في أن يشترك أصلُ كلٍّ من (الحق) و(العدل) في معنى: (التوسط بين الطرفين). «ويقال أَصبت حاقّ عينه وسقط فلان على حاقِّ رأْسه أَي وسَط رأْسه وجئته في حاقِّ الشتاء أَي في وسطه»[٣٥]، وأما في العدل فقالوا: «والاعْتِدالُ تَوَسُّطُ حالٍ بين حالَيْن في كَمٍّ أَو كَيْفٍ كقولهم جِسْمٌ مُعْتَدِلٌ بين الطُّول والقِصَر، وماء مُعْتَدِلٌ بين البارد والحار وكلُّ ما تَناسَبَ فقد اعْتَدَل»[٣٦].

ويبدو، من ذلك كلّه، أن الوسطية مفهوم مشترك بين الحق والعدالة، ولكن وسطيتهما هذه لا تعني أنهما متماثلان بالمقدار الذي يجعل الحق صنو العدل. فالحق، من حيث هو مفهوم، يشتمل على مفهوم العدل، ويتجاوزه إلى مفاهيم: الحقيقة، والصدق، والحُسن العقلي، فضلا عن العدل[٣٧].

وعلى هذا يبدو أن جلّ ما يستطيع العقل البشري تبيانه من الحق هو ظلال الحقيقة وليس الحقيقة عينها، وهذا ما يجعلنا نثير السؤال الآتي: تُرى، من يمتلك المشروعية الكاملة ليفصل بين الحق والباطل، هل هو العقل البشري المحدود؟ وإن كان العقل البشري قادرا على مقاربة الحقيقة -وهو قادرٌ- فأي عقل هو؟، هل هو العقل العلمي أم هو العقل الأخلاقي أم هو العقل الذي يتوسط طرفَي العقل ويعدل بينهما بميزان الحق؟

في البدهيّات الأولى نستطيع القول إن العقل البشري يستطيع أن يفصل بين الحق والباطل، ولكن هذا المقدار من وضوح الحق لدينا لا تقوم عليه السماوات والأرض كما قرَّ لنا قبل قليل، بل إن قاضيًا عارفا من الممكن أن يقف عاجزًا، وهو يجهد في تبيان الحكم الحق في نزاعٍ اجتماعي ملتبسٍ جرى

بين شخصين، فكيف بإقامة السماوات والأرض؟ على هذا الأساس يبدو أن العقل العلمي، بمعزل عن العقل الأخلاقي لا يستطيع أن يدعي أنه المُتَسيِّد في تمييز الحق من الباطل.

يقول تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣٨]، بمعنى أن التقوى شرط رئيس في تجاوز عتبة العلم إلى مثاباته العليا القادرة على إدراك القبح والحسن والخير والشر، ومن ثم العمل بموجب ذلك الإدراك بما يقابل إدراك العقل العلمي المجرد من سؤال ما ينبغي وما لا ينبغي.

وكما أن لكل شيء إمامًا يستوي به بناؤه، فإن للتقوى إمامة وللمتقين إمامًا. يقول رسول الله صلى الله عليه وآله في أمير المؤمنين عليه السلام، إنه: «إمَامُ المُتّقينَ، وسيّدُ المُسلمينَ، ويَعْسُوبُ الدِّينِ، وخَاتَمُ الوَصِّيينَ، وقَائِدُ الغُرِّ المُحَجَّلِين»[٣٩]. وفي كونه إمام المتقين، المُطَهَّر من الرجس بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٤٠]، ما يخلص بنا إلى إحاطته عليه السلام بالحقيقة إحاطةَ مَنْ لا تمنعه القذارات المعنوية من درْك كنه الحقيقة والاهتداء إلى أسرارها وما بطن منها وما بعد من شؤونها، وهو ما يفسّر لنا السرّ الكامن وراء دوران الحقّ حوله حيث دار، وبما يفضي إلى أن عليًّا هو الحقيقة الباطنة في الحقّ، وهو مظهر العدالة من مظاهرها. وهذا ما ينتهي بنا إلى أن عقل عليّ عليه السلام يختصر كل عقول الأمة في واحد، وأن دوران الحق معه دليل الأمة وضابطتها المعرفية الكاشفة عن اعتدال عقولها من عدمه.!

المبحث الثاني: الحق والعدالة: مثالٌ علويّ

أوّلًا: عدالة عليٍّ في ضمن الجماعة: تحديات الحَمِيّة الجاهلية

لا يحتاج الظالم ليكون ظالما أن يكون في الجماعة وبين ظهرانيهم، إذْ قد يظلم الظالم نفسه وهو بمعزل عن الجميع، نائيًا في جزيرة نائية. ولكنه إذا ادّعى العدالة فصدْقُ دعواه مشروطٌ بأن يكون في الجماعة، مرتبطا بهم بل مخالط لهم ومندكٌّ بهم، يتخلى عن بعض

حقوقه الطبيعية لصالحهم، حتى تقابله الجماعة بالمثل، وبما يحقق شرط العدالة الاجتماعية.

الجماعة هذه، ليست مجتمعا بالمعنى الذي ينصهر فيه الفرد في المجتمع، ولكن بما لا يفقده هويته وإرادته بإزاء هوية الجماعة وتأثرها. يقول أحد أفراد تلك الجماعة ومثالها الجمعي، وهو يكشف عن ذلك الانقياد الأعمى إلى الجماعة بأثر من سطوة تلك الجماعة[٤١]:

وَلَمّا رَأَيتُ الخَيلَ قُبلاً كَأَنَّها جَرادٌ
يُباري وِجهَةَ الريحِ مُعتَدي
أَمَرتُهُمُ أَمري بِمُنعَرَجِ اللِوى فَلَم
يَستَبينوا النُصحَ إِلّا ضُحى الغَدِ
فَلَمّا عَصوني كُنتُ مِنهُم وَقَد أَرى
غِوايَتَهُم وَأَنَّني غَيرُ مُهتَدي
وَهَل أَنا إِلّا مِن غَزِيَّةَ إِن غَوَتْ
غَوَيتُ وَإِن تَرشُد غَزِيَّةُ أَرشَدِ

وفي هذا ما يشير إلى مجانبة الاستناد إلى الحق في نصرة الجماعة بل إن نصرة الجماعة مقدمة على معيار الحق، وذلك لأن ذات الفرد منعكسة تماما في ذات الجماعة، وأنه ينتصر بها ثم إنه «لا يكون له موقع حقوقي إلا بقدر ما تقبل هذه الجماعة التجاوب معه والدفاع عنه»[٤٢]، وفي ذلك كله ما يشير إلى مجانبة مفهوم العدالة، المجانبة التي من لوازمها أن يكون نصر الظالم مقدّما وأصلا وقيمة عليا، إذا ما كان هذا الظالم منتميا إلى الجماعة[٤٣]:

إِذَا أَنَا لَمْ أَنْصُرْ أَخِي وَهْوَ ظَالِمٌ عَلَى
الْقَوْمِ لَمْ أَنْصُرْ أَخِي حِينَ يُظْلَمُ

والبادي، مما سبق، أن أصعب اختبار لعدالة العادل وصدق دعواه هو ذاك الذي يجري في الحقبة التي تكون فيها الجماعة قد شرعت في أطوار انتقالها الأولى من صفة الجماعات الفردية إلى صفة المجتمع.

يصف أمير المؤمنين عليه السلام حال تلك الجماعة التي أراد رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينقلها من قِيَم الجماعة ومُثلها إلى قيم المجتمع ثم إنها ما إن انتقل إلى الرفيق الأعلى حتى انقلبت على عقبيها ونكصت بسبب من كونها مازالت تستحضر ماضي الجماعة ومنطقها، يقول: «حَتَّى إِذَا قَبَضَ الله

رَسُولَهُ صلى الله عليه وآله رَجَعَ قَوْمٌ عَلى الْأَعْقَابِ، وَغَالَتْهُمُ السُّبُلُ، وَاتَّكَلُوا عَلَى الْوَلَائِجِ، وَوَصَلُوا غَيْرَ الرَّحِمِ، وَهَجَرُوا السَّبَبَ الَّذِي أُمِرُوا بِمَوَدَّتِهِ، وَنَقَلُوا الْبِنَاءَ عَنْ رَصِّ أَسَاسِهِ، فَبَنَوْهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ. مَعَادِنُ كُلِّ خَطِيئَةٍ وأَبْوَابُ كُلِّ ضَارِبٍ فِي غَمْرَةٍ، قَدْ مَارُوا فِي الْحَيْرَةِ وذَهَلُوا فِي السَّكْرَةِ، عَلَى سُنَّةٍ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، مِنْ مُنْقَطِعٍ إِلَى الدُّنْيَا رَاكِنٍ، أَوْ مُفَارِقٍ لِلدِّينِ مُبَايِنٍ»[٤٤].

رجوع الجماعة على الأعقاب، ومفارقتها إرادة العدالة المجتمعية بعد توفر الفرصة وتهيؤ الأسباب يعني مرة أخرى أن منطق الجماعة هو الغالب وأن الأمة مازالت جديدة العهد على مبدأ التخلي عن الحقوق الطبيعية لصالح الحقوق القانونية التي تنظم علاقة الفرد بالمجتمع وبالعكس، وهي حتى لحظة اختبار العدالة متمسكة بحميَّتها الفردية، فشأن الفرد فيها أن لا يتخلى عن بعض حقوقه لصالح الحق المجتمعي، ولكنه يطالب المجتمع بالتخلي عن حقوق الجماعة لصالحه، هو الفرد الذي لم يزل طعم الحق الطبيعي الكامل عالقا في ذاكرته ثم إنه لم يزل يصعب عليه كثيرا، التخلي، عن تكرار ذوق طعم تلك الحميَّة، وإن كان في تكرار ذوقها ما يرسّخ أخلاق الأنفة المذمومة الموجبة لكثير من المعاصي العقدية والمجتمعية، بما يفضي إلى الوقوف على الطرف الآخر من صياغة تلك الجماعة ومثيلاتها صياغة مجتمعية تنهض على خلق التقوى ومجانبة سلب الحقوق والانسياق وراء شهوات الأنا الفردية وتوقّي هدم بنيان العدالة. يقول تعالى، في معرض ذم تلك الحميّة: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[٤٥].

ولا تنتهي المشكلة عند هذا الحد بل تتجاوزه إلى مجال إشكالي آخر، يتمثل بثلاثة أمور، رئيسة: الأول منها يمكن صوغه في السؤال الآتي؛ تُرى هل الجماعة، كلّ الجماعة قادرة على تحقيق شرط العدالة الذي بهذْيٍ منه تكتسب

الجماعة صفة المجتمع فيكون لكل فرد من أفرادها، ومن دون قيد أو شرط، حق ادعاء صفة العدالة وتمثيلها؟

أما الأمر الثاني فيتجسد في مقدار الحرية الداخلية الذي يمتلكه من يتولى مهمة إقامة بنيان العدالة مما يوطّئ للعدالة طريقها الطويل الذي تحفّ بجانبيه ظلمات الجور والبغي والعدوان وسلب الحقوق وانتهاك الكرامة الإنسانية.

وبلحاظ الأمرين كليهما، يتبدّى أمر ثالث يتعلق بمرجعية العدالة، والمستند المعرفي الذي يستند إليه العادل لإقامة العدالة!

يكتب سهل بن حنيف الأنصاري إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كان عامله على المدينة، يسأله، أن ماذا يفعل في قوم من أهل المدينة يلحقون بمعاوية، فيكتب إليه الإمام، قائلًا: «أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رِجَالاً مِمَّنْ قِبَلَكَ يَتَسَلَّلُونَ إِلَى مُعَاوِيَةَ، فَلاَ تَأْسَفْ عَلَى مَا يَفُوتُكَ مِنْ عَدَدِهِمْ، وَيَذْهَبُ عَنْكَ مِنْ مَدَدِهِمْ، فَكَفَى لَهُمْ غَيّاً، وَلَكَ مِنْهُمْ شَافِياً، فِرَارُهُمْ مِنَ الْهُدَى والْحَقِّ، وَإِيضَاعُهُمْ إِلَى الْعَمَى وَالْجَهْلِ، وَإِنَّمَا هُمْ أَهْلُ دُنْيَا مُقْبِلُونَ عَلَيْهَا، وَمُهْطِعُونَ إِلَيْهَا قَدْ عَرَفُوا الْعَدْلَ وَرَأَوْهُ، وَسَمِعُوهُ ووَعَوْهُ، وَعَلِمُوا أَنَّ النَّاسَ عِنْدَنَا فِي الْحَقِّ أُسْوَةٌ، فَهَرَبُوا إِلَى الْأَثَرَةِ، فَبُعْداً لَهُمْ وَسُحْقاً !! إِنَّهُم، وَاللهِ لَمْ يَنْفِرُوا مِنْ جَوْرٍ، وَلَمْ يَلْحَقُوا بِعَدْلٍ[٤٦]».

ولعل في مقاربة الإمام عليه السلام للعدل، في هذا النصّ، ما يؤكد منطق الجماعة الذي تكشّف لنا قبل قليل، فالجماعة لا تقبل منطق الـ(أسوَة) الذي تريده العدالة المجتمعية؛ لأنها مازالت تتبنى منطق (الأثَرة)، وإن كانت تلك الأثَرة مما لا يكون إلا من طريق الاستبداد والظلم والجور، (وَعَلِمُوا أَنَّ النَّاسَ عِنْدَنَا فِي الْحَقِّ أُسْوَةٌ، فَهَرَبُوا إِلَى الْأَثَرَة (...) إِنَّهُم، وَاللهِ لَمْ يَنْفِرُوا مِنْ جَوْرٍ، وَلَمْ يَلْحَقُوا بِعَدْلٍ).!

وفضلا عن واقعية الجماعة تلك، بكل ما تستند إليه تلك الواقعية السوداء من مفارقة الفرار من العدل إلى الجَور، ثمّة، إذا ما قرأنا النص مرةً أخرى، مستند الحق الذي يكوّن مرجعية العدالة العلوية: (النَّاسَ عِنْدَنَا فِي الْحَقِّ أُسْوَةٌ).

وهذا ما لا يقبله منطق الجماعة القائم على التراتب الطبقي والوجاهة والنسب والعنصرية، فضلا عمّا للحق من وطأة على تلك النفوس التي نشأت على قيم الغلَبَة والاستئثار، خاصّة حينما تتعلق أخلاق الاستئثار بالولاة والقادة، وهذا ما يقف عليه صوت العدالة، مشخّصًا العلّة والعليل، فالحقُّ على الولاة ثقيل بل «الحَقُّ كُلّهُ ثَقيلٌ»(٤٧)، خاصة إذا كان المطالبون بإحقاق الحق ممن شغلتهم عبوديّة الدنيا فهم (مُقْبِلُونَ عَلَيْهَا، وَمُهْطِعُونَ إِلَيْهَا!.)

ثانيًا: عدالة عليٍّ: مستندات الحرية الذاتية.

لعله من الجليّ الواضح الذي لا نختلف فيه، قولنا إن أخلاق الأثَرَة والاستئثار وهواجس التملّك، من حيث هي مظهر من مظاهر الشهوة الغالبة، من أهم ما يمكن أن يكون معارضا للأخلاق المترتبة على امتلاك الحرية الذاتية. ولهذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام، جاعلا من ترك الشهوات مدخلا أخلاقيا إلى امتلاك تلك الحرية: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَواتِ كَانَ حُرّا»(٤٨). وبمقتضى ذلك الترك وتلك الحرية الناشئة في صلبه، يبدو مَن استعبدته الشهوة الغالبة فسعى إليها سعيَها، متّخذًا من ريحها التي تهوي به في مكان سحيق دافعًا، ومن هواه معبودًا، يبدو على الطرف النقيض تماما من ذلك الذي في مفازة فسيحة من مفازات الحرية بل يبدو أنه على استعداد تام لنقض بناء تلك الحرية غير معنيٍّ بكينونته عبد غيره، وإنْ أنقضَ حمْلُ تلك العبودية كرامته. وله ولمثله يتوجّه الإمام عليه السلام بالقول: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غيرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ الله حُرًّا»(٤٩).

وما في العدالة حاجة ماسّة إليه لتكون قوية هو التحرر من عبودية الشهوات، بل إن (أوّلَ العدْل) هو التحرر من الشهوات بالنسبة إلى العادل(٥٠)؛ وذلك لأن عبودية الشهوات عدولٌ عن فطرة الاعتدال في الشخصية الإنسانية. فإذا امتلك العادل حريته الذاتية ثم امتاز في امتلاكها كان امتيازه سببا في تعجيز عُبّاد الشهوات. وهذا ما لا قدرة لعُبّاد الشهوات على الإحاطة بكنهه، فضلا عما له من وطأة نفسية وأخلاقية ثقيلة تدعو

أولئك الموطوئين إلى الوقوف بالضد من إقامة شأن العدالة.

ولا شك أن مقدار الحرية الواسع هذا هو الذي يتيح للعادل أن يبلغ المرتبة العليا من مراتب الانسجام بينه وبين الآخرين بل بينه وبين ربّه: « إنّ قَوماً عَبَدوا الله رَغبَةً فتِلكَ عِبادَةُ التُّجّارِ، وإنّ قَوماً عَبَدوا الله رَهبَةً فَتِلكَ عِبادَةُ العَبيدِ، وَإنّ قَوماً عَبَدوا الله شُكراً فتِلكَ عِبادَةُ الأحرار»[٥١]. ولا شك أن من لوازم العبودية التي تتعالى على الرغبة والرهبة مزيدا من الحرية الذاتية: «مَن قامَ بِشَرائطِ العُبوديّةِ أُهِّلَ لِلعِتقِ»[٥٢]، ولا شك أن من لوازم حريةٍ بهذا المقام العليّ أن يتخلّى الأحرار عن غير قليلٍ من حقوقهم الشخصية لصالح حقوق الجماعة، فيكون دافع أعمال الأحرار الشكر لله وليس الخوف منه أو الطمع فيه.!

ولقد كان علي عليه السلام أول العابدين الشاكرين الأحرار الذين يطبقون مبدأ التخلي عن الحق الشخصي لصالح الحق العام. يخاطب الناس بعد أن عزموا على بيعة عثمان: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ بِهَا مِنْ غَيْرِي؛ وَوَاللهِ لَأُسْلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ؛ وَلَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلاَّ عَلَيَّ خَاصَّةً، وَزُهْدًا فيمَا تَنَافَسْتُمُوهُ مِنْ زُخْرِفِه وَزِبْرِجِهِ»[٥٣]. ولقد حرّر عليٌّ نفسه من ذلك التنافس الشهوي المذموم فلم يمنعه من امتلاك حريته كاملة مُلكٌ أو مالٌ أو منفعة له ولذويه، كما حرّرها من الحقد على الخصوم والانتقام من المبغضين، وحرّر جسده من شهوة المأكل والملبس والمشرب والمسكن، ثم إنه «ربما باع سيفه ودرعه وأمتعته ليأكل وبنوه بأثمانها، فيما كان يوسّع على العمال والولاة كي لا يضطروا إلى قبول الرشوة، مما يؤدي إلى ظلم الحق ومسايرة الباطل»[٥٤].

وتُختبَر الحرية العلوية التي يرتكز عليها تمام العدالة في لحظة المواجهة في ساحة المعركة، إذْ يصرع علي عليه السلام عمر بن ودّ، صنديد العرب مُجَنْدَلًا فيبصق ابن ودّ في وجه الإمام ويشتمه، آيسا بائسا، فيقف، سلام الله عليه، متمهلًا، ولم يبادر إلى حزّ رأسه إلا بعد حين، ثم إنه وقد فرغ من قتله

رجع، وقد وقعَ فيه مَن وقع ظانًّا به ظنّ السَّوء، فيبادره رسول الله صلى الله عليه وآله، يسأله عن سبب امتناعه عن قتل ابن ودّ بعد أن صرعه، فيقول: «قد كان شتم أمّي، وتفَلَ في وجهي، فخشيت أن أضربه لحظّ نفسي، فتركته حتى سكن ما بي، ثم قتلتُه في الله»[٥٥].

ولكنه بالمقابل، وحينما يكون الحق لغيره، لا يتخلى، بل يحرص على إعادة ذلك الحق لأصحابه نقيًّا بعد أن شوّهت القوة الظالمة والعبثية ملامحه، وإن كلّفته تنقية الحق من شوائب الظلم حياته نفسها. من كلام له عليه السلام، فيما رده على المسلمين من قطائع عثمان: «وَاللهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ، وَمُلِكَ بِهِ الإِمَاءُ؛ لَرَدَدْتُهُ؛ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً. وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ»[٥٦].

وتأسيسا على ما سبق، يبدو أننا من العجز بحيث إننا لا نقدر بل لا يكون لنا أن نجبر إنسانا على أن يكون عادلا ونحن نسلبه حقوقه، بما في ذلك حقوقه الطبيعية في الحياة، فضلا عن حقوقه في الزعامة التي اتفق الجميع على أنها له، وهو الأحق بها، بشهادة الجميع وبموافقتهم. ولكن أمير المؤمنين، كان عادلا، على الرغم من كل ذلك السلب الذي طال الحقوق الطبيعية لعليٍّ الإنسان، فضلا عن الحقوق السماوية المتمثلة بخلافة الرسول الأكرم في المسلمين.

والبادي من تلك العدالة العلوية المُعجِزة، من حيث إنها علامة دالة على الحق، أن عليًّا ليس ممن إذا سُلِبوا حقوقهم هَدَموا عدالتَهم. وما ذاك إلا لأن عدالة علي ترتكز على مَعِيَّة الحقّ، بدلالة قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، اَللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ[٥٧]». وعلى الوفق الذي تتكشّف بمقتضاه معيّة علي للحق ومعيّة الحق لعلي، تتكشف حقيقة أخرى ومعِيَّة جديدة، ولكنها هذه المرة، بين القرآن وعلي، وفاقًا لما ورد على لسان الرسول الأكرم: «عَلِيٌّ مَعَ الْقُرْآنِ، وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ، لَن يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»[٥٨].

ومقتضى هذه المعيّة الجديدة

مزيد من شرعية تلك العدالة العلوية في الزمان والمكان والرتبة، وأن ذلك الدوران المعرفي والعقَدي الكائن بين علي عليه السلام والحق هو الدوران عينه بين علي والقرآن. وإذا كان عليٌّ يهدي بالحق وبه يعدل، وهو ملتبس بالهدى والحق التباسَ المفهوم بالمصداق فإنه كذلك لأن القرآن كذلك، ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[٥٩]،

وفي نزوله بالحق الثانية:﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ ما يكشف عن تحقّقه في الواقع بعد تقدير نزوله في الأولى: ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ﴾، فضلا عن كون نزوله ذاك دليلا على أن الحق هو ثمرة نزوله ومقصد تحققه[٦٠]. وبمقابلة المجرور في (وبِهِ يَعْدِلُونَ) بالمجرور هاهنا، نخلص إلى أن ثمرة عدالة علي هي إظهار الحق.

الهوامش:

١- سورة الأعراف: الآية ١٨٠- ١٨١.

٢- ميزان الحكمة، محمد الريشهري: ج٦/ ص ٢٤٢٥.

٣- ميزان الحكمة: ص٢٣٧٨.

٤- ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي: ج٥/ ص ٧.

٥- ميزان الحكمة: ج١/ ص١٩٢.

٦- المصدر نفسه: ج٦/ ص٢٤٢٤.

٧- نفسه.

٨- ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي: ص٥٥١-٥٥٢، ومعجم التعريفات، الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي: ص١٢٨، ولسان العرب، ابن منظور: مادة (عدل).

٩- سورة القمر: الآية ٥٣.

١٠- لسان العرب: مادة (أمَمَ).

١١- تهذيب الأخلاق، ابن مسكويه: ص٩٣.

١٢- المصدر نفسه: ص٩٥.

١٣- سورة البقرة: جزء من الآية ١٤٣، وميزان الحكمة: ج١/ ص ١٣٩.

١٤- ميزان الحكمة: ج١/ ص٤٨.

١٥- عوالي اللئالي العزيزية، الأحسائي، تحقيق: آقا مجتبى العراقي: ج٤/ ص١٣٠.

١٦- المصدر نفسه.

١٧- نفسه.

١٨- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي: ج٨/ ص ١٧٠.

١٩- مفردات ألفاظ القرآن: ص٨٣٥.

٢٠- المصدر نفسه: ص٥٣٨.

٢١- سورة طه: الآية ٥٠.

٢٢- سورة الأنعام: الآية ٩٠.

٢٣- سورة النحل: الآية ١٥- ١٦.

٢٤- سورة الأنبياء: الآية ٧٣.

٢٥- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة، تحقيق أحمد عبدالله القرشي رسلان: ج١/ ص٦٣.

٢٦- ميزان الحكمة: ج١/ ص١٨٦.

٢٧- ميزان الحكمة: ج١/ ص١٨٦.

٢٨- مفردات ألفاظ القرآن: ٢٤٦.

٢٩- ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص ٢٤٧.

٣٠- لسان العرب: مادة (حقق).

٣١- الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ج٨/ ص٣٨٤.

٣٢- ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص٢٤٦.

٣٣- سورة المؤمنون: الآية ٧١.

٣٤- موسوعة الإمام علي بن أبي طالب في الكتاب والسُّنة والتاريخ، محمد الريشهري: ج٢/ ص٢٣٨.

٣٥- لسان العرب، ابن منظور: مادة (حقق).

٣٦- المصدر نفسه: مادة (عدل).

٣٧- ينظر: القرآن الكريم وتأصيل فلسفة الحق في الإسلام، د. أماني صالح: ص٧.

٣٨- سورة البقرة: جزء من الآية ٢٨٢.

٣٩- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: ج٩/ ص١٦٩.

٤٠- سورة الأحزاب: جزء من الآية ٣٣.

٤١- ديوان دريد بن الصّمّة، تحقيق الدكتور عمر عبد الرسول: ص٦١- ٦٢.

٤٢- علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية، يوسف شلحت: ص٤٠.

٤٣- شيخ المضيرة أبو هريرة، محمود أبو رية: ص٦٠.

٤٤- شرح نهج البلاغة: ج٩/ ص١١٣٢.

٤٥- سورة الفتح:؛ الآية ٢٦.

٤٦- شرح نهج البلاغة: ج١٨/ ص٥٢.

٤٧- المصدر نفسه: ج١٧/ ص٨٦.

٤٨- ميزان الحكمة: ج٢/ ص٧٧٠.

٤٩- المصدر نفسه: ص٧٦٨.

٥٠- ينظر: نفسه: ج٦/ ص٢٤٣٠.

٥١- نفسه: ص٢٣٧٤.

٥٢- نفسه: ص٢٣٧١.

٥٣- شرح نهج البلاغة: ج٦/ ص١٦٦.

٥٤- الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، جورج جرداق: ص١٤٣.

٥٥- موسوعة الإمام علي بن أبي طالب: ج١/ ص٢١٨.

٥٦- شرح نهج البلاغة: ج١/ ص٢٦٩.

٥٧- موسوعة الإمام علي: ج٢/ ص٢٣٨.

٥٨- المصدر نفسه: ص٢٣٦.

٥٩- سورة الإسراء: الآية ١٠٥.

٦٠- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم شيرازي: ج٧/ ص٣٨٦.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١- الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، جورج جرداق، اختصره وحققه حسن حميد السنيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط١، ١٤٢٤ هـ.

٢- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم شيرازي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

٣- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة، تحقيق أحمد عبدالله القرشي رسلان، القاهرة، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٤- التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، (دون. ط. تا).

٥- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٦- ديوان دريد بن الصّمّة، تحقيق الدكتور عمر عبد الرسول، دار المعارف، القاهرة، (دون. ط. تا).

٧- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، (دون. ط. تا).

٨- شيخ المضيرة أبو هريرة، محمود أبو رية، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، (دون. ط. تا).

٩- علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية، يوسف شلحت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

١٠- عوالي اللئالي العزيزية، الأحسائي، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء (ع)، قم- إيران، ط١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١١- القرآن الكريم وتأصيل فلسفة الحق في الإسلام، د. أماني صالح، الإتقان للترجمة والنشر والبحوث، (دون. ط. تا).

١٢- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، (دون. ط. تا).

١٣- معجم التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، (دون. ط. تا).

١٤- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٥- موسوعة الإمام علي بن أبي طالب في الكتاب والسُّنة والتاريخ، محمد الريشهري،

بمساعدة محمد كاظم الطباطبائي، ومحمود الطباطبائي، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م-١٤٢٠هـ.

١٦- ميزان الحكمة، محمد الريشهري، دار الحديث، ط١، ١٤٢٢هـ ق.

١٧- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، دار الكتب اسلامية، طهران، ١٣٧٩هـ ش.

١٨- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، (دون. ط. تا).

ظاهرة الزّعم في كتاب معاني القرآن و إعرابه للزّجاج (ت٣١٠هـ)

أ.م.د. علياء نصرت حسن

جامعة كربلاء – كلية التّربية للعلوم الإنسانيّة – قسم اللغة العربيّة

The Phenomenon of Allegation in Al-Zajaj's book Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuh (Meanings of the Qur'an and its Parsing) (d. 310 AH)

Asst. Prof. Dr. Alia Nasrat Hassan

University of Karbala, College of Education for Humanities

Department of Arabic Language

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114502

ملخص البحث

ثمّة ظواهر لغوية امتازت بها لغتنا العربيّة يمكن عن طريقها فهم اللغة فهمًا صحيحًا مِن دون لبس أو غموض، فضلًا عن الاهتداء إلى الطّرق التي سلكها العلماء القدماء في تحليلهم للغة ودراستها، ومن هذه الظواهر ظاهرة (الزّعم) وهو مصطلح شائع في كتب اللغويين وحاول البحث الوقوف على المسائل التي وردت فيها لفظة (زعم) في كتاب معاني القرآن للزّجاج (ت ٣١٠ هـ) وبيان موقفه منها، وكيفية توظيفه لهذا المصطلح، وماذا قصد بها الرأي الخطأ أم الصواب والتّفرد بالرأي ؟

الكلمات المفتاحية: الزّعم، الزجاج، الصّرف، النّحو.

Abstract

Many linguistic phenomena are unique to our Arabic language , which enable us to understand the language correctly, without ambiguity or confusion. They also provide guidance on the methods used by ancient scholars in their analysis and study of the language. Among these phenomena is the phenomenon of «Allegation,» a term commonly found in linguistics books. The aim of this research is to examine the issues in which the word «Allegation» appears in Al-Zajjaj›s (d. 310 AH) book. It also attempts to clarify his perspective on them, how he employed this term, and what he meant by it whether it is a false opinion, a correct opinion, or a unique opinion.

Keywords: Allegation, Al-Zajjaj, Morphology, Synax.

المقدّمة:

اعتنى العلماء بدراسة القرآن الكريم و الوقوف على وجوه إعجازه وما اشتمل عليه من العلوم و المعارف و اللطائف، وكانَ محورًا لكثير من الدراسات اللغوية و الأبحاث العلمية للوقوف على أسرار إعجازه و الكشف عن غوامضه، وكتب معاني القرآن هي المؤلفات التي وضعها مؤلفوها لبيان معاني آيات الكتاب الكريم، وبيان مشكلاتها اللغوية وشرح غوامض ألفاظها و وإزالة اللبس في تعارضها ومتشابهها فهي على هذا آخذة من اللفظ بطرف ومن التفسير وبيان الأحكام بطرف آخر.

وما سيقفُ عليه البحث هو (الزّعم) في كتاب معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ت ٣١٠ هـ)، وما وجدناه في كتابه أنّ اللفظة قد تكررتْ عنده (خمسين) مرة في مواضع متفرّقة ومتنوّعة بين الصّوت والصّرف و النّحو، و الغلبة كانت للنّحو، وقد اخترتُ خمس مسائل للصّوت والصّرف؛ لقلّتها ولتداخلها وإحدى عشرة مسألة للنّحو، وعليه ستكون هذه الدراسة التي ابتدأت بمقدّمة لبيان خطة البحث و أسباب اختيار هذه الظاهرة، ثمّ تمهيد تضمّنَ تعريف (الزّعم) لغةً واصطلاحًا، ومن ثمَّ بيان المسائل التي وردتْ فيها لفظة (الزّعم) المنتقاة في مبحثينِ الأوّل عُنونَ بالزّعم الصّوتي والصّرفي والثاني الزّعم النّحوي مع خاتمة للبحث.

التّمهيد:

الزّعم في المفهوم اللغويّ و الاصطلاحيّ

الزّعم في اللغة: قال الخليل (ت١٧٠هـ) الزّعم مصدر الفعل الثلاثي (زَعَمَ): «زَعَم يَزْعمُ زَعْماً و زُعْماً إذا شكَّ في قوله، فإذا قلت ذكر فهو أحرى إلى الصواب... و التزعّم: التكذب»[١].

وقال ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ): «الزاء و العين و الميم أصلان: أحدهما القول من غير صحّة ولا يقين، و الآخر التكفّل بالشيء فالأول الزَّعم و الزُّعم، وهذا القول على غير صحّة...»[٢]، وما قاله الزمخشري (ت٥٣٨هـ) عن الزّعم هو الشكّ وأكثر ما يستعمل في الباطل[٣]،

وما أورده ابن منظور (٧١١هـ) عن الزّعم أربعة أوجه[٤]:

الكفالة والضّمان.

الوعد.

القول.

الظنّ.

ولم تخرج لفظة (الزّعم) عن هذه المعاني في المعجمات وما يحدد معناها هو السياق، وأكثر ما يقع الزّعم على الباطل فقد ورد في القرآن الكريم في كل موضع ذُمّ القائلون به[٥] نحوُ قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا﴾ التغابن: ٧. وقوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ الأنعام: ٢٢

وورد أنه للضمان بالقول، ولما كانت الرياسة زعامة، فقد قيل للمتكفّل و الرئيس: زَعيمٌ للاعتقاد في قوليهما أنهما مَظنّة للكذب، ففي قوله تعالى ﴿وأنا بِهِ زَعِيمٌ﴾ يوسف:٧٢.

الزّعم في الاصطلاح:

تنوّعت معاني (الزّعم) في كتب المفسّرينَ و اللغويينَ وسنعرضُ بشكل موجز لبعض التعريفات لكي نصل إلى مفهوم الزّعم لديهم، فما قاله السيرافي (ت٣٦٨ هـ): «الزّعم قول يقترن به اعتقاد ومذهب وقد يصح ذلك أو لا يصح»[٦]. وما ورد عند بعض المفسرينَ قول الزمخشري: «وأكثر ما يستعمل في الباطل»[٧]، وعرّفه أبو حيان (ت٧٤٥هـ): «قول يقترن به الاعتقاد الظنيّ»[٨].

وعند اللغويين ولا سيّما النحويين يعدّ الزّعم من أهم المصطلحات الشائعة في النحو العربي منذ التأليف وصولًا إلى العصر الحديث، وورد في كتاب سيبويه لفظ الزّعم في (٤١٠) موضع، ولم تكنْ مسألة تعريف الزّعم حاضرة لديهم في القرون الأولى، و إلى النصف من القرن الرابع الهجري لعدم اهتمامهم بالمصطلح، فالقدماء النحويونَ لم يضعوا حدًّا لكثير من الظواهر منها الزّعم وأول من وضع حدًّا اصطلاحيًا هو أبو سعيد السيرافي عند شرحه لكتاب سيبويه كما ذكرنا آنفاً، ومن تعريفات الاستراباذي (ت٦٨٦هـ) قال فيه: «وأما للقول بأن الشيء على صفة، قولاً غير مستند إلى وثوق، نحوُ:

زعمتك كريمًا، وقد يستعمل زعم في التحقيق....»[٩]. وممّا نخلصُ إليه من تعريفات نجدُ أن الزّعم في أصله للقول الباطل و الشكّ وقد يأتي للقول والضمان والظّن الحسن.

المبحث الأول: الزّعم الصّوتي والصّرفي

المسألة الأولى: الزّعم في نعمّا

(نِعمّا) كلمتان مدغمتان (نعم) مع (ما)، ونعم قال عنها ابن فارس: «النون والعين والميم فروعه كثيرة، وعندنا أنها، على كثرتها، راجعة إلى أصلٍ واحدٍ يدلّ على ترفّه وطيب عيش وصلاح... ونِعْم ضد بئسَ» [١٠]

اختلف في (نعما) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ﴾ النساء: ٥٨ فقُرِئَت بأربع قراءات هي[١١]:

نَعِمّا: بفتح النون وإتمام كسر العين وهي قراءة ابن عامر وحمزة الكسائي.

نِعِمّا: بكسر النون وإتمام كسر العين، وهي قراءة ورش وابن كثير وحفص.

نِعْمّا: بكسر النون واختلاس كسرة العين وهي قراءة أبي عمر.

نِعْما: بكسر النون وإسكان العين وهي قراءة أبي عمر ولكل رأي حجته في القراءة.

اتفق العلماءُ على أن نِعِمّا كلمتان مدغمتان (نعم) مع (ما) وقد اتصلتا في الخطّ، وينطقان كلمة واحدة مراعاة لرسوم الخطّ وهو من النوع الكبير، لأن ميم نعم متحركة بالفتح فسكنت ثمّ أدغمت مع (ما) الداخلة عليها، وكان الأصل نعم ما كما تقول بئس ما[١٢].

وقد رفض النحويونَ إسكان العين في نِعْمّا وهذا ما أكدّه الفخر الرازي بقوله: «النحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهذا غير جائز إلا فيما يكون الحرف الأول منهما حرف مدَ أو لين، نحو دابّة، شابّة، لأن ما في الحرف من مد يصير عوضًا عن الحركة»[١٣]، وما قاله الزجّاج في هذه الآية الكريمة بأنها على أوجه نِعِمّا بكسر النون والعين وإدغام الميم في الميم، وإن شئت فتحت النون، وإن شئت أسكنت العين فيقال نَعْمّا، إلا أن الأحسن عندي الإدغام مع كسر العين، ومن قرأ نِعْمّ ما بإسكان

العين والميم فهو شيء ينكره البصريون، ويزعمون أن اجتماع الساكنين أعني العين والميم غير جائز، والذي قالوا بيّن لأن فيه مشقة في اللفظ [١٤].

فما نلحظه في زعم الزّجاج هو القول الصائب الذي أسنده للبصريين والدليل قوله: والذي قالوا بيّن، وعلل سبب ذلك بما فيه من مشقة في اللفظ فاختار الإدغام مع كسر العين بقوله: وهو الأحسن عندي.

المسألة الثانية: الزّعم في وزن خَطَايا

(خَطايا) جمع (خَطِيئَة) والخَطِيئة من خَطأ وهو ضد الصَواب، والخَطيئة الذنب على عَمْدٍ وهي على زنة فَعِيلَة والجمع خَطَايا[١٥]، واختلف في وزن (خَطَايا) جمع خَطِيئة، فقال البصريون: (فَعَائل) ومنهم الخليل، وذهب الكوفيونَ إلى أن وزنها (فَعَالي) وحجة الكوفيين بما أن الهمزة وقعت قبل الطرف بحرف فإنهم يجرون ما قبل الطرف إلى الطرف في الإبدال أي تبدل كل ياء وقعت آخر الاسم، وقبلها ألف زائدة همزة، ثم أبدلت الكسرة فتحة، فصارت: خطاء انتج همزة بين ألفين ونظرا لقرب الهمزة من الألف فأبدلوا الهمزة ياء للتخلص من اجتماع الأمثال، فصارت خَطَايا ووزنها فَعَالي، وقيل أبدلت لكثرة الاستعمال، وقد احتجَّ البصريون أنّ (خَطَايا) جمع خَطِيئة وزنتها فَعِيلة وجمع (فَعِيلة فَعَائِل)، وعند إبدال الكسرة فتحة، صارت: خَطَاءا وعند إبدال الهمزة ياء رجعت الكلمة إلى أصلها وأصل الهمزة الأولى ياء وهذه الياء زائدة ففضلوا الأصلي على الزائد فلم يجعلوه ملحقًا من حيث التغيير بالزائد[١٦].

في توضيح الزّجاج[١٧] لقوله تعالى: ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾ البقرة:٥٨، إن خَطَاياكم قُرِئت بقراءة أخرى خطيئاتكم وقال الزّجاج القراءة الأولى أكثر والأصل في خَطَايا، خَطَائيء، فتجتمع همزتان تقلب الثانية ياء فتصبح خَطَائي، ثمّ يجب قلب الياء والكسرة إلى الفتحة والألف فتصبح خَطاءا، فيجب أن تبدل الهمزة ياء لوقوعها بين ألفين، لأنّ الهمزة مجانسة للألفات فاجتمعت ثلاثة أحرف من جنس واحد وهذا

الذي ذكره هو مذهب سيبويه، و قال إن لسيبويه مذهب آخر أصله للخليل، وهو أنه زعم أن خَطَايا أصلها فَعَائل فقلبت إلى فَعَالى فكان الأصل عنده خطائى ثمّ قدّمت الهمزة فصارت خطائي ثمّ قلبت بعد ذلك على المذهب الأولِ وهذا المذهبُ ينقص في الإعلال مرتبة واحدة واللفظ يؤول في اللفظينِ خَطايا، وهذه المسألة فيها افتراض صرفي للوصول إلى وزن خَطَايا، ومما ذكره الزّجاج في تزعيم (خَطَايا) ووزنها أنه سواء أكان اللفظ على زنة (فَعائِل) أم (فعَالى) فالنتيجة هي واحدة والكلمة تؤول خَطَايا و في التّزعيم لمذهب سيبويه أقوى منه للخليل.

وقد وافق بعضهم أمثال ابن الحاجب الخليل في جعل خطائي أصلا لـ (خَطَايا)، فالاختلاف حاصل في الخطوات [١٨]، وما نقله القرطبي: «قال الفرّاء: خطايا جمع خَطية بلا همز كما تقول هديّة وهَدَايا. وقال الفرّاء: ولو جمعنا خطيئة مهموزة لقلت خطاءا»[١٩].

المسألة الثالثة: الزّعم في أصل سِجيّن

السجِّين من السِّجن وفي اللغة تعني الحَبْسُ: وسِجِّين:فِعِّيل من السّجن، وسِجِّين واد في جهنم، والسِّجين الصُلب الشديد من كل شيء[٢٠].

ورد ذكر لفظة (سِجِّين) في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ المطففين: ٧، والخلاف في هذه الآية حول (سِجّين) وأصلها، قال الزّجاج: «زعم أهل اللغة أن سِجِّينَ فِعّيل من السجْنِ، المعنى كتابهم في حبس، جعل ذلك دلالة على خساسة مَنزِلَتهم. وقيل في (سِجِّين) في حسابٍ، وفي سِجِّينٍ في حجر من الأرضِ السابِعَة» [٢١].

فقول الزّجاج يؤكّد زعم أهل اللغة بأن سِجِّين هي بناء مبالغة من السجْنِ و يوافق في ذلك أبا عبيدة والمبرّد[٢٢]، والخلاف حول هل النون أصلية وهل هي اسم موضع أم اسم كتاب مخصوص أم صفة أم علم منقول؟ فما ورد من تفسيرات هو أن النون أصلية وليست بدلًا من اللام والأصل سجيل وفسّرت الأرض السابعة السفلى ونحن مع ذلك، لأن في السورة نفسها الآية ١٨ قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ

﴿لَفِي عِلِّيِّينَ﴾ فنلحظ أنّ في الآية موازنة بين ذكر حال الكفار واتبعه ذكر حال الأبرار فكتاب الفجار في سجين والأبرار في عليين وهذا ما يؤكّد أن السجّين تعني السفلى أو ما فُسّر بالأرضِ السابعة.

المسألة الرابعة: الزّعم في تنوين (غواشٍ): غواشٍ أصلها (غواشي) حذفت ياؤها طلبًا للتخفيف، والحذف في اللغة: «حَذَفَ الشيء، يحذِفُه حَذْفًا، أي قَطَعه من طَرفه»[٢٣]، وغواشي من (غشا) وغُشِيَ عليه غَشْيَةً وغَشْيًا وغَشَيَانًا: أُغْمِي، فهو مَغشِيّ عليه[٢٤]، وغَواشِيُ هي على زنة (فَواعِل) وهي من صيغ منتهى الجموع فهي ممنوعة من الصّرف لعلّة واحدة، فاستثقلت الضّمة على الياء فسكنت ثمّ حذفت الياء وعوّض عنها التنوين وهذا يُسمى تنوين العوض عن حرف..[٢٥].

و قال ابن جني: «قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه»[٢٦]، وله أنواع منها: حذف التنوين للتخفيف وأقسام التنوين هي[٢٧]: التمكين، والتنكير، والعوض، والمقابلة، وما يهمّنا هو تنوين العوض ويأتي على ثلاثة أقسام: عوض عن جملة، وعوض عن مفرد، وعوض عن حرف، والأخير هو اللاحق للأسماء المنقوصة في حالتي الرفع والجر عند تجردها من أل التعريف ومن الإضافة نحو: «جوار وغواش» وقال تعالى: ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ الأعراف:٤١، واختلف النّحاة في تنوين غواشٍ على ثلاثة آراء:

١- التنوين في (غواشٍ) تنوين عوض عن الياء بدليل نص سيبويه أن الياء محذوفة لالتقاء الساكنين الياء والتنوين، فقال: اعلم أن كلّ شيء كانت لامه ياءً أو واوًا، ثمّ كان قبل الياء والواو حرف مكسور أو مضموم، فإنها تعتل وتحذف في حال التنوين، واوًا كانت أو ياءً. وتلزمها كسرة قبلها أبدا ويصير اللفظ بما كان من بنات الياء والواو سواء»[٢٨].

٢- التنوين في غواشٍ عوض عن حركة الياء المحذوفة، وهذا قول المبرّد، وأصله (غواشيُ) فحذفت الضّمة للتخفيف،

وعوّض عنها التنوين ثمّ التقى الساكنان (التنوين والياء) فحذفت الياء ليخفّ الثقل[٢٩].

و نرى أن الرأي فيه تكلّف، وأنه لا يوجد عوض عن حركة فهو غير معهود.

٣- التنوين في (غواشٍ) تنوين صرف أي تمكين[٣٠]، وعليه فإن (غواشٍ) وما كان على صورتها ليست ممنوعة من الصرف، فتنوين (غواش) كتنوين قاضٍ وسادٍ.

وما قاله الزجاج عن (غواشٍ): «زعم سيبويه والخليل جميعا أن النون ههنا عوض عن الياء، لأن غواشي لا تنصرف، والأصل فيها غواشيْ، باسكان الياء، فإذا ذهبت الضمة أدخلت التنوين عوضا منها، كذلك فسّر أصحاب سيبويه، وكان سيبويه يذهب إلى أن التنوين عوض من ذهاب حركة الياء، والياء سقطت لسكونها وسكون التنوين، فإذا وقفت فالاختيار أن تقف بغير ياء، فنقول غواشٍ، لتدلّ على أن الياء كانت تحذف في الوصل. وبعض العرب إذا وقف قال غواشي، باثبات الياء، ولا أرى ذلك في القرآن لأن الياء محذوفة في المصحف، و الكتاب على الوقف»[٣١].

في ضوء النّص المذكور آنفًا نرى أنّ الزّجاج وافق سيبويه والخليل في زعمهم أن النون عوض عن ياء بمعنى أن الزعم هو الإثبات والاحتجاج بكلامهم وليس الرفض والدليل قوله: فإذا وقفت فالاختيار أن تقف بغير ياء وقال كذلك: إذا وقف بعض العرب قال (غواشي) ولا أرى ذلك في القرآن، فيرفض إثبات الياء في غواش.

فما نلحظه أن التخفيف للاسم المنقوص والتعويض عنه جاء طلبًا للخفة وهذا ظاهر في كلام العرب، إذ إنهم يميلون لطلب الخفة في النطق.

المسألة الخامسة: الزّعم في مَصَائب ومَعَايش:

المَصائِب جمع لمفردة (مُصِيبة) ومأخوذة من (صوب) وهو نزول المطر، والمصيبة ما أصابك من الدهر والجمع مصاوِب ومصائِب على غير قياس الأخيرة[٣٢] وقد اختلف علماء العربية فيها فابن عصفور رجّح ما جاء به سيبويه[٣٣] لوجود النظير: أقائيم، أمّا الأخفش[٣٤]

فيرى أن الواو أعلّت فتقلب همزة في مصائب لأنها أعلَّت في مصيبة، في حين إن ابن السكيت جمعه بالوجهين[٣٥].

قال الزّجاج: «وزعم الأخفش أن مَصَائب إنما وقعت الهمزة فيها بدلاً من الواو أعلَّت في، مصيبة، وهذا رديء. لا يلزم أن أقول في مقام مقائم وفي معونة معائن»[٣٦].

ما نلحظه في همزة مصائب شاذًا، لأن المدّ أصلي والقياس أن تصح الواو كما صحّت في مقاوم لكنهم التزموا الهمز فيها على غير القياس والذي سهّل القلب فيها شبه الأصلي بالزائد، أي توهموا فشبّهوا ياء مُصِيبة وهي مُفْعلة بالياء الزائدة في صَحِيفة وهي فَعِيلة فقالوا مَصائِب كما قالوا صَحائِف[٣٧]، والزّجاج في زعمه للأخفش دليل على البطلان والخطأ، لأنه قال: هذا رديء، وعلل ذلك.

وقد أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة أن يكون جمع مَصِير على مَصائِر ولم تتقيّد بمصاير لكون الياء في الجذر الثلاثي قد سمع عن العرب مَصَائِب جمع مُصِيبة مع أن الياء أصلية لذا رأت اللجنة جواز الحاق المدّ الأصلي في صيغة مَفاعِل بالمدّ الزائد في صيغة فعائل[٣٨]. ما ذكره المجمع هو من باب التّوسع في الصيغ والتّيسير لكونها سمعت عن العرب.

أما كلمة (مَعَايش) فهي على زنة (مَفَاعِل) جمع لمفردة مَعيشة مأخوذة من (عيش) «والعَيْش: الحياة ... والمَعِيشة ما يُعاش به وجمع المَعِيشة مَعَايش على القياس و مَعَائِش على غير القياس»[٣٩] و(مَفَاعِل) من صيغ منتهى المجموع[٤٠]، «والياء في مَعِيشة ليست بمدّة زائدة، بل أصلية متحركة، فلمّا وقعت بعد ألف الجمع صحت ولم تقلب همزة»[٤١]، وهي عند سيبويه[٤٢] (مَفْعِلَة) (مَفْعُلَة) بكسر العين وضمّها، وجمعها (مَعَايش) على القياس و(مَعَائش) على غير القياس، وما رواه أكثر القرّاء على ترك الهمزة فيها، وما رواه نافع أنه همزها[٤٣]، وما قاله الزّجاج[٤٤] عن مَعَايش بأن جميع النحويينَ البصريينَ يزعمونَ أن همزها خطأ وذكروا أن الهمز إنّما يكون في هذه الياء إذا كانت زائدة نحو صَحيفة وصَحائف ومعايش من العيش الياء أصلية وصَحِيفة من

الصحف لأن الياء زائدة وهذا الزّعم فيه دلالة الاحتجاج على الرأي وإثبات خطأ من يهمزها، وهذا واضح لأنّ الياء أصلية وليست مدّة زائدة، فبقيت القواعد صحيحة لأصالتها.

المبحث الثاني: الزّعم النّحوي

المسألة الأولى: الزّعم في (أنْ)

أنْ من الأحرف الثلاثية المخففة من (أنَّ) المشددة الداخلة على جمل اسمية و بخلافه (أن) المصدرية الداخلة على الفعل الثنائي الوضع[٤٥].

اختلف النّحويون في وجه دخول (أن) في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ الله﴾ البقرة: ٢٤٦ و القائل يقول مالك تفعل كذا ؟ بقوله: (مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لله وَقَاراً) نوح: ١٣، وماقاله الأخفش هو الزيادة: «(أن) ها هنا زائدة، كما زيدت بعد (فلما)، (ولما) و (لو) فهي تزاد في هذا المعنى كثيرًا، ومعناه: مالنا لا نقاتل، فاعمل (أن) وهي زائدة كما قال ما أتاني من أحد، فأعمل (من) وهي زائدة»[٤٦] وقال الفراء[٤٧]: ذهب إلى المعنى؛ لأن قولك: مالك لا تصلي ؟ معناه: ما يمنعك أن تصلي ؟ فالمعنى هو المنع وعليه أدخل أن والدليل على ذلك قوله: (مامنعك أن تسجد) ص: ١٠، وماقاله الكسائي: المعنى وما لنا في أن لا نقاتل ؟ فاسقط (في)[٤٨] ورجح أبو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفرّاء[٤٩]. وما رجّحه الزّجاج هو قول الكسائي وصحّحه وقال: «زعم – أبو الحسن الأخفش أن «أن» ههنا زائدة – قال المعنى مالنا لا نقاتل في سبيل الله، وأسقط «في» وقال بعض النّحويين إنما دخلت «أن» لأن «ما» معناها ما يمنعنا فلذلك دخلت «أن» لأن الكلام مالك تفعل كذا وكذا. القول الصحيح عندي أن « أنْ» لا تلغى ههنا، وأن المعنى وأي شيء لنا في ترك القتال»[٥٠] فما نلحظه في كلام الزّجاج وزعم الأخفش أنه يخطّىء الاخفش فيما ذهب إليه، فالزّعم هنا من باب الخطأ، وما رجحه هو قول الكسائي وقال من دون تصريح: القول الصحيح عندي أن «أنْ» لا تلغى، وأسقط في التي ذكرها الكسائي وأصبح المعنى أيّ شيء لنا في ترك القتال ؟ وما يؤيده قول المبرد

في تفسيره للآية أنه قال: مافي هذه الآية جحد لا استفهام، كأنه قيل: مالنا ترك القتال، وعلى هذا سهل الأمر في دخول أنْ[٥١].

المسألة الثانية: الزعم في (بَيْنَ)

وقال ابن فارس: «الباء و الياء و النون أصلٌ واحدٌ، وهو بعد الشيء وانكشافه، فالبين الفِراق... و بان الشيء وأبان، إذا اتّضح وانكشف...[٥٢]، فالبين في لغة العرب على وجهين: يكون للفرقة، ويكون للوصل وهو من الأضداد[٥٣]، ومما قيل عن اسميتها وظرفيتها قول الصبّان: «واعلم أن أصل بَيْنَ أن تكون مصدرًا بمعنى الفراق فمعنى جلست بينكما جلست مكان فراقكما ومعنى أقبلت بين خروجك ودخولك أقبلت زمان فراق خروجك ودخولك فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فتبيّن أن بيْنَ المضافة إلى المفرد تستعمل في الزمان و المكان»[٥٤].

قال تعالى: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾ الكهف: ٧٨، نلحظ في الآية الكريمة عدم تنوين فراق؛ وذلك لإضافتها إلى بيني وهو من باب إضافة الموصوف إلى الصفة[٥٥] وما قاله الزّجاج في ذلك: «زعم سيبويه أن معنى مثل هذا التوكيد، و المعنى هذا فراق بيننا أي هذا فراق اتصالنا، قال: ومثل هذا أمر الكلام: أخزى الله الكاذب مِني ومْنِك، فذكر بيني وبينك ثانية توكيدٌ، وهذا لايكون إلا بالواو ولا يجوز: «هذا فراق بيني فَبْينك» لأن معنى الواو الاجتماع، ومعنى الفاء أن يأتي الثاني في أثر الأول»[٥٦].

فما ذكره الزّجاج على زعم سيبويه في تكرار(بَيْن) وفصلها بالواو هو الصحيح و المرجح عنده ؛ لأن التكرار جائز لكونها بين ضميرين، ولا يجوز العطف بالفاء بعد بَيْنَ وذلك بسبب إفادة الفاء ترتيب مع وجوب فصل الثاني عن الأول، قال ابن يعيش: «ولو أتيت بالفاء فقلت: المال بينَ زيد فعمرو لم يحسُن، لأن الفاء توجب الترتيب، وفصل الثاني من الأول»[٥٧].

المسألة الثالثة: الزّعم في (ثُمَّ)

أجمع النحويون على أن الحرف

(ثُمَّ) حرف عطف يفيد الترتيب و التراخي، وتكون أشدّ تراخيا من الفاء فتشرك المعطوف و المعطوف عليه بالحكم و الترتيب و المهلة [٥٨]، وثُمّ في المعجم الوسيط «حرف عطف يدلُّ على الترتيب في الزّمن» [٥٩].

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ...﴾ الأعراف: ١١، نلحظ في الآية أنَّ (ثُمَّ) ههنا بمعنى الواو وهذا ما قاله الأخفش في تفسيره للآية ونقله الزّجاج في إيضاح معنى الآية وقال: زعم الأخفش أن ثُمّ في معنى الواو، وهذا خطأ لا يجيزه الخليل وسيبويه وجميع من يوثق بعربيته إنما ثُمّ للشيء الذي يكون بعد المذكور قبله لا غير فالمعنى في هذا الخطاب ذكر ابتداء خلق آدم أولاً، ثُمّ صورناه، فابتداء خلق آدم التراب، ثمّ خلق الله نطفا ثمّ صورا ثم إنما هي لما بعد [٦٠].

ففي ضوء ما قاله الزّجاج إنّ زَعْم الأخفش هنا بمعنى (الخطأ) وهو غير موافق لما قاله في جعل (ثُمّ) بمعنى الواو ووصفه بالخطأ وقال: هذا خطأ لا يجيزه الخليل وسيبويه، فثُمّ هنا ليست كما فسّرها الأخفش وهذا ما أكّده ابن عاشور [٦١] في تفسيره للآية فهي للتّراخي الرُّتبيّ.

المسألة الرابعة: الزّعم في الزّاني والزّانية

الزاني من زنى قال ابن فارس: «الزاء والنون والحرف المعتل لا تتضايف، ولا قياس فيها لوحدةٍ على أخرى، فالأول الزّنى معروف» [٦٢]

اختلف المفسرون والقرّاء في تقدير قوله تعالى: ﴿الزانيةُ والزّاني فاجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلدة﴾ النور: ٢، فمنهم مَن ذَهب إلى رفع كلمة (الزّانية) والزّاني ومنهم من نصبها فقراءة الجمهور بالرفع ومنهم من قرأها بالنّصب وهي قراءة عيسى بن عمر البصري، ويحيى بن يعمر وغيرهم [٦٣]، وهو أوجه عند سيبويه، لأنه عنده كقولك: زيدًا اضربه ووجه الرفع عنده أنه مبتدأ وخبر وتقديره فيما يتلى عليكم حكم الزّانية والزّاني وأجمع الناس على الرفع والقياس عند سيبويه النصب [٦٤]، وما قاله الزّجاج: «القراءة الرفع، وقرأ عيسى

بن عمر النصب، الزانية والزاني بفتح الهاء، وزعم الخليل وسيبويه أن النصب المختار وزعم سيبويه أن القراءة الرفع. وزعم غيرهم من البصريينَ والكوفيينَ أن الاختيار الرفع، وكذا هو عندي، لأن الرفع كالإجماع في القراءة، وهو أقوى في العربية، لأن معناها معنى من زنى فاجلدوه، فتأويله الابتداء، وقال سيبويه أن الرفع على معنى: «وفيما فرضنا عليكم الزانية والزاني» - بالرفع - أو الزانية والزاني فيما فرض عليكم، والدليل على أن الاختيار الرفع قوله عزّ وجل:) ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ (وإنما اختار الخليل وسيبويه النصب لأنه أمر، وأن الأمر بالفعل أولى. والنّصب جائز على معنى (اجلدوا الزانية والزاني)[٦٥].

فما قاله الزّجاج في النّص المذكور آنفا يؤكد أن اختياره الرفع على رأي الجمهور متابعًا في ذلك الفرّاء والمبرد،[٦٦] وأن الزّعم للخليل وسيبويه النّصب وذكر الزّعم الآخر لسيبويه الرّفع فهذا يدلّ أن سيبويه جوّز الأمرين وأشار بدلائل تفسّر الرفع والنصب عنده فالزّعم الأول ليس بالصواب والثاني والثالث اللذان ذكرهما هما الأصح عنده والدليل قوله وكذا هو عندي، لأن الرفع كالإجماع في القراءة وهو أقوى في العربية وذكر دليل سيبويه عند اختياره الرفع.

المسألة الخامسة: الزّعم في (غَلَبهم)

غلَبَ في اللغة: غَلَبَه «يغْلِبُه غَلْبًا وغَلَبًا، وهي أفصح، وغَلَبة ومَغْلبا ومَغْلبَةً..»[٦٧]، وما جاء في التنزيل قوله تعالى:﴿مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ الروم: ٣، زعم الفرّاء [٦٨] أن الأصل من بعد غلبتهم فحذفت التاء كما حذفت في قوله: ﴿وَإِقَامِ الصَّلَاةِ﴾ من سورة النور آية ٣٧، وهذا غلط كما عرضه النّحاس[٦٩] ولا يخفى على كثير من أهل النّحو ؛ لأن إقام الصلاة مصدر حذفت منه لاعتلال فعله فجعلت التاء عوضا من المحذوف، وغلب ليس بمعتل ولا حذف منه شيء، وما قاله الزجاج في هذه المسألة: «الغَلَبُ والطَّلَبُ مصْدران، تقول: غَلَبَتُ غَلَبًا، وطلَبْتُ طَلَبًا، وزعم بعض النحويينَ أنه في الأصل من بعد غَلَبَتِهم، وذكر أن الإضافة لما وقعت حذفت هاء الغلبة،

وهذا خطأ. الغلبةُ والغَلَبُ مصدر غَلَبْتُ مثل الجَلَبُ والجَلبةُ» [٧٠].

ممّا نلحظه في قول الزّجاج في زعم بعض النحويينَ ولم يصرّح بهم من باب الخطأ وكلامهم ليس بصواب لأن الغَلَبة والغلَب مصدر غَلَبت المفتوحة وهي أفصح كما أشير إليها في اللغة، وأن غلبهم ليس أصلها غلبتهم كما صرّح بعضهم، أمثال الفرّاء وردّه النّحاس معللا ذلك، وهذا ما أكّده الزّجاج.

المسألة السادسة: الزّعم في (الفُلْك)

ما جاء عند ابن منظور عن الفَلَك هو مدار النجوم وجمعهُ أفلاك، والفَلَكُ واحد أفلاك النجوم، ويجوز أن يجمع على فُعْل مثل أَسَدٍ وأُسْدٍ وفَلَك كل شيء: مستدار، ومعظمه والفُلك بالضمّ السفينة تذكر وتؤنث وتقع على الواحد والاثنين والجمع [٧١].

ففي قوله تعالى: ﴿فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ يس:٤١، ومدار الحديث في الآية عن (الفُلك) واحدها (الفَلَك) قال الزّجاج «وزعم سيبويه أنه بمنزلة أَسَدٍ. وأُسْدٍ. وقياس فُعْل قياس فَعَل ألا ترى أنك تقول فُعْل وأفعال وجمل وأجمال، وكذلك أَسد وأُسْد وآساد، وفَلك وفُلْك وأفْلاك في الجمع، والمشحون المملوء يقال شحنته أي ملأته» [٧٢].

يرى الصرفيون أنّ التغيير المقدر يكون في الألفاظ ذات الصيغة الواحدة إفرادا وجمعًا حيث يقدر زوال حركات المفرد وإبدالها بحركات مشعرة بالجمع [٧٣]، وهذا فيه نظر، فالسياق يعطي للفظ معنى الإفراد ومعنى الجمع بدلائل وقرائن تفضي إلى المعنى المنشود كما في الآية السابقة الذكر والفلك تعني المفرد بدليل المشحون، وكما فسّرها أهل التفسير [٧٤] أنها تعني سفينة نوح أو قد تكون اسما للجنس، هذا وقول الزجاج في زعم سيبويه بأنه جعل القياس بمنزلة أَسُد وأُسْد فالمنزلة عند سيبويه آلية حجاجية تبنّاها في تداول الأفكار اللغوية في صياغة تداولية للإقناع وكمفهوم للاكتشاف والتقرير [٧٥] والإيضاح كما قال عندما أعطى مثال أسد.

وما نخلص إليه في قول الزّجاج عن زعم سيبويه هو معنى التأكيد و

الاستشهاد الصحيح على مسألة جواز جمع فَعَل على فُعْل وهذا من باب الاتساع في اللغة.

المسألة السابعة: الزّعم في (لئن)

قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ﴾ البقرة: ١٤٥ ففي الآية الكريمة خلاف حول لئن وهل هي بمعنى لو وهما متآخيتان يجابان بجواب واحد أم مختلفتان؟ فمنهم من يرى أنها بمعنى (لو) أمثال الفراء والأخفش[٧٦]، وفسّروها: لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر، وأجيب بجوابه ومثل بقوله تعالى ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا﴾ الروم: ٥١، ثمّ قال (لظلوا) وما قاله سيبويه إن كل واحدة منهما على موضعها أي خالف ما جاء به بعض النحويينَ والمفسرينَ وإنما ألحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب كجواب القسم[٧٧]، وما قال الزجاج في هذه المسألة «زعم بعض النحويين أن «لئن» أجيب بجواب «لو» لأن الماضي وليها كما ولي «لو» فأجيب بجواب «لو» ودخلت كل واحدة منها على أختها قال الله عز وجل ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرّاً لَّظَلُّوا مِن بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ﴾ فجرى مجرى «ولو أرسلنا ريحا» وكذلك قال الأخفش بهذا القول: قال سيبويه وجميع أصحابه: إن معنى (لظلوا من بعده يكفرون) ليظلُّنَّ، ومعنى (لئن) غير معنى «لو» في قول الجماعة وإن كان هؤلاء قالوا إنّ الجواب متفق فإنهم لا يدفعون أن معنى «لو» أنها يمتنع بها الشيء لامتناع غيره، تقول لو أتيتني لأكرمتك أي لم تأتني فلم أكرمك فإنما امتنع إكرامي لامتناع إتيانك ومعنى «إن» و«لئن» أنه يقع الشيء [فيهما] لوقوع غيره (في المستقبل) تقول إن تأتيني أكرمك. فالإكرام يقع بوقوع الإتيان فهذه حقيقة معناها»[٧٨]، ما نلحظه في قول الزّجاج أنه في زعم بعض النحويينَ غير موافق لما جاء به هؤلاء واستدلّ بقول سيبويه وجميع أصحابه إن معنى لئن غير لو ومثل لذلك موضحًا رأيه، وهذا دليل على موافقته لرأي سيبويه ومخالفته لمن قال بغير ذلك.

المسألة الثامنة: الزّعم في «اللهمّ»

«اللهمّ» كلمة تُستعمل في النداء كما ذُكر في المعجم الوسيط، وقد تجيء بعدها «إلّا» فتكون للإيذان بنُدرة المستثنى مثل: «اللهم إلا أنه يكون كذا»، أو للدلالة على تيقن المجيب للجواب المقترن به مثل: «اللهم نعم»[٧٩]. وذُكر أنها تأتي في ثلاثة مواضع: للنداء المحض وللاستثناء النادر استظهارًا بالله على الإثبات ولتمكين الجواب في نفس السامع[٨٠].

وما ذكره الزجاج عن هذه المسألة في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الزمر: ٤٦، «وقال الخليل وسيبويه وجميع النحويين الموثوق بعلمهم إن اللهمَّ بمعنى يا الله، وإن الميم المشددة عوض من يا لأنهم لم يجدوا ياء مع هذه الميم في كلمة ووجدوا اسم الله جل وعز مستعملاً ب (يا) إذا لم يذكر الميم فيعلموا أن الميم من آخر الكلمة بمنزلة يا في أولها والضمة التي في أولها ضمة الاسم المنادى في المفرد والميم مفتوحة لسكونها وسكون الميم التي قبلها.وزعم سيبويه أن هذا الاسم لا يوصف؛ لأنه قد ضمّت إليه الميم فقال في قوله جل وعز: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إن فاطر منصوبة على النداء، وكذلك مالك الملك ولكن لم يذكره في كتابه، والقول عندي أن «مالك الملك» صفة الله وأن فاطر السماوات والأرض كذلك، وذلك أن الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا فلا تمنع الصفة مع الميم كما لا تمنع مع يا فهذا جملة تفسير وإعراب اللهم»[٨١].

ففي قول الزّجاج عن زعم سيبويه أن الاسم بعد «اللهم» لا يوصف، جاء مخالفة لما ذكره سيبويه، إذ ذهب إلى أن الاسم بعد اللّهم نداء ثان، ولا يجوز عنده أن يكون صفة لأن الميم لحقته[٨٢]، وخالفه الزجاج فجوّز أن يكون صفة، وإذا وصف عنده بمفرد جاز فيه الرفع والنصب، وعلل ذلك بأن الميم في آخر الكلمة بمنزلة الياء في أولها، فلا تمنع الصفة مع الميم، فبعض العلماء وافقوا الزجاج في ذلك وبعضهم كان مع سيبويه مثل ابن هشام فقال في الآية الكريمة ﴿اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إنه على تقدير يا ولم يجعله صفة على المحل والسبب، لأن عنده أن اسم الله سبحانه وتعالى لما اتصلت به الميم المعوضة عن

حرف النداء أشبه الأصوات فلم يجز نعته[٨٣].

وهذا الخلاف ناجم عن فهم لفظة اللهمَّ فقيل إنها بمعنى بالله أمنا بخير فكثر استعمالها، فقيل: «اللهم» «وتركت الميم مفتوحة. وبعضهم قال معناه بالله، والميم الممدودة عوض عن يا النداء، والميم مفتوحة لسكونها وسكون الميم قبلها ولا يصح أن يقال «يا اللهم»[٨٤].

وما نخلصُ إليه في قول الزّجاج لزعم سيبويه هو خاطئ ومشكوك فيه والدليل قوله والقول عندي صفة فخالف ما جاء به سيبويه وعلل ذلك.

المسألة التاسعة: الزّعم في مَهْما

أسلوب الشرط من الأساليب البلاغية في اللغة العربية والشرط هو أن يكون هناك فعل ما ملازمٌ لفعل آخر ومرتبط به ولا يتم الفعل الثاني إلا بعد إتمام الفعل الأول وباستخراج أداة الشرط فمهما من أدوات الشرط الجازمة، وقسّمت الأدوات على وفق معيارين:

الأول: الاسمية والحرفية.

الثاني: البساطة والتركيب.

وأوّل من قسّم الأدوات سيبويه وبإيجاز شديد فقال: «فما يجازى به من الأسماء غير الظروف من وما وأيهم، وما يجازي به من الظروف أي حين، ومتى، وأنى وحيثما، ومن غيرها: إن وإذ ما»[٨٥].

وذكر ابن هشام لـ (مهما) ثلاثة معانٍ:[٨٦]

- ما لا يعقل غير الزّمان مع تضمن الشرط.
- الزمان والشرط، وهذا ما ذكره ابن مالك.
- الاستفهام، وذكره جماعة منهم ابن مالك.

والمعروف عند جمهور النحويين أن (مهما) من أسماء الشرط التي تجزم فعلين وهذا لا خلاف فيه، واختلفوا في كونها بسيطة أم مركبة، ومن حيث دلالتها على الزمن [٨٧]، فمنهم من يرى أنها اسم لعود الضمير إليها، ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف: ١٣٢.

وزعم السهيلي (ت٥٨١هـ) أنها تأتي حرفًا وبعضهم قال عنها ظرف زمان [٨٨]، وقال الكسائيُّ: أصلهُ مَهْ ؛ أي اكفُفْ، وقيل كلمة مفردةٌ يُجازى بها ليُجزمَ ما بعدَها على تقدير إن [٨٩].

وما قاله الزّجاج في هذه المسألة:

« زعم بعض النحويين أن أصل «مَهْما»: ما تأتنا به، ولكن أبدل من الألف الأولى الهاء، ليختلف اللفظ، فما الأولى هي ما الجزاء، وما الثانية هي التي تزاد تأكيداً للجزاء، ودليل النحويين على ذلك أنه ليس شيئاً من حروف الجزاء إلا و «ما» تزاد فيه، قال عزّ وجل: ﴿فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم﴾ كقولك إن تثقفهم في الحرب فشردهم.... وقالوا جائز أن تكون «مه» بمعنى الكف، كما تقول مَه اي أكفف، وتكون «ما» الثانية للشرط والجزاء، كأنهم قالوا والله أعلم – اكفف ما تأتنا به من آية.

والتفسير الأول هو الكلام، وعليه استعمال الناس، وهذا ليس في ما فيه من التفسير شيء لأنه يخل اختلاف هذين التفسيرين بمعنى الكلام»[٩٠].

ونفهم من قول الزجاج أن الزّعم بمعنى التأكيد والتأييد لما قاله بعض النحويينَ، وهو قول الخليل واستدلّ بشواهد من القرآن.

المسألة العاشرة: الزّعم في تركيب هَلمّ

شاع استعمال (هَلمّ) عند العرب في الدعاء إلى الشيء، وأجمع أهل اللغة والنحويون[٩١] أن هَلمّ معنيين: أحدهما: تعال، فتكون قاصرة، والثاني: أحضر فتكون متعدية. وفي قوله تعالى: ﴿هَلُمَّ شُهَدَاءكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ الله حَرَّمَ هَـذَا...﴾ الأنعام: ١٥٠، فيكاد النّحاة يجمعون على أن هلمَّ مركبة إلا أن خلافهم في أصل هذا التركيب وفيه مذهبان:

الأول: مذهب البصريينَ والخليل[٩٢] أن تركيبها ها لمَّ أي من (ها) التي للتنبيه، و(لمَّ) الذي هو فعل أمر بمعنى اجمع، وإنما حذفت ألف (ها) تخفيفًا لكثرة الاستعمال ولأن اللام بعدها وإن كانت متحركة فهي في حكم الساكن.

الثاني: مذهب الفرّاء[٩٣] أن أصله: (هلْ أُمَّ) هل للزجر وأم بمعنى اقصدُ فخفف الهمزة بإلقاء حركتها على الساكن قبلها وحذفت فصار: هلم فعلت كلمة واحدة للدعاء.

وما أكده الزّجاج عند حديثه عن ﴿هَلُمَّ شُهَدَاءكُمُ الَّذِينَ﴾ من سورة الأنعام: ١٥٠ قال: «زَعم سيبويه أنها «ها» ضُمّت إليها «لُمَّ» وجعلتا كالكلمة الواحدة.فأكثر اللغات أن يقال هلُمَّ للواحد والاثنين والجماعة. بذلك جاء القرآن نحو قولهم: (هَلُمَّ إلينا)، ومعنى (هَلُمّ شُهداءكم) أي فهاتوا شهداءكم،

وقربوا شهداءكم، ومن العرب من يثني ويجمع ويؤنث فيقول للذكر هَلُمَّ. وللاثنين هلُّما وللجماعة هلُمُّوا، وللمرأة هلُمّي والاثنين هلُمَّا، وللنسوة هَلْمُمْنَ. وفتحت (الميم) لأنها مُدغمة كما فتحت رُدَّ في الأمر لالتقاء السّاكنين، ولا يجوز هلُم إلينا للواحد بالضمّ، كما يجوز في رُد الفتح، والضم والكسر، لأنها لا تتصرف»[٩٤].

فما نلحظه في تفسير الزَجاج لزعم سيبويه أنه متفق معه في كونها مركبة من (ها) وضمّت إليها لمّ لكونها اسمًا من أسماء الأفعال ولغة أهل الحجاز يبنونها على لفظ واحد كما أشار، ومن العرب من يثني ويجمع ويؤنث على لغة بني تميم.

المسألة الحادية عشرة: الزّعم في (ويْك)

(ويْ): « كلمة تعجب، وقيل: زجر، تقول ويْ لزيد وقد يكنى به عن الويل، وقد تليها كاف الخطاب تقول: ويْك. ويقال وي بك يا فلان: للتهديد»[٩٥].

قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ الله يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...﴾ القصص: ٨٢، قد تدخل (وي) على (كان) المخففة والمشددة[٩٦]، ففي ويك ثلاثة أقوال:[٩٧]

الأول: للخليل فوي تكون كلمة تندم يقولها المتندم عند إظهار ندامته ويقولها المندم لغيره والمنبه له، ومعنى « وكأن الله يبسط الرزق...» وإن كان لفظه لفظ التشبيه فمعناه للتحقيق.

الثاني: للفرّاء تكون ويك موصولة بالكاف، وأن الله منفصلة من الكاف، ذكر الفرّاء أن معناها في كلام العرب تقرير، كقول الرجل: أما ترى إلى صنع الله تعالى؟ واحتج الفرّاء على من قال هي (وي) ثم بعدها كأن، بأنها كتبت موصولة غير مفصولة. والحجة للخليل في فصل كان من وي وإن كانت موصولة في الخط أنه كتب في المصحف موصولًا بعد ما حقه أن يكون مفصولًا، وأجاز الفرّاء وغيره أن يكون ويك بمعنى ويلك وحذفت اللام لكثرتها في الكلام. واستبعد السيرافي هذا الرأي.

الثالث: ما حكاه الفرّاء عن بعض النحويين أنه يذهب إلى أنها ويك بمعنى ويلك، وجعل أنّ مفتوحة بفعل مضمر، كأنه قال ويلك اعلم أن الله، وأنكر الفرّاء هذا وقال ألا ترى أنه لا يجوز في الابتداء:يا.

ويقول الزّجاج[٩٨]: في بيانه للفظة (ويك) بأنها قد أشكلت على جماعة من أهل اللغة وفسّرت الثانية بويلك وهذا غلط عظيم ولو كانت كما قيل لكانت إنّ مكسورة كما تقول: ويلك إنه قد كان كذا وكذا، وذكر «والقول الصحيح في هذا ما ذكره سيبويه عن الخليل ويونس. قال سألت عنها الخليل فزعم أنها (ويْ) مفصولة من كأنّ. وإن القوم تنبهوا فقالوا: ويْ، متندّمين على ما سلف منهم، وكل من تندم أو ندم فإظهار تندمه و ندامته أن يقول (وي) كما تعاتب الرجل على ما سلف منه فنقول: وي، كأنك قصدت مكروهي، فحقيقة الوقف عليها وَيْ، وهو أجود في الكلام ومعناها التنبيه والتندم...» [٩٩].

فما نلحظه من قوله الزّجاج عن (زعم) الخليل عن ويك هو أن الزّعم هنا الثّبات والصّحة والقول الصّائب وليس الخطأ بدليل ما ذكره، والقول الصحيح في هذا ما ذكره سيبويه عن الخليل ويونس.

الخاتمـة:

ما نخلصُ إليه في هذا البحث أن الزّعم ظاهرة عُرفت بوصفها مصطلحًا عند السيرافي والمعنى الشائع والمعروف للزّعم في اللغة هو القول الباطل، واستعمله الزّجاج في كتابه إذ وردت لفظة «زعم» خمسين مرة، وخرجت اللفظة وأعني (الزّعم) إلى التّرجيح للصحيح والاستشهاد بكلام سيبويه والخليل والصواب، ففي ست عشرة مسألة ذكرت في البحث، وردت (ثلاث عشرة) مسألة منها دالّة على الاحتجاج والصّواب والقول الصحيح، أمّا المسائل (الثلاث) الباقية فوردت للخطأ والغلط. وخالف فيها الزّجاج نحويينَ ولغويينَ أمثال الأخفش، وكانتْ أغلب المسائل الواردة فيها لفظة الزّعم هي مسائل نحويّة ثمّ صرفيّة لا تعدو خمس مسائل وأقلّها ورودًا المسائل الصوتيّة.

الهوامش:

١- كتاب العين: ٣٩٠ (زعم).

٢- مقاييس اللغة: ٣٧٠ (زعم)

٣ - ينظر: أساس البلاغة: ٣٢٠، الأفعال لابن القوطية: ١٤٠

٤ - ينظر: لسان العرب ٢/ ١٦٦٧_١٦٦٨. زعم)

٥- ينظر: بحث (زعم الخليل في كتاب سيبويه) مجلة كلية دار العلوم، د. عوض بن محمد القوزي العدد ٢٣: ٣٨_٣٩.

٦- شرح كتاب سيبويه ١/ ٤٥٣

٧- الكشاف: ٥٤٩/ ٤

٨- البحر المحيط ٢٨٨/ ٣

٩- شرح الكافية: للرضي: ٤/ ١٥١

١٠ - مقاييس اللغة ٨٦٧ (نعم)

١١- ينظر النشر لابن الجزري ١٧٨-١٧٧/ ٢

١٢- ينظر:إبراز المعاني، أبو شامة: ٣٧٤

١٣- مفاتيح الغيب، للرازي: ٧/ ٧١_ ٧٢

١٤- ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٦٦_ ٦٧

١٥- ينظر لسان العرب:١ / ١١١١(خطا)

١٦- ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف ١١٩ م: ٦٤٨-٦٤٧

١٧- ينظر معاني القرآن وإعرابه: / ١/ ١٣٩

١٨- ينظر شرح الشافية لمصنفها ابن الحاجب:/ ٢/ ٨٠٦

١٩- الجامع الأحكام القرآن القرطبي: ١/ ٤١٥

٢٠- ينظر لسان العرب٢/ ١٧٦٣ (سجن)

٢١- معاني القرآن وإعرابه للزجاج:٥ / ٢٩٨

٢٢- ينظر: اللباب في علوم الكتاب:٢٠ / ٢١٧

٢٣- لسان العرب: ٣ / ٧٧٤(حذف)

٢٤- ينظر لسان العرب: ٣/ ٢٩٠ (غشا)

٢٥- ينظر شرح الأجرومية د. حسن حفظي ٣٧

٢٦- الخصائص: ٢/ ٣٦٠

٢٧- ينظر توضيح المقاصد و المسالك: ١ / ٢٧٥_ ٢٨٠و النحو الوافي١/ ٢٧-٢٦/

٢٨- الكتاب: / ٣/ ٢٣٩

٢٩- ينظر: شرح الرضي على الكافية الاستراباذي١ / ١٥٣حاشية الصبان ١/ ٥٢

٣٠- ينظر حاشية الصبان: ٣/ ٣٦٠

٣١- معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٣٣٨_ ٣٣٩

٣٢- ينظر لسان العرب: ٢/ ٢٢٥٤، ٢٢٥٥ (صوب)

٣٣- ينظر الكتاب: ٤/ ٢٦٧و والممتع في التصريف: / ١/ ٣٤٠

٣٤- ينظر: معاني القرآن للأخفش: / ١/

٣٢٠

٣٥-ينظر: إصلاح المنطق ١٣٦

٣٦- معاني القرآن وإعرابه للزّجاج: ٢/ ٣٢١

٣٧- ينظر الاعلال في كتاب سيبويه: ١٤٤

٣٨- ينظر في أصول اللغة:١/ ٢٢٦

٣٩- ينظر لسان العرب:٣/ ٢٨٣٧

٤٠- ينظر المستقصى في علم التصريف: / ٢/ ٨٢٨

٤١- الإعلال في كتاب سيبويه ١٣٣

٤٢- ينظر الكتاب:٢/ ٣٦٤

٤٣- ينظر البيان في غريب إعراب القرآن:١/ ٣٥٥ والبحر المحيط / ٤/ ٢٧١

٤٤- ينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٣٢٠

٤٥- ينظر: الجنى الداني: ٢١٧

٤٦- معاني القرآن وإعرابه، للأخفش: ١/ ١٨٠

٤٧- ينظر: معاني القرآن، للفراء: ١/ ١٦٣_١٦٤

٤٨- نقله عنه الفراء في معاني القرآن:١ / ١٦٥

٤٩- ينظر التفسير البسيط ٢٩٦/ ٤، و إملاء ما من به الرحمن ١/ ١٠٣

٥٠- معاني القرآن وإعرابه، للزجاج: ١/ ٣٢٦_٣٢٧

٥١- ينظر البحر المحيط: ٢/ ٢٥٦

٥٢- مقاييس اللغة: ١٢١ (بين).

٥٣- ينظر لسان العرب: ١/ ٤٠٤_ ٤٠٥

٥٤- حاشية الصبان: ٢/ ٣٨٢

٥٥- ينظر التحرير و التنوير:١٧/ ١٠

٥٦- معاني القران وإعرابه للزّجاج: ٣/ ٣٠٤

٥٧- شرح المفصل، لابن يعيش:٢/ ١٤٢

٥٨- ينظر المقتضب: ١/ ١٤٨ و الأصول في النحو٢/ ٥٥ و الجنى الداني في حروف المعاني ٤٢٧، و الصاحبي في فقه اللغة ١٤٨

٥٩- المعجم الوسيط: ١٠١

٦٠- ينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٣٢١_٣٢٢

٦١- ينظر التحرير و والتنوير: ٨/ ٣٦

٦٢- مقاييس اللغة ٣٧٦

٦٣- ينظر المختصر: ١٠٠، و المحتسب: ٢/ ١٠٠

٦٤- ينظر الكتاب: ١/ ١٤٣

٦٥- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: ٢٨-٢٧/ ٤

٦٦- ينظر معاني القرآن للفراء: ٢/ ٢٤٤

٦٧- لسان العرب: ٣/ ٢٩١٦(غلب)

٦٨- ينظر معاني القرآن للفراء:/ ٢/ ٣١٩

٦٩- ينظر إعراب القرآن للنحاس / ٣ / ١٧٨و التفسير البسيط ١٨/ ٩

٧٠- معاني القرآن و إعرابه للزجاج: ٤/ ١٧٧

٧١- ينظر لسان العرب:٣ / ٣٠٧٧(ملك)

٧٢- معاني القرآن و إعرابه للزجاج: ٤ / ٩٥

٧٣- ينظر: شرح الرضي على الشافية: ٢ / ١٩٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه ٢٢٠

٧٤- ينظر تفسير الطبري: ١٩ / ٤٤٣، وتفسير الكشاف٢ / ٩٩٨ و القرطبي / ١ / ١٢١

٧٥- ينظر سبع قراءات في كتاب سيبويه: ١٥

٧٦- ينظر معاني القران للفراء: ٢/ ٣٧٠، ومعاني القرآن للاخفش / ١/ ١٦١

٧٧- ينظر شرح كتاب سيبويه، للسيرافي:٣ / ٣١٤و الرازي: ٢٥/ ١٣٤

٧٨- معاني القرآن للزجاج: ١/ ٢٢٣

٧٩- ينظر المعجم الوسيط: ٨٤٢

٨٠- المنجد في اللغة:١/ ٣٨

٨١- معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/ ٣٩٤

٨٢- ينظر الكتاب: / ١/ ٣١٠

٨٣- ينظر: مغني البيب: ٢/ ٦٠١

٨٤- ينظر معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية: ٣/ ١٨٦

٨٥- الكتاب: ٣/ ٥٦

٨٦- ينظر:مغني اللبيب ١/ ٢٨١_ ٢٨٢

٨٧- ينظر الزمن في ما ومهما الشرطيتين، بحث في مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد ١٧

٨٨- ينظر مغني اللبيب ٣٦٨

٨٩- ينظر الجامع لأحكام القرآن/ ٢٦٧، وشرح المفصل ٧/ ٤٢

٩٠- معاني القران وإعرابه للزجاج: ٢/ ٣٦٩

٩١ -ينظر: المسائل السفرية في النحو: ١/ ٣٧

٩٢ - ينظر: العين ٤/ ٥٦، والكتاب ٣/ ٣٣٢

٩٣- ينظر: معاني القرآن للفراء: ١/ ٢٠٣

٩٤- معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٣٠٣

٩٥- المعجم الوسيط: ١٠٦١

٩٦ -ينظر: كتاب العين: ١٠٣٢ (وي)

٩٧- ينظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي: ٢/ ٢٤١ _ ٢٤٢

٩٨ -ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٤/ ١٥٦

٩٩-المصدر نفسه ٤/ ١٥٧

المصادر والمراجع:

١- إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع: للإمام الشاطبي المتوفى سنة ٥٩٠هـ، تأليف الإمام عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة الدمشقي (ت ٥٥٦هـ) تحقيق (إبراهيم عطوة عوض)، دار الكتب العلمية.

٢- أبنية الصرف في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي منشورات مكتبة النهضة بغداد، ط١ – بغداد ١٣٨٥ – ١٩٦٥

٣- أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط١، ١٤١٩ – ١٩٩٨

٤- إصلاح المنطق: لابن السِّكِّيت ١٨٦ – ٢٤٤، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر.

٥- إعراب القرآن: أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوي (ت ٣٣٨هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢١هـ

٦- الإعلال في كتاب سيبويه في هدى الدراسات الصوتية الحديثة: د. عبد الحق أحمد محمد الحجي، ط١ ١٤٣٩هـ – ٢٠٠٨م، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة.

٧- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت ٦١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ن ط١، ١٣٩٩هـ – ١٩٦٩م)

٨- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: الامام كمال الدين أبيوالبركات (ت٥٧٧هـ) ومعه كتاب الإنتصاف من الانصاف تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

٩- البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات بن الأنباري تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م.

١٠- التحرير والتنوير " تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد ": محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م

١١- تفسير البحر المحيط: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت٥٤٧هـ) دراسة وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، تحقيق: د. زكريا عبد المجيد وأحمد الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١٢- التفسير البسيط: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري

الشافعي (ت٤٦٨هـ) ط١، الناشر: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.

١٣- تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د. بشار عواد وعصام فارس مؤسسة الرسالة، ط، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٤- توضيح المقاصد والمسالك شرح ألفية ابن مالك للمرادي المعروف بابن أم قاسم (ت ٧٤٩هـ) تحقيق: د. عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ١٤٤٢هـ - ٢٠٠١م.

١٥- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٦- الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي المصري المالكي (ت٧٤٩هـ) تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٧- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك في النحو والصرف ومعه شرح الشواهد للعيني، تحقيق محمد بن علي الصبان وطه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوقيفية.

١٨- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ط٤.

١٩- الدراسات اللغوية عند العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري: محمد حسين آل ياسين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢٠- سبع قراءات في كتاب سيبويه: د. رجاء عجيل الحسناوي، جامعة كربلاء، كلية التربية للعلوم الإنسانية ط١، مكتبة العلامة ابن فهد الحلي ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٢١- شرح الشافية لمصنفها ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ): دراسة وتحقيق د. غازي بن خلف العتيبي، مكتبة الرشد السعودية، الرياض ط١، ١٤٤١هـ - ٢٠٢١م.

٢٢- شرح شافية ابن الحاجب: محمد بن الحسن الرضي الاستراباذي (ت ٦٨٦هـ) مع شرح شواهده للعالم عبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف - محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٧٥م.

٢٣- شرح كتاب سيبويه: أبو سعيد السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت٣٦٨هـ) تحقيق: أحمد حسن، علي سعيد علي، دار الكتب العلمية - بيروت ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٢٤- شرح المفصل: أبو البقاء موفق الدين الاسدي المعروف بابن يعيش (ت٦٤٣هـ) - قدّم له أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١ م.

٢٥- الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن

العرب في كلامها للعلامة الإمام أبي الحسن احمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي، تحقيق د. عمر فاروق مكتبة المعارف – بيروت ن ط١، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

٢٦-في أصول اللغة: القرارات التي صدرت في الندوات من الثامنة والأربعين إلى الثامنة والستين تقديم الأستاذ الدكتور أحمد مختار عمر ن ط١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

٢٧-كتاب سيبويه: أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار التاريخ بيروت – لبنان

٢٨- كتاب الأفعال: لابن القوطية (ت ٣٦٧هـ) تحقيق: علي فوده ن ط١، مطبعة مصر ١٩٥٢م.

٢٩- كتاب التعريفات: علي بن حمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨٦٦هـ)، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣٠-كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) دار إحياء التراث العربي ن بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

٣١- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للعلامة جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق: عادل أحمد – علي محمد معوض و د. فتحي عبد الرحمن.

٣٢-اللباب في علوم الكتاب: أبو حفص بن عادل الحنبلي الدمشقي (ت٧٧٥هـ) تحقيق: شيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١ ن ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

٣٣- لسان العرب: العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، مراجعة منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

٣٤- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة – ٣٨٩هـ – ١٩٦٩م.

٣٥- المختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: ابن خالويه: شرح برجستراسر، سلسلة النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، مطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٤م.

٣٦- المسائل السفرية في النحو: ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، ط١، لبنان.

٣٧- المستقصى في علم التصريف، د. عبد اللطيف محمد الخطيب، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت.

٣٨- معاني القرآن: أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: د.

هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٣٩- معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الفرّاء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط١.

٤٠- معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري (الزّجاج) (ت٣١١هـ) تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤١- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، رتبه إبراهيم شمس الدين، شركة الأعلمي للمطبوعات، ط١ بيروت، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٤٢- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة.

٤٣- المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي للنجار، دار الدعوة، مؤسسة ثقافية - تركيا.

٤٤- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هت)، تحقيق د. مازن المبارك، محمد علي محمد الله، دار الفكر - دمشق - ط٦ ن ١٩٨٥م.

٤٥- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٤٦- المقتضب: محمد بن يزيد بن عابد الأكبر الثمالي الأزدي المعروف بالمبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب - بيروت

٤٧- الممتع في التصريف: علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور (ت ٦٦٩هـ)، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٤٨- المنجد في اللغة العربية المعاصرة: دار المشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٩- النحو الوافي: عباس حسن، مكتبة المحمدي، بيروت، لبنان، ط١

٥٠- النشر في القراءات العشر: أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) تحقيق: علي محمد الضباع (ت ١٣٨٠هـ)، المطبعة التجارية الكبرى.

البحوث والرسائل:

١- زعم الخليل في كتاب سيبويه: د. عوض بن حمد القوزي، مجلة كلية دار العلوم، العدد ٢٣.

٢- الزمن في ما ومهما الشرطيتين: د. محمد خالد رحال العبيدي، جامعة بغداد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد ١٧، ٢٠٠٨م.

آراء بندار بن عبد الحميد اللغوية في كتاب الألفاظ لابن السكيت، جمع وتحقيق ودراسة

م.م فرقان مهدي صاحب الفتلاوي

جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية – قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية

.The Linguistic Views of Bandar ibn Abd al-Hamid in Ibn al-Sikkit's Book of Al-Alfaz Collection, Verification, and Study

Asst. Prof. Furqan Mahdi Sahib al-Fatlawi

University of Karbala / College of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Sciences and Islamic Education

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114503

ملخص البحث

يهتم هذا البحث بتسليط الضوء على عالمٍ من علماء العربية وأعلامها المتقدمين من الرواة، وهو بندار بن عبد الحميد، وجمع آرائه اللغوية التي ينقلها عنه ابن السكيت في كتابه الألفاظ ودراستها، والوقوف على ترجيحاته فيها، وموازنتها مع أقوال اللغويين السابقين واللاحقين؛ فضلًا عن أَنَّه يكشف عن اهتمام العلماء بآرائه اللغوية والعناية بها؛ لما لها من قيمة لغوية.

الكلمات الافتتاحية:

بندار بن عبد الحميد، كتاب الألفاظ، ابن السّكّيت، الآراء اللغوية، المرويات.

Abstract

This research aims to shed light on Bandar ibn Abd al-Hamid, one of the most prominent early Arabic scholars and narrators. It collects and studies his linguistic views, which Ibn al-Sikkit quotes from him in his book Al-Alfaz, and examines them. It explores his preferences, comparing them with the statements of previous and later linguists. Furthermore, it reveals scholars› interest in his linguistic views and their attention to them, given their linguistic value.

Keywords: Bandar ibn Abd al-Hamid, The Book of Words, Ibn al-Sikkit, Linguistic opinions, Narrations.

المقدمة:

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد (صلى الله عليه وآله) وعلى أهل بيته الميامين وصحبه المنتجبين، أما بعدُ:

فإنَّ للغة العربية علماء فضلاء، قيضهم الله لها لخدمة لغة كتابه العزيز والعناية والاهتمام بها، ومن أولئك الأعلام العالم اللغوي بندار بن عبد الحميد الأصبهاني، وقد تلقى العلماء آراءه وتناقلوها في مصنفاتهم، ومنهم العالم الإمام ابن السّكّيت، وهو من الأعلام الذين ذاع صيتهم ومؤلفاتهم في الآفاق ومن مؤلفاته كتاب الألفاظ.

وبعد مطالعتي كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت وجدت حضورًا واضحًا لآراء بندار بن عبد الحميد فيه، وقد زادت عن الثلاثين رأيًا عزاه ابن السّكّيت إليه، ولذا عقدت العزم على جمع هذه الآراء وتحقيقها ودراستها، مع موازنتها بآراء من سبقه من العلماء ومن لحقه، ومعرفة قيمة هذه الآراء وتأثيرها في اللغة.

وتأتي أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على عالمٍ فذٍّ له آراء لغوية قيمة لم يسلط الضوء عليه وعلى آرائه بالدراسة والبحث، وتحليل تينك الآراء وبيانها عِبر عرض آراء العلماء، ومن ثم عرض آرائه وترجيحاته، وقد جاء البحث بعنوان: آراء بندار بن عبد الحميد اللغوية في كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت جمع وتحقيق ودراسة.

واقتضت خطة البحث أن تقسّم على مقدِّمة وتمهيد، متلوة بمرويات آرائه اللغوية، مشفوعة بخاتمة البحث ونتائجه ذكرنا فيها أهم النتائج التي توصل البحث إليها، ثم أقفلته بقائمة ثبت المصادر والمراجع، أما التمهيد ففيه ثلاثة مطالب، الأول كان بعنوان: (بندار بن عبد الحميد سيرة ومسيرة)، والثاني: (ابن السِّكِّيت سيرة وعطاء)، والمطلب الثالث جاء بعنون: (كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت دراسة وصفية)، أما آراؤه فقد رتبتها بحسب الترتيب المعجمي الألفبائي ووضعتها تحت عنوان المرويات، وقد ألزمتنا طبيعة البحث أن نسلك المنهج الوصفي التحليلي، الذي عن طريقه تتبعت الآراء اللغوية لبندار بن عبد الحميد في كتاب الألفاظ لابن

السّكيّت، والوقوف عليها وتحليلها وبيانها، وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين.

التمهيد: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بندار بن عبد الحميد سيرة ومسيرة:

اسمه ولقبه[١]:

اختلف أصحاب التراجم وعلماء السير في اسمه، فقيل: هو بندار بن عبد الحميد بن لرّة، الكرخي الأصبهاني، وقيل: منداد بن عبد الحميد بن لزة، ولزة لقب أبيه، وقيل لرّة، ويكنّى بندار بأبي عمرو.

موطنه:

أغلب المصادر تذكر أَنَّ العلَّامة بندارًا قد استوطن الكرخ ثمَّ خرج منها إلى العراق فظهر هناك فضله.

علمه:

وهو عالم من علماء الجبل، لغويّ ونحويّ خلط المذهبين، وكان متقدمًّا في علم اللغة ورواية الشعر، وكان يحفظ سبعمائة قصيدة أول كلّ قصيدة بانت سعاد، فهو أوحد زمانه في حفظ الأشعار حتى كان لايشذُّ عن حفظه من شعر الجاهلية والإسلام إلا القليل.

أساتذته[٢]:

تذكر المصادر بعضًا ممن أخذ عنهم بندار بن عبد الحميد وروى عنهم وهم من المتقدمين في اللغة وأعلامها، فممَّن روى عنهم:

* معمر بن المثنى التيمي بالولاء، البصريّ، أبو عبيدة النحوي، من أئمة العلم بالأدب واللغة، صاحب التصانيف ت٢٠٩هـ[٣].

* والنضر بن شميل بن خَرَشة بن يزيد بن كلثوم بن عبْدَة المازني التميمي، أبو الحسن من أهل البصرة، وكان ثقة وصاحب حديث ورواية للشعر ومعرفة بالنحو وبأيّام الناس، ت٢٠٣هـ[٤].

* والقاسم بن سلّام، وهو أبو عبيد القاسم بن سلام الهرويّ البغداديّ، عالم لغة، وفقيه، ومحدِّث، وإمام من أئمة الجرح والتعديل، ت٢٢٤هـ[٥].

* والفرّاء وهو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسلمي، المعروف بالفراء، الديلمي الكوفي مولى بني أسد، كان أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، ت٢٠٧هـ[٦].

أَمَّا عن الذين أَخذ عنهم[٧] فنهم:

* محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بابن كيسان: عالم بالعربية، نحوا ولغة، من أهل بغداد، (ت٢٩٩هـ)[٨].

* ومحمد بن أبي الأزهر البوسنجي، وهو أديب ونحوي وإخباري، من أهل بغداد توفي عن نيف وتسعين سنة، ومن مصنفاته: الهرج والمرج في أخبار المستعين والمعتز، وأخبار عقلاء المجانين، التاريخ[٩].

* ومحمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرِّد: إمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار، ت٢٨٦هـ[١٠]، وكان المبرد يلازمه حتى سمع عن المبرّد أنَّه يقول: كان سبب غناي بندار بن لرّة الأصبهاني، وذلك أني حين فارقت البصرة وأصعدت إلى سامرّاء وردتها في أيام المتوكل، فآخيت بها بندار بن لرّة[١١].

مصنفاته[١٢]:

وتذكر المصادر أنَّ له مصنفات في اللغة والشعر وهي: كتاب معاني الشعر، و كتاب شرح معاني الباهليّ، وكتاب جامع اللغة، وكتاب الوحوش.

آراء العلماء فيه:

* قال الأنباري عن أبيه القاسم: كان بندار يحفظ سبعمائة قصيدة أول كل قصيدة بانت سعاد[١٣].

* قال عنه الطوسي صاحب ابن الأعرابي يوصي أصحابه بالأخذ عن بندار ويقول: هو أعلم مني ومن غيري فخذوا عنه[١٤].

* وحدث أبو بكر ابن الأنباريّ في أماليه ببغداد قال: سمعت أبا العباس الأموي يقول: كان بندار بن لرة الأصبهاني أحفظ أهل زمانه للشعر، وأعلمهم به، أنشدني من حفظه ثمانين قصيدة أول كل قصيدة منها بانت سعاد[١٥].

* قال حمزة:حدثني النوشجان بن عبد المسيح، قال سمعت المبرِّد يقول: كان سبب غناي بندار بن لرة الأصبهاني، وذلك أني حين فارقت البصرة وأصعدت إلى سامرَّاء وردتها في أيام المتوكل، فآخيت بها بندار بن لرّة، وكان واحد زمانه في رواية دواوين شعر العرب، حتى كان لا يشذّ عن حفظه من شعر شعراء الجاهلية والإسلام إلا القليل، وأَصح الناس معرفة باللغة، وكان له كلّ أسبوع دخلة على المتوكل، فجمع بيني

وبين النحويين، وقد وصفني للمتوكل، فأمر بإحضاري مجلسه، وكان المتوكل يعجبه الأخبار والأنساب، ويروي صدرًا منها يمتحن من يراه بما يقع فيها من غريب اللغة، فامتحن المتوكل ا لمبرد في خبر ما، وساعده بندار بذلك الخبر، ثم فسَّر المبرّد ألفاظه فالتفت المتوكل إلى بندار وقال: ابن يزيد فوق ما وصفتم، ثم قال يا غلام: عليّ بالخازن، فحضر فقال له: أخرج إلى ابن يزيد ألفي دينار وقل للحاجب يسهّل إذنه عليّ، فصار ذلك أصل مالي، وكان بندار رحمه الله أصله وسببه[١٦].

وفاته:

أمَّا عن سنة وفاته فإنَّ أغلب المصادر لم تذكر سنة الوفاة وعمره، ومن ذكرها لم يتفق على رأي واحد وإنما قيل: مات في حدود سنة ٢٧٠هـ[١٧]، وقيل: توفي سنة ٣٥٣هـ[١٨]، وذكر ياقوت الحموي في معجمه أن عمره قد قارب الـ٩٠ سنة في حادثة نقلها، كان قد قرأها في «كتاب عقلاء المجانين» لأبي بكر ابن محمد الأزهري: حدثنا محمد بن أبي الأزهر قال: كنت يومًا في مجلس بندار بن لرة الكرخي، وعنده جماعة من أصحابه، إذ هجم علينا المسجد برذعة الموسوس، ومعه مخلاة فيها دفاتر وجزازات، وقد تبعه الصبيان، فجلس إلى جانب بندار، وكأنّ بندارا فرق منه، فقال: اطرد ويلك هؤلاء الصبيان عنّي، فقال لنا: اطردوهم عنه، فوثبت أنا من بين أهل المجلس فصحت عليهم وطردتهم، فجلس ساعة ثم وثب فنظر هل يرى منهم أحدا، فلما لم يرهم رجع فجلس ساعة ثم قال: اكتبوا: حدثني محمد بن أحمد بن عسكر بن عبد الرزاق عن معمر قال: سئل الشعبي ما اسم امرأة إبليس فقال: هذا عرس لم أشهد إملاكه، ثم أقبل على بندار فقال: يا شيخ ما معنى قول الشاعر:

وكنت إذا ما جئت ليلى تبرقعت

فقد رابني منها الغداة سفورها

فقال لنا بندار: أجيبوه، فقال: يا مجنون أسألك ويجيب غيرك؟! فقال بندار: يقول إنه لما رآها فعلت ما فعلته من سفورها، ولم تكن تعهد به، علم أنها قد حذرته من بحضرتها ليحجم عن كلامها وانبساطه إليها؛ فضحك ومسح يده على رأس بندار وقال: أحسنت يا

كيّس، وكان بندار قد قارب في ذلك الوقت تسعين سنة[١٩].

والأقرب إلى الصواب أنه توفي في حدود سنة ٢٧٠هـ وذلك لأنه عاصر كل من ابن كيسان والمبرِّد.

المطلب الثاني: ابن السِّكِّيت سيرة و عطاء:

اسمه[٢٠]:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السِّكِّيت البغداديّ النحويّ المؤدّب، وقيل: هو يوسف بن يعقوب، وكان يكنّى بأبي يوسف، وهو من علماء بغداد، ممن أخذ عن الكوفيين، وابن السِّكِّيت لقب والده إسحاق، وعُرِف به يعقوب، وكان سكيتًا كما يقال وطويل الصمت.

كان ابن السِّكِّيت من أكابر علماء اللغة، وعُرِف أنَّه كان عالمًا بالقرآن ونحو الكوفيين، وأخذ عن أبي عمرو الشيباني والفرّاء وابن الأعرابي، وروى عن الأصمعي وأبي عبيدة، وأخذ عنه أبو سعيد السكري وأبو عكرمة الضبي و محمد بن الفرج المقرئ ومحمد بن عجلان الأخباري وميمون بن هارون وغيرهم.

فهو عالم بارع بالنحو وعلم القرآن واللغة والشعر وراوية ثقة، حظي بمكانة علمية رفيعة لِمَا صنّفه واشتهر به من المصنفات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: إصلاح المنطق، و الأضداد، والألفاظ، و المقصور والممدود، والقلب والإبدال، والمذكر والمؤنث.

أمَّا عن سبب مقتله فقد اختلفت المصادر في ذلك، ولكنَّهم أجمعوا على أنَّه قُتِل بأمر من المتوكل، ثمَّ تعددت الأراء في تحديد تلك السنة، فقيل: سنة ٢٤٠هـ، وقيل: سنة ٢٤٣هـ، وقيل: سنة ٢٤٤هـ، وقيل: سنة ٢٤٥هـ، و قيل: ٢٤٦هـ. ويبدوا أنَّ الأقرب إلى الصواب أنه توفي ليلة الاثنين لخمس خلون من رجب سنة ٢٤٤هـ.

المطلب الثالث: كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت دراسة وصفية:

يعد كتاب الألفاظ من أقدم معجمات الموضوعات في العربية التي وصلت إلينا، ومن أضخم الكتب وأعظمها في بابه علم المعجمات العربية، وأوثق نص في ميدانه، ومن المصنفات اللغوية الناضجة في التبويب والتصنيف

والبيان، وقد أثّر كتاب الألفاظ تأثيرًا كبيرًا في حركة التأليف اللغوي بعده، أمثال: أدب الكاتب، و المخصص.

وقد جمع ابن السِّكِّيت مفردات العربية في نسق معجمي، وجمع الألفاظ تحت أبواب الموضوعات ورتبها داخل الأبواب الموضوعية، ولم يتبع في الترتيب الداخلي منهجًا محددًا، وأدخل كل كلمة وعبارة في الموضوع الذي يلائمها، مع البيان والتوضيح، والاستدلال بأوثق النصوص التي رواها العرب الفصحاء، أو التي رواها ابن السِّكِّيت عن العرب مشافهة، وقد تضمن هذا الكتاب مائة وستةً وأربعين بابًا من أبواب المعاني، بدأ بباب الغنى والخصب، فباب الفقر والجدب، فباب الجماعة، فباب الكتائب، فباب الاجتماع، فباب التفرق، فباب الجماعة من الإبل إلى أن ينهي الأبواب بأبواب في الثياب، مُنهيًا الكتاب بباب الطيالسة والأكسية والملاحف، وألحق الأبواب بباب: (فيما تكلَّمت به العرب من الكلام المهموز مع غيره مما ليس بمهموز)، فهو سجل لحياة العرب من أسماء القبائل وأبنائها ورجالاتها بأسانيد موثوقة مما ييسر المعرفة والخبرة والمتاع، لذا أقبل عليه العلماء إجلالًا وتقديرًا، فصار رائدًا وموجهًا لمن جاء بعده، فاعتنوا به عناية فائقة، قراءة وتحقيقًا وتفسيرًا ونقدًا في حواش وتعليقات وافرة، حتى انتشر في الآفاق فنال قبولًا في نفوس العلماء، واتخذوا من منهجه قدوة، وظهر ذلك عند ابن سيده (ت٤٥٨هـ) في المخصص، وكذلك عند المقري أحمد بن محمد (ت١٠٤١هـ) في نفح الطيب، وعند ابن منظور(ت ٧١١هـ) في لسان العرب، ومرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)في تاج العروس، ويمكن حصر مصادر جمع مادته من مصدرين أساسيين، هما السماع والوِجادة[٢١].

المرويات:

أَبَدَّ:

يقالُ: أَبَدَّ بينَهم العَطاءَ، أي: أعطى كلَّ إنسانٍ نَصيبَه على حِدَتِهِ، قال عمرَ بنِ أبي ربيعةَ[٢٢]:

قلتُ مَن أَنتم؟ فصدَّت وقالت: أمُبِدٌّ سُؤالَكَ العالَمينا؟

قيلَ: مَعناه أَمقَسِّمٌ أنتَ سُؤالَكَ على النّاسِ واحِدًا واحِدًا حَتّى تَعُمَّهُم،

وقيلَ: مَعناه أَمُلزِمٌ أَنتَ سُؤالَكَ النّاسَ؟ من قَولِكَ: ما لَكَ مِنهُ بُدٌّ[٢٣].

قال أبو الحسنِ[٢٤]: قالَ بُندارٌ: أَبَدَّهُم: أعطى كلَّ واحدٍ منهم مثلَ ما أعطى صاحبَه، حتّى يَستوعبَهم، قالَ: والمُبادّةُ في السَّفرِ: أن يُخرِجَ كلُّ إنسانٍ شيئًا منَ النَّفقةِ، ثمّ تُجمعُ فيُنفِقونَها بينَهم، قالَ: ومنه قولُ أبي ذُؤيبٍ في طعنِ الثّورِ الكلابَ[٢٥]:

فأبَدَّهُنَّ حُتوفَهُنَّ فهارِبٌ
بِذَمائِهِ أو بارِكٌ مُتجَعجِعُ

أَي: أَعطى هذا من الطَّعنِ مثلَ ما أَعطى هذا، حتّى عمَّهم[٢٦].

أَتر:

قالَ الأَصمَعيُّ: التِّرُّ: الخَيط الَّذي يمدُّ على البناء فيبنى عَلَيهِ، وَهو عِندهم مُعرَّب واسمه بِالعَرَبيةِ: الإِمام[٢٧].

وما جاء في قول الشَّاعر[٢٨]:

ونُصبِحُ بالغَداةِ أَتَرَّ شَيءٍ
ونُمسي بالعَشيِّ طَلَنفَحينا
ونَطحَنُ بالرَّحى شَزرًا ويَمنًا
ولَو نُعطى المَغازِلَ ما عَيينا

قال أبو العباس: ويروى: «أنز شيء»[٢٩]، وفسر «أتر شيء» بمسترخين، وَقالَ أَبو بكر: يَعني قوما أُسراء، فهم مسترخون من الإعياء[٣٠]، وقال بندار: يريد بأتر: منغظين[٣١].

أدى:

قال الأصمعيُّ: يقال آديته على كذا وكذا وأعديته، أي: قوَّيته وأَعنته[٣٢]، وقيل: أَعَنتُه وساعَدتُه[٣٣].

قال الشاعر[٣٤]:

إذا آداكَ مالُكَ فامتَهِنهُ ل
جاديهِ وإن قَرعَ المُراحُ

قال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: فسره بندار: آداك، قال: أثقلك، وقال أبو يوسف: أعانك، قال أبو الحسن: وهو أجود من قول بندار؛ لأن بندارًا قال: هو مقلوب، يريد: آدك، فأخرجه على «فاعلك»، وقلب العين إلى موضع اللام، وهذا من لغة الذين يقولون: آداني السلطان عليه، بمعنى: أعداني، فيكون بمعنى العون، فهو أحسن اشتقاقًا»[٣٥].

وقال الزبيديُّ: وهي لغة أهل الحجاز، إذ يقولون: آداهُ، على أَفعَله: أَعانَهُ وقَوَّاهُ عَلَيهِ[٣٦].

أَغذ:

يقال للرجل إِذا أسرع السير:

قد أغذ في السير، وأجد السير، وأجذم السير[٣٧]، وقيل: وأَغَذَّ السَّيرَ وأَغذ فيهِ: أَسرع، وأَغذَّ يُغذُّ إِغذاذًا: إِذا أَسرع في السَّيرِ[٣٨]، قال أبو الحسن: «سمعت بندارًا يقول: أَغذ السير، بغير «في»، وقال: المغذ: الشديد السير، وأنشدني[٣٩]:

لَقيتُ ابنةَ السَّهمي زَينَبَ عَن عُفرِ
ونَحنُ حَرامٌ مُسْيَ عاشِرةِ العَشرِ
وإنّا وإيّاها لَحَتمٌ مَبيتُنا جَميعًا
وسَيرانا مُغِذٌّ وذو فَترِ

قال: مغِذ بكسر الغين. قال: جعله من وصف السير، وكان ينبغي أن يقول «مغذ»؛ لأنه يقال: أغذ الرجل السير، ولكنَّه حوَّله إلى السير، كما يقال: ليل نائم، قال أبو الحسن: وأنا أحسب أنه يقال: أغذ السير، وأغذذت أنا السير، والذي قال بندار يحتمله الكلام»[٤٠]

بتل:

قال ابن سيده: المُبَتَّلَةُ من النِّساءِ: التي بُتِّلَ حُسنُها على أَعضائِها، أي: قُطِّعَ، وقيلَ: هي الَّتي لم يَركَب بعضُ لحمها بَعضًا، فهو لِذلكَ مُنماز، وقالَ اللِّحيانيُّ: هي التي في أَعضائِها استِرسالٌ، لم يَركَب بعَضهُا بعضًا، والأَوَّلُ أقربُ إلى الاشتِقاق[٤١].

قال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: سمعت بندارا يقول: والمبتلة: التي كلُّ شيء منها حسن على حياله، كأَنها مقطعة الحسن، والبتل: القطع»[٤٢].

بقر:

قال الأصمعيُّ: يقال: بيقر الرجل: إذا هاجر من أرض إلى أرض، وقال ابن دريد: ذكر بعض أهل اللُّغَة أَنه كانَ يُقال في ما مضى: بيقر الرجل: إِذا خرج من الشّام إِلى العراق، وأنشدوا:

أَلا هَل أَتاها والحوادث جمَّة
بِأَن امرأ القَيس بن تَملِكَ بيقرا

وقال: وبيقر الرجل: إِذا عدا مُنكِّسًا رأْسه خاضعًا[٤٣].

وجاء في الزَّاهر: والمُبَيقر من قولهم: قد بَيقَرَ الرجل يُبَيقِرُ بَيقَرَة: إذا أَفسَدَ، ويقال أيضًا: قد بَيقر الرجل: إذا أسرعَ في مالِهِ، وبيقر: إذا أسرع في مَشيه، ويقال أيضًا: قد بيقر الرجل: إذا دخل الحضَرَ[٤٤].

قال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: قال بندار: يقال: بيقر الرجل: إذا كثر عياله وعجز عن النفقة عليهم، وقال:

وبيقر في معنى: هلك أيضا، وبيقر: خرج إلى موضع لا يدري أين هو»[٤٥].

بهل:

جاء في العين: البَهلُ: الشّيءُ اليسيرُ الحقيرُ، يقال: أَعطاهُ قليلًا بَهلًا، والبَهلُ: واحدٌ لا يُجمَع، وامرأة باهلةٌ: لا زوج لها[٤٦].

وقال الأزهريُّ: روى شمر عَن أبي عَمرو الشَّيباني قالَ: البَهل: الشَّيء اليَسر الحقير، وأَنشد:

وَذو اللُّبّ للبَهل الحقير عَيوفُ

وروى أَبو عبيد عَن الأَمَوي: البَهل: المال القَليل. اللِّحياني: هو الضَّلال بن بهلَلٍ[٤٧].

قال ابن السِّكّيت: «قال أبو يوسف: البهل: اليسير، قال أبو الحسن: قال بندار: البهل: اللعن»[٤٨]. ومنه يُقال: تباهَل القَوم: إذا تلاعنوا، وَيُقال: عَلَيهِ بَهلةُ الله: أَي لعنةُ الله[٤٩]، ومنه جاء في قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[٥٠]. أي نلتعن، يقال: ما له بهله الله، ويقال: عليه بهلة الله[٥١].

جفل:

يقال: دَعاهُمُ الجَفَلى، أي: دعاهم بأجمَعِهم[٥٢]، وقالَ أَبو زيد: دَعاهُمُ الجَفَلى، مُحَرَّكةً، والأَجفَلى، أَي: دَعاهُم إِلى طعامِه بجَماعَتِهم وعامَّتِهم[٥٣]، قالَ طَرَفَةُ[٥٤]:

نحنُ في المَشتاةِ نَدعو الجَفَلى
لا تَرى الآدِبَ فينا يَنتَقِر

وَقالَ الأَخفَش: دُعي فُلانٌ في النَّقَرى لا في الجَفَلى والأَجفَلى، أَي: دُعي في الخاصَّة لا في العامَّة[٥٥]، قالَ بعضُهم: الأَجفَلى والأَزفَلى: الجَماعَةُ مِن كُلِّ شَيء[٥٦].

وقال الجوهريُّ: والأصمعيُّ لم يعرف الأجفَلى، وهو أن تدعوَ الناس إلى طعامك عامة[٥٧].

قال ابن السِّكّيت: «قالَ لنا أبو الحسنِ: يقالُ: بأجمَعِهم وبأجمُعِهم، قالَ: وسمعتُ بُندارًا يقولُ: الجَفَلى والأَجفَلى بمعنًى»[٥٨].

حسن:

حكى ابن السِّكِّيت عن بعضهم قولَهم: هي أحسن الناس حيث نظر ناظر، يريد: هي أحسن الناس وجهًا[٥٩]،

وقال ابن عبَّاد في المحيط: للعَرَبِ في حَيثُ لُغَتانِ: حَيثُ وحَوثُ، ومنهم مَن يَنصِبُه في مَوضِعِ نَصبٍ، وقد يُجعَلُ اسمًا فيقولون: هي أحسَنُ النّاسِ حَيثَ نَظَرَ ناظِرٌ، يَعني: وَجهًا[٦٠].

قال أَبو الحسن: «قال بندار: هي أحسن الناس حيث نظر ناظر معناه: أن حسنها مفرق فيها، كل شيء قائم بنفسه، فأين نظرتَ منها قلت: هي بهذا أحسن الناس»[٦١].

حمرد:

الحرمدة والحمردة كلاهما بمعنًى، قال الزَّبيديُّ: الحِمرِدَةُ، كسِلسِلةٍ أَهمله الجوهَريّ كالحِرمِدة، وقال أبو عبيدة: الحمردة هي الغرين، وهي التقن في أسفل الحوض[٦٢]، وقال كراع النمل: الحِمرِدُ: بقية الماء الكدر تبقى في الحوض[٦٣].

وقد استوفى الزبيديُّ معانيها بقوله: الحَرمَد، كجَعفَر وزِبرِج، الأَخيرةُ عَن الصاغانيّ: الحَمأَة، وَقيل: هو الطِّينُ الأَسودُ المُتَغَيِّرُ اللَّونِ، وَفي بعض النّسخ: والمُتِغَيِّرُ اللَّونِ، بزيادةِ الواوِ، والرائِحةِ، وَقيل: الشّديدُ السَّوادِ مِنهُ، قالَ أُمَيَّةُ[٦٤]:

فَرأى مغيبَ الشَّمس عندَ مَسائها
في عَينِ ذي خلُبٍ وثأْطٍ حَرمَدِ

وَعَن ابن الأَعرابيّ: يُقال لطين البَحر: حَرمَدٌ، وَقالَ أَبو عُبَيدٍ: الحَرمدَةُ: الحَمأَةُ، وعَينٌ مُحرِمِدَةٌ، بِكَسر الميم: كَثرةُ الحَمأَةِ، يَعني: عَينَ الماء[٦٥]، ثمَّ قال أي الزبيديُّ: وَمِمّا يُستَدرك عَلَيهِ: الحِرمِدَةُ، بِالكَسرِ: الغَرينُ، وَهو التَّقنُ في أَسفَلِ الحَوض[٦٦].

وقال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: سمعت بندارا يقول: الحمرد: الحمأة»[٦٧]، وبذا نجد أن رأي بندار لم يخرج عمّا ذهب إليه الآخرون.

خرس:

قال ابن فارس في المقاييس: الخاءُ والرَّاءُ والسِّينُ أُصولٌ ثَلاثَةٌ: الأَوَّلُ جِنسٌ مِنَ الآنيةِ، والثَّاني عَدَمُ النُّطقِ، والثَّالِثُ نَوعٌ مِنَ الطَّعامِ، والثَّاني: الخَرَسُ في اللِّسانِ، وَهو ذَهابُ النُّطقِ[٦٨]، وهو ما صرَّح به الخليل قبل ذلك بقوله: والخَرَسُ: ذهاب الكلام خلقة، أو عيًّا[٦٩]، وَيُحمَلُ عَلى ذَلِكَ فَيُقالُ: لَبَنٌ أَخرَسُ: خاثِرٌ لا صَوتَ لَهُ في الإِناءِ عِندَ الحَلبِ، وَسَحابَةٌ خَرساءُ: لَيسَ فيها رَعدٌ[٧٠].

ويقال: كَتيبَةٌ خَرساءُ: إذا صَمَتَت مِن كَثرَةِ الدُّروعِ، فَلَيسَ لَها قَعقَعَةُ سِلاحٍ، وَقيل: التي لا يُسمَعُ لها صوتٌ، قد احتَزَمت بالسِّلاحِ وأَجادت شَدَّه[٧١]، قالَ الأصمعيُّ: إنّما قيل: خَرساءُ؛ لِقلّةِ كلامِهم[٧٢].

قال ابن السِّكّيت: «قالَ أبو الحسنِ: قال بندارٌ: إنّما قيل «خَرساءُ» لأنّ الصّوتَ لا يُفهَمُ فيها لكثرةِ الأصواتِ، فكأَنَّ كلامَ المتكلّمِ تُسمَعُ حركاتُه كحركاتِ لسان الأخرسِ ولا يُفهَمُ»[٧٣].

درم:

الدَّرَمُ: وَهو استِواءٌ في الكَعبِ تَحتَ اللَّحمِ حَتّى لا يَكونَ لَهُ حَجمٌ. يُقالُ لَهُ كَعبٌ أَدرَمُ[٧٤]، قال العجاج[٧٥]:

قامَت تُريكَ خَشيَةً أَن تَصرِما ساقًا بَخَنداةً وَكَعبًا أَدرَما

والفعل دَرِمَ يَدرَمُ فهو دَرِمٌ[٧٦].

قال الخليل: الدَّرَّمة من أَسماء القُنفُذ والأرانب، والدَّرامة من نَعتِ المرأةِ القصيرة، قيلَ: والدَّرَمانُ: مِشيَةُ الأَرنب والفأرةِ والقُنفُذِ وَما أشبهه، والفعلُ دَرَمَ يَدرِم[٧٧].

وقال ابن دُريد: «والدَّرَّامة: المَرأَة الَّتي إِذا مشت حرّكت مناكبها وقرّبت خَطوَها، وإِنَّما يفعل ذَلِك القصار من النِّساء»[٧٨].

قال ابن السِّكّيت: ومنهن الدرامة، وهي الدروم أيضا، وهي السَّيِّئة المشية البطيئتها[٧٩]، «قال أبو الحسن: سمعت بندارًا يقول: الدرامة: مشي الأرنب»[٨٠]. نلحظ أنَّ ما ذكره بندار قد خصَّه بمشي الأرنب فقط، على خلاف ما ذهب إليه الخليل وآخرون.

ذبل:

ذَبَلَ أَصلٌ واحِدٌ يَدُلُّ عَلى ضُمرٍ في الشَّيءِ[٨١]، يقال: ذَبَلَ الإنسانُ يَذبُلُ ذَبلًا وذُبولًا: دَقَّ بعد الرِّيِّ، ويُقال: ما لَه ذَبَلَ ذَبلُه، أَصلُه من ذُبولِ الشَّيءِ، أي: ذَبَلَ جِسمُه ولَحمُه[٨٢].

قال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: قال بندار: معنى ذبل ذبله: بطل نكاحه»[٨٣]، وهو ما نقله ابن سيده أيضًا في المحكم بقوله: وقيلَ: مَعناه بَطَلَ نِكاحُه[٨٤]، وأَنشد أبو يوسف لكثير بن الغريزة النهشلي[٨٥]:

طِعانُ الكُماةِ ورَكضُ الجيادِ وقَولُ الحَواصِنِ: ذَبلًا ذَبيلا

قال أبو العباس: الذي أرويه: «دبلا دبيلا» بالدال غير معجمة: دعون عليه، ويقال: دبلا دابلا، بالدال كما تقول: ثكلا ثاكلا[٨٦].

رطل:

الرَّطلُ: مِقدارُ نِصفِ منٍّ، وتُكسَرُ الرّاء فيه، والرَّطلُ من الرِّجالِ: الذّي فيه قَضافة[٨٧]، وقيل: الرِّطلُ للمكيال، والرِّطلُ أيضًا: الرجُل المسترخي، وهو البِزر، الكسر أفصح من الفتح[٨٨]، وقال ابن دريد: الرِّطل: الَّذي يُكال بِهِ ويوزَن: مَعروف، بِكَسر الرّاء[٨٩]، وقيل: إنه يعني الصنجة، وهي نصف المنا، وهو اسم له، حجرًا كان أو حديدًا أو غير ذلك[٩٠].

وفي بيان مقداره قال البعليُّ: وللعلماء في مقدار الرِّطل العراقي ثلاثة أقوال:

الأوَّل: أصحها أنه مئة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم.

والثاني: مئة وثمانية وعشرون، والثالث: مئة وثلاثون[٩١].

وقال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: وسمعت بندارا يقول: الرِّطل الذي يوزن به مكسور الراء، والرَّطل: الرجل الذي ليس بمنبعث في الأمور، كأنه يحب الدعة، مفتوح الراء، قال أبو عمرو: ويدعى الكبير، إذا كان ضعيفًا: رطلًا»[٩٢]. نلحظ أن ما ذهب إليه بندار هو الفتح فيه فقط، على خلاف ما ذهب إليه الآخرون.

زعق:

الزَّعْقُ: الصِّياحُ، والزَّعَقُ بالتَّحريك: مصدر قولك: زَعِقَ يَزعَقُ فهو زَعِقٌ، وهو النشيطُ الذي يَفزع مع نشاطه، والزَعَقُ: الخَوفُ بالليل، يُقال: أزعَقته فهو مَزعوق، وقد أَزعَقَهُ الخوفُ حتّى زَعِقَ وانزَعَقَ[٩٣]، وهو ما أصَّل له ابن فارس بقوله: زَعَقَ أَصلٌ يَدُلُّ عَلى شِدَّةٍ في صياحٍ أَو مَرارَةٍ أَو مُلوحَةٍ، فَيُقالُ زَعَقتُ بِهِ، أَي: صِحتُ بِهِ، وانزَعَقَ، إِذا فَزِعَ، والزَّعِقُ: النَّشيطُ الَّذي يَفزَعُ مَعَ نَشاطِهِ[٩٤]، ويقال أَيضًا: مرَّ يزعقُ دوابَّه زعقًا، أَي: يطردها مسرعًا، وهو رجلٌ زاعقٌ، قال الرّاجز[٩٥]:

إنَّ عليكِ فاعلَمِنَّ سائقا
لا مُتعِبًا ولا عَنفًا زاعِقا

قال ابن السِّكِّيت: «قال أبو

الحسن: قال بندار: الزَّاعق: هو الذي يسوقُ ويصيحُ بها صياحًا شديدًا، قال: ومثله الراعق»[٩٦]

أمَّا الرَّاعق فقد ذهب اللغويُّون غير مذهبه، فقد نُقل عَن ابن الأَعرابي أَنَّ: الرَّعيق والرُّعاق والوَعيق: الصَّوت الَّذي يُسمَع من بطن الدّابَّة، وَهو الوُعاق، وَقالَ الأَصمَعيُّ: هو صَوت جُردانه إِذا تقلقلَ في قُنبِه[٩٧]، أمّا الخليل فيرى أنَّ: الرُّعاق: صوتٌ يُسمَع من قُنب الدابّة كَما يُسمَع الرعيق من ثَفر الأُنثى[٩٨]، وهو ما أكده ابن فارس بقوله: رَعَقَ لَيسَ أَصلًا، بَل هو صَوتٌ مِنَ الأَصواتِ[٩٩]. وبذا نلحظ أنهم قد فرَّقوا بين الرّاعق والزّاعق، على خلاف ما ذهب إليه بندار.

زلم:

اختلف اللغويّون في معنى الأزلم الجَذَعُ، فقد فسَّره الخليل بأنَّه: الدَّهر الشَّديدُ[١٠٠]، وأكد ذلك في موطن آخر بقوله: والدهر يسمّى جَذَعا؛ لأَنه جديد[١٠١]، واستشهد عليه بقول الأخطل:

يا بِشرُ لو لم أكن منكم بمنزلة
ألقى علي يديه الأَزلَمُ الجَذَعُ

ثمَّ عقَّب على قول الأخطل بقوله: وقال بعضهم: «الأَزلَمُ الجَذَعُ» في هذا البيت هو الأَسد، وهذا خطأ، إنما هو الدَّهر، يقول: لولا أنتم لأهلكني الدهر[١٠٢].

وهو ما أكده لنا ابن السِّكّيت بقوله: يقال: أتى عليه الأزلم الجذع، يعني به الدهر، وقال أبو عبيدة: ويقال: الأزنم، فمن قالها بالنون فمعناه أن المنايا منوطة به، أي: معلقة[١٠٣].وبهذا جاء مثلهم: «لا آتيك الأزلم الجذع»[١٠٤]، وهو الدهر، أَي: لا آتيك أبدا، لأنَّ الدَّهرَ أبدا جديدٌ، كأَنَّهُ فَتي لم يُسِنّ[١٠٥]، وقالوا أيضًا: «أودى بِهِ الأزلَمَ الجَذَعُ»[١٠٦]، يُقال: الأزلم اسم للدهر، والجذع صفة له؛ لأنه لا يهرم أبدا، بل يتجدَّدُ شبابه، وهذا يضرب مثلًا لما وَلّى ويُئِس منه؛ لأن الدهر أهلكَه[١٠٧].

أمّا عن تفسير بندار لها فقد نقله لنا ابن السِّكّيت بقوله: «قال أبو الحسن: كان بندار فسر لنا فقال: الأزلم الجذع: هو الوعل، قال: والظباء والوعول لا تسقط أسنانها، قال: فهي جذعان أبدا»[١٠٨].

سدف:

السَّدَفُ: ظَلامُ اللَّيل، أو سَوادُ شَخصٍ تراه من بعيد، والسُّدفةُ: طائفةٌ من اللَّيل، يقال أسدَف اللّيلُ[١٠٩]، وقال ابن دريد: السَّدَف: الظلمَة، وَهو من الأضداد عِندهم، أسدفَ الليلُ يُسدِف إسدافًا: إذا أظلم، وأسدفَ الفجرُ: إذا أَضاء، وَهي لُغَة لهوازن دون سائِر العَرَب[١١٠].

وقد ردَّ ابن فارس ذلك بقوله: وَحَكى ناسٌ: أَسدَفَ الفَجرُ: أَضاءَ، في لُغَةِ هَوازِنَ، دونَ العَرَبِ، وَهَذا لَيسَ بِشَيءٍ، وَهو مُخالِفٌ القياسَ[١١١].

وجاء في التهذيب: أَبو عُبيد عَن أبي زيد: السُّدفة في لُغة تَميم: الظُّلمة، قالَ: والسُّدفة في لُغَة قيس: الضَّوء، قالَ: وَبَعضهم يَجعل السُّدفةَ اختِلاط الضَّوء والظُّلمة مَعًا، كوقتِ ما بَين طُلوع الفجر إِلى أَوَّل الإِسفار، والحرّاني: عَن ابن السكّيت، قالَ: السَّدَفُ والسُّدفة: الظُّلمة والضَّوء أَيضا، وَقالَ عمارَة: السدفة ظُلمةٌ فيها ضوءٌ من أوّل اللَّيل وآخره، ما بَين الظلمَة إِلى الشَّفق وَما بَين الفَجر إِلى الصَّلاة، قلتُ: والصَّحيح ما قالَه عمارَة[١١٢].

قال ابن السِّكّيت: «قال أبو الحسن: قال بندار: السدف والسدفة: اختلاط بياض النهار بسواد الليل في أوله وآخره، ولذلك جعلا من الأضداد، لأن سدفة أول الليل تدفع إلى سواد الليل، وسدفة آخر الليل تدفع إلى بياض النهار»[١١٣].

سفط:

والإسفِنط: ضرب من الخمر فيهِ أفاويه، روميّ معرَّب[١١٤]، وقال الأزهريُّ في مادة صفنط سفنط: قالَ الأصمعيّ: الأصفِنطُ: الخَمر بالروميّة، وَهي الإسفَنط، وَقالَ بعضُهم: هي خَمرٌ فيها أفاويه، وَقالَ أَبو عُبَيد: هي أَعلى الخمر وصفوتها، وَقالَ ابن نُجيم: هي خُمور مخلوطَة، وَقالَ شمر: سألتُ ابن الأَعرابي عَنها فَقالَ: الإسفِنط اسمٌ من أسمائها، لا أَدري ما هو؟[١١٥].

وقيل: والإِسفَنطُ بكسر الفاء وفتحها: المُطَيَّبُ من عَصيرِ العِنَبِ، قال أبو عبيدة الإِسفِنطُ أَعلى الخَمر[١١٦].

قال ابن السِّكّيت: والإسفنط، بفتح الفاء وكسرها، قال الأصمعي:

اسم بالرُّوميَّة معرب، وليس بالخمر، إنما هو عصير عنب، ويسمَّي أَهل الشام الإسفنط: الرصاطون، يُطبخ ويُجعل فيه أفواه، ثم يعتَّق، وقال أبو عمرو بن العلاء: قال أبو حزام العكلي: الإسفنط بفتح الفاء، قال: وهم يمدحونها به أحيانا، ويذمونها أحيانا قال: والقنديد قال الأصمعي: هي مثل الإسفنط، وقالها بكسر الفاء[١١٧]، «قال أبو الحسن: بكسر الفاء، وقال بندار: هو بكسر الفاء وفتحها»[١١٨]، نلحظ مما فات اختلافهم في ضبط فائها ما بين فتح أو كسر، أو جوازهما، وهو ما ذهب إليه بندار على نحو ما نقله ابن السِّكّيت عنه، وهو الأقرب للصواب.

سملق:

السَّملَقَةُ: الرديئة في البضع[١١٩]، وقيل: الزَّلّاءُ مِنَ النِّساءِ، وَهي الَّتي لا عَجيزةَ لَها[١٢٠]، وقيل: التي لا إسكتان لها[١٢١]، قال أبو الحسن: «والإسكة بالتاء واحدة الإسكتين، وقال بندار: هو بكسر الألف، ولغة بفتحها، قال: والكسر أكثر، وأنشد بندار[١٢٢]:

تَرى شَمَطًا بأسفَلِ إسكَتَيها
كعَنفَقةِ الفَرَزدَقِ حينَ شابا»[١٢٣].

وهو ما أَكَّده الفيومي بقوله: الإِسكَةُ وِزانُ سِدرَةٍ، وَفَتحُ الهَمزَةِ لُغَةٌ قَليلَةٌ[١٢٤].

سوع:

السِّياعُ بكسر السِّين وفتحها: تطيينُك بالجَصِّ، أو الطِّينِ، أو القير، كما تُسَيِّعُ به الحبّ أو الزّق أو السُّفُن تَطليه طليًا رفيقًا[١٢٥]، وقيل: السِّياع: الطين الرَّقيق[١٢٦]، وقيل: السِّياعُ بالكَسر: الخَشَبَةُ يُسَيَّعُ بها، أي: يُطَيَّنُ[١٢٧]، وقال الجوهريُّ: السَّياعُ: الطينُ بالتِّبن الذي يُطيَّن به[١٢٨].

وقال بندار: السِّياع: الطين[١٢٩]، ثم أَنشد[١٣٠]:

فَلَمّا أَن جَرى سِمَنٌ عَلَيها
كَما بَطَّنتَ بالفَدَنِ السَّياعا

قال: فساع: كأنه هلك في الطين، أي: تاه في الأرض فصار ترابًا، قال: وناقة مسياع، أي: صبور على الجفاء، كما يقال: رجل ترب، أي: صبور على الفقر، ومتراب[١٣١].

قيل: هذا البيت مَقلوبٌ، والأصل فيه: كَما بَطَّنتَ بالسَّياعِ الفَدَنَ،

وَهو القَصر، تَقولُ مِنهُ: سَيَّعتُ الحائطَ: إذا طَيَّنتَه بِالطِّين[١٣٢]، فأَراد كما بَطَّنتَ، أي: لُطتَ الفَدَنَ، وهو القَصرُ، بالسَّياعِ وهو الطِّينُ[١٣٣].

ضهي:

قال الخليل: الضَّهياءُ من النِّساء: التي لم تَحِض قطُّ[١٣٤]، وَقيل: هي الَّتي لا تحيض وَلا يَنبُتُ ثدياها، وَقد ضَهيت ضَهًى[١٣٥]، وقيل: الضهياء: التي لا تحيض من الكبر[١٣٦].

قال ابن السِّكّيت: قال أبو الحسن: كذا قرأناه على أبي العباس بالمد، وقال لنا: الضهيأ بالقصر: شجرة، وقد كنت سمعت من بندار: الضهيأ بالقصر: التي لا تحيض، ولم يذكر الكبر[١٣٧].

وحكى أبو عمرو: امرأةٌ ضَهياةٌ وضَهياءٌ، بالتاء والهاء، قال: وهي التي لا تَطمُث، وهذا يقتضي أن يكون الضَّهيا مقصورًا[١٣٨]، قالَ سيبَوَيهِ: هي الضَّهيا، والهمزة فيهِ زائِدَة؛ لأَنَّك تقول: ضهياء، كما تقول عمياء[١٣٩]، وقالَ ابن سيده نقلًا عن الفارِسيِّ: الهمزَة في ضَهيأ زائِدَة بِدَليل ضَهيا والياء أصل، أَلا ترى أَنه لَو كانَت الياء فيها زائِدَة كانَت مَكسورَة الصَّدر[١٤٠].

عزق:

قال الخليل: المِعزَقة: المِسحاةُ، والمِعزَقُ: المَرُّ من الحديد ونحوه ممّا يُحفرُ به، ويجمعُ مَعازق[١٤١]، وقيل: عَزَقَ الأَرض عزقًا: شقَّها بفأسٍ أو غيره[١٤٢]، وعن أبي عبيد عَن أبي زيد: أرضٌ معزوقة: إذا شققتَها بفأسٍ أَو غَيرها، عزقتها أعزِقُها عَزقًا، وَلا يُقال في غير الأَرض[١٤٣].

قال ابن السِّكّيت: عزق في الأرض عزوقًا: إذا ذهب في الأَرض، قال أبو الحسن: وجدتها في كتابي بالزَّاي، وأنا أحفظ عن بندار: عرق في الأرض عروقا، بالراء غير معجمة[١٤٤].

وأَمّا عرق فعنِ أَبي عبيد عَن الكسائيّ قال: عَرَق في الأَرض عُروقًا: إذا ذهبَ فيها[١٤٥]، وقيل: وَعَرَقَ عُروقًا في الأرض: أَذهَبَها، واستأصَلَ اللهُ عِرقاتهم: أي أَصلَهم[١٤٦].

نلحظ ممّا سبق أن دلالة عزق غير دلالة عرق في السياق نفسه، وحصل هذا إمّا بسبب التصحيف في الكلام فأُبدلت الزاي بالراء، وإمّا لاجتماع الأصلين في سياق لفظة الأرض، والأمثلة السابقة

الذكر دالَّة على ذلك.

عزه:

قال الخليل: العِزهاةُ: اللئيمُ من الرجال، الذي لا يُخالطُ النّاس، ولا يطرب للسَّماعِ، ولا يُحِبُّ اللَّهو[١٤٧]، وقيل: العزهاه: الرجل الذي لا يقرب النساء[١٤٨]، وقيل: العِزهاةُ والعَزِهُ: الَّذي لا يحتاجُ إليهنَّ، ولا يرغبُ فيهنَّ[١٤٩]، وعن الفراء: العزهاة الّتي قَد دخلت في السِّنِّ ونفسُها تُنازعُها إلى الصِّبا[١٥٠].

وقال ابن السِّكّيت: «العزهاة: الذي لا يحب النساء، قال بندار: العزهاة: الذي لا يحب اللهو من النساء وغيرهن»[١٥١]، وأنشد بيت الأحوص[١٥٢]:

إذا كُنتَ عِزهاةً عَنِ اللَّهوِ والصِّبا فكُن حَجَرًا مِن يابِسِ الصَّخرِ جَلمَدا[١٥٣]

عفا:

قال مضرس بن ربعي الأَسدي[١٥٤]:

فلا تَسألِيني واسألِي عَن خَلِيقتِي

إذا رَدَّ عافِي القِدرِ مَن يَستَعِيرُها

العِفاوةُ: ما يُرفَعُ من المَرَقِ للإِنسانِ يُخصُّ به[١٥٥]، وقيل: الشي يُرفع من الطَّعام لِلجارية تُسَمَّن فتؤثَر بها[١٥٦]، وقال الجوهريُّ: والعِفاوَةُ بالكسر: ما يرفع من المرق أوَّلًا، يُخَصُّ به من يُكرم، تقول منه: عَفَوتُ له من المرق: إذا غرفت له أوَّلًا وآثرتَه به، وقال بعضهم: العِفاوَةُ بالكسر: أوَّل المرق وأجوده، والعُفاوة بالضم: آخره، يردُّها مستعير القِدر مع القدر، يقال منه: عَفَوتُ القِدر: إذا تركتَ ذلك في أسفلها[١٥٧].

والعافي هو الضَّيف، وَمَعنى البيت: أَن صاحب القِدر إِذا نزل بِهِ الأضياف نصب لَهُم قِدرًا، فاذا جاءَ من يستعير قدره فرآها مَنصوبَة لَهُم رَجَعَ وَلم يطلبها، كأنَّهُ يردّ المُستَعير لارتداده دون قَضاء حاجته[١٥٨].

قال أبو الحسن: «قال بندار: عافي القدر: ما يبقي المستعير في القدر لصاحب القدر، فيقول: إذا اشتد الزمان خاف الرجل أن يستعير قدرًا ويردها فارغة، وإن رد فيها شيئًا أجحف به ذلك، فيمتنع من استعارتها، فكأن ذلك رده عن استعارتها، فيقول: أنا واسع الأخلاق في هذا الوقت، فخليقتي التوسع في هذا الوقت»[١٥٩].

عقر:

العفر: التّراب، يُقال: عفّرتُه تعفيرًا، واعتفرته اعتفارًا: إذا ضربت به الأرض فَمَغَثْتُه فانعفر[١٦٠]، وظهر الأرض أَيضًا، يقالُ: ما على عَفرِ الأرضِ مثله، أَي: ما عَلى وَجهِها[١٦١]، وقيل: العَفْرُ والعَفَرُ: ظاهِرُ التُّرابِ[١٦٢].

أَمّا العَقَر بفَتحتين فيُراد به: أَنَّ تُسلِمَ الرَّجُلَ قَوائِمُهُ فَلا يَستَطيعُ أَن يُقاتِلَ مِنَ الفَرقِ والدَّهِشِ أو الخَوف[١٦٣]، وَقيلَ: عَقِر: دهش، هو أَن يفجأه الرَّوعُ فَيدهشَ وَلا يستطيعَ أَن يتقدَّمَ أَو يَتأَخَّرَ[١٦٤].

قال ابن السِّكّيت: «العقر، وهو الذي يفجؤه الرَّوع، فلا يقدر على أَن يتقدَّم أو يتأَخَّر جبنًا، قال أبو الحسن: وجدت في كتابي «العفر» بالفاء، وسمعته من بندار: العقر، وأراه يجوز بهما جميعا، وكأن العفر: اللاصق بالتراب من الفزع»[١٦٥].

نلحظ ممّا سبق أن ما قاله بندار هو ما صرَّح به جملة من علماء اللغة، وهو الأقرب إلى الصَّواب؛ إذ لا علاقة بين الأصلين (عفر) و(عقر) بنحو ما ذكرناه من آرائهم، وما جوَّزه أبو الحسن لا وجه له البتَّة.

علز:

قال الخليل: العَلَزُ: شبهُ رِعدَةٍ تأخذ المريض كأنّه لا يستقرّ من الوجع، والعلز: يأخذ الحريص على الشيء فهو عَلِزٌ[١٦٦]، وقيل: العلز: الحرارة الشديدة في الجوف[١٦٧]، وقيل: العَلَز: خِفّة وهَلَع يُصيب الإنسان، أو الحَرَكَة المتدارِكة المؤلمة عِند حُضور الموت[١٦٨]، وقال الأَزهريُّ: قلت: والَّذي ينزل بِهِ المَوت يوصف بالعَلَز، وَهو سياقه نفسَه، يُقال: هو في عَلَز المَوت، وَقالَ الأَصمَعي: عَلِزَ الرجل يَعلَزُ عَلَزًا: إِذا غَرِضَ، قلت: معنى قَوله: غَرِضَ هَهُنا، أَي: قَلِق[١٦٩]، وقال ابن عبّاد: العَلَزُ والعَلَزانُ: شِبهُ رِعدَةٍ تاخُذُ المَريضَ والأسيرَ والحَريصَ، وهو الضجَرُ أيضًا[١٧٠].

وقال ابن السِّكّيت: «والعلز: كثرة الوجع وشدته، يقال: بات فلان علزا: لا ينام من شدة الوجع، قال أبو الحسن: سمعت بندارا يقول: العلز: ما يُتبعَّث من الوجع شيئًا في إثر شيء، قال أبو الحسن: سألته: مثل ماذا؟ فقال: مثل المحموم، يدخل على حمَّاه السعال

والصداع ووجع المفاصل، فهو في الحمى، وهذه الأوجاع تنقل به من حال إلى حال، فذلك العلز»[١٧١].

نلحظ ممّا سبق أَنَّ ما فسَّره بندارٌ لكلمة ﴿علز﴾ لم يخرج عن دائرة ما ذكره اللغويّون، والغالب أنهم أخذوه عنه وعن الخليل أَيضًا؛ إذا الأخير يسبق بندارًا بمدة من الزمن.

قدم:

قال مهلهل[١٧٢]:

إنّا لَنَضرِبُ بالسُّيوفِ رُؤوسَهُم
ضَربَ القُدارِ نَقيعةَ القُدّام

قال الخليل بن أحمد الفراهيديُّ في بيان معنى ﴿القُدّام﴾: القُدّامُ: القادمون من سفر، جمع قادِم، وقيلَ: القَدام بفتح القاف، وعن غير الخليل: والقُدام: الجَزّار[١٧٣]، وقال أبو عبيد: يَعني بالقُدّام القادمين من السّفر، وَقد قالَ بَعضهم: القُدّام الملك، والكَلام الأول أشبه[١٧٤]، وقال في موطن آخر: القُدار: الجزّار، والقُدّام: القادمون من سفرٍ، واحدهم قادم، وَقد يُقال: القدام الملك هَهُنا وَهو أَجود[١٧٥].

وقال ابن السِّكِّيت: قال أبو الحسن: كذا قرأناه على أبي العباس بضمِّ القاف، وقال بندار: القَدّام: الملك بفتح القاف، والقُدار: الجزّار[١٧٦].

قفدر:

قال الخليل: القَفَندَرُ: الضخم من الإبل، ويقال: هو الأبيض، ويقال: هو الضخم الرأس[١٧٧]، وقيل: القَفَندَرُ: الأَفحَجُ الثَّقيلُ الرِّجلَين والقَدَمَين، ويقال: إِنَّه لقَفَندَرُ الأَثَر، أي: عَظيم الأَثَر، وقَفَندَرُ القَدَمَين: عَظيمُهُما[١٧٨]، وقيل: القبيح الوجه[١٧٩]، وقيل: هو اللئيم الفاحش[١٨٠].

وقال ابن السِّكّيت: «والقفندر: القصير اللحيم، قال لنا أبو الحسن: سمعت بندارا والمبرد يقولان: القفندر: القبيح، طويلًا كان أو قصيرًا، وكل قبيح من كل شيء قفندر، وأنشد أحدهما[١٨١]:

وما ألومُ البيضَ ألّا تَسخَرا
لَمّا رأينَ الشَّمَطَ القَفَندَرا

فجعله وصفًا للشمط»[١٨٢]-

نجد:

قال الخليل: والنَّجدةُ: الشَّجاعةُ، وهي البلوغ في الأمر الذي يُعجزُ عنه[١٨٣]، وقيل: النجدة: البأس، يقال: رجل نجد وذو نجدة[١٨٤]، وقيل: النَّجدَةُ: القوةُ والشَّجاعَةُ، وهي أيضًا

الفَزَعُ والخوف[١٨٥]، وقال ابن سيده: والنَّجدة: الفَزع والهول، وهي أَيضًا: الثّقل والشدة، وَلا يَعني بِهِ شدَّة النَّفس، إِنَّما يَعني بِهِ شدَّة الأَمر عَلَيهِ[١٨٦].

قال ابن السِّكّيت: فأما النجدة فهي عندهم: الفزع في أي وجه ما كان، قال أبو الحسن: سمعت بندارا يقول: نجد الرجل فهو منجود نجدًا: إذا عرق من شدة عمل، أو رهب أمرًا ففزع، ويقال: نجد نجدة: إذا فزع وأرعد، ويقال: أصابته نجدة من ذلك، أي: شدة وثقل، قال: ومنه قول طرفة[١٨٧]:

تَحسِبُ الطَّرفَ علَيها نَجدةً
يا لَقومٍ لِلشَّبابِ المُسبَكِر

أي: شدة وثقلاً أن تطرف، أي: طرفها ساج أبدًا، فإذا رفعت طرفها ثقل عليها، فكأن ذلك اشتد عليها[١٨٨].

نطق:

اختلف اللغويون في بيان الفرق بين النِّطاق والمنطق، قال ابن السِّكّيت: سمعت العامرية تقول: المنطق: يكون للنساء ولا يكون للرجال، والنطاق: خيط يشدُّ به المنطق، ومنه قيل: أسماء ذات النطاقين؛ لأنها كانت تشد النقبة بنطاق، ثم تجعل الطعام مما يلي جسدها، ثم تشد فوقه بنطاق آخر[١٨٩].

وقال الأزهريُّ: يقالُ، مِنطَقٌ ونِطاقٌ، كَما يُقالُ: مِئزَرٌ وإِزارٌ ومِلحَفٌ ولِحافٌ وَمِسرَدٌ وَسِرادٌ، وَقَد تَنَطَّقَتِ المَرأَةُ: إِذا شَدَّت نِطاقَها عَلى وَسَطِها، وقالَ بعضُهُم: النِّطاقُ: الإِزارُ الَّذي يُثنى، والمِنطَق: ما جُعِلَ فيهِ من خَيطٍ أَو غَيرِهِ، ثمَّ قالَ: وقَد يكونُ النِّطاقُ والمِنطَقُ، بِمَعنى واحدٍ مثلَ الإِزارِ والمِئزَرِ[١٩٠].

وقال الفيومي: والنِّطاقُ جَمعُهُ نُطُقٌ مِثلُ كِتابٍ وَكُتُبٍ، وَهو مِثلُ إِزارٍ فيهِ تِكَّةٌ تَلبَسُهُ المَرأَةُ، وَقيلَ: هو حَبلٌ تَشُدُّ بِهِ وَسَطَها لِلمِهنَةِ، والمِنطَقُ بِالكَسرِ: ما شَدَدتَ بِهِ وَسَطَكَ، فَعَلى هَذا النِّطاقُ والمِنطَقُ واحِدٌ[١٩١].

أَمَّا عن رأي بندار فقد نقله ابن السِّكّيت بقوله: قال أبو الحسن: كان بندار يقول: المنطق والنطاق واحد، مثل ملحف ولحاف[١٩٢].

نمي:

النُّمّي، بِالضَّمِّ وكَسر الميمِ المشدَّدَةِ: فلوسٌ من رصاصٍ كانَت تُتّخذ بِالحيرَةِ في أَيّام ملك بني نصر بن المُنذر[١٩٣]، وقيل: النُّمّي: الفُلوس، وهو روميّ معرَّبٌ، واحدتها نمية[١٩٤]، وقال

بعضهم: ما كانَ من الدَّراهم فيهِ رَصاص أَو نُحاس، فَهو نُمّي[١٩٥].

أَما عن رأي بندار فقد نقله لنا أبو الحسن بقوله: «قال بندار: النمي: الزائف الذي إذا نقر لم يجئ صوته صافيًا»[١٩٦].

نهس:

قال الخليل: النَّهش بالفم كالنَّهس، إلَّا أنَّ النَّهش تناولٌ من بعيد، كنَهش الحيّة، والنّهس: القبضُ على اللّحم ونَتفُه[١٩٧]، وقال ابن دريد: النَّهش: أخذُ اللَّحم بالفم، والنّهس والنّهش عِند الأَصمَعي سَواء، وَخالفهُ أَبو زيد وَغَيره فَقالوا: النَّهش بمقدَّم الفَم كنَهش الحيّة[١٩٨]، وقال في موطن آخر: والنَّهس: أخذُك الشَّيء بمقدَّم فيك، وَيُقال: نَهَسَتْه الحيةُ تنهَسه نَهسًا[١٩٩]، وجاء في التهذيب: أَبو عبيد عَن الأَصمَعي: نهشَته الحيَّةُ ونَهَسَته: إِذا عَضّته[٢٠٠].

قال ابن السِّكّيت: «وسمعت الكلابي يقول: انتهشه الذئب والكلب والحية، وهي: عضة سريعة مشقة، قال أبو الحسن: قال بندار: النهس بمقدم الفم، والنهش بالأنياب وما يليها من الأضراس»[٢٠١].

قال ابن فارس: نَهَسَ النّونُ والهاءُ والسّينُ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلى عَضٍّ عَلى شَيءٍ، ونَهَشَ النّونُ والهاءُ والشّينُ أَصلٌ صَحيحٌ، وَمَعناهُ مَعنى الَّذي قَبلَهُ، قالَ الأَصمَعي: النَّهسُ والنَّهشُ واحِدٌ، وَهو أَخذُ اللَّحمِ بِالفَمِ[٢٠٢].

نلحظ ممّا ذكره ابن فارس أنهما أصلان صحيحان ومعناهما واحد، على خلاف ما ذهب إليه بندار.

هلك:

قال الخليل: الهَلوكُ: المرأة الفاجرة[٢٠٣]، وقال الجوهريُّ: الهَلوكُ من النساء: الفاجرةُ المتساقطةُ على الرجال، ولا يقال رجلٌ هَلوكٌ[٢٠٤]؛ سميت بذلك لأنها تتهالك أي: تتمايل وتنثني عِندَ جِماعِها[٢٠٥]، وَقالَ بَعضهم: الهَلوك: الحَسَنَة التبعل لزَوجها[٢٠٦].

وقال ابن السِّكّيت: «الهلوك: التي تتهالك في مشيتها، قال أبو الحسن: كذا فسره يعقوب، وأما بندار فقال: الهلوك: التي تتهالك على حب الرجال وتبغض زوجها، ثم قال: والمرأة إذا كانت هكذا أكثرت التلفت إلى الرجال، وتحفظت من الخيعل أن ينكشف عنها، فهي سريعة تقليب الرأس»[٢٠٧].

وأب:

قال ابن فارس: وأَبَ الواوُ والهَمزَةُ والباءُ: كَلِمَتانِ تَدُلُّ إِحداهُما عَلى تَقعيرِ شَيءٍ، من ذلك: الحافِرُ الوأْبُ: المُقَعَّبُ، والوأبَةُ: نُقَيرَةٌ في صَخرَةٍ تُمسِكُ الماءَ[٢٠٨].

وهو ما قرَّره الخليل قبل ذلك بقوله: وأَبَ الحافر يَئِبُ وأْبًا: إذا انضمّت سنابكه، تقول: إِنّه لَوأْبُ الحافِرِ، وحافِرٌ وأْبٌ، أي: شديدٌ[٢٠٩]. وفي التهذيب: حافرٌ وأْبٌ: إِذا كانَ قَدرًا، لا واسِعًا عَريضًا وَلا مَصرورًا[٢١٠].

وقال ابن السِّكّيت: والوأب: القدح المقعر الكثير الأخذ من الشراب[٢١١]، ثمَّ قال: «وقال أبو الحسن: سمعت بندارا يقول: الوأب: المعتدل ليس بصغير ولا كبير، وقال: وكذلك هو في الحافر»[٢١٢]

الخاتمة:

بفضل الله ومنته انتهينا من هذه الرحلة الماتعة والشيِّقة، بعد أن أسبرنا الغور في بحار معجمات اللغة العربية ولا سيما كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت؛ بحثًا عن آراء بندار بن عبد الحميد اللغويَّة، وبعد أن عرضناها على جملة من آراء اللغويين السابقين أو التالين له، فقد تمخَّض البحث عن جملة من النتائج نجملها بالآتي:

* أثبت البحث أنَّ بندارًا كان عالمًا باللغة العربية، عارفًا بمفرداتها، ملمًّا بمعانيها ودلالاتها، وله فيها آراء قيِّمة أخذها عنه جملة من علماء اللغة وفي مقدِّمتهم أبو الحسن ابن كيسان، وقد نقلها عنه ابن السِّكِّيت في كتابه الألفاظ.

* كان لهذه الآراء أثر واضح وبيِّن في معجمات اللغة العربية، إذ تناقلها كثرٌ من مؤلِّفي المعجمات اللغوية، آخذين بها، ما بين ناقل وناقد ومرجِّح ومعترض، غير أننا اقتصرنا على جمعها في كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت؛ لكثرتها وسعة مادتها.

* من يُطالع معجمات اللغة العربية سيجد حضورًا واضحا لآراء بندار اللغوية، وهي تستحق أن تكون مشروع بحث علميٍّ كبير، في أن تجمع في مصنَّفٍ معنونٍ بـ(معجم بندار بن عبد الحميد اللغوي)، وهذا ما سنعمل عليه في مشروع بحثنا القابل إن شاء الله تعالى.

والله وليُّ التوفيق

الهوامش:

١- ينظر: الفهرست: ١١١، و معجم الأدباء ٢/ ٧٦٥-٧٦٧، و إنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ٢٩٢، و الوافي بالوفيات١٠/ ١٨٣، و البلغة في تراجم أئمة النحو و اللغة: ٩٤، و بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ١/ ٤٧٦-٤٧٧، و سلم الوصول في طبقات الفحول ١/ ٤٨٦-٤٨٧، و هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ١/ ٢٤٣، و تاريخ آداب العرب ١/ ٢٠٠-٢٠٢.

٢- ينظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: ٩٤، و إكمال الكمال ١/ ٣٥٦، و هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: ١/ ٢٤٣.

٣- ينظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٤٥، والأعلام ٧/ ٢٧٢.

٤- ينظر: طبقات النحويين واللغويين: ٥٥، و الطبقات الكبرى ٧/ ٢٦٣.

٥- ينظر: الأعلام ٥/ ١٧٦.

٦- ينظر: معجم الأدباء ٦/ ٢٨١٣، والأعلام ٨/ ١٤٥.

٧- ينظر: بغية الوعاة ١/ ٤٦٦، و إكمال الكمال ١/ ٣٥٦، و هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: ١/ ٢٤٣.

٨- ينظر: الأعلام ٥/ ٣٠٨.

٩- ينظر: معجم المؤلفين ١٢/ ١٤.

١٠- ينظر: طبقات النحويين واللغويين ١٠١، والأعلام ٧/ ١٤٤.

١١- ينظر: معجم الأدباء ٢/ ٧٦٦.

١٢- ينظر: الفهرست ١١١، وإنباه الرواة على أنباه النحاة١/ ٢٩٢، وبغية الوعاة ١/ ٤٧٧.

١٣- معجم الأدباء ٢/ ٧٦٥.

١٤- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: ٩٤.

١٥- معجم الأدباء ٢/ ٧٦٥.

١٦- ينظر: معجم الأدباء ٢/ ٧٦٦..

١٧- ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ١/ ٢٤٣.

١٨- ينظر: سلم الوصول في طبقات الفحول ١/ ٤٨٧.

١٩- ينظر: معجم الأدباء ٢/ ٧٦٧.

٢٠- ينظر: طبقات النحويين واللغويين: ٢٠٢، و إنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ٢٥٥، وتاريخ بغداد ١٦/ ٣٩٧، و نزهة الألباء في طبقات الأدباء: ١٣٨، وفيات الأعيان ٦/ ٣٩٥، و سير أعلام النبلاء ١٢/ ١٦، وتاريخ الإسلام ٥/ ١٢٨٩، و مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٧/ ٢٦، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر ٢/ ٥٣٠، و بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ٢/ ٣٤٩، وسلم الوصول إلى طبقات الفحول ٣/ ٤١٩.

٢١- ينظر: منهج ابن السِّكِّيت في كتابه الألفاظ في جمع المادة اللغوية وتقسيمها، زانا شاباز كريم، هيوا عمر صالح، قسم اللغة

العربية، كلية اللغات، جامعة السليمانية، إقليم كردستان العراق، ٢٠٢٢م، ٣-٦.

٢٢- البيت من الخفيف، ديوانه: ٣٨٦.

٢٣- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٩/ ٢٨٤، ولسان العرب ٣/ ٨١.

٢٤- وهو محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بابن كيسان: عالم بالعربية، نحوا ولغة، من أهل بغداد، أخذ عن المبرد وثعلب، من كتبه: تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها»، (ت٢٩٩هـ). ينظر: الأعلام ٥/ ٣٠٨.

٢٥- البيت من الكامل، ديوانه: ١٥٥.

٢٦- ينظر: كتاب الأَلفاظ لابن السكيت: ٤١ - ٤٢.

٢٧- ينظر: جمهرة اللغة ١/ ٧٨.

٢٨- البيت من الوافر، وهو لرجل من بني الحرماز في: الصحاح للجوهري ١/ ٣٨٨، ولسان العرب ٢/ ٥٣٤.

٢٩- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٧٠.

٣٠- ينظر: جمهرة اللغة ١/ ٧٨.

٣١- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٧٠.

٣٢- ينظر: الكنز اللغوي٢٢.

٣٣- ينظر: المحيط في اللغة ٢/ ٣٦٧.

٣٤- البيت من الوافر، وهو لعروة بن الورد، ديوانه: ٤٢، ورواية الديوان: «إذا آذاك» بالذال.

٣٥- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٢٨.

٣٦- ينظر: تاج العروس ٣٧/ ٥٤.

٣٧- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٩٣.

٣٨- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٥/ ٣٥٨، ولسان العرب ٣/ ٥٠١.

٣٩- البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في: كتاب الألفاظ لابن السِّكّيت: ١٩٣، والمحكم والمحيط الأعظم ٥/ ٣٥٨، ولسان العرب ٣/ ٥٠١.

٤٠- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٩٣. وينظر: تاج العروس ٩/ ٤٤٨.

٤١- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٩/ ٤٩٧، وينظر: لسان العرب ١١/ ٤٣.

٤٢- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢١١.

٤٣- ينظر: جمهرة اللغة ١/ ٣٢٣.

٤٤- ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس ١/ ٨٧.

٤٥- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٥٤.

٤٦- ينظر: كتاب العين ٤/ ٥٥.

٤٧- ينظر: تهذيب اللغة ٦/ ١٦٤.

٤٨- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٧٠.

٤٩- ينظر: تهذيب اللغة ٦/ ١٦٥، والمخصص ٣/ ٣٨٨.

٥٠- سورة آل عمران، الآية: ٦١.

٥١- ينظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ٩٦.

٥٢- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٩.

٥٣- ينظر: الصِّحاح ٤/ ١٦٥٧، وتاج العروس ٢٨/ ٢١٤.

٥٤- البيت من الرمل، وهو لطرفة بن العبد في: المعاني الكبير في أبيات المعاني ١/ ٣٧٧، وأدب الكاتب: ١٦٣، والكامل في اللغة والأدب ٣/ ٤٦. وليس في ديوانه.

٥٥- ينظر: الصِّحاح ٤/ ١٦٥٧، ولسان العرب ١١/ ١١٤، وتاج العروس ٢٨/ ٢١٤.

٥٦- ينظر: تهذيب اللغة ١٣/ ١٤٦، والصِّحاح ٤/ ١٦٥٧.

٥٧- ينظر: الصِّحاح ٤/ ١٦٥٧. وينظر: لسان العرب ١١/ ١١٤.

٥٨- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٩.

٥٩- وهذا ما حكاه ابن السِّكّيت عن الفرّاء في كتاب الألفاظ: ٢١٩، وينظر: المحيط في اللغة ١/ ٢٤٧، والمخصَّص ١/ ٢٣٥.

٦٠- ينظر: المحيط في اللغة ١/ ٢٤٧.

٦١- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٥٠.

٦٢- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٩٢. والتقنُ: الطين والحمأةُ. مجمل اللغة ١/ ١٤٩.

٦٣- ينظر: المنتخب من كلام العرب: ٤٤٦، وينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٤/ ٧٢، ولسان العرب ٣/ ١٥٨.

٦٤- البيت من الكامل، وهو لأمية بن أبي الصلت في ديوانه: ٣٢.

٦٥- ينظر: تاج العروس ٨/ ٢٤.

٦٦- ينظر: تاج العروس ٨/ ٢٤.

٦٧- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٩٢.

٦٨- معجم مقاييس اللغة ٢/ ١٦٧.

٦٩- العين ٤/ ١٩٥. وينظر: تهذيب اللغة ٧/ ٧٦.

٧٠- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ١٦٧.

٧١- ينظر: العين ٤/ ١٩٥، ، وتهذيب اللغة ٧/ ٧٧، ومعجم مقاييس اللغة ٢/ ١٦٧.

٧٢- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٤، والمقصور والممدود لأبي علي القالي: ٣٧٢.

٧٣- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٤.

٧٤- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٢٧٠.

٧٥- البيت من الرجز، ديوانه: ١/ ٤٠١ – ٤٠٢.

٧٦- ينظر: العين ٨/ ٣٥، وتهذيب اللغة ١٤/ ٨٢، والمحيط في اللغة ٢/ ٣٤٧.

٧٧- العين ٨/ ٣٦. وينظر: تهذيب اللغة ١٤/ ٨٣.

٧٨- جمهرة اللغة ٢/ ٦٣٨.

٧٩- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت:٢٥٤.

٨٠- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٥٤.

٨١- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٣٦٩.

٨٢- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ١٠/ ٧٢.

٨٣- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٢٥.

٨٤- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ١٠/ ٧٢.

٨٥- البيت من المتقارب، ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ١٠/ ٧٢، ولسان العرب ١١/ ٢٥٥، وتاج العروس ٢٩/ ٩.

٨٦- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٤٢.

٨٧- ينظر: العين ٧/ ٤١٣..

٨٨- ينظر: إصلاح المنطق: ١٣١.

٨٩- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٧٥٨.

٩٠- ينظر: تصحيح الفصيح وشرحه لابن درستويه: ٢٨٤.

٩١- ينظر: المطلع على ألفاظ المقنَّع ١٩.

٩٢- كتاب الألفاظ لابن السكيت:١٠١.

٩٣- ينظر: المحيط في اللغة ١/ ١٢، والصِّحاح ٤/ ١٤٩٠.

٩٤- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٣/ ٨.

٩٥- الرجز بلا نسبة في: كتاب الألفاظ لابن السِّكّيت: ٤٤٦، وتهذيب اللغة ١/ ١٢٧، والصِّحاح ٤/ ١٤٩١.

٩٦- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٤٦.

٩٧- ينظر: تهذيب اللغة ١/ ١٥٨.

٩٨- ينظر: العين ١/ ١٥٧.

٩٩- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٤٠٦.

١٠٠- ينظر: العين ٧/ ٣٧١.

١٠١- ينظر: العين ١/ ٢٢٠ – ٢١٢.

١٠٢- ينظر: العين ٧/ ٣٧١.

١٠٣- كتاب الألفاظ لابن السِّكّيت: ٣٦٦.

١٠٤- الأمثال لأبي عبيد: ٣٨٣.

١٠٥- ينظر: تهذيب اللغة ١/ ٢٢٧.

١٠٦- مجمع الأمثال ٢/ ٣٦٦.

١٠٧- ينظر: مجمع الأمثال ٢/ ٣٦٦.

١٠٨- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٦٦.

١٠٩- ينظر: العين ٧/ ٢٣٠.

١١٠- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٦٤٥ – ٦٤٦.

١١١- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٣/ ١٤٨.

١١٢- ينظر: تهذيب اللغة ١٢/ ٢٥٦.

١١٣- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٩٧.

١١٤- ينظر: العين ٧/ ٣٣٨، وجمهرة اللغة ٣/ ١٣٢٤.

١١٥- ينظر: تهذيب اللغة ١٢/ ١٩٢.

١١٦- ينظر: المحكم ٨/ ٦٤٧، ولسان العرب ٧/ ٢٥٥.

١١٧- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٦٧ – ١٦٨.

١١٨- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٦٥.

١١٩- ينظر: العين ٥/ ٢٥٤، وتهذيب اللغة ٩/ ٢٩٦، والمحيط في اللغة ٢/ ١٢.

١٢٠- ينظر: لسان العرب ٨/ ١٣٢، وتاج العروس ٢١/ ١١٧.

١٢١- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٦١، والمحيط في اللغة ٢/ ٢١، والمحكم

٦/ ٦١٦.

١٢٢- البيت من الكامل، وهو لجرير، ديوانه ٢/ ٩٣.

١٢٣- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٦١.

١٢٤- ينظر: المصباح المنير ١/ ١٥.

١٢٥- ينظر: العين ٢/ ٢٠٣، وتهذيب اللغة ٣/ ٦٢.

١٢٦- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٨٤٥.

١٢٧- ينظر: المحيط في اللغة ١/ ١١٢.

١٢٨- ينظر: الصِّحاح ٣/ ١٢٣٤.

١٢٩- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٩٥.

١٣٠- البيت من الوافر، وهو للقطامي، ديوانه: ٤٠.

١٣١- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٩٥.

١٣٢- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٨٤٥، والصِّحاح ٣/ ١٢٣٤، ولسان العرب ٨/ ١٧٠.

١٣٣- ينظر: المنتخب من كلام العرب: ٦٢٨.

١٣٤- ينظر: العين ٤/ ٧٠.

١٣٥- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٥٢.

١٣٦- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٢٩.

١٣٧- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٢٩.

١٣٨- ينظر: الصِّحاح ٦/ ٢٤١٠.

١٣٩- ينظر: كتاب سيبويه ٤/ ٣٢٥.

١٤٠- ينظر: المخصَّص ١/ ٦٨.

١٤١- ينظر: العين ١/ ١٣٢.

١٤٢- ينظر: كتاب الأفعال لابن قوطية: ١٩٢، والمحيط في اللغة ١/ ١٢.

١٤٣- ينظر: تهذيب اللغة ١/ ١٢٦، ولسان العرب ١٠/ ٢٥٠، وتاج العروس ٢٦/ ١٥٤.

١٤٤- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٩٩.

١٤٥- ينظر: الغريب المصنَّف ١/ ٣٧٦، وينظر: تهذيب اللغة ١/ ١٥٣.

١٤٦- ينظر: المحيط في اللغة ١/ ١٧.

١٤٧- ينظر: العين ١/ ١٠٠.

١٤٨- ينظر: التقفية في اللغة: ٦٦٩.

١٤٩- ينظر: التلخيص في معرفة أسماء الأشياء: ٩٧.

١٥٠- ينظر: التكملة والذَّيل والصِّلة ٦/ ٣٤٩.

١٥١- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٩٨.

١٥٢- البيت من الطويل، ديوانه: ٥٧. إلّا أن رواية الديوان لصدر البيت هي: «إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى».

١٥٣- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٩٨.

١٥٤- البيت من الطويل، وهو لعوف بن الأحوص في المفضليات: ١٧٦، وكتاب الحيوان ٥/ ٧٥، أو لمضرس بن ربعي الأسدي في كتاب الألفاظ لابن السِّكِّيت: ٤١٨،

والمعاني الكبير في أبيات المعاني ٣/ ١٢٤١، أو لهما أو لشبيب بن البرصاء في: الحماسة البصرية ٢/ ٢٤٣.

١٥٥- ينظر: الغريب المصنَّف ٢/ ٤٤٨، ومعجم ديوان الأدب ٤/ ٦٢.

١٥٦- ينظر: تهذيب اللغة ٣/ ١٤٥، ولسان العرب ١٥/ ٧٧.

١٥٧- ينظر: الصِّحاح ٦/ ٢٤٣٢. وينظر: لسان العرب ١٥/ ٧٧، وتاج العروس ٣٩/ ٧٢.

١٥٨- ينظر: تهذيب اللغة ٣/ ١٤٥.

١٥٩- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤١٨.

١٦٠- ينظر: العين ٢/ ١٢٢.

١٦١- ينظر: الإبانة في اللغة العربيَّة ٣/ ٥١٧، وتاج العروس ١٣/ ٨٢.

١٦٢- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٢/ ١١٤، ولسان العرب ٤/ ٥٨٣.

١٦٣- ينظر: الصِّحاح ٢/ ٧٥٤، والمجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث ٢/ ٤٨٠، والنهاية في غريب الحديث والأثر ٣/ ٢٧٣.

١٦٤- ينظر: متخير الألفاظ: ١١٠، والمخصَّص ١/ ٢٧٩، والمحكم والمحيط الأعظم ١/ ١٨٦، وإكمال الأعلام بتثليث الكلام ٢/ ٤٤٠.

١٦٥- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٢٨. وينظر: المخصَّص ١/ ٢٧٩.

١٦٦- ينظر: العين ١/ ٣٥٥.

١٦٧- ينظر: التقفية في اللغة: ٤٤٦.

١٦٨- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٨١٦، ٨١٨.

١٦٩- ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٨٢.

١٧٠- ينظر: المحيط في اللغة ١/ ٦٧.

١٧١- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٨٢.

١٧٢- البيت من الكامل، ديوانه: ٨٣.

١٧٣- ينظر: العين ١/ ١٧٢.

١٧٤- غريب الحديث لأبي عبيد ٣/ ٢٧٥.

١٧٥- غريب الحديث لأبي عبيد ٤/ ٤٩٢.

١٧٦- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٧٥.

١٧٧- ينظر: كتاب العين ٥/ ٢٦٧.

١٧٨- ينظر: الجيم ٣/ ٩١، والمنتخب من كلام العرب: ١٩٦.

١٧٩- ينظر: التقفية في اللغة: ٤٢٤.

١٨٠- ينظر: مجمل اللغة ٢/ ٧٦٣، ومعجم مقاييس اللغة ٥/ ١١٦.

١٨١- الرجز لأبي النجم العجلي، ديوانه: ١٧٩.

١٨٢- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٦٤.

١٨٣- ينظر: كتاب العين ٦/ ٨٥. وينظر: المحيط في اللغة ٢/ ١٠١، والصِّحاح ٢/ ٥٤٢.

١٨٤- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السِّكّيت: ١٢٣.

١٨٥- ينظر: المنتخب من كلام العرب: ٥٨٥.

١٨٦- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم

٧/ ٣٣٩.

١٨٧- البيت من الرمل، ديوانه: ٣٩.

١٨٨- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ١٢٤ – ١٢٥.

١٨٩- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٩٢.

١٩٠- ينظر: تهذيب اللغة ٩/ ٢٤-٢٥.

١٩١- ينظر: المصباح المنير ٢/ ٦١١.

١٩٢- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٩٢.

١٩٣- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ١١٩٠.

١٩٤- ينظر: معجم ديوان الأدب ٣/ ٢٨، وتهذيب اللغة ١٥/ ٣٧٢، وشمس العلوم ٩/ ٦٤٤٢.

١٩٥- ينظر: تهذيب اللغة ١٥/ ٣٧٣، والصِّحاح ٥/ ٢٠٤٦.

١٩٦- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٤٨.

١٩٧- ينظر: كتاب العين ٣/ ٤٠٢.

١٩٨- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٨٨٢.

١٩٩- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٨٦٤.

٢٠٠- ينظر: تهذيب اللغة ٦/ ٥٤. وينظر: لسان العرب ٦/ ٣٦٠.

٢٠١- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٣٨٦.

٢٠٢- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥/ ٣٦٣.

٢٠٣- ينظر: كتاب العين ٣/ ٣٧٨.

٢٠٤- ينظر: الصِّحاح ٤/ ١٦١٧.

٢٠٥- ينظر: الغريبين في القرآن والحديث ٦/ ١٩٣٦، والنِّهاية في غريب الحديث والأَثر ٥/ ٢٧١.

٢٠٦- ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٤/ ١٤١، ولسان العرب ١٠/ ٥٠٧، وتاج العروس ٢٧/ ٤٠٤.

٢٠٧- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٤٩١.

٢٠٨- ينظر: معجم مقاييس اللغة ٦/ ٧٨.

٢٠٩- ينظر: كتاب العين ٨/ ٤١٨.

٢١٠- ينظر: تهذيب اللغة ١٥/ ٤٣٧.

٢١١- ينظر: كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٧٨.

٢١٢- كتاب الألفاظ لابن السكيت: ٢٧٨.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

١- الإبانة في اللغة العربية: لسَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي الصُحاريّ، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة، د. نصرت عبد الرحمن، د. صلاح جرار، د. محمد حسن عواد، د. جاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة - مسقط - سلطنة عمان، الطّبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢- أدب الكاتب: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة.

٣- الأعلام: لخير الدين بن محمود بن محمد، الزركليّ الدمشقيّ (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطّبعة: الخامسة عشرة، ٢٠٠٢ م.

٤- إكمال الأعلام بتثليث الكلام: لمحمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجيانيّ، جمال الدين (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: سعد بن حمدان الغامديّ، جامعة أم القرى - مكة المكرمة - المملكة السعودية، الطّبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

٥- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب: الأمير علي بن هبة الله أبو نصرابن ماكولا (ت٤٧٥هـ)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٦- الأمثال: لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهرويّ البغداديّ (ت٢٢٤هـ)، تحقيق: الدكتور عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، الطّبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٧- إنباه الرواة على أنباه النحاة: لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطيّ (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطّبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م.

٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ت٩١١هـ، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان - صيدا.

٩- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآباديّ (ت٨١٧هـ)، تحقيق: محمد المصري، دار سعد الدين - دمشق، الطّبعة: الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٠- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ت١٢٠٥هـ، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، المكتبة المركزية - غزة.

١١- تاريخ آداب العرب: مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي(ت١٣٥٦هـ)، دار الكتاب العربي.

١٢- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن قَايْماز الذهبيّ (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.

١٣- تاريخ بغداد: لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغداديّ (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطّبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

١٤- تصحيح الفصيح وشرحه: لأَبي محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد بن دُرُستويه (ت٣٤٧هـ)، تحقيق: د. محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٥- التّقفية في اللغة: لأبي بشر، اليمان بن أبي اليمان البَندنيجيّ (ت ٢٨٤ هـ)، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، مطبعة العاني - بغداد، ١٩٧٦م.

١٦- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية: للحسن بن محمد بن الحسن الصغانيّ (ت٦٥٠ هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة دار الكتب، القاهرة.

١٧- التّلخِيص في مَعرفَةِ أسمَاءِ الأشياء: لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ (ت نحو ٣٩٥هـ)، تحقيقِ: الدكتور عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطّبعة: الثّانية، ١٩٩٦م.

١٨- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت٣٧٠هـ، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

١٩- جمهرة اللغة: محمد بن الحسن بن دريد الأزدي تـ ٣٢١هـ، علق عليه: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ١٤٢٦هـ_ ٢٠٠٥م.

٢٠- الجيم: لأبي عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٢١- الحماسة البصرية: لعلي بن أبي الفرج بن الحسن، صدر الدين، أبي الحسن البصري (ت ٦٥٩هـ)، تحقيق: مختار الدين أحمد، عالم الكتب - بيروت.

٢٢- الحيوان: لعمرو بن بحر بن محبوب الكنانيّ الليثيّ، أبي عثمان، الشهير بالجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطّبعة: الثّانية، ١٤٢٤ هـ.

٢٣- ديوان أبي النجم العجلي: الفضل بن قدامة ت١٣٠هـ، جمعه وشرحه وحققه:د. محمد أديب عبد الواحد جمران، مطبوعات مجمع

اللغة العربية بدمشق، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
٢٤- ديوان أبي ذؤيب الهذلي: شرحه وقدم له: سهام المصري، عني بمراجعته: د. ياسين الأيوبي، ط١، المكتب الإسلامي، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٢٥- ديوان الأحوص الأنصاري: جمع وتحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.
٢٦- ديوان أميّة بن أبي الصّلت: قدّم له وعلّق حواشيه: سيف الدين الكاتب، و أحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان.
٢٧- ديوان جرير: جرير بن عطية الخطفي ت ١١٤هـ، تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، د.ط، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م
٢٨- ديوان طرفة: شرح الأعلم الشنتمريّ، تحقيق: درية الخطيب، ولطفي الصقّال، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ٢٠٠٠م.
٢٩- ديوان العجاج: رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي: تحقيق: د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٧١م.
٣٠- ديوان عروة بن الورد: شرح ابن السكيت ت٢٤٤هـ، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٦م.
٣١- ديوان عمر بن أبي ربيعة: قدّم له ووضع هوامشه:د. فايز محمد، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
٣٢- ديوان القطامي: تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، و أحمد مطلوب، ط١، دار الثقافة بيروت، ١٩٦٠م.
٣٣- ديوان مهلهل بن ربيعة:شرح وتقديم: طلال حرب، الدار العالمية.
٣٤- الزّاهر في معاني كلمات الناس: لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبي بكر الأنباريّ (ت٣٢٨هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطّبعة: الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٣٥- سلم الوصول في طبقات الفحول: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة(ت١٠٦٧هـ)، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إستنبول- تركيا، ٢٠١٠م.
٣٦- سير أعلام النبلاء: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطّبعة: الثّالثة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
٣٧- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: لنشوان بن سعيد الحميريّ اليمنيّ (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمريّ، ومطهر بن علي الإريانيّ، ويوسف

محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت – لبنان)، ودار الفكر (دمشق – سورية)، الطّبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

٣٨- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت٣٩٣هـ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م

٣٩- الطبقات الكبرى: محمد بن سعيد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت–، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٤٠- طبقات النحويين واللغويين: لمحمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيديّ الأندلسيّ الإشبيليّ (ت ٣٧٩هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطّبعة: الثاني.

٤١- العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري ت١٧٥هـ، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة.

٤٢- غريب الحديث: لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهرويّ البغداديّ (ت٢٢٤هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد– الدكن، الطّبعة: الأولى، ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤م.

٤٣- غريب المصنف: لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهرويّ البغداديّ (ت٢٢٤هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ج١: السنة السادسة والعشرون، العددان (١٠١، ١٠٢) ١٤١٤/ ١٤١٥هـ، ج٢: السنة السابعة والعشرون، العددان (١٠٤، ١٠٣) ١٤١٦ / ١٤١٧هـ.

٤٤- الغريبين في القران والحديث: للعلّامة أبي عبيد أحمد بن محمد الهرويّ (ت٤٠١هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة المكرّمة – الرّياض، الطّبعة: الأولى، ١٤١٩ه – ١٩٩٩م.

٤٥- الفهرست: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم(ت٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط٢، دار المعرفة، بيروت– لبنان، ١٤١٧هـ– ١٩٩٧م.

٤٦- قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: لأبي محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد الهِجرانيّ الحضرميّ (ت٩٤٧هـ)، عُني به: بو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج – جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٨م.

٤٧- الكامل في اللّغة والأدب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرِّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي

– القاهرة، الطّبعة: الطّبعة الثّالثة ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م.

٤٨– كتاب الأفعال: ابن القوطية (ت٣٦٧هـ)، تحقيق: علي فوده، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣م.

٤٩– الكتاب: لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، المعروف بسيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطّبعة: الثّالثة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٥٠– الكنز اللغوي في اللَسَن العربي: لابن السكيت، أبي يوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٤٤هـ)، تحقيق: أوغست هفنر، مكتبة المتنبي – القاهرة.

٥١– لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ت٧١١هـ، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٥٢– متخير الألفاظ: أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي(ت٣٩٥هـ)، تحقيق: هلال ناجي، ط١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م.

٥٣– –مجاز القرآن: أبو عبيدة معمّر بن المثنى التيمي البصري (ت٢٠٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١هـ.

٥٤– مجمع الأمثال: لأبي الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوريّ (ت٥١٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة – بيروت، لبنان.

٥٥– مجمل اللغة: لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ، الطّبعة الثانية – ١٤٠٦ه – ١٩٨٦م.

٥٦– المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث: لأبي موسى محمد بن عمر بن أحمد الأصبهانيّ المدينيّ (ت ٥٨١هـ)، تحقيق: عبد الكريم العزباويّ، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة – المملكة العربية السعودية، الطّبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

٥٧– المحكم والمحيط الأعظم: لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطّبعة: الأولى، ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م.

٥٨– المحيط في اللّغة: للصّاحب إسماعيل بن عبّاد (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: الشّيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت – لبنان، الطّبعة: الأولى، ١٤١٤ه – ١٩٩٤م.

٥٩– المخصص: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت٤٥٨هـ، المحقق: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ١٤١٧هـ١٩٩٦م.

٦٠– مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: لأحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدويّ،

شهاب الدين (ت ٧٤٩هـ)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتحدة، الطّبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٦١- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت٧٧٠ه)، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان.

٦٢- المطلع على ألفاظ المقنع: لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعليّ، شمس الدين (ت٧٠٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطّبعة: الطّبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.

٦٣- المعاني الكبير في أبيات المعاني: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق: د. سالم الكرنكوي، ط١، مطبعة دائرة المعارف، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

٦٤- معجم الأدباء: لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ (ت٦٢٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطّبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٦٥- معجم ديوان الأدب: لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابيّ (ت٣٥٠هـ)، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٦٦- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ت٣٩٥هـ، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سوريا، د.ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٧- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت.

٦٨- المفضليات، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي(ت ١٦٨هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٦، دار المعارف، القاهرة.

٦٩- المقصور والممدود: أبو علي القالي إسماعيل بن القاسم(ت٣٥٦هـ)، تحقيق: د. أحمد عبد المجيد هريدي، ط١، مكتبة الخانجي، القاهري، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٧٠- المنتخب من غريب كلام العرب: لأبي الحسن علي بن الحسن الهُنائيّ الأزديّ، الملقب بـ"كراع النمل" (ت بعد٣٠٩هـ)، تحقيق: د محمد بن أحمد العمري، جامعة أم القرى (معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، الطّبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٧١- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاريّ، أبي البركات الأنباريّ (ت٥٧٧هـ)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، الطّبعة: الثّالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٧٢- النّهاية في غريب الحديث والأثر: لأبي

السّعادات مجد الدين المبارك بن محمد الشيبانيّ، ابن الأثير الجزريّ (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاويّ - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٧٣- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٩٩هـ)، وكالة المعارف الجليلة، استنبول.

٧٤- الوافي بالوفيات: لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفديّ (ت٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

٧٥- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكيّ الإربليّ (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت - لبنان، طُبعت أجزاء الكتاب ما بين ١٩٠٠ - ١٩٩٤م.

البحوث والمجلات:

١- منهج ابن السِّكِّيت في كتابه الألفاظ في جمع المادة اللغوية وتقسيمها، زانا شاباز كريم، هيوا عمر صالح، قسم اللغة العربية، كلية اللغات، جامعة السليمانية، إقليم كردستان العراق، ٢٠٢٢م.

دلالة السياق الصرفي في شواهد معجم العباب الزاخر الشعرية

فاطمة جابر جياد

أ.د كاظم فضيل شاهر

جامعة القادسية – كلية التربية

"The Morphological Contextual Significance in the Poetic Citations of Al-Abab al-Zakher's Lexicon"

Fatima Jaber Jiad Al-Bahida

Prof. Dr. Kadhum Fadheel Shaher

Al-Qadisiya University / college of Education

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114504

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد النبيين وإمام المتقين أبي الزهراء محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد:

فيُعدُّ البحث المعجمي من البحوث الغنية من الناحية الدلالية، إذ تحتوي المعجمات على المستويات اللغوية والدلالية كافة، منها المستوى الصرفي، إذ عقدتُ في هذا البحث دراسة موجزة عن السياق الصرفي وأثره في توجيه الشواهد الشعرية في معجم العباب الزاخر واللباب الفاخر للحسن بن محمد الصغاني (ت٦٥٠هـ) فبحثت في جملة من الموضوعات الصرفية التي اعتمد فيها المصنف على الشواهد الشعرية لبيان أثر الدلالة الصرفية في دلالات المعاني، ووقع البحث على دلالات المشتقات والمصادر في هذا المعجم.

الكلمات المفتاحية: السياق الصرفي، الدلالة الصرفية، معجم العباب، الشاهد الشعري.

Abstract

The lexical research is one of the rich areas in semantics, since the dictionaries contain all semantic linguistic levels, including the morphological level. In this research, I made a brief study of the morphological context and the effect of justifying the poetic evidence in the dictionary of al-Abab al-Zakher and Al-Labab al-Fakhir by Hassan ibn Muhammad al-Saghani (1650 AH). The discussion in my sentence of the morphological topics in which Al-Musnaf relied on the poetic evidence to show the effect of the morphological signification in the meanings of the meanings, and the research on the meanings of the derivatives and sources in this dictionary. I discussed a number of morphological topics which categorization relied on the poetic evidence to show the effect of the morphological signification in the semantic meanings. I also explored the meanings of the derivatives and sources in this lexicon.

Keywords: morphological context, morphological semantics, Al-Abab dictionary, poetic evidence

البحث:

يُعدُّ المستوى الصرفي من أهم مستويات الدلالة، وتظهر تلك الأهمية في كون الصيغ الصرفية للمفردة تؤدي دورا في بيان المعنى، فالدلالة التي تحصل بسبب التغير الصرفي ليست نفسها الدلالة المعجمية؛ لذا صارت محط اهتمام الباحثين العرب و غيرهم، ولا سيّما بعد ظهور الإسلام، فالزيادة في مبنى الكلمة أو التغير في أصواتها له يكسب المفردة معنى جديدا و عدول الشعراء إلى المصدر مثلا يتحررون من قيد الزمان و المكان، واستعمالهم لصيغ المبالغة، للكثير مثلًا وغيرها من الصيغ الصرفية الأخرى، فقد حكى أبو هلال العسكري أنّ المقرر في اللغة بأنّ تغير المباني يقابله تغير في المعاني[١]، فمال العرب إلى التنوع الدلالي على اختلاف المواقف.

وممّن تعرض للبحث الدلالي للمستوى الصرفي هو (ابن جني) عند تعريفه الصرف، إذ إنه أنشأ ربطا بين الصرف والدلالة، فيقول: "التلاعب بالحروف الأصول لما يراد فيها من المعاني المفادة منها"[٢]، ويظهر من هذا أن العرب الأوائل قد اهتموا بمعاني المفردات المتولدة من الأصل بسبب الاشتقاق، وهذه الحالة من التولد العارضة على المفردات أثرت اللغة العربية من هذه الناحية، إذ تنشأ بسبب التطور الدلالي أو تخصيص المفردة أو تعميمها، فيحدث التغير الصرفي لبنية الكلمة، فعن طريق هذه البنية يُحدد المعنى ويظهر.

وأما تعريف الدلالة الصرفية، فهي: "المعاني المستفادة من الأوزان والصيغ المجردة فاسم الفاعل مثلاً هو اسم مشتق على وزن فاعل من الثلاثي، وهو يدل على معنى مجرد حادث وعلى فاعله أيضاً..."[٣]، أو هي: "تلك الدلالة التي يعرب عنها مبنى الكلمة"[٤].

وأما معنى مصطلح السياق الصرفي، فهو "السياق الذي يهتم بدراسة المفردات لا بوصفها صيغا وألفاظا فقط، وإنما بحسب ما فيها من خواص تفيد في خدمة الجملة أو العبارة، فالسياق الصرفي لا يدرس الصيغ والعلامات منفردة بل لاحقة في الكلمات من خلال سياق معين يؤدي إلى دلالة معينة"[٥].

ودلالات المستوى الصرفي في

معجم العباب كثيرة ومتنوعة بتنوع أقسامها، وتظهر دقة الصغاني في هذه المسألة فقد كان يشير إلى كل مورد صرفي على سبيل التغيير الدلالي أو النقد الصرفي واقتصرتُ في الاستقراء على ما استشهد فيه بشاهد شعري يدل عليه، واكتفيت من موضوعات الصرف بالمشتقات والمصادر وفق ما يسمح به المبحث.

• أولاً: المشتقات

امتازت اللغة العربية بخصوصية الاشتقاق كما قرّره علماء اللغات السامية شاهدين على رقي العربية عبر مرونة ألفاظها وسعة اشتقاقها، إذ يُعدّ الاشتقاق وسيلة في بقائها ونموها، وجعلها لغة حية تتماشى مع تقلبات الزمن، وتغيرات الدهر.

وعدّه الباحثون عاملا أساسيا يزيد من الثروة اللغوية مسهمًا في تكثير مفرداتها؛ لأنه وفق مرونة هذه اللغة نستطيع أن نولّد من أصل فاردٍ ألفاظا متنوعة و كثيرة[٦].

وعُرّف الاشتقاق بـ " أخْذ صيغةٍ من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة كضارب من ضرب وحَذِرٌ من حَذِر"[٧].

ويزخر معجم العباب بعدد كبير من المشتقات على اختلاف أنواعها وصيغها، وخصوصا التي يوجهها الصغاني دلالياً بشاهد شعري، فبلغت بعد الاستقراء ما يقرب الأربعين موردا منها:

• اسم الفاعل:

يدل اسم الفاعل على الحدث والحدوث وفاعله نحو قائم وقاعد[٨]، والثبوت والدوام[٩] والزمن بأحواله الثلاثة من المضي والحال والاستقبال[١٠]، منه ما ورد في مادة (سأر) في معجم العباب قوله: " وأسأَرَ: أبقى السُّؤْرَ، يقال: إذا شَرِبْتَ فأسئِر، أي: أبِق شيئا من الشراب في قعر الإناء. والفاعلُ منه سَآّرٌ، على غير قياس، والقياس مُسْئِرٌ، وأنشدوا على هذا الوجه قول الأخطل:

وَشَارِبٍ مُربِخٍ بالكَأْسِ نادَمَني
لا بالحَصُورِ ولا فيها بِسَآّرِ

نَازَعَتْهُ طيّبَ الراح الشَّمُولِ، وَقَدْ
صَاحَ الدجاجُ وَحَانَتْ [وَقْعةُ] السَّارِي[١١]

ونظيرُهُ: أجبره فهو جبارٌ، وأدركه فهو دَرَّاكٌ وأقصرَ عنهُ، كفَّ ونزع مع القُدْرَة فهو قَصَّارٌ، ويجوز في هذا كله مُفْعِلٌ على القياس"(١٢).

إنّ هذا المورد فيه غموض واختلاف حول مفردة (سآّر) واعتمدتُ في اختياره على توجيه الصغاني وتصريحه بأنّ اسم الفاعل من أسأر هو (سآّر) معوّلاً بذلك على سياق البيت الشعري الذي استشهد به، وإن كان قد خالف الجوهري في الصحاح بكون (سآّر) نعتًا، إذ نقل الصغاني تمام عبارته بخلاف قوله (نعت): "والنَعْتُ منه سَآّرٌ على غير قياسٍ، لأن قياسه مسئر ونظيره أجبره فهو جبار. قال الأخطل: وشاربٍ مُرْبِحٍ بالكأْسِ نادَمَني * لا بالحَصورِ ولا فيها بِسَآّرِ – أي لا يسئر كثيرا"(١٣).

وجاء توجيه الصغاني لمفردة (سآّر) بالشاهد الشعري المتقدم للأخطل الذي وقع الاختلاف في توجيه دلالته، وسأذكر من وجّه البيت على ضوء الرواية بـ (سآّر)، ومنهم الفارابي في (معجم ديوان الأدب)، يقول: "السأَّر: الذي يُسْئِرُ إذا شَربَ، وهو على غيرِ قياسٍ، ونَظيرُه جَبّارٌ"(١٤)، وأورد المعنى نفسه الأزهري بقوله: "وَمَعْنَاهُ: أَنه لَا يُسْئِرُ فِي الْإِنَاء سُؤرًا وَلكنه يشتَفّه كُله"(١٥).

وابن سيده في المحكم يقول: "أراد الأسآر فَقَلَب ونَظِيره الآبَار والآرَام جمع بِئْرٍ ورِئْم وأَسْأَر منه شيئًا أَبْقَى ورَجُلٌ سَآرٌ يُسْئِرُ في الإِنَاء من الشَّرَابِ وهو أحد ما جاء من أَفْعَل على فَعَّال ورَوَى بَعْضُهم بَيْتَ الأَخْطَل"(١٦).

وأشار الصغاني إلى أنه يروى بـ (سوار) أي: "سيء الخلق الذي يساور فيها، ويقاتل عليها، وهو المعربد"(١٧).

وتعاضد أهل اللغة على نقل هذا المعنى مبينين شهرة هذه الرواية وجودتها ثانيا، فمنهم الخليل إذ يقول: "أي: بذي عَرْبَدة وخِفّة. والسُّوَرُ: جَمْعُ السُّورة"(١٨)، وقول آخر في معنى (سوار) "الذي لا يساور جليسه كما يساور الأسد"(١٩).

أما ابن فارس فيقول: "فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُتَغَضِّبٍ. وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ: هُوَ الَّذِي يَسُورُ الشَّرَابُ فِي رَأْسِهِ سَرِيعًا"(٢٠).

واحتمل الصغاني أن يكون مراد الشاعر بـ (بسآر) أنها خلاف الأصل

مشتقة من سأر إذا أفضلَ استئناسا منه برأي ثعلب[٢١] ؛ لأنه أحيانا تأتي فعّال من الثلاثي كعلّام من علم يعلم وعبّاد من عبد يعبد.

والمحصل أن الصغاني يرى أنّ الفاعل من أسأر هو سآر على غير القياس مستحصلا تلك الدلالة من سياق الشاهد الشعري.

ويجوز على القياس أيضا كأن يقول: مسئر، فدلالة البيت على توجيه الصغاني أي: غير مبق لشيء في الكأس مشتقة من أسار إذا أبقى.

ولا يخفى أنّه قد يحصل تداخل بين دلالات المشتقات عند المعجميين بين دلالة اسم الفاعل وصيغ المبالغة وغيرها، إذ تدل صيغة المبالغة على الفاعل كدلالة علّام على العالم مبالغة.

• اسم المفعول من مفعول وفعيل:

يدلُّ على "حدث ومفعوله"[٢٢]، إذ إنّه اسم يوحي بدلالتين، الأولى الحدث والثانية من وقع عليه الحدث، فدلالة (مضروب) تستبطن معنيين، الأول دلالة الضرب (الحدث)، والثاني من وقع عليه الضرب (ذات المفعول).

منه ما ورد في العباب في مادة (سطح) قوله: "والمَفْعُولُ من سَطَحَ مَسْطُوحٌ، وسَطِيحٌ. والسَّطِيحُ والمَسْطُوحُ: القَتِيلُ، قال:

حتّى تَرَاه وَسْطَها سَطِيحَا[٢٣] [٢٤] "

من المشتقات اسم المفعول الذي قد يأتي على وزن مفعول وأحيانا على فعيل كقولنا: مقتول وقتيل، ومجروح وجريح، وغيرها[٢٥].

وأورد الصغاني في مادة (سطح) اسمين لمفعول سطح وهما (مسطوح) و(سطيح) وكلاهما بمعنى قتيل، وربما يُعلل هذا الإطلاق بأنَّ سطح في الأصل بمعنى البسط والمدّ للشيء يقول ابن فارس: "وَيُقَالُ انْسَطَحَ الرَّجُلُ، إِذَا امْتَدَّ عَلَى قَفَاهُ فَلَمْ يَتَحَرَّكْ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ الْمُنْبَسِطُ عَلَى قَفَاهُ مِنَ الزَّمَانَةِ سَطِيحًا"[٢٦]، وذكر المعافيري في كتابه (الأفعال) أنّه يروى مسطوح بدل سطيح[٢٧].

وربما يُحمل هذا الاستنتاج على كون السطيح والمسطوح بمعنى القتيل على الاستعارة، فالقتيل عادة يكون مسطوحا وملقى وممددا على قفاه حين يسقط على الأرض، فيكون هذا

المعنى من باب المجاز، يقول الأزهري نقلا عن الليث: "السَّطْحُ: سَطْحُك الشيءَ على وَجه الأَرْض، كَما تَقول فِي الحَرْب: سَطَحُوهُم أَي أَضْجَعُوهُم على الأَرْضِ، والسَّطِيحُ المسطوح هُوَ القَتِيلُ، وَأَنْشد: حَتَّى تَراهُ وَسْطَهَا سَطيحًا"[٢٨]، فالسياق لعب دورا في تحديد دلالة مفردة (سطيحا) في الشاهد الشعري وموقع المفردة بوصفها مفعولًا ثانيًا لـ(تراه).

ويتضح من استشهاد الصغاني أنه بموجب دلالة السياق وجّه المفردة لدلالة اسم المفعول (سطيح).

• فاعل بمعنى مفعول:

أورد الصغاني في مادة (عوض) دلالة اسم الفاعل على اسم المفعول، إذ قال: "والاسمُ مِنَ العَوْضِ: العِوَضُ والمَعُوضَةُ كالمَعُونَةِ. وأمَّا قولُ أبي محمد الفقعسيّ:

هَلْ لَكِ وَالْعَارِضُ مِنْكِ عَائِضُ
فِي هَجْمَةٍ يُغدِرُ مِنْهَا القابِضُ[٢٩]

فَعَائِضٌ فاعِلٌ بمعنى مَفْعُولٍ، مثل: عِيشَةٍ رَاضِيةٍ، أي: مَرْضِيَّةٍ"[٣٠].

هذا مورد من موارد مجيء فاعل بمعنى مفعول مما دلّ عليه السياق، وهو كثير في كلام العرب، وجاء استعماله في كتاب الله عز وجل كقوله تعالى:﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾، [٣١] أي بمعنى مرضية[٣٢].

وأورد الثعالبي في كتابه (فقه اللغة وسر العربية) باباً موضحاً فيه هذا الاستعمال في كلام العرب، إذ إنّ كثيرًا من الاستعمالات لاسم الفاعل تأتي دالة على وفق السياق على معنى المفعول[٣٣].

وهذا موجود في الشعر أيضا كما استشهد الصغاني موجها به البيت الشعري المتقدم بدلالة السياق في مفردة (عائض) على (معوض) كما صرح بذلك بقوله: "فعائض بمعنى معوض" ومتسأنسا في الوقت نفسه بما تقدم من قوله تعالى: "في عيشة راضية"، فالسياق أسهم في الدلالة على المراد من (عائض) في الشاهد الشعري، لذا حين نُراجع كتاب (التكملة) للصغاني نراه يورد البيت ثم يعلق عليه بقوله: "يُخَاطِبُ امرأَةً اسمُها سَلْمَى، والعارِضُ: المُعْطِي، والعَائِضُ، بمعنى مَعُوضٍ[٣٤]"، فمعوض اسم مفعول من عائض مشتق من العوض، قال الخليل: "العِوَضُ معروف، يقال:

عِضْتُه عِياضًا وعَوْضًا، والاسم: العِوَضُ"[٣٥].

ثم استرسل الصغاني بنقل قول الليث في معنى الرجز بقوله: "هذا رجل خطب امرأة، فقال: أعطيك مائة من الإبل يسئر منها القابض الذي يقبضها من كثرتها، يدع بعضها ولا يطيق شلها، وأنا معارضك، أي: أعطيك الإبل مهرا وآخذ نفسك، فأنا عائض قد عضت، أي: قد صار العوض كله لي والفضل بيدي"[٣٦].

قال الجوهري نقلا عن الأصمعي: "يخاطب امرأة رغب في نكاحها يقول: هل لك في مائة من الإبل أجعلها لك مهرا يترك منها السائق بعضها لا يقدر أن يجمعها لكثرتها وما عرض منك من العطاء عوضتك منه"[٣٧].

والمحصل أنّ الصغاني قد وجّه اسم الفاعل في البيت الشعري (عائض) بدلالته على اسم المفعول (معوض)؛ لدلالة سياق الشاهد الشعري وصحته في كلام العرب.

- فعيل بمعنى فاعل:

من أبنية المبالغة أن تأتي فعيل بمعنى فاعل ومن أمثلة ذلك في معجم العباب ما ذكره في مادة (قرع) قوله: "والقريع أيضا: فحل الإبل المختار للفحلة، وهو فعيل بمعنى فاعل؛ لأنه يقرع الناقة. قال ذو الرمة:

وقد لاح للسّاري سُهيلٌ كأنّه
قَريعُ هِجانٍ عارَضَ الشّولَ جافِرُ[٣٨]

وقال الفرزدق:

وجاء قريعَ الشَّوْلِ قَبْلَ إفالها
يَزِفّ وجاءتْ خَلْفَه وهي زُفَّفُ[٣٩][٤٠]".

جاء توجيه الصغاني لمفردة (قريع) التي هي صيغة مبالغة من (قرع) على وزن فعيل بدلالة اسم الفاعل بشاهدين شعريين الأول لذي الرمة الذي استعمل (قريع) في البيت الشعري بمعنى الفحل المختار من الإبل الذي يقرع الناقة، جاء في شرح البيت: "والقريع: الفحل المختار. و«الجافر»: الذي ذهبت غلمته. يقول: كأن سهيلًا فحل أبيض، أي: هذا في وقت السحر"[٤١]، وبيت آخر للفرزدق استعمل فيه المفردة نفسها بقوله: (قريع الشول) بمعنى فحل الشول[٤٢].

والمقرر من توجيه الصغاني للمفردة أنّه عول على الشاهدين الشعريين

الذين ورد فيهما (قريع) لإرادة معنى اسم الفاعل (الفحل المختار) فالسياق أسهم في الدلالة على هذا المعنى في كلا الشاهدين.

• صيغة المبالغة (مفعال):

هي أبنية تدل على تكثير المعنى[٤٣]، ومن هذه الأبنية ما جاء على وزن مفعال، الذي يحمل دلالة اعتياد الفعل أو دوامه من الفاعل، كـ مضحاك إذا كان كثير الضحك أو مخلاط كما أورده الصغاني في مادة (خلط)، فيقول: "والمِخْلَاطُ: الكثيرُ المُخالَطةِ للناسِ. قال رُؤبةِ:

فَبِئسَ عَضُّ الخَرِفِ المِخْلَاطِ

والوَغْلِ ذِي النَّمِيمَةِ المِغْلَاطِ[٤٤][٤٥]"

أشار الصغاني إلى مفردة (مخلاط) التي جاءت على أحد صيغ المبالغة (مفعال) دالة على معنى كثرة مخالطة الناس، ومخلاط مشتق من خلط وهذه المادة على النقيض من خلص، يقول ابن فارس: "الْخَاءُ وَاللَّامُ وَالطَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُخَالِفٌ لِلْبَابِ الَّذِي قَبْلَهُ، بَلْ هُوَ مُضَادٌّ لَهُ. تَقُولُ: خَلَطْتُ الشَّيْءَ بِغَيْرِهِ فَاخْتَلَطَ"[٤٦].

ووجه المفردة دلاليا بشاهد شعري لرؤبة جاء فيه مفردة (المخلاط) قاصدا معنى كثير المخالطة للناس بحكم دلالة السياق عليه، إلا أنّ في البيت لبسًا بحسب مراجعة معجمات أخرى أشارت للشاهد الشعري نفسه، ولكن باستبدال (المخلاط) في صدر البيت بـ (المغلاط) في العجز، والغريب أنّ الصغاني نفسه في مادة (غلط)[٤٧] حين تعرض لدلالة مفردة (مغلاط) أشار للشاهد الشعري نفسه مع التقديم آنف الذكر.

وبحسب ظاهر سياق الشاهد الشعري فإنّ الأدق أنّ يكون ذو النميمة مخلاطًا في صدر البيت لا مغلاطًا، كما تنسجم مغلاط مع صدر البيت لا مع عجزه.

• ثانياً: المصادر

اسم لا يدل في ذاته إلا على المعنى المجرد، فهو موضوع لذلك الحدث المطلق، يقول الخليل: "والمصدَرُ: أصلُ الكلمة الذي تَصدُرُ عنه الأفعالُ. [وتفسيره: أن المصادر كانت أوّلَ الكلام، كقولك: الذَّهاب والسَّمْع والحِفظ، وإنما صَدَرت الأفعالُ عنها، فيقال: ذَهَبَ ذَهابًا، وسَمِعَ سمعًا وسَماعًا وحَفِظَ

حِفظًا"[٤٨].

أما ابن السراج فعرّفه "المصدر، الذي صدرت عنه الأفعال واشتقت منه"[٤٩]، أما الجرجاني فقد أشار إلى إحدى مسميات المصدر "ما دلَّ على الحدث لا غير. ويسمى حدثًا، وحدثانًا، واسم معنى"[٥٠].

وأحيانا يتعدد المصدر بالنسبة إلى الفعل الواحد كـ سقى سقيا سقاية، ويرجع سبب هذا التعدد إلى عاملين هما الاختلاف الحاصل بين اللهجات العربية، و الاختلاف الدلالي لتلك المصادر[٥١].

ومعجم العباب يحوي من دلالات المصادر ما يفوق سعة هذا المبحث، ولكنني أنحو اختيار نماذج معينة استشهد عليها الصغاني بأبيات من الشعر، منها ما جاء في مادة (لبث) قوله: " الليث: اللَبَاثُ: المَكْثُ، وقد لَبِثَ يَلْبَثُ لَبْثا، على غير قياس؛ لأن المصدر من فَعِلَ -بالكسر- قياسه التحريك إذا لم يتعدَّ، مثل: تَعِبَ تَعَبا، وقد جاء في الشعر على القياس.

قال جرير:

أَمَا تَرَيْنِي وهذا الدَّهْرُ ذُو غيرٍ
في منكبيَّ وفي الأصلابِ تَحْنِيبُ
فقد أمُدُّ نِجادَ السَّيفِ مُعتدِلًا
مِثلَ الرُّدَينيّ هَزّتْهُ الأنابِيبُ
وقد أكُونُ على الحَاجَاتِ ذا لَبَثٍ
وأحْوَذِيًّا إذا انْضَمَّ الذَّعَالِيبُ[٥٢]

فهو لابِثٌ و لَبِثٌ أيضاً"[٥٣].

في اللغة لَبَثٌ مشتق من لَبِثَ بمعنى أقام بمكان أو مكث فيه، قال ابن فارس: "اللَّامُ وَالْبَاءُ وَالثَّاءُ حَرْفٌ يَدُلُّ عَلَى تَمَكُّثٍ. يُقَالُ: لَبِثَ بِالْمَكَانِ: أَقَامَ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ﴾"[٥٤]، ووردت هذه المادة كثيرا في القرآن الكريم، وعموم استعمالها أما اللبث المكاني وأما الزماني[٥٥] بحسب مقتضى سياق الآية، كما ينقل بعضها الراغب في (المفردات)، بقوله: "لَبِثَ بالمكان: أقام به ملازما له. قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[٥٦]، ﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾[٥٧]، قال: ﴿كَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ﴾[٥٨]، ﴿لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً﴾[٥٩]، ﴿لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا ساعَةً مِنْ نَهارٍ﴾[٦٠]، ﴿ما لَبِثُوا فِي الْعَذابِ

المُهِينِ﴾[٦١][٦٢] ".

وقيل إنّ لَبَثًا أبلغ دلالة من لابث، وعلل السمين الحلبي ذلك بقوله: " اللبث: الإقامة الطويلة، فهي أخص من الإقامة، فكل لبث إقامة، وليس كل إقامةٍ لبثًا. ولبث أبلغ من لابثٍ، كما قيل: فرح أبلغ من فارحٍ، وضيق أبلغ من ضائقٍ، وكأنه لدلالته على الحال. وإن شرط الصفة المشبهة أن تكون من حاضرٍ بخلاف اسم الفاعل"[٦٣].

لَبْث ولَبَثٌ بالمعنى نفسه إذ وجّه الصغاني الشاهد الشعري لمعنى اللبَث نقلا عن الجوهري[٦٤]، فالشاعر استعمل (لَبَثٌ) المصدر على القياس إذ إنّ معنى اللبث في البيت المكث والصبر[٦٥]، واللبث المتقدم بمعنى الإقامة أما المكانية وأما الزمانية سواء كانت طويلة أم قصيرة على الخلاف بين اللغويين وبخلاف ما جاء استعمالها في القرآن الكريم فجلها على لَبِث.

إلا أنّ الشاعر استعمل المصدر مريدا التحرر من قيد الزمان والمكان كما يوحي بذلك السياق، فنحى بالمفردة لدلالة أخرى وهي الصبر، فسياق البيت اقتضى هذه الدلالة، فيكون معنى البيت أنّ الممدوح يكون أحيانا ذا صبر ومكث منكمشا كما إذا انكمشت فضول ثوبه أو الثوب الخرق.

ومنه ما ورد في مادة (شبر) قوله: "ابن السكيت[٦٦] : شبرتُ فلانا مالا أو سيفا: إذا أعطيته ومصدره الشَّبْرُ، إلا أنّ العجاج حَرَّك الباء، فقال:

فالحَمْدُ لله الَّذِي أعْطَى الشَّبَرْ
مَوَالِيَ الحَقِّ إِن المَوْلى شَكَرْ[٦٧]

ويروى: أعطى الحَبَرْ. وقال عدي بن زيد العبادي:

إِذْ أتانِي نبأٌ مِنْ مُنْعِم
لَمْ أَخُنْهُ والَّذِي أَعْطَى الشَّبَرْ[٦٨]

وقيل: الشَّبَرُ في هذا البيت الأجسام والقوى، وقيل: الإنجيل. وقيل: القرآن"[٦٩].

في الأصل الدلالي لمادة (شبر) قال الخليل: " الشِّبْر: الاسم والشَّبْرُ: الفِعْل. شَبَرْتُه شَبْرًا بِشِبْرِي. [يقال]: هذا أشْبَرُ من [هذا]، أي: أوسع [منه] شِبرًا، وأنا أَشْبرُه. وأعطاها شَبْرَها، أي: حقّها في النّكاح"[٧٠]، وأشار ابن فارس أنّ لهذه المادة أصلين: "الشِّينُ وَالْبَاءُ

وَالرَّاءُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا بَعْضُ الْأَعْضَاءِ، وَالْآخَرُ الْفَضْلُ وَالْعَطَاءُ"[٧١]، وحين تعرض الصغاني لهذه المادة ذكر لهذه المادة مصدرا وهو (الشَّبْر) على القياس، ولكنه ذكر أنّ بعض الشعراء قد حرك الباء في شعره كالعجاج وعدي بن زيد العبادي، و في تحريك العجاج للمفردة ثلاثة توجيهات:

• الأول: أنّه حركها للضرورة الشعرية كما حكاه ابن منظور في لسان العرب، بقوله: "وَقَوْلُهُ: إِن الأَصل فِيهِ الشَّبْرُ وإِنما حَرَّكَهُ لِلضَّرُورَةِ وهَمٌ لأَن الشَّبْرَ، بِسُكُونِ الْبَاءِ، مَصْدَرُ شَبَرْتُه شَبْرًا إِذا أَعطيتَه، والشَّبَرُ، بِفَتْحِ الْبَاءِ، اسمُ الْعَطِيَّةِ... قَالَ: وَلَمْ يَقُلْ أَحد مِنْ أَهل اللُّغَةِ إِنه حَرَّكَ الْبَاءَ لِلضَّرُورَةِ لأَنه لَيْسَ يُرِيدُ بِهِ الْفِعْلَ وإِنما يُرِيدُ بِهِ اسمَ الشَّيْءِ الْمُعطَى"[٧٢].

• الثاني: أنّ (الشَّبْر) و (الشَّبَر) لغتان، حكاه غير واحد من أهل اللغة، منهم ابن سيده بقوله: "وقيل الشَّبْر والشَّبَرُ لُغَتَان كالْقَدْرِ والْقَدَر والشَّبَرُ شَيْءٌ يَتَعاطاهُ النَّصارَى كالقُربانِ وقيل هو الْقُرْبانُ بِعَيْنِه"[٧٣].

• الثالث: أنّ الشاعر قصد معنى آخر اختلف فيه أهل اللغة، فقيل إن الشَّبَر الوارد في البيت بمعنى قربان يتعطاه النصارى فيما بينهم، وقيل الأجسام والقوى، وقيل الإنجيل أو القرآن[٧٤].

ويرى ابن فارس أنّ المعنى الثالث المتقدم ليس بشيء يستحق التعويل عليه؛ لأنه خلاف القياس؛ لأنه يعد الشَّبَر أصلًا ثانيًا في هذه المادة ومعناه "الخير والفضل والعطاء"[٧٥]؛ لذا استشهد ببيت عدي المتقدم نفسه.

أمّا الصغاني، فقد نقل المعاني المتقدمة في التوجيه الثالث للشاهدين الشعريين، فيرى أن الشَّبَر في البيت بمعنى العطاء بقرينة السياق، نقل ذلك عن ابن السكيت الذي يرى أنّ مصدره الشَّبْر بسكون الباء مدعيا أنّ العجاج حرك الباء إلا أنّ الصغاني نقل معاني أخرى بصيغة التضعيف بتعبيره (قيل) في إشارة منه إلى استحسان رأي ابن السكيت وتضعيف هذه الآراء كما هو ظاهر سياق كلامه.

ومما يدعم هذا التوجيه ما يقوله لويس شيخو: "قال الشارح: «الشبر هو الإنجيل والقربان» وقد وردت

الكلمة في شعر العجاج فافتتح إحدى أراجيزه بقوله: الحمدُ لله الذي أعطى الشَّبرْ فشرحوا الشبر بالعطية والموهبة وكأنها تعريب اللفظة اليونانية أفخارستيا (كلمة يونانية) ومعناها الموهبة الصالحة فأطلقوها على القربان"[٧٦].

ثم إنّ دلالة الشَّبَر صحيحة كما حكى ذلك ابن فارس الذي أوهن وضعّف تلك الآراء في بيان معنى الشبر في الشاهدين المتقدمين، فالصغاني سار على هدي ابن السكيت وابن فارس في توجيه الشاهدين.

وقبل إنهاء الحديث عن المصادر أُشير إلى موضوع ذي صلة به، وهو المصدر الميمي، فقد لحظت له حضوراً في معجم العباب على الرغم من أنه أقل وروداً من المصدر، ويدلّ على الحدث المجرد[٧٧]، ومنه ما ورد في مادة (عيب) قوله: "وتقول ما فيه معابةٌ ومعابٌ، أي: عَيْبٌ؛ ويقال: موضعُ عَيْبٍ. قال:

أنا الرَّجُلُ الذي قد عِبْتُمُوه
وما فيه لِعَيَّابٍ مَعَابُ[٧٨]

لأنّ المَفْعِلَ من ذواتِ الثَّلاث نحوُ: كالَ يَكِيلُ إن أُريد به الاسمُ مَكْسُورٌ، والمصدرُ مَفتُوحٌ ولو فَتَحْتهما أو كسرتهما في الاسم والمصدر جميعا لَجَازَ؛ لأن العَرَبَ تقول: المَسارُ والمَسِيرُ، والمَعَاشُ، والمَعِيشُ، والمَعَابُ، والمَعِيبُ"[٧٩].

أورد الصغاني نقلا عن الجوهري معنى المَعَاب، الذي يعني في الأصل العيب أو موضعه، وقيل موضع العيب[٨٠].

والقول المتقدم الذي نقله الجوهري والصغاني وغيرهما هو لابن السكيت إذ يقول: "إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة من نحو كال يَكِيل وأشباهه فإن الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح، من ذلك مال مَمِيلًا ومَمالًا، يُذهب بالكسر إلى الأسماء، وبالفتح إلى المصدر، ولو فتحتهما جميعًا أو كسرتهما في المصدر والاسم لجاز، تقول العرب: المَعَاش والمَعِيش، والمَعَاب والمَعِيب، والمَسَار والمَسِير، «وأنشد:

أنا الرجلُ الذي قد عبتموه... وما فيكم لعَيَّاب مَعَابُ»"[٨١].

ومعنى كلامه أنّ الفعل إذا كان ثلاثيا على نحو كال يكيل كما مثّل، فإنّ الاسم مكسور والمصدر مفتوح؛ لذا

جاءت (معاب) مفتوحة؛ لأنها مصدر ميمي، أما إذا كان المقصود منها اسم المكان، فهو جائز في لغة العرب كما يقال: معاش ومعيش.

ومعنى البيت بمقتضى دلالة السياق باختصار "وكأنّ المعنى هنا أنكم ليس عندكم شيء تُعابون به إذ إنّ العيب يكون للأديم الصحيح، فأمّا الأديم الفاسد فلا مجال للعيب فيه"(٨٢).

الخاتمة:

بعد هذه الدراسة الموجزة للسياق الصرفي في معجم العباب الزاخر، نشير في الخاتمة إلى بعض النتائج المستخلصة من البحث:

أولاً: البحث الصرفي من أهم البحوث اللغوية التي دأب العلماء على بحثها والتصنيف فيها وبيان أهمية الصرف في البحث الدلالي، وأثره في تغير المعاني.

ثانياً: إن المستويات الصرفية تُعدُّ من أهم المستويات اللغوية دراسة في المعجمات ومنها معجم العباب الزاخر لذا صارت محط اهتمام الباحثة.

ثالثا: أثر السياق في توجيه دلالة المفردات صرفيا في الشواهد الشعرية، كاستعمال صيغة الفاعل وإرادة المفعول، وفعيل بمعنى فاعل، فاعتمد المصنف على تلك التغيرات الصرفية؛ لتوجيه الشواهد الشعرية.

رابعاً: حضور زاخر لهذا المستوى الصرفي في شواهد معجم العباب الزاخر الشعرية، وأثره في دلالة المفردات.

خامساً: تعويل الصغاني على من سبقه من اللغويين كالليث والجوهري في بيان الجانب الصرفي للمفردة وأثر الدلالة الصرفية في توجيه الشاهد الشعري.

الهوامش:

١- ينظر: معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ٥١٢.

٢- من تاريخ النحو العربي، سعيد الأفغاني: ١٢٦.

٣- الكلمة دراسة لغوية معجمية، حلمي خليل: ٥٦-٥٧.

٤- علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، فريد عوض حيدر:٣٥.

٥- الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش: ٥٨.

٦- ينظر: فقه اللغة، إبراهيم محمد نجا: ٥٦.

٧- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي: ١/ ٢٧٥.

٨- ينظر: الخصائص، ابن جني: ٣/ ١٠٣، و شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهري: ٢/ ١١.

٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام: ٣/ ٢١٦

١٠- ينظر: معاني النحو، فاضل السامرائي: ٣/ ١٣٧، معاني الأبنية في العربية: ٤٤-٤٥.

١١- البيت الأول: تهذيب اللغة:١٣/ ٣٥، الصحاح: ١/ ٢٢١٦، مربح بدل مربخ، جمهرة أشعار العرب:٧٢٤-٧٢٥ سوار بدل سآر.

١٢- العباب: ٥/ ٥١٩-٥٢٠ (سأر).

١٣- الصحاح: ٢/ ٢٧٥ (سأر).

١٤- معجم ديوان الأدب، الفارابي: ٤/ ١٧٦.

١٥- تهذيب اللغة:١٣/ ٣٥ (سأر).

١٦- المحكم والمحيط الأعظم:٨/ ٥٤٢.

١٧- العباب: ٥/ ٥٢٠ (سأر).

١٨- العين: ٧/ ٢٨٩ (سور)، الألفاظ، ابن السكيت: ٢٧٤، إصلاح المنطق:١٦٨.

١٩- مجاز القرآن، معمر بن المثنى: ١/ ٩٢.

٢٠- مقاييس اللغة: ٣/ ١١٥ (سور).

٢١- ينظر: العباب: ٥/ ٥١٩-٥٢٠ (سأر).

٢٢- شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهري: ٢٢

٢٣- تهذيب اللغة:٤/ ١٦٢، التكملة:٢/ ٤٤، كتاب الأفعال: ٣/ ٥٤٣.

٢٤- العباب: ٣/ ٤٣٦ (سطح).

٢٥- ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، ابن الأنباري ١/ ٤١٥.

٢٦- مقاييس اللغة: ٣/ ٧٢ (سطح).

٢٧- ينظر: كتاب الأفعال: ٣/ ٥٤٣.

٢٨- تهذيب اللغة: ٤/ ١٦٢ (سطح).

٢٩- العين:٥/ ٥٣، غريب الحديث: ٢/ ١٩٨ ط هندية، .

٣٠- العباب: ٨/ ٤٦٨ (عوض).

٣١- سورة الحاقة: ٢١ .

٣٢- ينظر: جمهرة اللغة: ١/ ٥٣٤(سحل).

٣٣- ينظر: فقه اللغة وسر العربية: ٢٢٩.

٣٤- التكملة: ٣/ ١٣٨.

٣٥- العين: ٢/ ١٩٣ (عوض).
٣٦- العباب: ٨/ ٤٦٨ (عوض).
٣٧- الصحاح: ٣/ ١٠٨٣، ينظر: تاج العروس: ١٨/ ٣٨٧ (عوض).
٢٨- العين:١/ ١٥٦ .
٣٩- الديوان: ٣٨٨ (وراحت) بدل (وجاءت).
٤٠- العباب: ١٠/ ٣٨٠ .
٤١- شرح ديوان ذي الرمة، الباهلي: ٢/ ١٠١٧.
٤٢- ينظر: شرح نقائض جرير والفرزدق: ٢/ ٦٤٩.
٤٣- ينظر: المقتضب: ٢/ ١١٣ .
٤٤- الديوان: ٢/ ٨٧، تاج العروس: ١٩/ ٢٦٥.
٤٥- العباب: ٩/ ٦٤ (خلط).
٤٦- مقاييس اللغة: ٢/ ٢٠٨ (خلط).
٤٧- ينظر: العباب: ٩/ ١٧٣ (غلط).
٤٨- العين: ٧/ ٩٦.
٤٩- الأصول في النحو: ١/ ١٢٢ .
٥٠- المفتاح في الصرف، الجرجاني:٥٢.
٥١- ينظر: معاني الأبنية العربية، فاضل السامرائي: ١٧-١٨.
٥٢- الديوان: ١/ ٣٤٨.
٥٣- العباب: ٣/ ٨١-٨٢.
٥٤- مقاييس اللغة: ٥/ ٢٢٨ (لبث).
٥٥- ينظر: المعجم الاشتقاقي: ٤/ ١٩٤٩-١٩٥٠ (لبث).
٥٦- سورة العنكبوت: ١٤.
٥٧- سورة طه: ٤٠.
٥٨- سورة الكهف: ١٩.
٥٩- سورة النازعات: ٤٦.
٦٠- سورة الأحقاف: ٣٥.
٦١- سورة سبأ: ١٤.
٦٢- المفردات: ٧٣٤.
٦٣- عمدة الحفاظ: ٤/ ٦.
٦٤- ينظر: الصحاح: ١/ ٢٩١ (لبث).
٦٥- ديوان جرير، الصاوي:
٦٦- ينظر: إصلاح المنطق: ٧٧.
٦٧- الديوان: ٦٤ (الحبر) بدل (الشبر)، صدر البيت إصلاح المنطق: ٧٧، جمهرة اللغة: ١/ ٣١١.
٦٨- الديوان: ٦٠ (الخبر) بدل (الشبر)، تهذيب اللغة: ١١/ ٢٤٤، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، لويس شيخو: ٩٤.
٦٩- العباب: ٥/ ٥٨٥ (شبر).
٧٠- العين: ٦/ ٢٥٨، ينظر: تهذيب اللغة: (شبر).
٧١- مقاييس اللغة: ٣/ ٢٤٠، ينظر: العباب: (شبر).
٧٢- لسان العرب:٤/ ٣٩٢ (شبر).
٧٣- المحكم والمحيط الأعظم: ٨/ ٥٧، ينظر:

تاج العروس: ١٢/ ١٢٦ (شبر).

٧٤- ينظر: العين: ٦/ ٢٥٨، تهذيب اللغة: ١١/ ٢٤٤، لسان العرب:٤/ ٣٩٢.

٧٥- مقاييس اللغة: ٣/ ٢٤٠-٢٤١ (شبر).

٧٦- النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية: ٩٤.

٧٧- الكافي في علم الصرف:٨٢.

٧٨- إصلاح المنطق:١٦٣، الصحاح في اللغة والعلوم: ١/ ٣٦٢٣، الصحاح: ١/ ١٩٠، تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، ابن مكي: ١١٩.

٧٩- العباب: ٢/ ٣٦٧ (عيب).

٨٠- ينظر: الصحاح: ١/ ١٩٠ (عيب).

٨١- إصلاح المنطق:١٦٣.

٨٢- معاني القرآن، الفراء: ٢/ ١٤٩ (حاشية).

المصادر والمراجع:

١-القرآن الكريم

٢- إصلاح المنطق، ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)، تحقيق د. محمد مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣- الأصول في النحو، ابن السراج (ت ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة لبنان -بيروت.

٤- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت ٦٥٠ هـ)، تحقيق: ج١و٤عبدالعليم الطحاوي، ج٢ و٥ إبراهيم إسماعيل الأبياري، ج٣ و٦ محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب- القاهرة.

٥- الخصائص، ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين- بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧- الصحاح في اللغة والعلوم، الجوهري (ت٣٩٣هـ)، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي - أسامة مرعشلي، تقديم: عبد الله العلايلي، مرقم آليا (موقع تراث).

٨- العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد بن الحسن الصَّغاني (ت ٦٥٠هـ)، تحقيق: فير محمد حسن المخدومي، قابل أصوله وأعاد تحقيقه تركي بن سهو بن نزَّال العتيبي، ط١، ١٤٤٣هـ- ٢٠٢٢م

٩- الكافي في علم الصرف، د. فراس عبد العزيز.

١٠- الكلمة دراسة لغوية معجمية، د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٨م.

١١- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٢- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، الجلال السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٣- المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن حسن جبل (ت ٢٠١٥م)، ط١، مكتبة الآداب -القاهرة،

٢٠١٠م.

١٤- المفتاح في الصرف، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحَمَد، كلية الآداب - جامعة اليرموك - إربد - عمان، ط١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٥- المقتضب، محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت.

١٦- تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، (١٣٨٥ - ١٤٢٢ هـ) = (١٩٦٥ - ٢٠٠١ م).

١٧- تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، ابن مكي (ت ٥٠١هـ)، قدّم له وقابل مخطوطاته وضبطه: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١٨- تهذيب اللغة، الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ٢٠٠١م.

١٩- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي (ت ١٧٠هـ)، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٠- جمهرة اللغة ابن دريد(ت٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين-بيروت، ١٩٨٧م.

٢١- ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه وقدّم له الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٢- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط٣، دار المعارف، القاهرة - مصر.

٢٣- ديوان ذي الرمة شرح الباهلي (ت ٢٣١هـ)، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، ط١، مؤسسة الإيمان جدة، ١٩٨٢هـ - ١٤٠٢م.

٢٤- شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٥- شرح نقائض جرير والفرزدق، معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم حور

- وليد محمود خالص، ط٢، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٨م.
٢٦- علم الاشتقاق نظريا وتطبيقيا، د. محمد حسن جبل (ت ٢٠١٥م)، مكتبة الآداب، القاهرة.
٢٧- علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، د. فريد عوض حيدر، ط١، مكتبة الآداب، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٢٨- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٢٩- غريب الحديث، ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، ط١، مطبعة العاني - بغداد، ١٣٩٧هـ .
٣٠- فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٣١- فقه اللغة، د. إبراهيم محمد نجا، دار الحديث، القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
٣٢- كتاب الأفعال، سعيد المعافري (ت بعد ٤٠٠هـ)، تحقيق: حسين محمد محمد شرف، مراجعة محمد مهدي علام، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
٣٣- كتاب الألفاظ، ابن السكيت (ت٢٤٤هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨م.
٣٤- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٣٥- مجاز القرآن، معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ)، تحقيق: محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٣٨١ هـ.
٣٦- معاني القرآن، الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي - محمد علي النجار - عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط١، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر.
٣٧- معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ط١، منشورات مكتبة النهضة - بغداد، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م.
٣٨- معجم ديوان الأدب، الفارابي (ت٣٥٠هـ)، تحقيق: د. أحمد مختار عمر،

مراجعة: د. إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٣٩- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٤٠- لسان العرب، ابن منظور (ت٧١١هـ)، ط٣، دار صادر-بيروت، ١٤١٤هـ.

شرح البسملة
تأليف
محمد بن عبد المجيد بن عبد الوهاب
دراسة وتحقيق

أ. م. د. محمد علي هوبي
جامعة كربلاء – كلية العلوم الاسلامية
حيدر عباس حسين عامري

Explanation of the Basmala by Muhammad ibn Abd al-Majid ibn Abd al-Wahhab: A Study and Investigation

Asst Prof. Dr. Muhammad Ali Hobi
(University of Karbala)
Haider Abbas Hussain Ameri

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114505

ملخص البحث

يحتوي هذا البحث على دراسة وتحقيق لمخطوط بعنوان (شرح البسملة)، لمحمد بن عبد المجيد بن عبد الوهاب المصنف، وهذا المخطوط رسالة في شرح البسملة درس فيها المؤلف موضوعات عديدة، من أهمها:

الخلاف في البسملة هل هي آية من كل سورة أو لا؟ وشرح معنى الباء في البسملة، وإعرابها، وفائدة حذف متعلق الباء، وفائدة تقديم الاسم على لفظ الجلالة، وسبب كسر الباء في «بسم»، وشرح معنى الاسم، وشرح معنى أسماء الله تعالى: «الله» و«الرحمن الرحيم»، ومعنى الرحمة في حق الله تعالى و فضائل البسملة، وغيرها من الموضوعات.

وقد جاء البحث على قسمين تسبقهما مقدمة:

الأول: دراسة كل ما يتعلق بالمؤلِّف والمؤلَّف.

والآخر:بيان منهج التحقيق ووصف النسخة الخطية، فضلا عن وضع صور منها متلوًا بالنص المحقق ثم أقفلت البحث بخاتمة موجزة عمّا استخلصه البحث، مشفوعة بقائمة المصادر والمراجع والله ولي التوفيق.

Abstract

This research includes a study and investigation of a manuscript entitled (Explanation of the Basmala) by Muhammad ibn Abd al-Majid ibn Abd al-Wahhab, the author. This manuscript is a treatise explaining the Basmala in which the author examines numerous topics, most notably:

The controversy surrounding the Basmalah is whether it is a verse in every surah or not. The discussion also includes an explanation of the meaning of the letter ba› (ب) in the basmala, its parsing. It also investigates the benefit of deleting the object of the ba›, placing the name before the Divine Name, and the reason for the kasra (indicating the genitive case) of the ba› in «Bism» (the name), an explanation of the meaning of the name, an explanation of the meaning of the names of God Almighty: «Allah» and «the Most Gracious, the Most Merciful,» the meaning of mercy in relation to God Almighty, the virtues of the basmala, and other topics.

The research is divided into two parts, preceded by an introduction:

The first: A study of everything related to the author and the work.

The second: An explanation of the research methodology and a description of the manuscript, including images of it, followed by the verified text.

I then concluded the research with a brief conclusion on the findings, accompanied by a list of resources

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد ﷺ، وعلى أهل بيته عليهم السلام؛ وصحبه المنتجبين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد: فإن للبسملة أهمية كبيرة، إذ افتتح الله بها كتابه الكريم، وكتبت في مطلع كل سورة من سور القرآن الكريم، عدا سورة براءة، وقد اعتنى بها العلماء - قديمًا وحديثًا - إذ عملوا على شرح معانيها، وبيان أحكامها وفضائلها، ومن هؤلاء: محمد عبد المجيد عبد الوهاب المصنف، إذ ألف رسالة في «شرح البسملة»، تناول فيها مسائل عدة تتعلق بالبسملة، وتعد هذه الرسالة من أهم ما ألف في شرح البسملة؛ وذلك للمكانة العلمية لمؤلفها، ولما حوته الرسالة من فوائد علمية قيمة، فضلا عن أن هذه الرسالة لم تحقق من قبل بحسب اطلاعنا، فقد عملنا على تحقيقها وإخراجها على وفق قواعد التحقيق العلمي الأكاديمي.

أما عن خطة دراستنا في تحقيق هذه الرسالة فقد قسمت على قسمين، تسبقهما المقدمة: وفيها بيان أهمية موضوع الرسالة، وخطة التحقيق، والمنهج المتبع فيه.

أَمَّا القسم الأول فكان في دراسة المؤلِّف والمؤلَّف، وفيه مبحثان، الأول: وفيه مطلبان، الأول: اسم المصنف ومؤلفاته، وتوثيق نسبتها إليه، والمطلب الثاني: جاء في التعريف بالرسالة وبيان محتوياتها، ومنهج المؤلف في رسالته، ومصادره، أَمَّا المبحث الثاني: فكان في الجهود اللغوية والجهود التفسيرية للمؤلِّف في ذي الرسالة.

أَمَّا القسم الثاني فقد جاء بثلاثة مطالب، الأول: في وصف النسخة الخطية، والثاني: في منهج التحقيق، والمطلب الثالث: صور النسخة، ثم تلاه النص المحقق.

القسم الأول: الدراسة

المبحث الأول / المطلب الأول

المؤلِّف والمؤلَّف دراسة في السيرة والمنهج

تضمن هذا المبحث كل ما يتعلَّق بالمؤلِّف والمؤلَّف، وقد جاء في مطلبين، الأوَّل في المؤلِّف، تحدثنا فيه عن: اسم المصنف، ومؤلفاته، وتوثيق نسبتها إليه،

والمطلب الثاني: في المؤلَّف، وقد جاء في التعريف بالرسالة وبيان محتوياتها، ومنهج المؤلف في رسالته، ومصادره، ودونك ما اشتمل عليه المبحث من مادة علمية وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: المؤلِّف سيرة ومسيرة:

أولًا: اسم المؤلِّف ونسبه:

لم نقف على شيء من حياة المؤلِّف في ما توافر لدينا من المصنفات وكتب التراجم سوى ما ذكره في خاتمة رسالته هذه فقال: (وكان الفراغ من نقل هذه الرِّسالةِ يوم السَّبت ٤ شهر صفر سنة (١٣٦٨) بقلم الحقير إلى ربِّه القدير محمَّد بن عبد المجيد المصَنِّف، عُفِيَ عنهُ، وغُفِرَ له ولعامَّةِ المسلمين آمين)، وقد ذُكر اسمه كاملًا على غلاف المجموعة الخطيَّة باسم: (محمد بن عبد المجيد بن عبد الوهَّاب المصنِّف)، وذلك في بيان محتويات مجموعة المخطوط في هذا المؤلَّف.

ثانيًا: مؤلفاته: نظرًا لعدم الوصول إلى شيء من حياة المؤلِّف لم نصل إلى مؤلَّفاته، سوى ما وقفنا عليه في رسالته هذه، وهي:

١- رسالة في البسملة، وهي هذه الرسالة التي عقدنا العزم على تحقيقها ودراستها، وقد كُتِب على صحيفتها الأولى تملكًا، ودونك نصّه: (هذه النسخة المباركة المسمَّاة: «شرح البسملة»، مِن منِّ الله على عبده الفقير المفتقر لعفو الله «محمد أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الحسن بن القاسم بن علي بن المتوكل على الله إسماعيل بن المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي بن محمد الرَّشيد رضوان الله عليهم وعلى أسلافهم ومَن نُسبَ إِليهم أَجمعين، آمين، وأستودع الله سبحانه، وأستودع هذه النسخة شهادة: أن لا إله إلَّا الله، محمَّد رسول الله «صلَّى الله وسلَّم عليه، وعلى آله وصحبه، وصلَّى الله وسلَّم على محمَّد وآله، تمَّ في يدِ محمَّد بن محمد بن إسماعيل نجله المنصور، غفر الله لهم... من ورثته في جمادى الثانية، سنة ١٤٠٦).

٢- ضابط علم المنطق، وقد ضمَّنها المؤلِّف التعريف بعلم المنطق، وما هو رسمه باعتبار الغاية، ثم الشروع ببيان ماهية الآلة، ثم التعريف بالقانون، والذِّهن، والفكر، مع بيان موضوع علم المنطق، وغير ذلك من مباحث علم المنطق، ثم اختتمها بقوله: (وكان الفراغ من نقل هذه الفوائد الفرائد ليلة السبت

الموافق من شهر صفر سنة «١٣٦٨» من هجرة صاحب المعجزات، وكان نقلُها بقلمِ الحقيرِ إلى الله تعالى: «محمد بن عبد المجيد بن عبد الوهاب» المصنف، فتح الله عليه، وعفى عنه آمين، وصلَّى الله على سيدنا محمد الأمين، وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، آمين اللهم آمين إلى يوم الدين).

ثالثًا: توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف:

أورد المؤلف اسمه صريحًا في آخر رسالته حيث قال: «وكان الفراغ من نقل هذه الرِّسالةِ يوم السَّبت ٤ شهر صفر سنة (١٣٦٨) بقلم الحقير إلى ربِّه القدير محمَّد بن عبد المجيد المصَنِّف»، ونَسبت مكتبة مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية في (اليمن) الرسالة إلى (الحسن بن أحمد بن إسماعيل)، والراجح عندنا ما ذكره المصنف بخطه.

المطلب الثاني

أولًا: المؤلَّف: كتاب (شرح البسملة) دراسة وصفيَّة:

تعدُّ هذه الرسالة من نفائس ما أُلِّف في شرح البسملة؛ فقد تناول المؤلِّف فيها بالشرح والتفصيل مسائل عدة تتعلق بالبسملة، وفيما يأتي بيانٌ لأَهمِّ موضوعات الرسالة:

١- الخلاف في البسملة هل هي آية من كل السور أَم لا؟.

٢-الجمع بين الروايات الواردة في أيِّهما أولى بالابتداء: البسملة أَم الحمد لله.

٣- شرح حديث: (كلُّ صلاةٍ لا يُجهرُ فيها بـ «بسم الله الرَّحمن الرَّحيم» فهي خُداج، وهي آيةٌ اختلسَهَا الشَّيطانُ).

٤- معنى الباء في البسملة وإعرابها.

٥- فائدة حذف متعلق الباء.

٦- فائدة تقديم الاسم على لفظ الجلالة.

٧- سبب كسر الباء في البسملة.

٨- سر الابتداء بالاسم وليس بلفظ الجلالة «الله».

٩- سبب إضافة اسمٍ إلى اسمِ «الله».

١٠- خواص لفظ الجلالة.

١١- الخلاف في أصل لفظ الجلالة، أَهو مشتقٌّ أَم غير مشتقٍّ»؟.

١٢- شرحُ لفظتي: ﴿الرحمن الرحيم﴾، وإعرابهما، مع بيان الفرق بينهما.

١٣- معنى «الرحمة» في حق الله سبحانه وتعالى.

١٤- فضائل البسملة

ثانيًا: منهج المؤلف في رسالته:

١- اهتم المؤلِّف كثيرًا بتحرير المسائل اللغوية المتعلِّقة بالبسملة، فإن طابع هذه الرسالة يغلب عليه الجانب اللغوي.

٢- جمع بين آراء المذاهب الأربعة وموطن الخلاف في آية البسملة.

٣- بين مسائل الخلاف بين مذهبي البصريين والكوفيين في مسألة الاسم.

ثالثًا: مصادره:

تنوَّعت مصادرُه التي صرَّح بها من علماء ومؤلفات، ومنهم العلامة الشَّريفُ محمَّد الخالص، وأبو زيد البلخي، والدار قطني، والخادمي، والشَّافعيِّ، وإمامِ الحرمين، والغزاليّ، والخطَّابي، والخليل، والكسائيّ، وسيبويه، وابن كيسان.

المبحث الثاني

أولًا: الجهود اللغوية:

ولما كان الاحتياج للبسملة داعيًا إلى إظهار معانيها، وبيان إعرابها، أتى المصنف بما يتعلَّق بها من فن النحو، فالباء من: {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}: حرف جر، قيل: إنه زائد فلا يحتاج إلى متعلق يتعلق به، ويكون ما بعده مبتدأ مرفوع بضمة مقدرة على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد، والخبر محذوف تقديره: بسم الله مبدوء به أو أبدأ به، وقيل: حرف جر أصلي وهو المشهور، وعلى هذا فلا بد له من متعلق، وهو إما اسم، أو فعل خاص، أو عام مقدم أومؤخر.

إذا تقرَّرَ كون لفظ اسم مجرورًا بالباءِ وحكمنا بأنَّهُ مضاف، وأنَّ العمل للمضاف فـ «الله»، أي: لفظ الجلالةِ مضافٌ إليه مجرورٌ وعلامة جرِّه كسرةٌ ظاهرةٌ في آخره.

الرَّحمن: صفة أولى للفظ الجلالة، وصفة المجرور مجرور وعلامة جره كسرة ظاهرة في آخره، وهو صفة مشبَّهة مشتقَّة من الرحمة، بمعنى: كثير الرحمة.

إذا تقرَّرَ صحَّة كون لفظ الرَّحمن صفة لِلَفظ الجلالةِ، وأنَّه مجرور بالتَّبعيَّة كان أيضًا لفظ «الرَّحيم» صفةٌ ثانيةٌ للفظ الجلالة، وصفةُ المجرورِ مجرور وعلامة جرِّه كسرةٌ ظاهرةٌ.

ثانيًا: الجهود التفسيرية:

بذل المصنِّف كل الوسع وغاية الجهد في شرح آية البسملة وتفسيرها، مستمدًا بذلك مداده ممّا رُويَ عن أهل

بيت العصمة ؛، ومعدن التنزيل، وأسرار التأويل، وعدل القرآن الكريم، من ذلك ما نقله عن الإمام الحسين (عليه السلام) برواية مختصرة في الخاتمة، كَشَفَ عبرها عن أسرارِ هذه الباءِ، فقال: «وذلك أنَّ معاني كلِّ كتابٍ أُنزِلَ مودَعة في القرآن، ثمَّ إنَّه سبحانه وتعالى أودعَ معاني القرآن في الفاتحةِ، ثُمَّ أودعَ معاني الفاتحةِ في البسملةِ، ثمَّ أودع معاني البسملةِ في بائها، ومعناها الإشاري: بي كان ما كان وبي يكون ما يكون»[1].

قيلَ: ومعاني الباء في نقطتها، والمُرادُ بها: أوَّل نقطةٍ تنزل من القلم الَّتي يستمدُّ منها الخط لا النُّقطة الَّتي تحتَ الباء، خلافًا لِمَن زعمهُ، ومعناها الإشاري: أنَّ ذات الله تعالى نقطةُ الوجودِ المستمد منها كل موجودٍ، فإذا تقرَّرَ كون الباء حرف الجرِّ أصلي فـ«اسم» مجرور بالباء وعلامة جرِّهِ كسرةٌ ظاهرةٌفي آخره.

إذا تقرَّرَ كون لفظ الجلالةِ موصوفًا والرَّحمن صفةٌ له فيكون هذا الوصفُ للمدحِ، ويقتضي الحالُ حينئذٍ القطْعُ؛ لأنَّ النَّعوتَ عند معرفةِ الموصوفِ بدونها حكمها القطعُ، نصَّ على ذلك بعضهم، لكنَّ الواردَ في القرآنِ العظيمِ والسُّنَّة النَّبويَّة إنَّما هو الإتباع، فحينئذٍ يكون القطعُ مخالفًا، إن مقتضى الحال يستدعي إتباع الأصل دون اللجوء إلى القطع،؛ لأنَّ الأصل هو عدم وجوده. والرحمن أبلغ مما بعده؛ لأنَّ زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، فإن قيل: إذا كان أبلغ مما بعده وهو الرحيم فما وجه التقديم في ذلك مع أنه مناف لقاعدة صناعة البلغاء في تراكيبهم لاقتضائها الترقي للأبلغ من غيره؟

وقد أجاب المصنف بأنَّ الثَّاني جُعِلَ كالتتمة للأول باعتبار جلالة النعم ودقائقها دون الثَّاني أو أنَّ الأوَّل قد أصبح علمًا بسبب الغلبة التقديرية، حيث لا يُستخدم كوصف له.

القسم الثاني: التحقيق

أولًا: وصف النسخة الخطية للرسالة:

تعود ملكية هذه النسخة إلى مكتبة مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية في (اليمن) برقم (ZA: ٠٩٩-٠٥)، وتتكون من (٢٩ صفحة) وعدد السطور في كل صفحة (٨ - ١٢) سطرًا، وهي بخط النسخ، الحبر: (أحمر وأزرق وأسود)، غلافها أبيض بحواشٍ برتقالية، فيه بطاقة بيضاء معنونة.

ثانيًا: منهج التحقيق:

١- تحرير نص الرسالة من النسخة على وفق قواعد الإملاء الحديثة مع مقارنة النص بالمراجع الذي ينقل منها المصنف.

٢- عزو الآيات القرآنية الواردة في أصل الرسالة، وذلك بوضعها بين أقواس مزهرة وذكر اسم السورة ورقم الآية، وتثبيت ذلك في الهامش.

٣- تخريج الأحاديث وإرجاعها إلى مصادرها.

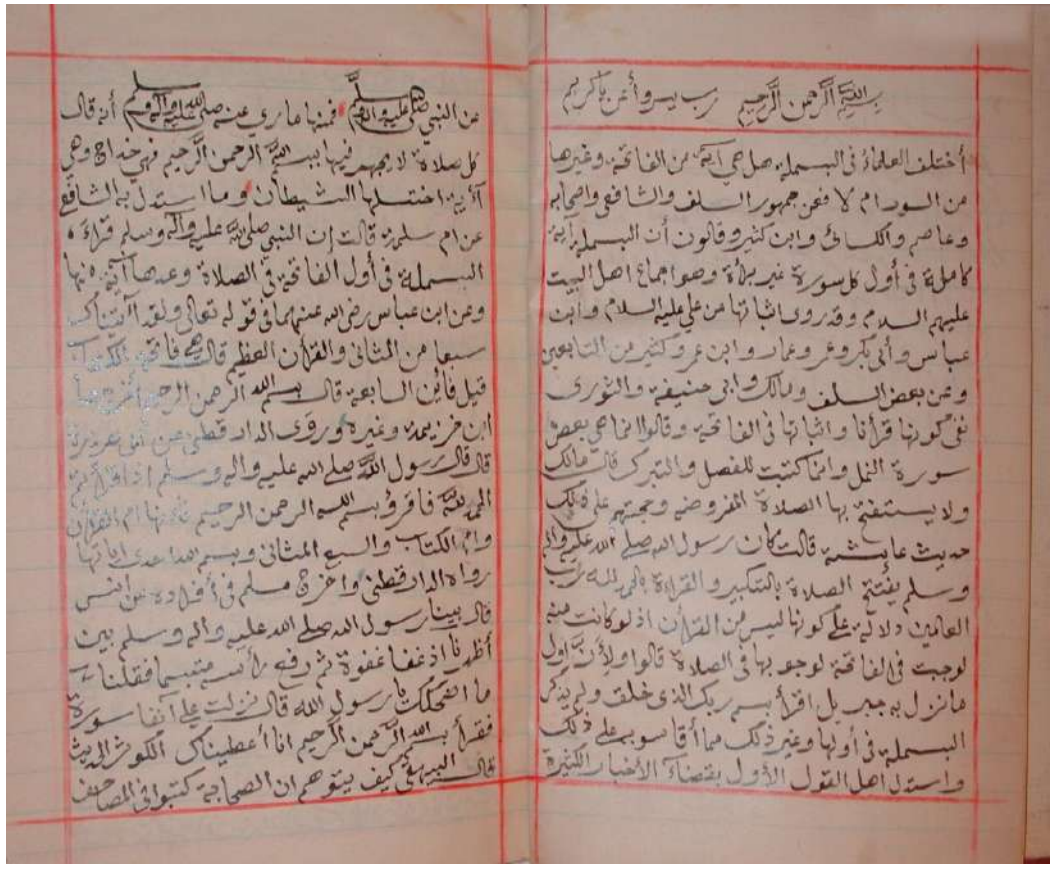
٤- تخريج الأبيات الشعرية وإرجاعها إلى دواوينها.

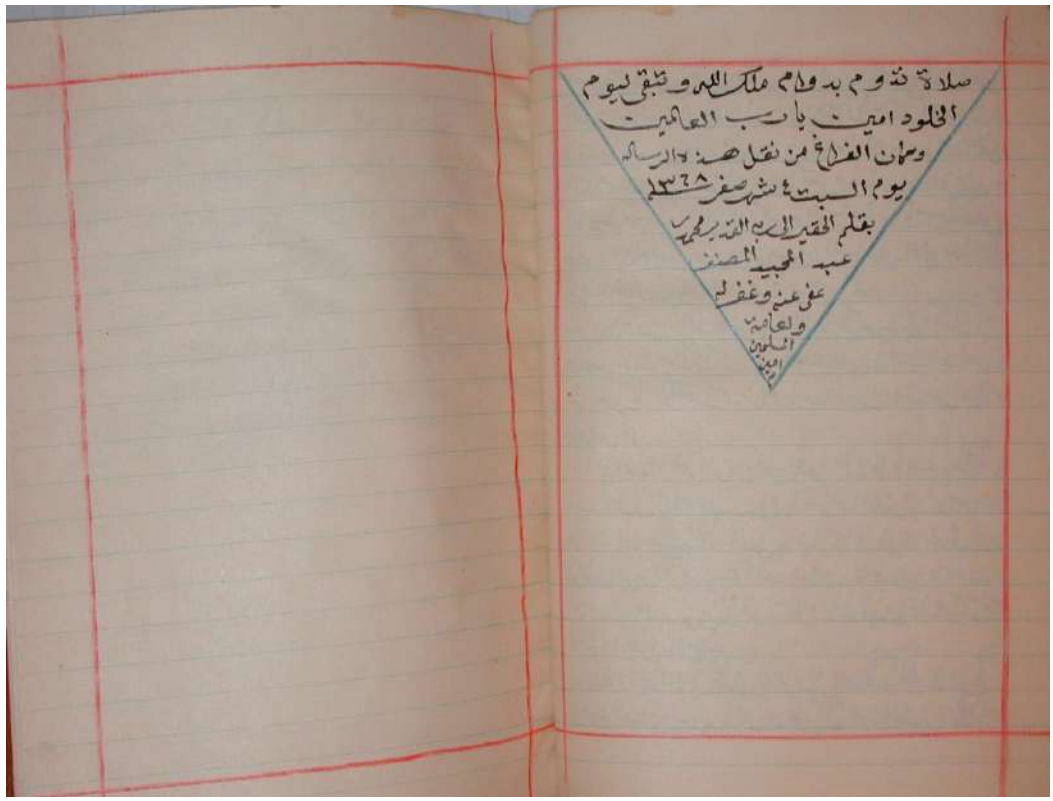
٥- الإشارة إلى مواضع التَّحريف والسقط والخطأ، وتثبيت ذلك في الهامش.

٦- توثيق النصوص وأقوال العلماء التي يذكرها المؤلف، وذلك بالرجوع إلى مصادرها ما أمكن ذلك.

٧- ترجمة الأعلام الذين ذُكروا في النَّص.

ثالثًا: صور النسخة





النص المحقق

بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ربِّ يسِّر وأَعن يا كريم:

اختلف العلماء في البسملة هل هي آيةٌ من الفاتحة وغيرها من السُّور أَم لا؟ فعن جمهور السَّلف[٢] والشَّافعيِّ[٣] وأَصحابِهِ وعاصم[٤] والكسائيِّ[٥] وابن كثير[٦] وقالون[٧]: أنَّ البسملة آيةٌ كاملةٌ في أَول كلِّ سورة غير براءة، وهو إِجماع أَهل البيت عليهم السلام[٨]، وقد روي إثباتها عن علي [عليه السلام][٩] وابن عباس[١٠] وأَبي بكر وعمر وعمار[١١] وابن عمر[١٢] وكثير من التابعين، وعن بعض السلف ومالك[١٣] وأَبي حنيفة[١٤] والثوري[١٥] نفى كونها قرآنًا وإِثباتها في الفاتحة، وقالوا: إِنما هي بعض سورة النمل، وإِنما كُتبت للفصل والتبرك[١٦]، قال مالك: ولا يستفتح بها الصلاة المفروضة[١٧]، وحجتهم على ذلك حديث عائشة قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بـ﴿الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[١٨])[١٩]؛ دلالةً على كونها ليست من القرآن؛ إِذ لو كانت

منه لوجبت في الفاتحة لوجوبها في الصَّلاة، قالوا: ولأَنَّ أَوَّلَ ما نزل به جبريل: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[٢٠]، ولم يذكر البسملة في أَوَّلها[٢١]، وغير ذلك مما أَقاسوا به على ذلك، واستدلَّ أَهلُ القولِ الأَوَّل بقضاء الأَخبار الكثيرة عن النَّبي ﷺ، فمنها ما رُوِيَ عنه ﷺ أَنَّه قال: ((كلُّ صلاةٍ لا يُجهرُ فيها ببسم الله الرَّحمن الرَّحيم فهي خُداج، وهي آيةٌ اختلسَهَا الشَّيطانُ))[٢٢]، ومَا استدلَّ به الشَّافعيُّ عن أُمِّ سَلَمة قالت: (إنَّ النَّبيَّ ﷺ قرأ البسمَلةَ في أَوَّل الفاتِحَةِ في الصَّلاةِ وعدَّها آيةً منها)[٢٣]، وعن ابن عبَّاس في قوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ}[٢٤]، قال: (هي فاتحةُ الكتاب، قيل: فأين السَّابعةُ؟ قال: بسم الله الرَّحمن الرَّحيم)[٢٥]، أخرجهما ابن خزيمة[٢٦] وغيره.

وروَى الدار قطني[٢٧] عن أبي هريرة[٢٨] قال: قال رسول الله ﷺ: ((إذا قرأتم الحمد لله فاقرؤوا {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، فإنها أُم القرآن، وأُم الكتاب، والسَّبع المثاني، وبسم الله إِحدى آياتها))[٢٩]، رواه الدار قطني. وأَخرج مسلم[٣٠] في (ما) أَفاده عن أنس[٣١] قال: (بينا رسول الله ﷺ بين أظهرنا إذ غفا غفوة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا: ما أَضحكك يا رسول الله؟ قال: «نزلت عليَّ آنفًا سورة فقرأ: {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ}[٣٢]، الحديث»[٣٣]، قال البيهقي: (كيف يتوهَّم أن الصحابة كتبوا في المصاحف مائة وثلاث عشرة آية ليست من القرآن أَيضا، ولو كانت للفصل لثبتت في أَول براءَة ولم تثبت في الفاتحة، إِذا تقرر ذلك فيكون حكمها الوجوب في الصلاة)[٣٤].

وأَمَّا وجه الابتداء بها في المؤلفات والخطب وعند أكل الطعام وشرب الماء وغيرها فللحديث: «كلُّ أَمرٍ ذي بال -أَي: خطر وشأن- لا يبدأ فيه {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، فهو أبتر أو أقطع أو أَجذم»[٣٥]، والمعنى: على كلٍّ أَنَّه ناقص وقليل البركة.

ولما كان الاحتياج للبسملة داعيًا إلى إِظهار معانيها، وبيان إِعرابها أَتيت بما يتعلَّق بها من فنِّ النَّحو والمعاني والبيان والبديع والمنطق على سبيل التداخل لا الترتيب؛ ليكمل للإنسان معاني كلِّ كلمة في موضع إِعرابها، ثم يتلو ذلك

ما يكون شاملًا لجملة البسملة، فأقول: (الباء) من {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، حرفُ جرٍّ، قيل: إِنَّه زائدٌ فلا يحتاج إلى متعلِّق يتعلَّق به، ويكون ما بعده مبتدأ مرفوع بضمَّةٍ مقدَّرةٍ على آخره؛ منع من ظهورها اشتغالُ المحلِّ بحركةِ حرفِ الجرِّ الزَّائد، والخبر محذوف تقديره: بسم الله مبدوء به، أو أَبدأ به[٣٦]، وقيل: حرفُ جرٍّ أَصليٍّ[٣٧]، وهو المشهور، وعلى هذا فلا بد له من متعلِّق، وهو إِما اسمٌ أو فعلٌ، خاصٌّ أو عامٌّ، مقدَّمٌ أَومؤخَّرٌ، فهذه ثمانية أَقسام، مثال الاسم الخاص المقدم: تأليفي بسم الله، والمؤخر: بسم الله تأليفي، ومثال الاسم العام المقدم: ابتدائي بسم الله، والمؤخر: بسم الله ابتدائي، ومثالُ الفعلِ الخاصِّ المقدَّمِ: أؤلف بسم الله، والمؤخر: بسم الله أُؤلف، ومثال الفعلِ العامِّ المقدَّم: أبتدىء بسم الله، والمؤخَّر: بسم الله أَبتدىء، وتبيين هذه الثَّمانية الأقسام هو ضرب الاسم والفعل في الخاصِّ والعامِّ كانت أربعةً، ثم الأَربعة في التَّقديم والتَّأخير كانت ثمانية كما ترى.

والأولى من هذه الأقسام الثمانية أن يكون فعلًا؛ لأنَّ الأصل في العمل للأفعال والأولى التمسك بالأصل مهما أمكن؛ ولأنَّ الفعل للتجدد والحدوث وهو أَولى من الدوام والاستمرار خاصًّا؛ لأنَّ الأَولى أَن يُجعل التعليق من مادة ما جعلت التسمية مبدأً له فيقدر مثلًا هنا: أؤلف؛ لأنَّ المقام هو التأليف، وكذا نحوه، ففي الأكل آكل، وفي الشرب أشرب وفي السفر أسافر، مضارعًا؛ لأنَّ المقام مقام فعل القراءة مثلا الملابسة لها البسملة الصادرة من المتكلم في الحال مع التجدد الاستمراري، ومفيد هذا المعنى هو المضارع، فإن اعتبر كون المتعلق أمرًا فيظهر من ذلك التجريد، فكأَنه جرَّد من نفسه إنسانًا وخاطبه، إلَّا أَنَّه ضعيف، محذوفًا للتخفيف؛ وذلك لكثرة دورانه على أَلسنة الخاصة والعامة كما حذف حرفُ النِّداء من قولِه تعالى: {يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا}[٣٨]، أَي: يا يوسفُ؛ مؤخرًا لإفادة الاهتمام باسمه تعالى؛ لأَنَّ المقامَ مقامُ استعانةٍ بالله تعالى، ولإفادة القصرِ، والقصرُ إِمَّا قصرُ إفرادٍ أو تعيينٍ أو قلبٍ، فينظرُ فيه لأحوال المُخاطبِ، فإن كانَ يَعتقَد حصول البركةِ باسم الله

تعالى وبغيرِهِ فقصرُ إفرادٍ؛ لأنَّهُ مُعتَقِد الشّركة، وإن كان مشككًا[٣٩] في حصولِ البرَكةِ باسم الله أو بغيره فقصرُ تعيينٍ، وإن كان مُعتقِدًا حصولها بغير اسم الله فقصرُ قلبٍ؛ لأنّه معتقد العكس.

فإذا جعل متعلَّق الباء اسمًا خاصًّا أو عامًّا كان مبتدأً، والجار والمجرور متعلِّقٌ به، فيكون لغوًا، ومحل المجرور نصب على المفعوليّة، والخبر محذوف كالمبتدأ، أي: تأليفي أو ابتدائي باسمِ الله حاصلٌ، مثلًا.

ويصحُّ أن تكونَ الباءُ متعلقةً بمحذوفٍ حالًا من فاعلِ المبتدأ، أو متعلَّقة بالخبر، أو حالًا من فاعلِه فيكون الظَّرفُ (مستقَرًّا) بفتح القاف، ومحلُّ المجرورِ نصبٌ على المفعوليّة أيضًا، وبعضُهم جعلَ المجموع الجار والمجرور على هذا الاحتمال محل الرَّفع باعتبار وقوعه موقع الخبر، ونيابته عنه ظاهرًا، والخبرُ على ذلك محذوفٌ أيضًا كالمبتدأ، وجوَّز بعضهم كون (الباء) في «بسمِ الله» للقسم، أي: أُقسِمُ بالله، ويصحُّ أن يُقسِمَ بالاسم والذَّات، ورُدَّ بأَنَّ القسمَ يحتاجُ إلى المُقسم عليه، وهو مفقودٌ.

وحاصلُ صورِ البسملةِ أن تضربَ أربعة العمومِ والخصوصِ، والتَّقديم والتَّأخير في ثمانيةَ؛ كون الظَّرفِ مُتعلِّقًا بالفعلِ، أو بحالٍ من فاعلِهِ، أو بالمبتدأ المصدَّر، أو بحالٍ من فاعلِهِ، أو باسم الفاعلِ المجعول خبرَ المبتدأ المحذوف، نحو: أنا بادئٌ باسم الله، أو بحالٍ من فاعلِهِ، أو بالخبر، أو بحالٍ من فاعلهِ فتكون جملة الصُّور اثنتين وثلاثين. فإن ضممتَ إلى ذلك احتمالَ القسمِ والزِّيادة بوجهيها، أعني تقدير الخبرِ اسمًا أو فعلًا كانت خمسةً وثلاثين، فتضربها في تسعة (الرّحمن الرَّحيم) تبلغ الصُّور ثلاثمائة وخمسَ عشرةَ صورة، فإن نظرت إلى احتمالات الإضافة ومعاني الباء من الاستعانةِ أو المصاحبة أو التَّعدية أو غيرها زادت الصُّور بحسب المزيد عليه جدًا.

تنبيه: حذفُ المتعلِّق كما تقدَّم مجازٌ بالحذف إنْ لَمْ يُشترط فيه تغييرُ إعراب الباقي بسبب الحذف، فإن اشترطناه مثل: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[٤٠]، فلا.

ومجازٌ بالزِّيادة إن قيل بزيادةِ الباء كما تقدَّم، أو لفظ اسم كما سيأتي عندَ

إضافته إلى لفظ الجَلالَةِ، ومعنى كونها مجازين أَنَّها خلافُ الأصلِ، لا الكلمةُ المستعملةُ في غيرِ ما وُضِعت له عند أهل المعاني والبيان.

تتمَّة: قولي مؤخَّرًا، أي: المتعلَّق، أي: فيكونُ تقديمُ المعمولِ أوقع كما في قوله تعالى: {بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا}(٤١)، و{إِيَّاكَ نَعْبُدُ}(٤٢)؛ لأَنَّه أَهمُّ وأَدلُّ على الاختصاص، وأَدخلُ في التَّعظيم، وأَوفقُ للوجودِ بخلاف: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ}(٤٣)، حيث قدَّمَ المتعلَّق وهو الفعلُ؛ لأَنَّ المقامَ مقامُ أَمرٍ بالقراءة فاستدعى تقديمَ الفعلِ؛ لأَنَّه أَوَّلُ ما أُنزِلَ من القرآنِ الكريمِ.

ثمَّ إنَّ ورودَ سائر حروفِ المعاني لمعانٍ متعدِّدة إن تبادرت منها تلك المعاني كالاستعارةِ والمصاحبةِ والإلصاق، فإن جُعِلتْ هنا للاستعانة فلا بدَّ من تجوِّزٍ فيها؛ لأَنَّ باء الاستعانة هي الدَّاخلة على آلةِ الفعلِ الحقيقيَّةِ كقطعتُ بالسِّكِّين، وتُسمَّى باء الآلة(٤٤)، لكن في غيرِ هذا المقام تأَدُّبًا فتكون للاستعانة على وجه التَّبرُّك، وإن كان فيه المعنى المذكور، أي: في كون الاسم للآلة؛ لأَنَّه قد أُجيب عنه: بأَنَّ المقصودَ أَنَّ البدء بالشَّيءِ متوقِّفٌ على اسمه تعالى كتوقُّفِ الشَّيءِ على آلته.

والتَّجوُّز إِمَّا بالاستعارةِ المكنيَّة إِنْ شُبِّه اسم الله بالآلةِ الحقيقيةِ في توقُّفِ الفعل معتدًّا به عليه والباء تخييلٌ، أَو التَّبعيَّة إِن شُبِّه مطلق الاستعانة بغيرِ آلة حقيقيَّة بمطلق استعانة بآلة حقيقيَّةٍ فسرى التَّشبيه للجر بهيئة، فاستعيرت الباء من الاستعانةِ الجزئيَّة بالآلة الحقيقيَّةِ للاستعانة الجزئيَّة بغيرها.

أو مجاز بمرتبةٍ؛ لعلاقة التَّقييدِ إن استُعمِلتْ الباء في مطلقِ آلة الصادقِ بالحقيقية وغيرها، أو بمرتبتين إن استُعمِلتْ الباء في مطلقِ آلةٍ، ثُمَّ في الآلة غيرِ الحقيقيَّة من حيث خصوصها لا من حيث كونها فردًا من مطلق آلة، وإنْ جُعِلَت للمصاحبةِ على وجه التَّبرُّك فلا تجوز فيها أَصلًا على الأَظهر.

والتَّبرُّك قسمان: بالألفاظ وبالمعاني:

فالتَّبرُّك بالألفاظ إجراؤها على اللِّسانِ وإحضار معانيها بالبال، وبالمعاني بالعكس، وباء المصاحبةِ هي التي يصلح موضعها «مع»(٤٥)؛ نحو: {اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا}(٤٦)، أي: مع سلام، وإنْ جُعِلَتْ

للإلصاق فهو كما قال صاحب المغني: (الإلصاق معنًى لا يفارقها)[٤٧].

والإلصاق قسمان: حقيقيٌّ كـ: أَمسكتُ بزيدٍ: إذا قبضتُ على شيءٍ من جسمهِ أَو يدهِ أَو ثوبِهِ[٤٨]، ومجازيٌّ نحو مررْتُ بزيدٍ، أَي: أَلصقتُ مروري بمكان يقربُ منه، فيكون الإلصاق هنا مجازيًّا[٤٩] كما اختاره الأَمير[٥٠]، واعتمدهُ صاحب المغني، واقتصر عليه سيبويه، أَي: لأَنَّ بقيَّةَ المعاني ترجعُ إليه[٥١]، ووافقهُ الشُّمَّنيّ[٥٢].

قال الخادميُّ[٥٣]: لكنه إلصاق مجازيٌّ؛ لامتناع اجتماع القراءة وذكرِ اسم الله في وقتٍ واحدٍ، لكنَّ الألفاظ سيالة ليست بقارة[٥٤]، وأُجيب بأَنَّ الإلصاق في كلِّ شيءٍ بحسبهِ، فإلصاقُ لفظٍ لآخر وقوعُهُ عقبه، فمعنى ابتدائي باسم الله: أُلصق ابتدائي بذكره.

وإنَّما طُوِّلتِ الباء في «بسمِ الله» وأُسقطتِ الأَلفُ طلبًا للخِفَّةِ، قيل: فكأَنَّ طولَ الباء دالٌّ على حذفِ الأَلف، وأَمَّا إثباته في قوله تعالى: {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى[٥٥]}[٥٦]، فلِقِلَّة استعماله[٥٧]؛ وإنَّما كُسِرتْ الباء ومِن حقِّ الحروف المفرَدَةِ أَن تُفتَح؛ لاختصاصها بلزوم الحرفيَّةِ والجرِّ كما كُسِرَتْ لامُ الأمرِ ولامُ الجرِّ إذا أُدخِلَتْ على المُظهَر؛ للفرقِ بينهما وبين لامِ التأكيدِ، وإنَّما كان لزومها لهذين مقتضيًا لكسرها، أَمَّا الحرفيَّة فلأَنَّها تقتضي السُّكون الذي هو عدمُ الحركةِ، والكسر يناسبُ العدم لقلَّتِهِ؛ إذ لا يوجد في الفعل ولا غير المنصرف من الأَسماء ولا في الحروف إلَّا نادرًا، وأَمّا الجرُّ فلتناسب حركتها التي هي الكسرة عملها الذي لا ينفكُّ عنه وهو الجر الذي هو بالكسرة أَصالةً.

(خاتمةٌ) في أَسرارِ هذه الباءِ: وذلك أَنَّ معاني كلِّ كتابٍ أُنزِلَ مودَعة في القرآن، ثمَّ إنَّه سبحانه وتعالى أَودعَ معاني القرآن في الفاتحةِ، ثُمَّ أَودعَ معاني الفاتحةِ في البسملةِ، ثمَّ أَودع معاني البسملةِ في بائها، ومعناها الإشاري: بي كان ما كان وبي يكون ما يكون[٥٨]. انتهى.

قيلَ: ومعاني الباء في نقطتها[٥٩]، والمُرادُ بها: أَوَّل نقطةٍ تنزل من القلم الَّتي يستمدُّ منها الخط، لا النُّقطة الَّتي تحتَ الباء، خلافًا لِمَن زعمهُ[٦٠]، ومعناها الإشاري: أَنَّ ذاتَ الله تعالى نقطةُ الوجودِ

المستمدُّ منها كلُّ موجودٍ، فإذا تقرَّرَ كونُ الباءِ حرفَ الجرِّ أَصلي فـ«اسم» مجرورٌ بالباءِ، وعلامةُ جرِّهِ كسرةٌ ظاهرةٌ في آخره.

والاسم: ما أَبانَ عن مسمَّاه، أَي: أَظهر وكشف، وفي الاصطلاح: ما دلَّ على معنًى في نفسه، غيرُ معترضٍ ببنيته لزمان، ولا دالٍّ جزء من أَجزائه على جزء معناه، والتَّسمية: جعلُ اللفظ دالًا على المعنى، والاسم مشتق من السمو على الصحيح، أَي: العلو، وهو عند البصريين[٦١] أَحد الأَسماءِ التي كثر استعمالها، فخُفِّف بحذف عجزه وتسكين أَوَّله، ثم أدخلوا عليه همزة الوصل؛ لصحَّة النطق، والأصل عندهم سموُ على وزن فعل، وبعد التغيير (افع) بحذف اللَّام، والإِتيان بالهمزة لزيادتها[٦٢]، وعند الكوفيين[٦٣] أَصله (وسم) حذفت الواو وعُوِّض عنها همزة الوصل، وأَصل وزنه قبل التغيير (فعل) وبعده (اعل) بحذف الفاء[٦٤].

واشتقاقه عندهم من السمة، أي: العلامة، وليس المراد بالاشتقاق الحقيقي؛ لأَنَّ لفظ الاسم جامد، بل المراد به أَخذه منه أَيضًا، وقيل: إنَّ اشتقاقه من السمو في حق الله، ومن السمة أو الوسيمة في حق غيره، ولغات الاسم ثماني عشرة جمعها بعضهم بقوله[٦٥]:

سِمٌ سُمَة وَاسمٌ سُمَاةٌ كَذَا سُمى
سُمَاءٌ بِتَثْلِيثٍ لِأَوَّلِ كُلِّهَا

ومادته (سَ مَ وَ) أو (وَ سَ مَ)[٦٦]، ثم على تقديره زائدًا كما تقدم في التنبيه على حذف المتعلَّق فيكون ذكره للفرق بين اليمين والتيمن، أَي: التبرك أَو للتعظيم، وعلى تقدير كونه غير زائد فتعريفه بالإضافة إلى لفظ الجلالة للإغناء عن التفصيل المتعذر؛ بناءً على عدم تناهي أسماء الله تعالى، أو المتعسِّر بناء على تناهيها، وهذا إن جعلت إِضافة عامٍّ لخاصٍّ، ويكون في التركيب حينئذ إيجازُ قصر بمعنى تكثير المعاني وتقليل اللفظ، كذا قالوه علماء المعاني[٦٧].

تنبيه: إذا كان حكم لفظ اسمًا مضافًا إلى لفظ الجلالة فحقيقة الإضافة ضمُّ كلمة إلى كلمة؛ لقصد تخصيصه أَو تعريفه أَو رفع القبح منه، واختلف في المضاف من جهة العمل على أَقوال[٦٨]:

الأَول: أَنَّه العاملُ في جرِّ ما بعده، وهو

الأَولى؛ لأَنه لو قدرنا أَن الجرَّ بالحرف المقدَّر لكان لفظ اسم نكرة مثل قولنا: غلامٌ لزيدٍ، ولأنَّ حرفَ الجرِّ شريعةٌ منسوخةٌ، والمضاف مفيد معناه.

الثَّاني: أَنَّه الحرفُ، وهو من أَو اللام المقدرين بالنظر إِلى أَن معناه بالأَصل هو الموقع المقدَّم للإضافة بين الفعلِ والمضافِ إِليه؛ إِذ أَصلُ «بسمِ الله»: بسمٍ حصل لله، فمعنى الإضافةِ قائمٌ بالمضاف إِليه لأَجلِ الحرف، ولا يُنكرُ هاهنا عمل حرفِ الجرِّ مقدَّرًا.

الثَّالث: أَنَّ العاملَ معنى الإِضافةِ، وهذا ضعيفٌ جدًا؛ لما فيه من وجوه الرَّد عليه، كما هو في كتبِ علمِ العربيَّة فليرجع إِليها إِذا تقرَّرَ ما ذُكِرَ[٦٩].

فاعلم أَنَّ إِضافةَ اسمٍ إِلى لفظ الجلالةِ حقيقةٌ إِن أُريد من لفظ الجلالةِ الذَّات، وبيانه إِن أُريد نفس لفظها، فتكون الإِضافة في الأَوَّل نسبة جزئيَّة بمنزلة معنى الحرف، والاستعارة فيه تبعيَّة، وفي الثَّاني مجاز بالاستعارة؛ لأَنَّها مقابلةٌ للحقيقةِ.

فإن قيل: كيف يُضاف اسمٌ إِلى اسمِ (الله) والله هو الاسم؟ قيل: في ذلك ثلاثة أوجه[٧٠]:

أحدها: أَنَّ الاسم هنا بمعنى التَّسمية، وهي غير الاسم؛ لأَنَّ الاسم هو اللازمُ للمسمَّى، والتَّسمية هو التَّلفظ بالاسم.

الثَّاني: أَنَّ في الكلامِ حذفَ مضافٍ تقديره: باسمِ مُسمَّى الله.

الثَّالث: أَنَّ «اسم» زيادة، ومن ذلك قول الشَّاعر:

إِلى الحَوْلِ ثمَّ اسْمُ السَّلامِ عَلَيْكُمَا

[ومَنْ يَبْكِ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدِ اعْتذَرْ][٧١]

نعم ما تقدَّم على رأي الكوفيين من أَنَّ أَصل اسم: وسم، أُبدِلت الواو ألفًا وهو الصَّحيح عندهم[٧٢]، فيكون المُرادُ بالإِبدالِ هنا هو: إِقامةُ بعض الحروف مقامَ بعضٍ، كما جَعَلَ ابن فارس منه قوله تعالى: {فَانفَلَقَ}[٧٣]، أي: فانفرق، بإبدال اللَّام راءً[٧٤]، إِذا تقرَّرَ كون لفظ اسم مجرورًا بالباءِ، وحكمنا بأَنَّهُ مضاف، وأَنَّ العمل للمضاف فـ «الله»، أي: لفظ الجلالةِ مضافٌ إِليه مجرورٌ وعلامة جرِّه كسرةٌ ظاهرةٌ في آخره، وهو عَلَمٌ على الذَّاتِ الواجب الوجود، الممتنع العدم، المستحق لكلِّ كمال، المنزَّه عن كلِّ نقصٍ جلَّ شأنه وتعالى برّه.

وقولي: «الواجب الوجود»، صفتان له، مفيدتان البيان، وليس المسمَّى مجموعُ الذَّات مع ذلك، بل الذَّات وحدها، وقيل: مع الصِّفةِ[٧٥]، وهو خلافُ الصَّحيح.

وفيه أَقوالٌ[٧٦]:

الأَوَّلُ: لكثيرٍ من النُّحاةِ واللغويين[٧٧]: إنّه علم منقولٌ[٧٨]، [أَو] مشتقٌّ، فقيل: أصله صفةٌ مشتَقَّةٌ من مادَّة ﴿لَ، وَ، هَ﴾، يُقال: لاه يلوه لَوْهَانًا فهو لَاهٌ، أَجوفُ واويٌّ[٧٩]: إذا خلق؛ لأَنَّه تعالى خالق الخلق، أو إِذا اضطرب؛ لأَنَّ القلوب تضطرب لهيبةِ جلاله سبحانه، وقلوب العارفين تضطرب اشتياقًا إليه تعالى، أو إذا لَمَعَ وبَرِقَ؛ لأَنَّ أَنوارَ قدسه ﴿جل وعلا﴾ لامعةٌ وبارقةٌ، أَو إِذا احتجب؛ لأَنَّه ﴿عزَّ وجلَّ﴾ مُحتَجَبٌ عن العيونِ بما خلقه عليها من حجاب قدرته، أَو إِذا ارتفع؛ لأَنَّه تعالى مرتفعٌ عن كلِّ ما لا يليقُ بجنابه تبارك وتقدَّس[٨٠].

وقيل: أَصله مصدرٌ من مادَّة ﴿لَ، يَ، هَ﴾، يُقال: لاهَ يليه ليْهًا ولاهًا وليوها، أَجوفٌ يائيٌّ: إِذا استتر؛ لأَنَّهُ جلَّ جلاله متستِّرٌ عن الخلقِ بحُجُبِ أَنواره وغيرها[٨١]، أَو إِذا علا؛ لأَنَّه تعالى له العلوُّ المطلقُ على غيره، أَو إِذا أَضاء من قولهم للشَّمسِ: لاهيةٌ؛ لأَنَّه تعالى نورُالنُّورِ، ومنه كلُّ نورٍ[٨٢].

وقيل أَصله: لهو فقُلِبَ، فقيل: لَوَهَ كفلع، فقُلِبَت الواو ألفًا فصار لاهَ، فهو مصدرٌ أو صفةٌ مشبَّهةٌ من مادَّة ﴿لَ، هَ، وَ﴾، منقوصٌ واويٌّ: إذا اشتغل؛ لأنَّ مَن عرفه تعالى ألهاه حُبُّهُ عن كلِّ شيءٍ، أو إذا أُنِس؛ لأَنَّ القلوب تأنسُ بذكره وترتاحُ له، أو إذا أُعجبَ؛ لأَنَّ المؤمن يُعجِبهُ ذكره تعالى ويطمئنُّ لهُ قلبهُ، أو إذا أعطى؛ لأنّه تعالى هو المُعطي لا غيره في الحقيقة، أو إذا أحبَّ؛ لأنَّ القلوبَ مجبولةٌ على حبِّه، أو إذا قَرُبَ؛ لأَنَّهُ سبحانه قريبٌ من خلقهِ، فزيدت ﴿أل﴾ للتَّعظيم أَو التَّعريف، وأُدغِمَتْ لامُها في لامه ثمَّ جُعِلَ علمًا فلزمت منسلخًا عن معنى التَّعريف وغيره فصارت كجزئهِ[٨٣].

وقيل: أَصله: إِلاهٌ من مادَّة: ﴿أَ، لَ، هَ﴾ مهموزُ الفاءِ: إذا عُبِدَ؛ لأَنَّه سبحانه هو المعبودُ بحقٍّ، أَو إِذا أَنار، من الأُلاهة بتثليثِ أوَّله، والأُليهية للشمس[٨٤]؛ لأَنَّه عزَّ وجلَّ نورُ السَّمواتِ والأرضِ

وحَجَبَةُ الأَنوار، أو إذا تذلَّلَ من التَّأَلُّه، أَي: التَّذلُّل؛ لأَنَّ الجبابرةَ على فرط تيهها تتذلَّلُ لسطوة قَهْرِ جلاله تعالى وتقدَّس، أو إِذا أَذْلَلَ غيره من التَّأليه، أي: التَّذليل؛ لأَنَّه تعالى مُذِلُّ الملوكِ والجبابرةِ خصوصًا وغيره معمومًا، أو إذا تحيَّر؛ لأنَّ العقولَ شأنها التَّحيّر في معرفةِ حقيقتِه سبحانه؛ إذ لا وصولَ إليها.

أَو إذا اشتدَّ جزعه؛ لأَنَّ مَن عرفهُ اشتدَّ حزنه عليه جلَّ جلاله، أو إذا أفزع؛ لأنَّ القلوبَ لا تزالُ تفزع لهيبةِ جلاله عن شأنه، أو إذا لاذَ؛ لأنَّ الخلقَ تلوذُ به جلَّ وعلا ولا سيما عند الشَّدائد، أو إذا جار من الإيلاه كالإكرام؛ لأنَّه جلَّت عظمته يُجيرُ ولا يُجارُ عليه، أو إذا آمنه من الأيلاه أيضًا؛ لأنَّه لكمال عدْلِه تعالى جلاله لا يُريدُ ظلمًا للعباد، فقد آمنهم من الظُّلم بمحض جودهِ وكرمه، أو إذا ضرعَ؛ لأَنَّ الخلقَ إليه (تعالى وتقدَّس) يضرعون ويجأرون، أو إذا اعتمد؛ لأنَّ الخلق عليه (سبحانه وتعالى) يعتمدون وإليه يستندون، أو إذا قامَ؛ لأنَّه تعالى لا يتغيَّر عن صفته كما أنَّ المقيم بالمكان لا يزول عنه حينئذٍ، أو إذا ولع؛ لأنَّ العباد مولعون بالابتهال إليه جلَّ جلاله، أو إذا سكن؛ لأنَّ القلوبَ تطمئنُّ بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته[٨٥].

وقيل: أَصله (ولاه) من مادَّةِ (وَ، لَ، هَ) مثالٌ واويٌّ، إذا حزن[٨٦]؛ لأنَّ العارف به سبحانه وتعالى لا يزالُ حزينًا عليه لاشتياقِهِ إليه، أو إذا ذهبَ عقله؛ لأنَّ العقولَ منطمية[٨٧] دون بلوغ شأْوَ عظمته جلَّ شأْنه، أَو إذا تحيَّر؛ لأنَّ الخلقَ حائرة في شأوِ كماله سبحانه، أو إذا خاف؛ لأنَّ القلوب لا تزال وجِلةً منه جلَّ جلاله، أو إذا جاءت بالهمز؛ لأنَّ الخلقَ إليه تعالى يجأرون، أو إذا اضطرب؛ لأنَّ الأفئدةَ تطرب عند ذكره تعالت عظمته، أو إذا هلك من قولهم: وقع في تُوْلِّهِ بضمتين وكسر اللَّام، أَي: في الهلاك؛ لأنَّه جلَّت قدرتُهُ قاصم الجبابرة ومبيدهم فقُلِبَت الواوُ همزةً، فقالوا: إِلاه، كما قالوا في وشاح ووسادة: إشاح وإسادة[٨٨]، فقيل: حُذِفتْ الهمزةُ ابتداءً وعُوِّضَ عنها (أل) فهيَ مطلقًا زائدةٌ لازِمَةٌ[٨٩].

وقيلَ: أُدخلتْ عليه (أل) المعرِّفة للتَّفخيم فصار الإله، ثُمَّ حُذِفت الهمزة أو بعد نقل حركتها لِمَا قبلها ثُمَّ أُدغِمَت اللَّامُ في اللَّامِ

وجُعِلَ علمًا فصارتْ (أل) جزءًا منه، فهي ابتداءً معرفة وانتهاءً لازمة[٩٠]. فهذه ستةٌ وثلاثون وجهًا في اشتقاقه عن ستةٍ وثلاثين قولًا.

القولُ الثَّاني: لأكثر الفقهاءِ والأُصوليِّين[٩١]: هو علمٌ جامدٌ ليسَ بمشتقٍّ، غير منقولٍ بل مرتجلٌ هكذا وُضِعَ ابتداءً للذَّاتِ المُقدَّسةِ[٩٢]، واعتُرض على جعله علمًا بأَن وُضِعَ العلمُ بإزاء ذاته (تقدَّس وتعالى) فرع تعقُّلِهِ كوضع الأَعلام للمولَّدين بعد تعقلِّهم من ذكرٍ وأُنثى، لكنَّهُ لا تعقُّلَ في حقِّهِ تعالى؛ لامتناعه جلَّ وعلا فيمتنع الوضع.

وأُجيب على هذا بتعقُّلِهِ (جلَّ شأنه) بالصِّفاتِ التي هيَ له، فيكونُ الوضعُ فرع تعقِّلها، والممنوع تعقُّله (جلَّ وعلا) بكنه حقيقته، وهو أَيضًا غير لازمٍ في وضع العلم على أَنَّ الواضعَ مطلقًا، أَو واضعَ هذا الاسم وهو الله تعالى علمهُ لغيره بوحيٍ أو إلهامٍ تعالى شأنه وعلا علوًّا كبيرا.

تتمَّةٌ: قد بالغَ بعضُهُم على نصرَةِ هذا القولِ وهو كون الاسم الشَّريف علمًا جامدًا...إلخ حتَّى قال منكرًا لاشتقاقه: أين كان أَهل الاشتقاقِ في الأزل؟[٩٣].

وهو عجيبٌ؛ لأَنَّ الاشتقاق مِن عوارض الأَلفاظ وهي حادثَةٌ بالإجماع، ولا عِبرَة بخلافِ الحنابلةِ[٩٤]؛ إذ لا معوِّلَ على ما تردُّه براهينُ العقل القاطعةُ، والثَّابتُ له سبحانه وتعالى في الأزلِ، إنَّما هو المعنى لا اللَّفظ، وأَيُّ حاجةٍ إلى وجودهم في الأزل؟ وهذا إجماع ذكرهُ العلَّامة السَّيِّد الشَّريفُ محمَّد الخالص بن عنقاء[٩٥] في بعض مؤلَّفاته: وجدتُ ذلك بخطِّهِ (رضيَ اللهُ تعالى عنه)[٩٦].

القولُ الثَّالثُ: لأَبي زيدٍ البلخيِّ[٩٧]: هو عَلَمٌ مرتجلٌ جامدٌ سريانيٌّ معرَّبٌ وأصلهُ «لاها» فعُرِّبَ بحذفِ ألِفِهِ الأخيرة وزيادةِ أل[٩٨].

القولُ الرَّابعِ: وهو عَلَمٌ مرتَجلٌ مشتقٌّ أصلهُ: (إلاهٌ) أو (لاهٌ) فزيد أَلٌ لتعريفِ التَّعظيم وجُعِلَ علمًا عليه جلَّ وعلا[٩٩].

القولُ الخامسُ[١٠٠]: هو عَلَمٌ غيرُ مشتقٍّ أصلهُ «إلاهٌ» كفعالٌ بمعنى: مألوهٌ[١٠١].

القولُ السَّادسُ: هو عَلَمٌ منقولٌ جامدٌ وأَصلهُ «الهاء» أو «هو» الَّذي: هو ضمير لفظ الغائب، فإنَّهم أثبتوه سبحانه في فطر عقولهم فأَشاروا إليهِ بالضَّميرِ؛ إيمانًا

بالغيبِ فزادوا لامَ المُلكِ؛ إذ علِموا أَنَّه الخالقُ المالكُ على الإطلاق فصار له، فقصروا الهاء وأشبعوا فتحة اللام فصارَ (لاه) فخرجَ عن معنى الإضافةِ، وصارَ اسمًا مفردًا، فأدخلوا عليه لام التَّعريفِ وأُدغِمَ فصار (الله)[١٠٢]. وهذا القولُ بمعزلٍ عن التَّحقيق والمختار هو القولُ الثَّاني.

نعم وأَكثرُ أَهلِ العلمِ على أَنَّه اسم الله الأعظم[١٠٣]، وقد ذُكِرَ في القرآن العظيم في أَلفين وثلاثمائة وستين موضعًا، ويُوصَف ولا يُوصَف به؛ لأَنَّه لا بُدَّ لهُ من اسم تجري عليه صفاته، ولا يصلُحُ لهُ مِمَّا يطلقُ عليه إلَّا هو؛ ولأَنَّه لو كان وصفًا لم يكنْ قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[١٠٤] توحيدًا مثل: لا إله إلَّا الرَّحمن، فإنَّه لا يمنع الشُّركة، فهوَ مرتجلٌ لا اشتقاق له كما تقدَّم في القولِ الثَّاني وهو الحقُّ.

ونُقِلَ عن الشَّافعيِّ وإمامِ الحرمين[١٠٥] وتلميذه الغزاليّ[١٠٦] والخطَّابي[١٠٧] والخليل[١٠٨] والكسائيّ[١٠٩] وسيبويه[١١٠] وابن كيسان[١١١]، وغيرهم قال بعضهم: وهو الصَّوابُ.

وإنَّما اُختير مِن بين سائرِ الأسماء؛ لكونه أَشهرَ في الألسنِ، وأدورُ في الاستعمال؛ ولكونه مستجمعًا لجميع الصِّفات لملاحظةِ مفهومهِ الأَصليّ تبعًا للمعنى الوضعي، كما قد يُلاحظُ في غيره من الأَعلام، والحقُّ أَنَّه حقيقةٌ لا مجازٌ.

وقالَ بعضُهُم: الأعلامُ واسطةٌ بين الحقيقة والمجازِ[١١٢]، لكنَّ الأوَّلَ أصحُّ؛ لأنَّها موضوعاتُ اللغة الأصليَّة.

إذا تقرَّر صحَّة عَلَمِيَّته وكونهُ حقيقةً عُلِمَ أَنَّه قد يوصف على الأَصحِّ، وإن كان في الوصف اعتراضٌ وهو: اسم (الله) أَعرف المعارفِ غنيٌّ عن الإيضاح، فقد أُجيبُ بـ: إنَّما وُصِفَ نظرًا إلى أصلهِ وهو «الإله» الذي هو اسم جنسٍ، أَو إلحاقًا له بالأَعمِّ الأَغلب؛ إذ الأَصل في الاسم الظَّاهر الوصفُ فأقول:

الرَّحمن: صفة أُولى للفظ الجلالة، وصفة المجرور مجرور وعلامة جره كسرة ظاهرة في آخره وهو صفةٌ مشبَّهةٌ مشتقَّةٌ من الرحمة، بمعنى: كثير الرحمة جدًا، ثم غلب على المتَّصف بغاية الكمال في الرحمة والإنعام بجلائل النعم في الدنيا والآخرة، بحيث لم يسمَّ به غيره سبحانه وتعالى، فهو من الصفات الغالبة؛ نظرًا إلى أَصلهِ

من حيث هو، فلا يُنافيهِ عدمُ استعمالِهِ في غيرِهِ تعالى وتقدَّس، وأمَّا قول الشَّاعر في مُسيلَمَة الكذَّاب[١١٣] لعنه الله وغَضِبَ عليه[١١٤]:

سَمَوتَ بالمَجْدِ يا ابن الأَكْرَمين أبًا
وأنتَ غيثُ الوَرَى لا زِلْتَ رحمانا

فخطأٌ نشأَ عن التَّعنُّتِ في الكفر، قال ذلك جار الله الزَّمخشريّ[١١٥]، بل قد قيلَ: إنَّ لفظ الرَّحمن علمٌ عليه سبحانه وتعالى بالغلبة منقولٌ من الصِّفة المشبَّهة مشتَقٌّ من الرَّحمة، وقيل: علمٌ عربيٌّ مرتجلٌ غيرُ مشتقٍّ من شيءٍ[١١٦]، وقيل: عِبرانيٌّ أَصله رهمان بالهاءِ أَو رخمان بالخاء المُعجمة فعُرِّب بإبداله حاءً مهملةً[١١٧]، ذكر ذلك السَّيِّد العلَّامة الشَّريفِ محمَّد الخالص رحِمهُ الله ورضيَ عنه[١١٨].

نعم، وحقيقةُ الرَّحمن في اللغة: رقَّةٌ في القلبِ وانعطافٌ تقتضي التَّفضُّل والإحسان، فالتَّفضُّل غايتها، وأَسماء الله تعالى المأخوذة من نحو ذلك، إنَّما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أَفعالٌ دون المبادئ التي هي انفعالات لاستحالات الكيفيات النَّفسانيَّة عليه سبحانه وتعالى. فالرَّحمة في حقِّهِ تعالى معناها إرادة الإحسان، فتكون صفة فعل، فهو إِمَّا مجازٌ في الإِحسان أو إرادته استعمالًا لاسم السَّبب في المسبَّب.

وإمَّا استعارةٌ تمثيليَّة كما ذكر ذلك بعضهم في جملة مؤلَّفات على البسملة أَيضًا.

وقد ذكرها السَّيِّد أَحمد دحلان[١١٩] في رسالتِهِ وإن كان بعضهم يقدحُ فيها ويجحدها البتة، ولكن عند مَن قال بذلك: بأن مُثِّلت حالته سبحانه وتعالى بحال ملكٍ عطفَ على رعيَّتِهِ، ورقَّ لهم فعمَّهم معروفه، وأطلق عليه الاسم وأُريد غايته التي هي إرادةٌ أو فعلٌ لا مبدوءة الذي هو انفعال[١٢٠].

والرحمن أَبلغ مما بعده؛ لأَنَّ زيادة البناء تدل على زيادة المعنى[١٢١]، فإِن قيل: إِذا كان أبلغ مما بعده وهو الرحيم فما وجه التقديم في ذلك مع أَنه منافٍ لقاعدة صناعة البلغاء في تراكيبهم لاقتضائها الترقي للأبلغ من غيره كما في عالم نحرير وكريم فياض..

أُجيب: بأَنَّ الثَّاني جُعِلَ كالتتمَّة للأَول؛ باعتبار جلالة النعم ودقائقها دون الثَّاني، أَو أَنَّ الأَوَّل قد صار عَلَمًا

بالغلَبَةِ التَّقديرِّية من حيث إنَّه لا يوصفُ به كما تقدَّم.

قوله: ‹لأَنَّ زيادة البناءِ تدلُّ على زيادةِ المعنى›[١٢٢]، هذه القاعدةُ مشروطةٌ بشروط ثلاثةٍ:

الأوَّلُ: أَن يكونَ ذلك في غير الصِّفات الجِبْليَّة، فخرج نحو: شَرُه ونَهِمَ؛ لأَنَّ الصِّفات الجِبْليَّة لا تتفاوت.

الثَّاني: أَن يتَّحدَ اللفظان في النَّوع، فخرج حذِر وحاذِرٌ.

الثَّالث: أَن يتَّحدا في الاشتقاق، فخرج زَمِن وزَمانٌ.

إذا تقرَّرَ كون لفظ الجلالةِ موصوفًا والرَّحمن صفةٌ له فيكون هذا الوصفُ للمدحِ، ويقتضي الحالُ حينئذٍ القطْعُ؛ لأَنَّ النُّعوتَ عند معرفةِ الموصوفِ بدونها حكمها القطعُ، نصَّ على ذلك بعضهم، لكنَّ الواردَ في القرآنِ العظيمِ والسُّنَّة النَّبويَّة إنَّما هو الإتباع، فحينئذٍ يكون القطعُ مخالفًا لمقتضى الحال؛ لِما فيه من اقتضاء الجري على الأَصل دون القطعِ؛ إذ الأَصلِ عدمه.

ثمَّ على القطعِ فوجه الفصلِ، أَعني: ترك عطفِ جملةٍ هو «الرَّحمن» مثلًا على ما قبلها عدم القصدِ إلى إعطاء حكمِ الأوْلى، أَعني: أؤلف بسم الله للثَّانية؛ إذ المقصود من الأُوْلى: ملابسة القراءة للتَّبرُّك، ومن الثَّانيةِ مدحه تعالى بكونه رحمانًا.

إذا تقرَّرَ صحَّة كون لفظ الرَّحمن صفة لِلَفظ الجلالةِ وأَنَّه مجرور بالتَّبعيَّة كان أَيضًا لفظ «الرَّحيم» صفةٌ ثانيةٌ للفظ الجلالة، وصفةُ المجرورِ مجرور وعلامة جرِّه كسرةٌ ظاهرةٌ في آخره، وقد تقدَّمَ الحكم على الإتباع فلا حاجة لإعادته هنا. وحاصل ما ذُكِرَ من الإتباع والقطعِ، وأَنَّه غير ممتنع القطعِ في العربيَّة تكون جملةُ الأَوجه المحصورة في الرَّحمن الرَّحيم تسعة كما هو معلوم عند النُّحاة، ستَّةٌ تجوز عربيَّة لا قراءةً، وهي: رفعهما، ونصبهما، ورفعُ الأوَّل مع نصب الثَّاني، ونصب الأَوَّل مع رفع الثَّاني، وخفض الأوَّل مع رفع الثَّاني، وخفض الأوَّل مع رفع الثَّاني، وخفض الأوَّل مع نصب الثَّاني.

ووجهان ممتنعانِ عربيَّةً وقراءةً وهما: رفع الأوَّل أَو نصبه مع خفض الثَّاني، ووجه جائزٌ عربيَّةً وقراءةً وهو خفضهما معًا.

فإن قيل: ما وجه امتناع الإتباعِ بعد القطع[١٢٣]؟ قلتُ: قد ذكر بعضُهم أَنَّ النَّعتَ أَشدُّ ارتباطًا بالمنعوت، فلا يؤخَّرُ عن المقطوعِ كما قاله ابن الرَّبيع؛ ولأَنَّ في الإتباع بعد القطعِ رجوعًا إلى الشَّيءِ بعد الانصرافِ عنهُ فمُنِعَ ذلك، لا لتوسُّط الجملةِ بين الموصوفِ وصفتهِ، لكن لا بعد الانصراف عنه.

والرَّحيم: مشتقٌّ من الرَّحمة، وقد تقدَّم معنى ذلك في الكلامِ مع الرَّحمن، نعم قد يترتَّب على الرَّحمة التَّوريةِ، وحقيقتها إِطلاق لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويقصدُ بالبعيد اعتمادًا على قرينةٍ خفيَّةٍ[١٢٤]، فرقةُ القلب معنًى قريب بالنِّسبةِ إلى اللُّغةِ، وهو غيرُ مرادٍ، والمرادُ الإنعام وهو بعيدٌ، والقرينةُ هنا هي الاستحالةِ، أي: استحالة القريب وهي الرِّقَّةُ التي هي بمعنى الرَّحمة المستصرفة من لفظ: الرَّحمن الرَّحيم.

إِذا تمَّ هذا في كلِّ لفظ من ألفاظ البسملة تفصيلًا قلنا: جملة (البسملةِ) لا محلَّ لها من الإعراب؛ لأَنَّها ابتدائيَّة وهي خبريَّة الصَّدر إِنشائيَّة العجز؛ إذ يصدقُ على صدرها وهو (أُؤلف) أَنَّه خبرٌ لصدقِ حدِّ الخبر عليه، وهو ما قصدَ به حكايةً ما في الخارجِ، وعلى عجزها وهو (مستعينًا بالله) أَنَّه إِنشاءٌ لصدقِ حدِّ الإِنشاء عليه، وهو ما لم يقصد به ما ذكر.

ثُمَّ على جواز كون البسملةِ جملة إنشائيَّة باعتبار إنشاء الثَّناءِ عليهِ سبحانه وتعالى بالاستعانة به والتَّبرُّك باسمه، وبكونه رحمانًا رحيمًا، وأَن تكون خبريَّة، فعلى الأَوَّل لا تسمَّى خبرًا ولا قضيَّةً، وعلى الثَّاني تسمَّى بهما، ثُمَّ إِذا قلنا: قضيَّة فتعيينُها من أَيِّ القضايا يختلفُ باختلاف الاعتبارات، فإِن كان المتعلَّقُ نحو: (ابتدائي أُؤلف) كانت قضيَّةً شخصيَّةً؛ لأَنَّ المحكوم فيها مشخَّصٌ معيَّن وإن قُدِّر نحو: يبتدئ كلُّ مؤمن، كانت قضيَّةً كليَّةً؛ لأَنَّ المحكوم عليه فيها كلِّي، وقد سوِّر بالسُّور الكلِّي، وإن قُدِّرَ: يبتدئ بعض المؤمنين، كانت قضيَّةً جزئيَّةً؛ لأنَّ المحكوم عليه فيها جزئي، وقد سوِّر بالسور الجزئي.

وإن قُدِّر نحو: يبتدئُ المؤمنُ، بقطعِ النَّظرِ عن الكلِّيَّة والجزئيَّةِ كانت قضيَّة مهملة، هذا باعتبار أَنَّ (الباء) حرفُ جرٍّ أَصليّ على المشهور.

ويصحُّ اعتبار هذه الاحتمالات باعتبارِ إضافةِ اسم إلى لفظِ الجلالةِ بناءً على مقابلِ المشهورِ، من أنَّ (الباءَ) حرفُ جرٍّ زائدٍ، فإنْ جُعِلَتْ الإضافةُ للعهد فالقضيَّةُ شخصيَّةٌ، وإن جُعِلَتْ للاستغراقِ فالقضيَّةُ كليَّةٌ، وإن جُعِلَتْ للجنس في ضمن البعض فالقضيَّةُ جزئيَّةٌ، وإن جُعِلَتْ له في ضمن الأفراد من غيرِ نظرٍ إلى كلِّيَّةٍ أو جزئيَّةٍ فالقضيَّةُ مهملةٌ.

فإن قيلَ: كيفَ هذا مع أَنَّ المدار في القضايا على الموضوعِ لا على المجرور؟ أُجيبُ: بأنَّه وإن كان مجرورًا لفظًا فهو موضوعٌ معنًى؛ ولذا قال النُّحاةُ: المجرورُ مخبرٌ عنه في المعنى[١٢٥]، والتَّقدير هنا: اسم الله مبدوءٌ به، والمناطقة إنَّما ينظرون إلى المعاني.

تنبيه: جميع ما تقدَّمَ في البسملةِ على مقتضى الحال إن بنينا على مذهب السَّكاكيّ[١٢٦] ففيه الالتفات؛ لاكتفائه بمجرَّد مخالفة مقتضى الظَّاهر، وعدم اشتراطِ سبقِ التَّعبير بطريقٍ آخر؛ لأنَّ مقتضى الظَّاهر التَّوجه إليه تعالى بالخطاب بأَن يُقالَ: باسمك اللهمَّ.

وقد يوجد في جملةِ البسملة الإدماج، وهو: أَن يُضمَّن الكلام المسوق لفرض غرضٍ آخر[١٢٧]، وبيانه أَنَّ الغرض الأَصليَّ من البسملةِ التَّبرُّك والاستعانة باسمه تعالى، فبعد أن حصلَ هذا الغرض من البسملةِ أُدمجَ معها الثَّناء على الله تعالى بكونه رحمن رحيمًا.

نعم إن قصدنا من (الجلالة) اللفظ فيكون في ذلك الاستخدام وهو لفظٌ مشتركٌ بين معنيين يُرادُ به أَحدهما، ثُمَّ بضميره الآخر، أو يُرادُ بأَحدِ ضميريه أَحدهما، وبالآخرِ الآخرُ، إذا تمَّ هذا ففي (الرَّحمن) ضميرٌ يعود على الله باعتبار الذَّات أَيضًا، وفي جملة البسملةِ بأسرها القول بالموجب وهو أَن يُساقَ المعنى بدليله كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[١٢٨]، وبيانه هنا: أَنَّ جملة البسملة في قوَّةِ قولنا: لا أَبتدئُ إِلَّا باسم الله؛ لأَنَّه الرَّحمن الرَّحيم.

والله سبحانه وتعالى أعلمُ، والحمدُ لله حمدًا كثيرًا على كلِّ حال، وصلَّى الله على سيِّدِنا محمَّد وعلى آل بيته الطَّيبين الطَّاهرين صلاةً تدوم بدوامِ ملك الله وتبقى ليوم الخلود، آمين يا ربَّ

العالمين.

وكان الفراغ من نقل هذه الرِّسالةِ يوم السَّبت ٤ شهر صفر سنة (١٣٦٨) بقلم الحقير إلى ربِّه القدير محمَّد بن عبد المجيد المصَنِّف، عُفِيَ عنهُ، وغُفِرَ له ولعامَّةِ المسلمين آمين.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي منَّ علينا بإتمام هذا البحث، وقد خرجنا بحمد الله تعالى بجملة من الفوائد والنتائج رأيت أن أجملها في النقاط الآتية:

١- يعد المؤلف من العلماء الكبار الذين لهم باع كبير في علوم القرآن واللغة، وقد ظهر ذلك جليًا في رسالته؛ حيث تميز بعمقه العلمي في تحريراته ومناقشاته.

٢- اهتم المؤلف بالجانب اللغوي في شرح البسملة، وقد أطال النفس في ذلك، حتى غلب على الرسالة طابع التفسير اللغوي أكثر من غيره.

٣- انماز المؤلف بسعة علمه واطلاعه الواسع، فقد ضمن هذا المَّؤلف جملة من آراء العلماء، ومنهم الشَّريفُ محمَّد الخالص، والخليل، والكسائيّ، وسيبويه، وابن كيسان..

هذا والله أعلم وصلى الله وبارك على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وسلم.

الهوامش:

١- وتمامها: «أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء (صحف شيث ستون، وصحف إبراهيم ثلاثون، وصحف موسى قبل التوراة عشر، والتوراة والإنجيل والزبور والقرآن)، أودع علوم هذه الكتب في الفرقان، ثم أودع علوم الفرقان في المفصل، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة، فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، ثم أودع علوم الفاتحة في البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم)، ثم أودع علوم البسملة في بائها، ومعناها: بي كان ما كان وبي يكون ما يكون». شرح إحقاق الحق، السيد المرعشيّ ٢٧/ ١٩٨.

٢- السَلَف بمعنى: العلماء المتقدمين، ويوجد اختلاف بين الفرق الإسلامية في مَن هم السلف، فذهب الأكثر إلى أنَّ المراد من «السلف الصالح» هم شخصيات القرون الثلاثة الأولى للإسلام (نبي الإسلام، والصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين)، ينظر: لسان العرب ٩/ ١٥٨.

٣- هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. وكان أشعر الناس وآدبهم وأعرفهم بالفقه والقرآن كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، (ت٢٠٤هـ). ينظر: تاريخ ابن يونس المصري ٢/ ١٩٠.

٤- هو عاصم بن أبي النَّجُود الكوفي الأسدي أو عاصم القارئ، أحد القراء العشرة للقرآن الكريم، من أهل الكوفة وكان شيخ الإقراء فيها. تلمذ عند أبي عبد الرحمن السلمي الكوفي، ومن تلامذته أبو عمرو البصري، وحفص بن سليمان الكوفي، (ت١٢٧هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٥/ ٢٥٧.

٥- هو أَبُو اَلحسَنِ عَلِيُ بنُ حَمزَة بنِ عَبدِ اَللهِ بنِ بِهمِنَ بنِ فَيرُوزَ الكِسَائِيُ الكوفيُ وهو مولى بني أسد من خندف، وكان إمام الكوفيين في اللغة والنحو، وسابع القراء السبعة، ويعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الكوفية في النحو، تلمذ على يد شعبة بن الحجاج، والرؤاسي، ومن تلامذته أبو زكريا الفراء، (ت١٨٩هـ). ينظر: تاريخ بغداد، ١١/ ٤٠٣.

٦- هو عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، مُحدّث ومفسر وفقيه، تلمذ على يد شمس الدين الذهبي، وابن قيم الجوزية، وجمال الدين المزي، والدمياطي، ومن تلامذته ابن الجزري، وبدر الدين الزركشي، (ت٧٤٤ هـ). ينظر البداية والنهاية لابن كثير، ١ / ١٦.

٧- هو أبو موسى عيسى بن مينا بن وردان

بن عيسى الزرقي، مولى بني زهرة، قارئ أهل المدينة في زمانه ونحويهم، قيل: إنه كان ربيب نافع، وهو الذي لقبه قالون لجودة قراءته، وروى الحديث عن شيخه، وعن محمد بن جعفر بن أبي كثير، وغيرهما، وسمع منه إسماعيل القاضي، وموسى بن إسحاق الأنصاري القاضي وغيرهما، توفي سنة ٢٢٠ هـ. ينظر: معرفة القرَّاء الكبار على الطبقات والأعصار: ٩٣.

٨- ينظر: كنز العرفان في فقه القرآن ١/ ١١٩.

٩- تفسير مفاتيح الغيب ١/ ١٦٨.

١٠- هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي، صحابي محدث وفقيه وحافظ ومُفسِّر، وابن عم النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، ومن تلامذته عطاء بن أبي رباح، ووهب بن منبه، وطاووس بن كيسان، (ت ٦٨ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/ ٣٣٢.

١١- هو عمار بن ياسر بن عامر بن مالك العنسي، أبو اليقظان، مولى بني مخزوم، صحابي جليل مشهور، من السابقين الأولين، بدري، قُتل مع الإمام علي (عليه السلام) بصفين سنة سبع وثلاثين هجرية. ينظر: معرفة الصحابة للأصبهاني ٤/ ٢٠٧٠.

١٢- هو عَبْدُ الله بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى، أبو عبد الرحمن العدوي المكي ثم المدني صحابي، روى عَن النَّبِي (صلى الله عليه وآله) وَعَن أَبِيه عمر، وروى عَنهُ يحيى بن يعمر وَحميد بن عبد الرحمن وَسعد بن عُبَيْدَة، (ت ٧٣ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣/ ٢٠٤.

١٣- هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، فقيه ومحدِّث، وثاني الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب المالكي في الفقه الإسلامي، اشتُهر بقوة حفظه للحديث النبوي، تعلم لدى ابن هرمز، وهو أول شيخ له، ونافع مولى ابن عمر، وزيد بن أسلم، (ت١٧٩هـ). ينظر: الجرح والتعديل، ٨/ ٢٠٤.

١٤- هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن مرزُبان الكوفيّ (ت١٥٠هـ) فقيه وعالم، وأول الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب الحنفي في الفقه الإسلامي، يلقب في التراث العربي الإسلامي بـ«الإمام الأعظم». ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٦/ ٣٩١.

١٥- هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، فقيه كوفي، وواحد من تابعي التابعين، وإمام أهل العراق، وصاحب واحد من المذاهب الإسلامية المندثرة، تعلَّم لدى أيوب السختياني، وشعبة بن الحجاج، ومالك بن أنس، وحماد بن أبي سليمان، ومن تلامذته عبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، وعبد الرزاق الصنعاني، وأحمد بن أبي طيبة

الدارمي (ت١٦١هـ). ينظر: الجرح والتعديل، ٤/ ٢٢٢.

١٦- ينظر: تفسير الكشَّاف ١/ ١، وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ١/ ١٧.

١٧- ينظر: فتح الرحمن في تفسير القرآن ١/ ٣٧.

١٨- سورة الفاتحة: ٢.

١٩- المصنَّف لابن أبي شيبة ١/ ٣٦٠، وسنن أبي داود ١/ ٢٠٨، والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ٤/ ١٥٨، باختلاف يسير.

٢٠- سورة العلق: ١.

٢١- ينظر: المجموع شرح المهذب ٣/ ٣٣٥، ولباب التأويل في معاني التنزيل ١/ ١٧.

٢٢- الأحكام ليحيى بن الحسين، ١/ ١٠٦، والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ٤/ ٧٧.

٢٣- لباب التأويل في معاني التنزيل ١/ ١٨، وفتح القدير، ١/ ١٧.

٢٤- سورة الحجر: ٨٧.

٢٥- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١/ ٤٠.

٢٦- هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري الشافعي ولد في نيسابور ونشأ في بيئة متدينة و كني بأبي بكر الحافظ الحجة الفقيه ولقب بشيخ الإسلام وإمام الأئمة، وسمع من: إسحاقَ بنِ راهويه، ومحمدِ بنِ حُميد، وروى عنه: البخاري ومسلم، (ت٣١١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣٣٦.

٢٧- هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار بن عبد الله البغدادي الشافعي، من أهل محلة دار القطن ببغداد وهو المقرئ المحدث اللغوي الأديب صاحب المؤلفات المتقنة في علوم القرآن والحديث، (ت٣٨٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/ ٤٥٠.

٢٨- اختلف في اسمه على أقوال كثيرة، أرجحها: عبد الرحمن بن صخر، وقيل: ابن غنم، وقيل: كان اسمه: عبد شمس، وعبد الله، وقيل: سكين، وقيل: عامر، وقيل: برير، وقيل: عبد بن غنم، وقيل: عمرو، وقيل: سعيد، محدث وفقيه وحافظ، أسلم سنة ٧هـ ولزم النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وحفظ الحديث عنه، (ت٥٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١/ ٥٧٨.

٢٩- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ١/ ٢٩٢.

٣٠- هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري اتفق المؤرخون على تاريخ وفاته وهو من أهم علماء الحديث النبوي عند أهل السنة و الجماعة وهو مصنف كتاب صحيح مسلم الذي يعدُّ

ثاني أصح الكتب بعد صحيح البخاري، ولد في أعلى الزمجار بنيسابور وكان مسكنه بها، (ت٢٦١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٢/ ٥٥٨.

٣١- هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار، ولد في يثرب، يكنى بأبي حمزة و أبي ثمامة، كان خادمًا لنبي محمد (صلى الله عليه وآله) وهو أحد المكثرين لرواية الحديث حيث روى (٢٢٨٦) حديثًا، وهو أحد تلامذة أبي هريرة، (١٠ق.هـ ٩٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي،٣/ ٣٩٦.

٣٢- سورة الكوثر:١.

٣٣- المصنَّف لابن أبي شيبة ٦/ ٣٠٥، والسنن الكبرى للنسائي ١/ ٤٦٩.

٣٤- معرفة السنن والآثار، البيهي، ١/ ٥١٢.

٣٥- المنصف لعبد الرزَّاق الصنعانيِّ ١١/ ١٦٣، والسنن الكبرى للنِّسائي ٩/ ١٨٤.

٣٦- ينظر: إعراب ثلاثين سورة: ٩، والنكت في القرآن الكريم: ١٠٣.

٣٧- اختلف العلماء في موضع إعراب الباء من (بسم الله)، فذهب عامة البصريين إلى أن موضع الباء رفع على تقدير مبتدأ محذوف تمثيله: ابتدائي بسم الله، فالباء على هذه متعلقة بالخبر المحذوف الذي قامت مقامه تقديره: ابتدائي كائن أو ثابت أو ما أشبه ذلك بسم الله، ثم حذف هذا الخبر، وكان فيه ضمير فأفضى إلى موضع الباء، وهذا بمنزلة قولك: زيد في الدار، ولا يجوز أن يتعلق الباء بابتدائي المضمر؛ لأنه مصدر، وإذا تعلقت به صار من صلته، وبقي المبتدأ بلا خبر.

وذهب عامة الكوفيين وبعض البصريين إلى أن موضع الباء نصب على إضمار فعل، واختلفوا في تقديره، فذهب الجمهور منهم إلى أنه يضمر فعلٌ يشبه الفعل الذي يريد أن يأخذ فيه، كأنه إذا أراد الكتابة أُضمر: أكتب، وإذا أراد القراءة أُضمر: أقرأ، وإذا أراد الأكل والشرب أُضمر: آكل وأشرب. النكت في القرآن الكريم: ١٠٣.

٣٨- سورة يوسف: ٢٩.

٣٩- في الأصل: (مشكًا)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

٤٠- سورة يوسف: ٨٢.

٤١- سورة هود: ٤١.

٤٢- سورة الفاتحة: ٥.

٤٣- سورة العلق: ١.

٤٤- «الباء» دالة على آلة الفعل وأداته التي يحصل بها معناه، فهي الواسطة بين الفاعل ومفعوله المعنوي؛ ولذلك تسمى «باء الآلة»؛ ومثلها؛ نجرت بالقدوم. وذكر الزمخشري قولين في باء البسملة؛ أحدهما: أن الباء فيها للآلة مجازا؛ لأن الفعل لا يتأتى على أتم وجه وأكمله إلا بالاستعانة بالله. والثاني: أن الباء

فيها للمصاحبة، وذلك تحاشيا من سوء الأدب مع الله -عز وجل- أن يجعل آلة ولو مجازا. ينظر: شرح التصريح ١/ ٦٤٦.

٤٥- وقيل: هي التي يحسن في موضعها «مع» وتغني عنها وعن مصحوبها الحال، ولمساواة هذه الباء «مع» قد يعبر سيبويه عن المفعول معه بالمفعول به. ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ٣/ ١٥٠، ١٥١، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ٦/ ٢٩٤٠.

٤٦- سورة هود: ٤٨.

٤٧- مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ١/ ١٠١.

٤٨- ويأتي الحقيقيُّ على نوعين: ما لا يصل الفعل إلا بحرفه كـ: «سطوت بزيد»، وما يصل الفعل من دونه نحو: «أمسكت بزيد»، فإن الباء أفادت أن إمساكك لزيد كان بمباشرة منك له بخلاف «أمسكت زيدًا» فإنما يفيد منعه من التصرف بوجه ما. شرح التصريح ١/ ٦٤٧.

٤٩- في الأَصل: (حقيقي)، ولعلَّ الصَّواب ما أثبتناه.

٥٠- هو الشيخ محمد بن محمد بن عبد القادر بن عبد العزيز المالكي الأزهري الشهير بالأمير الكبير إليه انتهت الرياسة في العلوم بالديار المصريَّة، وصنف عدة مؤلفات اشتهرت بأيدي الطلبة، منها: حاشية على المغني لابن هشام، وحاشية على شرح الشذور لابن هشام، وحاشية على الأزهرية، وغير ذلك، توفي يوم الاثنين عاشر ذي القعدة الحرام سنة اثنتين وثلاثين ومائتين وألف من هجرة. ينظر: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: ١٢٦٦. وينظر: مغني اللبيب وبهامشه حاشية الشيخ محمد الأمير ١/ ٩٥.

٥١- ينظر: مغني اللبيب: ١٣٧.

٥٢- هو أحمد بن محمد بن محمد بن حسن ابن علي الشمني القُسَنْطيني الأصل، الإسكندري. أبو العباس، تقي الدين: محدّث مفسر نحوي. ولد بالإسكندرية، وتعلم ومات في القاهرة. من كتبه: «شرح المغني لابن هشام» و «مزيل الخفا عن ألفاظ الشفا»، توفي سنة (٨٧٢هـ). ينظر: الأعلام للزركلي ١/ ٢٣٠. وينظر: المصنف من الكلام على حاشية ابن هشام ١/ ٢١٢.

٥٣- هو محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان أبو سعيد الخادمي، هو فقيه أصولي من علماء الحنفية. أصله من بخارى ومولده و وفاته في قرية (خادم) من توابع قونية وهي مدينة تركية، (ت١١٧٦هـ). ينظر: الأعلام للزركلي، ٧/ ٦٨.

٥٤- لم نقف على رأي الخادميِّ في كتاب.

٥٥- في الأصل: (العظيم)، وهذا سهوٌ منه.

٥٦- سورة الأعلى: ١.

٥٧- ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٢/ ٢٧٨، وقد جاء فيه: وقال أبو الهيثم خالد

بن يزيد الرازي: العلة فيها إسقاط الألف من الاسم، فلما أسقطوا الألف منه ردّوا طول الألف على الباء؛ ليكون دالًا على سقوط الألف منه، ألا ترى أنهم لما كتبوا: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [سورة العلق: ١] بالألف ردّوا الباء إلى صيغتها، وإنما حذفوا الألف من (بسم) هنا لكثرة دورها على الألسن؛ طلبًا للخفة ولما لم يكثر أضرابها كثرتها أثبتوا الألف فيها.

٥٨- ينظر: نزهة المجالس ومنتخب النفائس ١/ ١٢٠، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج ١/ ١٠.

٥٩- ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج ١/ ١٠، والسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير ١/ ٧.

٦٠- ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج ١/ ١٠.

٦١- المذهب النحوي البصري: تأسس في مدينة البصرة في العراق في الحكم العباسي، ومؤسسه الخليل بن أحمد الفراهيدي وتابع فيه تلميذه سيبويه، ومن أتباع هذه المدرسة (الأخفش الأكبر والأخفش الأوسط وهو تلميذ سيبويه).

٦٢- ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ١/ ٨، والممتع في التصريف: ٣٩٦، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٣/ ٤٦٦.

٦٣- المذهب النحوي الكوفي: بدأ متأخرا عند مؤسسه أبي الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز الكسائي الكوفي (١١٩هـ ١٨٩هـ) و تلميذه الفراء إذ استحدثا في الكوفة مدرسة نحوية تستقل بطوابع خاصة من حيث الاتساع في الرواية وبسط القياس وقبضه ووضع بعض المصطلحات.

٦٤- ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٨، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٣/ ٤٦٦. وجاء في الفواكه الدواني ١/ ٤: وفائدة الخلاف في الاشتقاق تظهر في صفات البارئ سبحانه وتعالى، فعلى كلام البصريين تكون صفاته تعالى قديمة، وعلى كلام الكوفيين تكون حادثة. ولا يقال: يلزم على هذا كون الكوفيين معتزلة.

٦٥- قيل: البيت لابن مالك، ينظر: حاشية الصَّبَّان على شرح الأشموني لألفية إبن مالك ١/ ٨٦، وإسعاف ذوي الوَطَر بشرح نظم الدُّرَر في علم الأثر ٢/ ١١.

٦٦- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية إبن مالك ١/ ٧٦.

٦٧- ينظر: بهجة الآمال في شرح زبدة المقال ١/ ٣٤٨.

٦٨- ينظر: شرح الرضي على الكافية ١/ ٧٢.

٦٩- قال الرضيُّ في شرح الكافية ١/ ٧٢: لأنه إن أراد بالإضافة كون الاسم مضافا إليه، فهذا هو المعنى المقتضى، والعامل: ما به يتقوم المعنى

المقتضى، وإن أراد بها النسبة التي بين المضاف والمضاف إليه، فينبغي أن يكون العامل في الفاعل والمفعول، أيضا، النسبة التي بينها وبين الفعل، كما قال (خلف): العامل في الفاعل هو الإسناد، لا الفعل.

٧٠- ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١/ ٣، والمجيد في إعراب القرآن المجيد: ٢٨، إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ١/ ٤.

٧١- البيت من الطويل، وهو للبيد بن ربيعة في ديوانه: ٧٤.

٧٢- ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١/ ٣. ثمَّ عقَّب العكبريُّ بعد ذلك بقوله: وَهَذَا صَحِيحٌ فِي الْمَعْنَى فَاسِدٌ اشْتِقَاقًا.

٧٣- سورة الشعراء: ٦٣.

٧٤- ينظر: مجمل اللغة ٣/ ٧١٨، ومعجم مقاييس اللغة ٤/ ٤٩٤.

٧٥- ينظر: تفسير ابن عربي ٢/ ٤٤٥، وجامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٥١.

٧٦- ينظر في هذه الأقوال كلها: التبيان في تفسير القرآن ١/ ٢٦، وتفسير جوامع الجامع ١/ ٥٢، وغرائب التفسير وعجائب التأويل ١/ ٩٤، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ٢٦، والدرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون ١/ ٢٤٢٧.

٧٧- ينظر: تهذيب اللغة ٦/ ٢٢٥، والصِّحاح ٦/ ٢٢٤٨، وأبنية الأسماء والأفعال والمصادر: ٣٧٦، وشرح المفصل لابن يعيش ١/ ٤٢، ولسان العرب ١٣/ ٥٣٩، والقاموس المحيط: ١٢٥٣، وتاج العروس ٣٦/ ٤٩٥.

٧٨- وهو مذهب الخليل ومحمد بن الحسن وغيرهما، إذ يريان أنه اسم علم غير مشتق من شيء، والذي يذهب إليه المحققون: أنه من التأله، وهو: التعبد والتنسك. ينظر: النكت في إعراب القرآن الكريم: ١٠٨، وإعراب القرآن للأصبهاني: ٩.

٧٩- في الأصل: (واويًا) بالنصب، والصواب ما أثبتناه.

٨٠- ينظر: دَرْجُ الدُّرر في تَفسير الآيِ والسُّوَر ١/ ٨٢، والمفردات في غريب القرآن: ٨٣، ومفاتيح الغيب ١/ ١٤٦، والبحر المحيط في التفسير ١/ ٢٨.

٨١- ويروى عن الإمام علي (عليه السلام) أنّه قال: معناه المستور عن درك الأبصار، المحتجبِ عن الأوهام والأخطار. ينظر: النكت في إعراب القرآن الكريم: ١٠٧، وإعراب القرآن للأصبهاني: ٨.

٨٢- ينظر: النكت في القرآن: ١٠٧، وأبنية الأسماء والأفعال والمصادر: ٣٧٦، وإعراب القرآن للأصبهانيِّ: ٨، والكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٦١.

٨٣- ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن

٢/ ٢٩٤، ومفاتيح الغيب ١/ ١٤٥.

٨٤- ينظر: جمهرة اللغة ٢/ ٩٩١، وتهذيب اللغة ٦/ ٢٢٤، والصحاح ٦/ ٢٢٢٤.

٨٥- ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ٢٦، والقاموس المحيط: ١٢٤٢.

٨٦- ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٢/ ٢٩٤، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ١/ ٥٠، ومفاتيح الغيب ١/ ١٤٦.

٨٧- أي: مملوءة، من: طَمَى الماء يطمي طَمياً، ويَطمُو طُمُوّاً وطُمِيّاً فهو طامٍ وذلك إذا امتلأ البَحْرُ أو النَّهْرُ أو البِئْرُ. ينظر: العين ٧/ ٤٦٢.

٨٨- جاء في الكنَّاش في فنَّي النحو والصَّرف ١/ ٤٨: خالف أبو الفداء المازنيّ حين ذهب إلى أنّ إبدال الهمزة من الواو المكسورة أولا هو إبدال مطرد، في حين نصّ أبو الفداء على كونه غير مطرد بقوله: «ومنها: إبدال الهمزة من الواو التي هي غير مضمومة وهو أيضا إبدال غير مقيس عليه، فقد أبدلوا الهمزة منها إذا وقعت أولا إبدالا غير مطرد نحو: وشاح ووسادة فتقول: إشاح وإسادة.. بهمز ذلك كله، وقد رأى المازني أنّ الإبدال من المكسورة خاصة مقيس مطرد».

٨٩- ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ٢/ ١٦.

٩٠- وهو قول الكوفيين. ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٦٣، والتحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه ١/ ٢٤١. وجاء في إنباه الرواة في أنباه النحاة ٢/ ٣٧٣: قال أبو عثمان المازنيّ: سألني الرياشيّ: «الله»، ما أنكرت أن تكون «الإله» فخفف فقيل: «اللاه»، ثم أدغمت اللام في اللام الساكنة؛ كما أجزت في «الناس» أن يكون تخفيفا من «الأناس»، ثم أدغمت؟ فقلت له: من قبل أن «الناس» على معنى «الأناس»، وكذلك كل شيء خففت من الهمزة فهو على معناه مخففا، وأنت إذا قلت «اللاه»، فليس يعلم الله عزّ وجلّ، فلو كان «الله» هو «الإله» مخففًا لبقي على معناه، فلما جاء «الله» على غير معنى «إلاه» علمنا أن هذا ليس مخففًا.

٩١- الأُصوليون: هم العلماء الذين يعتمدون في استنباط الأحكام الشرعية على قواعد كلية عقلية ونقلية ويخضعون الأخبار إلى موازين علم الدراية والرجال. وهم في قبال الأخباريين الذين اشتهروا بأنهم لا يناقشون في سند الكتب الأربعة ولا يعملون العقل في استنباط الأحكام الشرعية، وملخص الخلاف بين الأصوليين والأخباريين هو:

*- الاجتهاد والتقليد: فأوجب الأصوليون الاجتهاد كفاية وأوجبوا على العامي تقليد المجتهد، ومنع الأخباريون من تقليد المجتهد وقالوا يلزم الرجوع إلى الإمام بالرجوع إلى الأخبار المروية في الكتب الأربعة.

*- منع الأصوليون تقليد الميت ابتداء واختلفوا في جوازه دواماً. وقال الأخباريون إن الحق لا يتغير بالموت والحياة، وجوابه: أن الحق الذي لا يتغير هو الواقعي لا الظني، والأخبار تفيد الظن.

*- قال الأخباريون ـ كما تقدم ـ إن أخبار الكتب الأربعة كلها صحيحة لأن جامعيها قد انتقوا الأخبار وحذفوا منها ما رواه الضعفاء والمجروحون وغيرهم وأثبتوا ما رواه الثقات فقط أو قامت عندهم قرائن على صحته. وقال الأصوليون: إن في الأخبار الصحيح والحسن والموثق والضعيف والمرسل، وأخبار الكتب الأربعة يوجد فيها هذه الأصناف، فوجب أن نبحث عن أسانيدها ولا يجوز أن نحكم بصحتها كلها، ولو سلمنا أن جامعي هذه الكتب قد انتقوا أحاديثها فهم قد فعلوا ذلك بحسب اجتهادهم الذي يجوز عليه الخطأ. ينظر: مركز الأبحاث العقائدية https://aqaed.net/faq/٢٥٢٧/ .

٩٢- ينظر: الأسماء والصِّفات للبيهقيِّ: ٤١، ولطائف الإشارات ١/ ٢١٧، والوسيط في تفسير القرآن المجيد ١/ ١٥، ومفاتيح الغيب ١/ ١٤٣.

٩٣- لم نقف على هذا القول ولا على قائله في كتاب.

٩٤- المذهب الحنبلي: ينسب إلى الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، أبي عبد الله، الشيبانيّ الوائلي: إمام المذهب الحنبليّ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس، وولد ببغداد، فنشأ منكبّا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارا كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والثغور والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجبال والأطراف، وصنّف (المسند) ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث، وله كتب في (التاريخ) و (الناسخ والمنسوخ)، وغير ذلك، وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرا لامتناعه عن القول بخلق القرآن، توفي سنة (٢٤١هـ) وهو على تقدمه عند المتوكل. ينظر: طبقات الحنابلة ١/ ٤، والأعلام ١/ ٢٠٣.

٩٥- الحسيني المكيّ: أديب نحوي فقيه، كان شيخ الشافعية في اليمن، زمن المؤيد محمد بن القاسم (١٠٥٤) له تصانيف، منها (غرر الدرر في طوبقبو، شرح لمنظومة العمريطي في النحو، و(النشر الوردي في ملك بني عثمان والمهدي)، و(الألواح في مستقر الارواح)، (ت٣٢٢هـ). ينظر: الأعلام للزركلي، ٧/ ٨٦.

٩٦- لم نقف على رأي العلَّامة محمد خالص في كتاب.

٩٧- أبو زيدٍ البلخيِّ: (٢٣٥ ٣٢٢ هـ) أحمد بن سهل، أحد الكبار الأفذاذ من علماء الإسلام. جمع بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون. ولد في إحدى قرى بلخ، وساح سياحة طويلة، ثم عاد وقد علت شهرته فعرض عليه حاكم تخوم بلخ وزارته فأباها، ومؤلفاته كثيرة، منها ‹أقسام العلوم› و‹شرائع الأديان› و‹كتاب السياسة الكبير› و‹كتاب السياسة الصغير› و‹الأسماء والكنى والألقاب›. ينظر: الوافي بالوفيات ٦/ ٢٥١، والأعلام للزركلي ١/ ١٣٤.

٩٨- ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ١/ ٩٦، وغرائب التفسير وعجائب التأويل ١/ ٩٤، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ٢٦. ولم ينسبه أحد ممَّا ذكرنا من المصادر إليه. وجاء في البحر المحيط في التفسير ١/ ٢٨: قَالَ أَبُو يَزِيدَ الْبَلْخِيِّ: هُوَ أَعْجَمِيٌّ، فَإِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يَقُولُونَ لَاهَا، وَأَخَذَتِ الْعَرَبُ هَذِهِ اللَّفْظَةَ وَغَيَّرُوهَا فَقَالُوا: الله.

٩٩- ينظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجَّاج: ٢٥، واللباب في علل البناء والإعراب ٢/ ٣٦٥.

١٠٠- شرح مختصر المنتهى الأصولي لأبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، ٣٣.

١٠١- ينظر: التفسير البسيط ١/ ٥٠، والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٢.

١٠٢- ينظر: شأن الدعاء للخطابي البستي: ٣٤، والأسماء والصفات: ٤٢، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٠٣.

١٠٣- ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ١٧/ ٣٢٤، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ١/ ٢٠، وكفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة ٢/ ٤٣٨.

١٠٤- سورة البقرة: ٢٥٥.

١٠٥- هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، كان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها ‹غياث الأمم والتياث الظلم› و‹العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية›، و‹البرهان›، (ت٤٧٨هـ). ينظر: طبقات الشافعية ٥/ ١٦٥، والأعلام للزركلي، ٤/ ١٦٠.

١٠٦- هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، كان فقيهًا وأصوليًا وفيلسوفًا، ومتصوفًا، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل، (ت٥٠٥هـ). ينظر: الأعلام للزركلي ٧/ ٢٢.

١٠٧- هو حمد بن محمد بن إبراهيم ابن الخطاب البستي، أبو سليمان: فقيه محدث، من أهل بست (من بلاد كابل) من نسل زيد بن الخطاب (أخي عمر بن الخطاب)، (ت ٣٨٨ هـ). ينظر: الأعلام للزركلي٧/ ٢٢.

١٠٨- هو الخَلِيل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن: من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفا بها. وهو أستاذ سيبويه النحويّ، ولد ومات في البصرة، (ت١٧٠هـ) ينظر: معجم الأدباء ٣/ ١٢٦٠، والأعلام للزركلي، ٢/ ٣١٤.

١٠٩- هو علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي: إمام في اللغة والنحو والقراءة. من أهل الكوفة. ولد في إحدى قراها. وتعلم بها. وقرأ النحو بعد الكبر، وتنقل في البادية، وسكن بغداد، وتوفي بالريّ، عن سبعين عاما. وهو مؤدب الرشيد العباسي وابنه الأمين(ت١٨٩هـ). ينظر: مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار ٣/ ٤٤٥، والأعلام للزركلي، ٤/ ٢٨٣.

١١٠- هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، وصنف كتابه المسمى « كتاب سيبويه» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي، وعاد إلى الأهواز فتوفي بها، سنة: (١٨٠هـ). ينظر: أخبار النحويين البصريين: ٣٨، وطبقات النحويين واللغويين: ٦٦.

١١١- هو محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بابن كيسان: عالم بالعربية، نحوا ولغة، من أهل بغداد، أخذ عن المبرد وثعلب،(ت ٢٩٩ هـ). ينظر: معجم الأدباء ٥/ ٢٣٠٦، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ١/ ١٨.

١١٢- ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه ٣/ ١١٥، وبدائع الأفكار:١١٢.

١١٣- مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة: متنبئ، من المعمرين. وفى الأمثال (أكذب من مسيلمة)، ولد ونشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب (العيينة) بوادي حنيفة، وكان أشهر من ادعى النبوة في زمن النبي (صلى الله عليه واله)، (ت ١٢ هـ). ينظر: الأعلام للزركلي، ٧/ ٢٢٦.

١١٤- البيت من الطويل، وهو لرجلٍ من بني حنيفة يمدح مسيلمة الكذّاب. ينظر: تفسير الكشَّاف ١/ ٧، وفتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب ١/ ٧١١.

١١٥- هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم:

من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله، (ت ٥٣٨هـ). ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول ٣/ ٣١٤، والأعلام للزركلي، ٧/ ١٧٨. وينظر: تفسير الكشَّاف ١/ ٧.

١١٦- ينظر: لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات: ١٥٣، وتفسير القرآن العظيم ١/ ٢٢، وفيض القدير شرح الجامع الصغير ١/ ٧.

١١٧- ينظر: لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات: ١٥٣، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٧/ ٤٠.

١١٨- لم نقف على رأي العلَّامة محمد الخالص في كتاب.

١١٩- هو أبو العباس أحمد بن زيني دحلان المكي الشافعي مفتيهم بمكة، أخذ عن محمد سعيد المقدسي وعلي سرور وعبد الله سراج الحنفي وغيرهم من الواردين، يروي عن الوجيه الكزبري والشيخ عثمان الدمياطي وهو عمدته والقاضي ارتضا عليّ خان المدراسي الهندي، ومات في المدينة سنة (ت١٣٠٤هـ). ينظر: فهرس الفهارس ١/ ٣٩٠، والأعلام للزركلي، ١/ ١٢٩-١٣٠.

١٢٠- ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ١/ ٢٣، وكشاف القناع عن متن الإقناع ١/ ١١، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ١/ ٥.

١٢١- ليس بالضرورة أنَّ كلَّ زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى، بل قد يحدث العكس، أي أن الزيادة في المبنى قد تؤدي إلى نقصان المعنى، ولهذا أمثلة كثيرة منها (حَذِرْ وحاذر)، و(فَطِنْ وفاطن)، وغيرها، فحذر أبلغ وأقوى في المعنى من حاذر، على الرغم من قلّة حروفها عنها، وهذا ما أثبته السيد أبو القاسم الخوئيُّ (قدس سره): «وقد خفي الأمر على جملة من المفسرين، فتخيلوا أن كلمة (الرحمن) أوسع معنى من كلمة (الرحيم) بتوهم أن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني، وهذا التعليل ينبغي أن يعد من المضحكات، فإنَّ دلالة الألفاظ تتبع كيفية وضعها، ولا صلة لها بكثرة الحروف وقلتها. ورب لفظ قليل الحروف كثير المعنى، وبخلافه لفظ آخر، فكلمة حذر تدل على المبالغة دون كلمة حاذر». ينظر: البيان في تفسير القرآن: ٤٩٣.

١٢٢- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ٢٧.

١٢٣- الإتباع بعد القطع مختلفٌ فيه بين النحويين، فمِنْ مُجيز ومانع، فمِنْ حُجَّة المانع وهي ما يلزم من الفصل بين النعتِ والمنعوت، أو بين المنعوتين، بجملة أجنبية، وأن طباع العرب تأبى الرجوع إلى الأمر بعد الانصراف عنه، ومن حجة المُجِيز أنه لا يَلْقَى فيه من

جهة القياس محظوراً إلا الفصلَ بين النعت والمنعوت، وذلك جائز على الجملة. ينظر: المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ٤/ ٦٨٤.

١٢٤- وهو في اللغة الإخفاء (الإيهام) مصدر: أوهم، أي: إدخال شيء في الوهم، وتسمّى الإيهام أَيضًا؛ وهي أن يطلق لفظ له معنيان، قريب وبعيد، ويراد البعيد؛ وهي ضربان: مجرّدة: وهي التي لا تجامع شيئا مما يلائم القريب؛ نحو: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ومرشّحة؛ نحو: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاها بِأَيْدٍ﴾. ينظر: الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم ١/ ١٠١، ٢/ ٣٩٦.

١٢٥- ينظر: شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك: ٨، وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك ١/ ٣٥.

١٢٦- هو يوسف بن محمد أبو يعقوب سراج الدين الخوارزمي السكاكي كان متبحرًا في النحو والتصريف والبيان والعروض والشعر وله مشاركة تامة في كل العلوم أخذ عن سديد بن محمد الحناطي وعن محمود بن عبيد الله بن صاعد الروزي، وقرأ الكلام على مختار بن عود الزاهدي، وله تصانيف جليلة منها: (مفتاح العلوم)، و(رسالة في علم المناظرة)، (ت٦٢٦هـ) ينظر: معجم الأدباء ٦/ ٢٨٤٦، والأعلام ٨/ ٢٢٢.

١٢٧- الإدماج: وهو إدخال الشيء في الشيء، يقال: أدمج الشيء في الثوب: إذا لفه فيه، وفي الاصطلاح: أن يتضمن كلامٌ سيق لمعنى، مدحًا كان أو غيره، معنىً آخر، وهو أعم من الاستتباع؛ لشموله المدح وغيره، واختصاص الاستتباع بالمدح. التعريفات للجرجاني: ١٥.

١٢٨- سورة الأنبياء: ٢٢.

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

١- أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ابن القَطَّاع الصقلي (ت ٥١٥ هـ)، حققه أحمد محمد عبد الدايم، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

٢- أخبار النحويين البصريين، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (ت ٣٦٨هـ)، حققه طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، الناشر مصطفى البابي الحلبي.

٣- الأسماء والصفات للبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، حققه عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط١.

٤- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، إبراهيم بن محمد بن عربشاه الحنفي (ت: ٩٤٣ هـ)، حققه عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥- إعراب القرآن للأصبهاني، إسماعيل بن محمد (ت ٥٣٥هـ)، (د.ن) ط١.

٦- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥.

٧- إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، محب الدين أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (٦١٦هـ)، حققه محمد عطوة، ط٢.

٨- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، كمال الدين، أبو البركات (٥١٣ - ٥٧٧ هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١.

٩- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر (ت ٦٨٥هـ)، حققه محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.

١٠- البحر المحيط (في التفسير)، محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت ٧٥٤ هـ)، دار الفكر، بيروت.

١١- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، دار الكتبي، ط١.

١٢- بدائع الأفكار، ميرزا حبيب الله الرشتي(ت١٣١٢هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

١٣- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، طبع: مطبعة السعادة - القاهرة - مصر.

١٤- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب

العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ)، حققه محمد علي النجار (ت ١٣٨٥ هـ)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.

١٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم (ت ١٤٠١ هـ)، المكتبة العصرية، صيدا.

١٦- بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، الحاج ملا علي العلياري التبريزي (ت١٣٢٧هـ)، دار بنياد فرهنگ اسلامى كوشانپور، إيران، ط٢.

١٧- البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم بن علي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، دار أنوار الهدى، إيران.

١٨- البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات بن الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، حققه د. طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط١.

١٩- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت.

٢٠- تاريخ ابن يونس المصري، عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي (ت ٣٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٢١- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (٣٩٢ - ٤٦٣ هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١.

٢٢- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: ٦١٦ هـ)، حققه علي محمد البجاوي (ت ١٣٩٩ هـ)، دار عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٢٣- التبيان في تفسير القرآن، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١.

٢٤- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، (ت ٩٧٤ هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٢٥- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الأبياري (ت ٦١٦ هـ)، حققه د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، الكويت، ط١.

٢٦- تفسير ابن عربي، محي الدين بن علي الحاتمي (ابن العربي) (ت٦٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٧- تفسير أسماء الله الحسنى، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج (ت

٣١١هـ)، حققه أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية.

٢٨- التفسير البسيط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت ٤٦٨ هـ)، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١.

٢٩- تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت ٣٢٧ هـ)، حققه أسعد محمد الطيّب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٠- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، حققه محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.

٣١- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، السيد حيدر الآملي، حققه هنرى كربين و عثمان إسماعيل يحيى، شركت انتشارات علمى و فرهنگى.

٣٢- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، حققه أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢.

٣٣- الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد الحنظلي الرازي (ت ٣٢٧ هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن - الهند، ط١.

٣٤- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، حققه رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١.

٣٥- جوامع الجامع، أمين الاسلام ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ)، حققه جواد السيد كاظم الحكيم، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، كربلاء، ط١.

٣٦- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (ت١٢٠٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط١.

٣٧- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق بن حسن البيطار (ت ١٣٣٥هـ)، حققه محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط٢.

٣٨- دَرْجُ الدُّرر في تَفسير الآيِ والسُّوَر، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧١ هـ)، حققه (الفاتحة والبقرة) وَليد بن أحمد بن صَالِح الحُسَيْن، (وشاركه في بقية الأجزاء): إياد عبد اللطيف القيسي، مجلة الحكمة، بريطانيا، ط١.

٣٩- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ)، حققه د.أحمد محمد الخراط، دار

القلم، دمشق.

٤٠- ديوان لبيد بن ربيعة العامري، لَبِيد بن ربيعة بن مالك (ت ٤١هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط١.

٤١- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت١٢٧٠هـ)، حققه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٤٢- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة.

٤٣- سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني (ت ١٠٦٧ هـ)، حققه محمود عبد القادر الأرناؤوط (ت ١٤٣٨ هـ)،مكتبة إرسيكا، إستانبول.

٤٤- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت ٢٧٥ هـ)، حققه محمد محيي الدين (ت ١٣٩٢ هـ)، المكتبة العصرية، بيروت.

٤٥- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ)، حققه محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة - مصر.

٤٦- شأن الدعاء، أبو سليمان حمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي (ت ٣٨٨هـ)، حققه أحمد يوسف الدّقاق، دار الثقافة العربية، دار الثقافة العربية، ط١.

٤٧- شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك (ت ٦٨٦ هـ)، حققه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٨- شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مؤسسة المطالعات والتحقيقات، ط١.

٤٩- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى الشافعي (ت ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٥٠- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد بن عبد الله بن أبي بكر الجرجاوي، زين الدين المصري الوقاد (ت ٩٠٥هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان.

٥١- شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الأستراباذي (ت٦٨٦ هـ)، حققه،مؤسسة الصادق، طهران.

٥٢- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز

الحنفي (ت ٧٩٢ هـ)، حققها وراجعها: جماعة من العلماء، خرج أحاديثها: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٣- شرح ألفية السيوطي في الحديث المسمى «إسعاف ذوي الوَطَر بشرح نظم الدُّرَر في علم الأثر»، الشيخ محمد ابن العلامة علي بن آدم ابن موسى الأثيوبي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة.

٥٤- شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٥٥- شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، حققه محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١.

٥٦- طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن بن عبيد الله (ت ٣٧٩ هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم (ت ١٤٠١ هـ)، دار المعارف، ط٢.

٥٧- غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر (ت ٥٠٥هـ)، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.

٥٨- فتح الرحمن في تفسير القرآن، مجير الدين بن محمد الحنبلي (ت ٩٢٧ هـ)، حققه نور الدين طالب، دار النوادر، ط١.

٥٩- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط١.

٦٠- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم المالكي (ت ١١٢٦هـ)، دار الفكر.

٦١- فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١.

٦٢- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد (ت ٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨.

٦٣- قرة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح مسلم بن الحجاج، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإتيوبي الولوي، دار ابن الجوزي، ط١.

٦٤- كتاب العين، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، حققه د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٦٥- الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد،

المنتجب الهمذاني (ت ٦٤٣ هـ)، حققه محمد نظام الدين الفتيح، دار الزمان للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، ط١.

٦٦- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٢٣٥ هـ)، دار التاج، لبنان، ط١.

٦٧- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

٦٨- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، ط٣، ١٩٨٧ م.

٦٩- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧ هـ)،حققه الإمام أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.

٧٠- كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة، حمد بن عبد الهادي التتوي نور الدين السندي (ت ١١٣٨ هـ)، دار الجيل، بيروت.

٧١- الكناش في فني النحو والصرف، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي (ت ٧٣٢ هـ)، حققه رياض بن حسن الخوام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت.

٧٢- كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري (ت٨٢٦هـ)، المكتبة الرضوية - طهران.

٧٣- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن (ت ٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٧٤- اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ)، حققه د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط١.

٧٥- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣.

٧٦- لطائف الإشارات، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٦٥هـ)، حققه إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط٣.

٧٧- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى و الصفات، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، المطبعة الشرقية، مصر، ط١.

٧٨- مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، حققه زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة،

بيروت، ط٢.

٧٩- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، جمع وإشراف: د. محمد بن سعد الشويعر، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

٨٠- المجيد في إعراب القرآن المجيد، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي (ت٧٤٢ هـ)، حققه حاتم صالح الضامن (ت١٤٣٤هـ)، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط١.

٨١- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب (ت ٥٤٢هـ)، حققه عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٨٢- معالم التنزيل في تفسير القرآن، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، حققه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤.

٨٣- معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت (ت ٦٢٦هـ)، حققه إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١.

٨٤- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، حققه عبد السلام محمد هارون (ت ١٤٠٨ هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢.

٨٥- معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، حققه عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء المنصورة - القاهرة، ط١.

٨٦- معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، حققه عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض.

٨٧- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٨٨- معنى لا إله إلا الله، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، حققه علي محيي الدين علي القرة راغي، دار الاعتصام - القاهرة، ط٣.

٨٩- مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد (ت

٨٥٥هـ)، حققه محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٩٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد ابن هشام (ت ٧٦١هـ)،حققه د.مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط٦.

٩١- مغني اللبيب؛ وبهامشه حاشية الشيخ محمد الأمير (ط الحلبي)، ابن هشام الأنصاري النحوي (ت ٧٦١هـ)، دار عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط١.

٩٢- مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.

٩٣- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، حققه صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ط١.

٩٤- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠ هـ)، حققه د. محمد إبراهيم البنا/ د. عبد المجيد قطامش، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط١.

٩٥- الممتع في التصريف، علي بن مؤمن بن محمد المعروف بابن عصفور (ت ٦٦٩هـ)، مكتبة لبنان، ط١.

٩٦- المنصف من الكلام على مغني ابن هشام (حاشية الشمني)، أحمد بن محمد بن محمد الشمني، (ت٨٧٢ هـ)، مكتبة الملك عبدالله بن عبدالعزيز الجامعية (٣٩١).

٩٧- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢.

٩٨- نزهة المجالس ومنتخب النفائس، عبد الرحمن بن عبد السلام الصفوري (ت ٨٩٤هـ)، المطبعة الكاستلية، مصر.

٩٩- النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، علي بن فَضَّال بن علي (ت ٤٧٩هـ)، حققه د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

١٠٠- نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب بن شهاب الدين النويري (ت ٧٣٣هـ)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط١.

١٠١- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر،

بيروت.

١٠٢- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، حققه عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

١٠٣- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، حققه أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت.

١٠٤- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، حققه الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

مصادر الأنترنيت:

١- مركز الأبحاث العقائدية، https://aqaed.net

الخطاب السياسي للامامين السجّاد والكاظم (عليهما السلام) في مورد دفع كيد الأعداء- قراءة وتحليل

أ.م.د. علي رضا النوبري

عضو هيئة التدريس بجامعة طهران – كلية المعارف والفكر الإسلامي

عبدالأمير عبدالهادي محسن

جامعة النهرين

The Political Discourse of Imams al-Sajjad and al-Kadhim (peace be upon them) in Repelling the Enemies' Plots - Reading and Analysis

Asst. Prof. Ali Reza al-Nobari

Faculty Member, University of Tehran - College of Islamic Knowledge and Thought

Abdul-Amir Abdul-Hadi Mohsen

Al-Nahrain University

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114506

ملخص البحث

يقدم هذا البحثُ دراسة تحليلية للأبعاد السياسية في مدار كلّ جملة أو تركيب للإمامين السّجاد و الكاظم عليهما سلام الله؛ و ذلك بغية تبيانِ شموليّة كلّ منهما، فلا يمكن أن يكون كلامهما ذا منحى واحد أو جانب واحد، بل يدور في أفلاك كثيرة، من أهمّها الأبعادُ السياسيةُ، ومدى قدرتهما على وضع أسسٍ اجتماعية سياسية للمجتمع بالإضافة لمكانتهما الدينية الرفيعة، و قد تمّت الدراسةُ من مقدمة، وخمسة مباحثَ؛ المبحث الأول: عن تقديم مواطن العدو، ومكائده، المبحث الثاني: عن إظهار الضعف، و العجز عن الانتصار بغير الله عز و جلّ، و المبحث الثالث: عن طرائق منن الله عز وجلّ في نصر العبد، و المبحث الرابع: عن اعتراف العبد بفضل الله في نصره، أما المبحث الخامس وهو الأخير فهو عن مظاهر اندحار العدو، بعد ذلك جاءت الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج، ثم قائمة المصادر و المراجع التي كانت الاستعانة فيها في هذا البحث، والله وليّ التوفيق.

الكلمات المفتاحية: الإمام السجاد، الإمام الكاظم، السياسة، الدين، الأبعاد، التحليل، القصد، النصر، الاستعانة بالله، القوة....

Abstract

This research presents an analytical study of the political dimensions within each sentence or phrase of the two Imams, Imam al-Sajjad and Imam al-Kadhim, peace be upon them. The aim is to demonstrate the comprehensiveness of each of their statements. Their discourse cannot be one-sided or one-sided, but rather revolves around many spheres, the most important of which are political dimensions and the extent of their ability to establish socio-political foundations for society, in addition to their lofty religious status. The study consists of an introduction and five chapters. The first chapter presents the enemy›s positions and plots. The second chapter demonstrates weakness and the inability to achieve victory without God Almighty. The third one discusses the ways in which God Almighty bestows victory on His servant while the fourth discusses the servant›s acknowledgment of God›s favor for His victory. Finally, the fifth chapter discusses the manifestations of the enemy›s defeat. This was followed by a conclusion that included the most important findings, a list of sources and references used in this research, and God is the Grantor of success.

Keywords: Imam Sajjad, Imam al-Kadhim, politics, religion, dimensions, analysis, intention, victory, seeking help from God, strength...

المقدمة:

من جماليات الخطاب أنه يحتوي في طيّاته مجموعة من الأبعاد، فالخطابُ عام، والأبعاد تكون على قدر البحث، وعلى مدى حديثه عن مجموعة من المصطلحات أو الموضوعات المختلفة، فالخطاب السياسي لا نعني به خطاب الذين يشغلون مراكز القرار، أو سلطات الحكم في البلدان.

و إنما يشمل ذلك مجمل الذين يؤدون أدواراً سياسية دينية إصلاحية اجتماعية، سواء أكانوا أشخاصاً يمارسون هذه الأمور بشكل فردي، أم بشكل جماعي أم عن طريق مؤسسات دينية اجتماعية[١]، فما بالنا إن كان ذلك أكبر وأعظم! فهو كلام الأئمة الذي يوصف بأبعاده الزمانية غير المتناهية.

فالإمامان السجاد، و الكاظم عليهما السلام كانا يستندان في حديثهما إلى ثقافة عميقة، و فكر رصين، ومنهج منتظم، و لذلك كانوا يناقشون في خطابهم مختلف القضايا التي كانوا بصددها سواء داخلياً، أم خارجياً، و في الجانب الخارجي كانت الأبعاد السياسية في الكلام[٢]، و لاسيما إذا كان الفكر الديني ناجحاً في تعامله، فيكون الفكر الديني في هذا الوضع خارجاً من الإطار العقدي المحض إلى ارتباطات أخرى أهمها البعد السياسي الذي نأخذه من تحليل كلام الإمامين عليهما السلام، وخاصة أنهما في كلامها رفعا الخطاب من خصوصيات الجانب الديني إلى الأبعاد السياسية التي بدورها تخلق حالة سعي إصلاحي للحياة الاجتماعية بشكل عام..

والمرحلة الراهنة السياسية تقتضي تجديداً في الخطاب، و لا نعني إعادته؛ بل نعني إعادة قراءته، و تحليله و اكتشاف نقاط كثيرة تخصّ المجتمعَ بشكل عام، و الركن السياسي بشكل خاصّ[٣]، و قد ظهر في (دفع كيد الأعداء) كثير من الكلام الذي أفادنا في تحليل الجوانب السياسية و استخراج الأبعاد.

فالدراسة التحليلية تولد نقط انطلاق نحو أرض خصبة لعملية تلاقح وتبادل بين الخطاب الديني والجانب السياسي، والتحليل للخطاب بوجهة نظر سياسية، جاء معبراً عن كثير من الدلالات المفادة من الجانب الديني

نحو بلورة فهم الخريطة السياسية للأئمة عليهم السلام.

الإشكالية:

ينطلق البحث من إشكالية رئيسة مفادُها: كيف نميز في أغلب النصوص بين الجانب الديني المحض، والجانب الديني المرتبط بالجانب السياسي ؟

أهمية البحث:

تنبعُ أهمية البحث من كونه خادماً لبيان الأبعاد السياسية في الحديث عن دفع الأعداء، فهو يبحث في الجانب البلاغي، واكتشاف المقصود من كلام الإمامين عليهما السلام في العمل ضد الظلم والأعداء، في محاولة لاستجلاء الأبعاد الجمالية والدلالية، وتبيان تفوق الإمامين عليهما السلام، على كثير من أقرانهما في مختلف المجالات.

منهج البحث:

ينهج البحثُ المنهج الوصفي التحليليّ، و ذلك عن طريق تحليل خطابات الإمامين عليهما السلام، و استكشاف البعد الدلاليّ في خطاب كلّ منهما، الذي يظهر البيانات السياسية في خطاب الإمامين عليهما السلام في أكثر من مجال، والعمل على تحليل محتوى كل دعاء بشكل يبين الدلالة المكثفة فيه بطرق بلاغية، وأساليب فنية مرجوة بكل الصيغ المرادة.

خطة البحث:

درس المبحث الأول: تقديم مواطن العدو ومكائده، والمبحث الثاني: إظهار الضعف والعجز عن الانتصار بغير الله عز وجلّ، والمبحث الثالث: طرائق منن الله عز وجلّ في نصر العبد، والمبحث الرابع: اعتراف العبد بفضل الله على نصره، أما المبحث الخامس: فدرس مظاهر اندحار العدو، وبعد ذلك جاءت الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج، ثم قائمة المصادر والمراجع التي كانت الاستعانة بها في هذا البحث، والله وليّ التوفيق.

١ – تقديم مواطن العدو ومكائده:

استعداد العدو وبغيه:

جاء في الدعاء: «فَكَمْ مِنْ عَدُوٍّ ٱنْتَضىٰ عَلَيَّ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ، وَشَحَذَ لِي ظُبَةَ مُدْيَتِهِ، وَأَرْهَفَ لِي شَبَا حَدِّهِ، وَدَافَ لِي قَوَاتِلَ سُمُومِهِ، وَسَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ، وَلَمْ تَنَمْ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ،

وَأَضْمَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ، وَيُجَرَّعَنِي زُعَافَ مَرَارَتِهِ»[٤].

لا يمكن لأيّ إنسان صاحب دين وعقيدة ومبدأ في هذه الحياة، إلا أن يعذب ويلاحق و يتعرض للظلم، فالإمام السجاد (عليه السلام) هنا يتحدث عن كثرة العدو، وبيّن لنا كثرة العدوّ عب استعماله قرينة لغوية نحوية تدلّ على ذلك، وهي (كم) فالنص هنا تفك شفراته الداخلية من الخطاب الصريح وغير الصريح، فالخطاب الصريح من أجل جذب انتباه السامع وشده، و غير الصريح بالقرينة المقامية، أو اللغوية النحوية أو الحالية، فالإمام السجاد (عليه السلام) كان عبر هذه الأعمال يذكر الناس بمأساة كربلاء، بهدف أن يربطهم بمنهج أهل البيت (عليهم السلام)، حتى تبقى مأساة كربلاء معروفة، و ذكر كيد الخصم وعداوته عند كل الأجيال على مر التاريخ[٥].

كما أن المنحى السياسي واضح، و ذلك بأن الإمام السجاد (عليه السلام) قد كوّن معجماً لفظيّاً وحقلاً دلالياً فيه إشارة إلى أن النص نص سياسي فيه عدو صريح، ومن ذلك الألفاظ (عدو، عداوة، مدية، قاتل، سهام، حراسة)، كانت الألفاظ أهم الركائز الدلالية في الدعاء؛ فاللفظ هو أداة الخطاب التواصلي والعمق الدلالي يكون من استعمال اللفظ الصحيح بموقعه الصحيح ليعطيَ الدلالة المنتظرة من القارئ أو المتلقي، فاللفظ هو أحد أهم وسائل التعبير الدلالي بما يكتنز من طاقة دلالية هائلة تعطي ثمرتها للقارئ والنصّ والمتلقّي كلّ على حدة، ومن اللفظ يشترط عذوبته، وسهولته، ورقته، وانسجامه الكامل مع الحالة الشعورية المعبر عنها، للوصول لأعلى درجات سبل الفصاحة، و متون الدلالة.[٦]

وأيضاً تظهر الدلالة السياسية عبر المواجهة، فهناك كلمات أعطت دلالة سياسية جذبت المتلقي نحو مدار القصد ومنحى التواصل، وهي كثيرة من مثل: «(انتضى) سل و أخرج غمده.. يجرعني زعاف مرارته.. أي يشربني السم، وهذا كناية واضحة عن العداوة السياسية»[٧].

يعد الذكر القالب المعياري في الجملة العربية التي تقوم على المسند

والمسند إليه. هذا في الأصل، ولكن أحيانا يجيء الخطاب خارجاً عن هذا الأصل(القاعدة) وهذا الخروج مرتبط بـ(مقتضى الحال) – إن صح القول- أعني أن الخروج يكون مقروناً بالغرض من الخطاب وموضوعه ومناسبته، زيادة على تمكن صاحبه من التفنن في استعمال الأساليب اللغوية بما يخدم غاية الخطاب، وفي ذلك- أي الخروج- سهم فيما يجعل النصوص تتمتع بالصفة الأدبية، أو تلك التي يمكن وسمها بأنها بلاغية.

إن الدلالة اللغوية تحمل في طياتها أبعادًا ومجالات لا يمكن فك شفراتها إلا بفهم عميق للنص؛ و لذلك فإننا نرى أن الإمامين عليهما السلام قد بلغا مبلغاً كبيراً في الفصاحة وأيضاً في البلاغة، لوضع منجزات النص على عتبات المتلقي أو القارئ حتى أصبح نصاً مفتوح الدلالات، و يمكن لأي شخص يحلل هذه النصوص أن يدرك أن هناك طرفاً محقاً وهو طرف الإمامين السجاد والكاظم عليهما السلام، وطرفاً عدواً لهما قد تصرف كثيراً من التصرفات الصعبة بحقهما حتى أصبحا في مواجهة دائمة، و يعبر عنه بالبلاغة التي تبين حدود النص الذي يتحدث عن العدو السياسي.

ولهذا الموضوع شأن خاص، و إنجاز لغوي، و فضاء مفتوح، ولهذا يجري توظيفه في النصوص، فضلاً عن ارتباطه بموضوع الاستمرارية النصية، وتأويل الموضوع، وتحقق عناصر النص بشكلها الكامل، من هنا ندرك وجود علاقة معنوية تربط العناصر بعضها ببعض.

وهذا ما ذكرناه من أن الانسجام يخلق نوعا من الاتساق والربط بين الجمل، وبين المفردات في النص أيضاً، «فلا يمكن تحديد مكان أي عنصر ومعناه إلا من خلال الربط، والعلاقة التماسكية البعيدة عن التفكك، يعد هذا أمرًا منطقيًا وطبيعيًا، فمن الصعب أن نفهم أي جملة وأن نقف على تفسيراتها أو تحليلها، دون أن نفهم ما يسبقها وما يلحق بها، وليس من الممكن واليسير أن نؤول الجمل والقضايا بمعزل عن الجمل والقضايا السابقة» [٨].

تجاوز الظالمين حدود الله:

و أيضاً: «وَكَمْ مِنْ بَاغٍ بَغَانِي

بِمَكَائِدِهِ وَنَصَبَ لِي شَرَكَ مَصَائِدِهِ، وَوَكَّلَ بِي تَفَقُّدَ رِعَايَتِهِ، وَأَضْبَأَ إِلَيَّ إِضْبَاءَ السَّبُعِ لِطَرِيدَتِهِ أَنْتِظَاراً لانْتِهَازِ الْفُرْصَةِ لِفَرِيسَتِهِ، وَهُوَ يُظْهِرُ لِي بَشَاشَةَ الْمَلَقِ، وَيَنْظُرُنِي عَلَىٰ شِدَّةِ الْحَنَقِ»[٩].

السياسة أو الخلاف السياسي تعرف بأن المواجهة هي أشد أوتارها التي تعزف عليها، و أكثر الأدوات بياناً فيها، و لذلك فإن الدعاء يحمل في طياته كثيراً من الأبعاد السياسية، من مثل (باغ)، فهنا اسم الفاعل يدلّ على أمرين، الحدث و الشخص الباغي، أي إنّ الخلاف السياسيّ بينهما واضح للعيان، و في المعجم استعمل البغي و بكلّ تأكيد أي كلمة لها دلالة مستقلة عن الدلالة الأخرى.

ولو كان الاثنان في الحقل نفسه، فالبغي أشدّ من الظلم، ودليل ذلك أن المواجهة السياسية بينهما قد بلغت مبلغاً كبيراً، أي إن هناك قاتلاً، ومقتولاً، و ذلك عبر استعماله لمصطلح الفريسة، فالعداوة السياسية بلغت أوجها بينهما، من باب القاتل و المقتول، و الغالب و المغلوب، فالبيانات السياسية جزء من الخطاب يعمل المتكلم بواسطتها على إظهار أهدافه السياسية النظرية والعملية بشكل لافت من المتكلم للشخص الآخر سواء أكان هذا الشخص مخاطَباً أم عدواً مواجهاً، كل ذلك في الصراع السياسي، في الخطبة.

فمن أهم الأدوار التركيز والتهيئة، والإصرار والتأكيد، الأمر الذي مكن الإمام السجاد (عليه السلام)، و أيضاً الإمام الكاظم (عليه السلام) من الإقناع والتأثير في المتلقين، زيادة على وجود ظواهر صوتية بديعية أُخرى أسهمت في خلق نوعٍ من التوازي الصوتي الذي تلازم ـ غالباً ـ مع التوازن الدلالي.

فجاءت حجاجية التراكيب النحوية والصرفية وغيرها متآزرة مع غيرها من الأساليب، و ذلك من أجل لفت انتباه أسماع الحضور وإقناعهم من قبيل، الموازنة التركيبية، فكانت موسيقى هذه الخطبة متناوبة النغمات صاعدة في مواضع التأبين والغضب، هادئة في مواضع الحنين والتذكر.

الدلالة النحوية هي الدلالة

المستمدة من نظام الجملة وترتيبها، والدلالة النحوية تحصل من العلاقات بين الكلمات ووظيفة كل منها بعد أن تتخذ موقعاً نحوياً معيناً يعطي معنى دلالياً خاصاً، وكل كلمة في التركيب لها وظيفة نحوية تؤدي بها لوظيفة دلالية معينة وخاصة[١٠].

الدلالة الصرفية: يعد المستوى الصرفي من المستويات اللغوية المهمة الذي تعرف به أبنية الكلام المختلفة، فقد عرفه الدارسون بأنه المستوي الذي يدرس الصيغ اللغوية، وأثر هذه الصيغ في الدلالة، ويدرس الأثر الذي تحدثه زيادة بعض الوحدات الصرفية في أصل بنية الكلمة، و الدلالة الصرفية تستمد من دراسة التركيب الصرفي للكلمة، وبيان المعنى الذي تؤديه صيغتها، بمعنى أن الدلالة الصرفية قائمة على ما تؤديه هذه البنية، والصيغ الصرفية من معانٍ[١١].

في هذا اللون من (الذكر) يعمل على تعميق الشعور الذي يشي بالعجز والضعف من جهة، وبالطمع والرغبة في نيل المسألة من جهة أخرى عبر تأكيد القصدية في (كم) التعجبية التي حققت تكثيفاً دلالياً بفضل فنية الصياغة وهذا التكثيف يوحي بقصر المرجعية إلى طرف محدد بعينه، يدعم ذلك ويؤكد تلك القصدية.

كيد الحاسدين و مكرهم:

وَكَمْ مِنْ حَاسِدٍ قَدْ شَرِقَ بِي بِغُصَّتِهِ، وَشَجِيَ مِنِّي بِغَيْظِهِ وَسَلَقَنِي بِحَدِّ لِسَانِهِ، وَوَحَرَنِي بِقَرْفِ عُيُوبِهِ، وَجَعَلَ عِرْضِي غَرَضاً لِمَرَامِيهِ، وَقَلَّدَنِي خِلاَلاً لَمْ تَزَلْ فِيهِ، وَوَحَرَنِي بِكَيْدِهِ، وَقَصَدَنِي بِمَكِيدَتِهِ[١٢].

يتخذ الإمامان عليهما السلام سبيل إظهار ضعف العدو، فالحسد هو ضعف و ليس قوة أبداً، فربما كان الحسد من إظهار محاسن أهل البيت التي كان يظهرها الإمامان، وقد أدت لحسد العدو، ولم يترك الإمام صغيرة أو كبيرة يشهد لها الإسلام والتاريخ إلا عرض صفات أهل البيت الكرام، معتمدا على أسلوب التكرار بتشكيلاته التي تمنح الكلمات نوعاً من القوة والكثافة وتعكس التشديد على أغراض الخطاب المتنوعة بوصفه آلية قوية و يمنع غفلة المتلقي، ويقرر لديه مقاصد بعينها، فهو يحرك انفعالاته ويثير

عواطفه، و حسد بني أمية وبني العباس للإمامين عليهما السلام لم يكن فقط في الفعل، بل كان في الفعل وفي الكلام أيضاً، و ذلك عبر استعمال (اللسان)، فاللسان هو العضو الأكثر عملاً في جسم الإنسان، ودلالة اللسان هي الدلالة على كثرة الكلام، الذي بدوره يؤدي الدلالة على كثرة الحسد، وهذا النوع من الخطاب السياسي يكثفه المجاز المرسل.

ويعد المجاز من أفضل الأساليب البلاغية التي تهدف لإيصال المعنى بأبهى الأشكال والصور ليكون له وقع كبير ومؤثر، و ذو نَفسٍ خاصّ في المتلقي؛ لدلالته على كثرة معاني الألفاظ، ولما فيه من الدقة في التعبير، فالصورة المجازية تأتي مقابل الحقيقة، وهو كل قول محوّل عن دلالته الوضعية الأصلية من أجل قصد معيّن وهدف منشود وغاية بلاغيّة، فالعدول عن الحقيقة في أي تركيب نحوي أو بلاغي لا يكون اعتباطياً بقدَر ما هو عدول لدلالة مقصودة، الأمر الذي يعطي الكلامَ رونقاً وعذوبةً ووقعاً خاصاً، وكذلك رشاقة وحلاوة [١٣].

والحسد من الأخلاق المذمومة فهو عقيد الكفر، وحليف الباطل، وحرب البيان، قد ذمّ الله تعالى الحسد بقوله عز وجل:

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [١٤].

فالخطاب السياسي يتحدث عن المحسود، والمحسود هو كل صاحب نعمة، و لذلك فإن بني أمية وبني العباس عندما رأوا أن الإمامين قد أنعم الله عليهما بالعلم، والأخلاق، والدين والمعرفة، و كل شيء فيه خير أرادوا زوال النعمة عنهم بسبب خلافهم السياسي معهم.

وفي السّياسة الجار الحاسد يكون على علم ودراية بكل ما هو عند المحسود، فهم طلائع عليه وعيونهم ناظرة إليه ومطلع على أحواله، فإذا اجتمعت القرابة، و الجوار كان الحسد أقوى [١٥]. وهو ما كان وما حصل من أعداء الإمامين عليهما السلام، فالحاسد هو سلبي التفكير لا يفكر تفكيرا إيجابياً على الإطلاق، فهو لا يسعى مثلاً لفعل

شيء إيجابي يلحقه بالمحسود في الفضل أو يدنيه منه.

إنما هو مستغرق في تمني فشل المحسود الناجح أو زوال التوفيق عنه أو تشويه سمعته أو زحزحته من مكانته أو ذهاب النعمة منه؛ ذلك لأن الحاسد فاقد الثقة بنفسه، مستشعر العجز عن تحقيق غايته، ولذلك لا تجد لكثير من هؤلاء السياسيين ومن يشايعهم شيئاً عملياً للنهوض بالبلاد، ولا جهداً ميدانياً لإعلاء شأن المجتمعات، بل كل همهم العمل على هدم ما يبنيه الرئيس أو تعويقه أو التنقيص منه، أو الاستهانة والاستهزاء به، والتماس العيب لكل ما يقوم به، وفي الحديث: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ الْمَشَّاؤون بِالنَّمِيمَةِ، الْمُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْأَحِبَّةِ، الْمُلْتَمِسُونَ لِلْبُرَآءِ الْعَنَتَ أو الْعَيْبَ»، فالحاسد لا ينفك في الدس على المحسود الناجح والتماس العنت له، واختلاق العيوب فيه، والتغافل عما أصاب فيه وأحسن[١٦].

٢- إظهار الضعف، و العجز عن الانتصار بغير الله تعالى:

الله تعالى هو الملجأ في الحياة، و في كل الظروف و في كل الأوقات الملجأ الذي لا يخيّب عبدَه أبداً.

التضرّع إلى الله لرفع الثقل، ودفع البلاء:

جاء في الدعاء الكريم: « نَظَرْتَ إِلى ضَعْفِي عَنْ احْتِمالِ الفَوادِحِ وعَجْزِي عَنِ الِانْتِصارِ مِمَّنْ قَصَدَنِي بِمُحارَبَتِهِ، وَوَحْدَتِي فِي كَثِيرٍ مِمَّنْ ناوانِي وَأَرْصَدَ لِي فِيما لَمْ أُعْمِلْ فِكْرِي»[١٧].

لا يخفى على مسلم ما حِفل به التاريخ الإسلامي من أزمات وصعوبات واجهت المسلمين، و أبرزوا فيها الأثر الواضح لحلها وتخطيها وفق منهج إداريّ دينيّ شعاره في الأول والأخير، هو التوكّل على الله تعالى في كل الأمور، لا بدّ لتخطي الأزمات، و إيجاد الحل المناسب لها أن تكون هناك خطة واضحة مبنية على علم ودراسة لا على عشوائية، تتكون من فريق عمل جاد متوكل على الله يأخذ بكل أسباب النجاح، وعلى رأس هذا الفريق من يسوسهم.

ولعل أبرز من اتسم وتحلى بصفات الشجاعة، والعزيمة، والحكمة،

والحنكة، وبإيمان الواثق هما الإمامان السجاد والكاظم عليهما السلام، إن السياسة الشرعية في الإسلام تعني ضبط حركة الفرد وتوجيه السلوك البشري في المجتمع من الراعي والرعية بالأحكام الشرعية.

فأستعمال كلمة (الضعف) دليل واضح على أن الإنسان عاجز عن تأدية أموره الكبيرة منها، أو الصغيرة، و ليس الضعف فقط بل أكثر من ذلك؛ فالإنسان في ضعفه عاجز فما بالنا في عجزه، و عدم قدرته على فعل أية حركة أو أي شيء؟! وعندما يكون الإنسان عاجزاً فإنه يلجأ إلى الله تعالى لأنه نعم العون والمعين في كل شيء، ولاسيّما في الشدائد وخاصة في وجود العدو السياسي وبالأخص إذا كان هذا العدو قوياً، و له أسلحة فتاكة، و جيشه أقوى من جيش الإمامين، وهذا ما كان في حياة الإمامين عليهما السلام من عداوة بني أمية وبني العباس.

الاستعانة بالله تعالى لطلب الغوث و الحفظ:

فَنادَيْتُكَ يَا إِلٰهِي مُسْتَغِيثاً بِكَ، وَاثِقاً بِسُرْعَةِ إِجَابَتِكَ، عَالِماً أَنَّهُ لاَ يُضْطَهَدُ مَنْ آوَىٰ إِلَىٰ ظِلِّ كَنَفِكَ، وَلاَ يَفْزَعُ مَنْ لَجَأَ إِلَىٰ مَعْقِلِ ٱنْتِصَارِكَ، فَحَصَّنْتَنِي مِنْ بَأْسِهِ بِقُدْرَتِكَ[١٨].

إن نداء الإنسان لله تعالى أمر وارد في كل مجاري هذه الحياة الدنيا، فالإنسان عندما يضعف يلجأ لله من أجل أن يقيه و يحميه من الصعوبات و المشكلات التي تتولد، و تنتج عن العدو، فالإمامان عليهما السلام قاوما الأعداء السياسيين، لكنهما وصلا لدرجة لم يستطيعا فيها أن يدفعا الخطر السياسي الناتج عن فتك العدو؛ و لذلك فقد طلبا العون من الله تعالى عن طريق النداء والاستعانة به عز وجل، فالنداء يتطلب طرفاً ثانياً وهو هنا الله تعالى، أي يجب أن يكون هناك طرف مخاطَب.

فالاستلزام الحواري في كثير من الأحيان يلاحظ أن الجمل أو العبارات اللغوية لا تعطي معاني تدل عليها صيغها الصورية، بل يذهب معناها بحسب الملابسات المقامية التي أنجز في إطارها ذلك الملفوظ أو تلك العبارة أو النص بصورته العامة، فالجملة التي لا تتجاوز لفظها ولا تثير أسئلة، لا تقيم علاقة

حجاجية بين المتكلمين، سواء أكان المعنى الذي تحمله الجملة خفياً أم صريحا، وهو « الكلام الذي يلقى لإيجاد مطلوب غير متحقق في الخارج باعتقاد المتكلم، و لو كان الشيءُ متحققاً في الخارج لقبح طلبُه عقلاً، و وجب إرادة معنى آخر غير الطلب»[١٩]. وإبرازاً للأثر التنغيمي للفظة (اللهم) التي أخذت موقع المنبه الإيقاعي والأسلوبي معا، وبيانا لأثرها- موقعياً- في التوزيع الفقري من جهة، وتوزيع الألفاظ الوقعة في ضمن الفقرة الواحدة من جهة ثانية.

إن قراءات النص تبقى مفتوحة للقارئ لكن عندما يكون هناك ضوابط فإن هذه القراءات تحد وتبقى ضمن السياج المحدد لها، وهذا السياج قوامه صيغ هذه الأفعال والأسماء التي سوف نذكرها، إذ إن لكل صيغة معانيَ صرفية كثيرة قد وضعها الصرفيون، وتدل على مجموعة من المعاني والدلالات ضمن كل سياق أو مقام معين يلجأ إليه القارئ في فك رمزية أو رموزه النص الشعري.

٣ - طرائق منن الله في نصر العبد:

ابتداء النصر من الله تعالى:

فَابْتَدَأْتَنِي بِنَصْرِكَ، وَشَدَدْتَ أَزْرِي بِقُوَّتِكَ، ثُمَّ فَلَلْتَ لِي حَدَّهُ، وَصَيَّرْتَهُ مِنْ بَعْدِ جَمْعٍ عَدِيدٍ وَحْدَهُ، وَأَعْلَيْتَ كَعْبِي عَلَيْهِ، وَجَعَلْتَ مَا سَدَّدَهُ مَرْدُوداً عَلَيْهِ[٢٠].

إن الكلام مع الله تعالى ليس كالكلام مع البشر، بل هو من باب المناجاة مع الخالق عز وجل، فإذا ما نظرنا إلى الأصوات على أنها (دوال) للكشف عن مدى قدرتها على الإيحاء واضعين بالحسبان أن الصوتيات عنصر صوتي، وهو ما يمثل القدرة الفنية، فدراستنا للمستوى الصوتي تكمن- أو تشترك- في عناصر البنية الشعرية من عملية الكشف عن كيفيات البناء فيه، ودلالات تشكيله مما يؤلف مظهراً أسلوبياً، و تكرار ضمير (الكاف) وهو العائد على الله تعالى، وتكمن قيمة التكرار الذي يعد من أفضل الظواهر اللغوية و البلاغية، و خاصة في الجانب التوكيدي لمضمون النصوص - بخصيصته المشار إليها- في امتداداته الوظيفية لا لكون لذلك فحسب؛ بل لكشفه عن وعي المنتج في ضرورة لغوية أو مدلولية أو توازن صوتي، يؤدي إلى توظيف أسلوب التكرار توظيفا قائماً على

التوافق(النغمي- الدلالي) المتحقق في دقة الاختيار، ومهارة التوزيع المعتمدة في صناعة التراكيب اللغوية أيضاً، علاوة على أن الإمام زين العابدين (عليه السلام) وظف التكرار- كما يبدو للباحث- توظيفاً نفسياً حمل المتلقي على الإقناع والترغيب، وما من شك في أن للتكرار مزايا فنيةً عديدة، وبغية الوقوف عند أبرز المشاهد، حيث تأثيره الموسيقي، فضلاً عن الدلالة النفسية للحضور التكراري [٢١].

نجد أن لفظة (إلهي) التي تكررت قد شكلت تكراراً استهلالياً على طريقة النسق، اعتمد جسور التواصل الفكري والنفسي بين سياقات النص، موظفاً ثيمة النص الرئيسة التي أسهم العنوان(مناجاة الشاكرين) في تشكلها، نجح في توزيع امتداداته الترابطية على السياقات التالية للفظة (إلهي)، وأخذ ذلك التواصل (الفكري والنفسي) يتمظهر بوساطة تكرار(الشكر)، وإذا ما اعتمدنا رأيا يؤكد أن التكرار جزء من الهندسة العاطفية للعبارة وهو أحد الأضواء، فإننا نكون أمام حقيقة قارة في ذهن الإمامين زين العابدين و الكاظم عليهما السلام، المسلطة على ذات الباث الذي حاول- بوصفه باثاً- توجيه انتباهنا إليها تكرارها، وبهذا يكون التكرار قد خدم السياق في الكشف عن حقيقة خبيئة في(أنا) الباث، وفي جذب انتباه القارئ، علاوة على إحداث جو نغمي في النص من شأنه أن يعمل إليها أو التشديد عليها هنا، كما عمل في نصوص أدبية على تأكيد حضور وحدة أسلوبية ودلالية من أجل إعطائها طابع الاستمرارية في النص.

شد الأزر من الله تعالى، و كسر صورة العدو، وكذلك تفريق العدو، و تضعيفهم:

وَشَدَدْتَ أَزْرِي بِقُوَّتِكَ، ثُمَّ فَلَلْتَ لِي حَدَّهُ، وَصَيَّرْتَهُ مِنْ بَعْدِ جَمْعٍ عَدِيدٍ وَحْدَهُ، وَأَعْلَيْتَ كَعْبِي عَلَيْهِ، وَجَعَلْتَ مَا سَدَّدَهُ مَرْدُوداً عَلَيْه[٢٢].

الأزر هو القوة، وهو العون و المساعدة[٢٣]، وهي ركيزة الإنسان في الحياة الدنيا، و قد قال الله تعالى في كتابه الكريم:» ((قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي(٢٥) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي(٢٦) وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي(٢٧) يَفْقَهُوا

قَوْلِي(٢٨) وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي(٢٩) هَارُونَ أَخِي(٣٠) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي(٣١) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي(٣٢) كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا(٣٣) وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا(٣٤) إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا))[٢٤]. وبالجملة هو يسأل ربه أن يجعل له وزيراً من أهله ويبيّنه أنه هارون أخي وإنما يسأل ذلك؛ لأن الأمر كثير الجوانب متباعد الأطراف لا يسع موسى أنْ يقوم به وحده بل يحتاج إلى وزير يشاركه في ذلك فيقوم ببعض الأمر فيخفف عنه فيما يقوم به هذا الوزير ويكون مؤيداً لموسى فيما يقوم به موسى وهذا معنى قوله – وهو بمنزلة التفسير لجعله وزيراً – أُشدد به أزري وأشركه في أمري.

فمعنى قوله: وأشركه في أمري سؤال الإشراك في أمر كان يخصه وهو تبليغ ما بلغه من ربه بادئ أمره فهو الذي يخصه ولا يشاركه فيه أحد سواه ولا له أن يستنيب فيه غيره وأما تبليغ الدين أو شيء من أجزائه بعد بلوغه بتوسط النبي فليس مما يختص بالنبي بل هو وظيفة كل من آمن به ممن يعلم شيئاً من الدين وعلى العالم أن يبلّغ الجاهل وعلى الشاهد أن يبلّغ الغائب ولا معنى لسؤال إشراك أخيه معه في أمر لا يخصه بل يعمّه وأخاه وكل من آمن به من الإرشاد، والتعليم والبيان والتبليغ فتبين أن معنى إشراكه في أمره أن يقوم بتبليغ بعض ما يوحى إليه من ربه عنه وسائر ما يختص به من عند الله كافتراض الطاعة وحجية الكلمة[٢٥].

إن الدلالة القصوى هنا تكمن في أكثر من أمر، في الربط الدلالي، و السياقي بين ذكر الله تعالى، و ذكر العدو، وكأن الإمامين عليهما السّلام هنا قد استعملا الدلالة النقضية في الاستحضار، أي إنهما استعانا بالله ليغلبا العدو، ومن أجل علو شأنهما في المجتمع على شأن العدو، و كل ذلك يأتي من الربط السياقي في الدعاء القائم على الأمرين اللذين ذكرناهما، وهنا الاستحضار هو مصاحبة، وله دلالة لغوية مستقلة: إن الدلالة اللغوية مجال واسع، فاللغة لا تقف عند مستوى واحد بل تتعدى المجالات لتوليد الدلالات، ومن أهم هذه المستويات المصاحبة اللغوية الحديثة التي اقترنت بالمدرسة السياقية وأخذ البحث فيها مديات واسعة لارتباطها

الوثيق بالاستعمال اللغوي، وكان لها أثر كبير في نظرية الحقول الدلالية، فهي ظاهرة شكلية ترتبط بالدلالة بشكل كبير، والغرض من ذلك كله دلالياً هو وضع قوائم للكلمات المتصاحبة، تكون عونًا لمن يريد أن يعرف ما يصاحب كلمة معينة من كلمات[٢٦].

والذي تجدر الإشارة إليه هنا هو أن في الدعاء تناصاً مع القرآن الكريم في الآية الكريمة التي ذكرناه عن قصة سيدنا موسى و أخيه هارون عليهما السلام، و التناص اصطلاحًا هو العلاقة التي تربط نصًّا أدبيًا بنصٍّ آخر أو استحضار نص أدبي داخل نص أدبيّ آخر، وهو مُرتبط بوجود علاقات بين النصوص المُختلفة، ويقوم على فكرة عدم وجود نص بدأ من العدم فكلّ نص موجود هو مُعتمد في وجوده على نص آخر إمّا في الفكرة وإما في استعمال التراكيب والألفاظ، للتناص العديد من المُصطلحات التي تُقابله في اللغة العربية مثل: النصوصية، أو التناصية، أو التداخل النصي، أو التفاعل النصي، وكلها تُشير إلى المعنى نفسه[٢٧].

إن التناص هو مجموعة نصوص قديمة مقتبسة من نصوص أخرى تشترك فيما بينها، وتشكل نصاً منسجماً، والتناص كذلك ليس منغلقاً و هو منفتح على دلالات مختلفة وكثيرة، وفي الغالب فإن هذه الدلالات تختلف باختلاف القراء ومرجعياتهم ومدى استيعابهم للقصيدة بشكل عام أو أي عمل أدبي آخر، فإن النص يحتاج القارئ كما يحتاج الكاتب[٢٨].

٤- اعتراف العبد بفضل الله تعالى في نصره:

تجليات نعم الله تعالى:

وَكَمْ مِنْ سَحَائِبِ مَكْرُوهٍ جَلَّيْتَهَا عَنِّي، وَسَحَائِبِ نِعَمٍ أَمْطَرْتَهَا عَلَيَّ، وَجَدَاوِلَ رَحْمَةٍ نَشَرْتَهَا، وَعَافِيَةٍ أَلْبَسْتَهَا وَأَعْيُنِ أَحْدَاثٍ طَمَسْتَهَا، وَغَوَاشِيَ كُرُبَاتٍ كَشَفْتَهَا، وَكَمْ مِنْ ظَنٍّ حَسَنٍ حَقَّقْتَ، وَعَدَمٍ جَبَرْتَ، و(٢٩)صَرْعَةٍ أَنْعَشْتَ وَمَسْكَنَةٍ حَوَّلْتَ، كُلُّ ذَلِكَ إِنْعَاماً وَتَطَوُّلاً مِنْكَ.

إن اللغة هي الأداة عند الكاتب لينقل الحالة التعبيرية و هنا الإمامان عليهما السلام عندما أرادا أن يعبرا عن نعم الله تعالى، و فضله استعملا كلمة

(السحائب) وكلمة السحائب استحضار لغوي دلالي للخير.

فالغيوم تحمل الخير للناس، و ذلك عبر الأمطار التي تحيي الأرض، و ليس ذلك فقط، بل تحمل في طياتها دلالة لغوية أخرى وهي الظل في فصل الصيف في الحر الشديد، وهذا هو النجاح في الاستعمال الدلالي للغة، الهدف الذي ينشده علم الدلالة هو الوقوف على القوانين التي تنتظم المعاني وتطورها، والقواعد التي تسير وفقها اللغة، وذلك بالاطلاع على النصوص اللغوية بقصد ضبط المعاني المختلفة بأدوات محددة.

وفي هذا الموضوع جاء عند فخر الدين الرازي: «اللفظ المفرد لا يفيد مسمّاه لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئاً، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ، و ذلك المعنى، والعلم بالنسبة المخصوصة بينهما، والإفادة لغوية وضعية، وبذلك هناك نوعان من الاصطلاح في الدلالة العرفية، الأول دلالة عرفية، والثاني دلالة عقلية، والاثنان ضمن الدلالة المعنوية»[٣٠].

وفي هذا سعي حثيث إلى التنويع في التراكيب اللغوية لأداء وظائف دلالية معينة، وهذا التنويع هو الذي يثري اللغة إثراء يحفظ أصول هذه اللغة، ولا يكون حاجزاً أمام تطورها وتجددها ويمكن في خضم البحث عن هذه النواميس «خلق» نواميس لغوية جديدة لكي تشرف على النظام الكلامي بين أهل اللغة؛ لأن «عالم اللسان يكون همه الوعي باللغة عبر إدراك نواميس السلوك الإنساني» [٣١].

إن علم الدلالة بوصفه مبحثًا من المباحث اللغوية بحسب ماهية اللسانيات، يهتم بحلقة من حلقات علم اللسان البشري، هذه الحلقة تكمن في المظهر الإبلاغي وما يتعلق به، فالرسالة الإبلاغية هي التي تضطلع بنقل دلالة الخطاب إلى المتلقي بحيث يتم- في الحالات العادية- استيعابها استيعاباً

كافياً، عندما نقوم بتأمل المعنى اللغوي الذي ذكرناه، والذي أوردته معاجم اللغة العربية وعمل العلماء الأوائل في اللغة على دراسته، وتدوينه ضمن المعاجم اللغوية، ندرك من التحليل والدراسة أن هذا المعنى اللغوي المعجمي يرتبط بمفاهيم كثيرة معبرة عن الموقف، وكل المعاني المذكورة تتمحور حول موضوع واحد وحول فكرة واحدة محددة، أو يمكن القول إنها تصب ضمن قالب لغوي واحد، من غير وجود احتباس، بمعنى أن المعنى رافقه الإشارة إلى الاستمرارية والديمومة، فأصبح لدينا شيء أشبه بالمعادلة اللغوية.

عطاء الله تعالى و إحسانه:

وَقَدْ سُئِلْتَ فَأَعْطَيْتَ، وَلَمْ تُسْأَلْ فَٱبْتَدَأْتَ، وَأَسْتُمِيحَ فَضْلُكَ فَمَا أَكْدَيْتَ، أَبَيْتَ يَا مَوْلاَيَ إِلاَّ إِحْسَاناً وَٱمْتِنَانا، وَتَطَوُّلاً وَإِنْعَاماً، وَأَبَيْتُ إِلاَّ تَقَحُّماً لِحُرُمَاتِكَ، وَتَعَدِّياً لِحُدُودِكَ وَغَفْلَةً عَنْ وَعِيدِكَ، فَلَكَ الْحَمْدُ إِلَهِي مِنْ مُقْتَدِرٍ لاَ يُغْلَبُ وَذِي أَنَاةٍ لاَ تَعْجَلُ، هٰذَا مَقَامُ مَنِ ٱعْتَرَفَ بِسُبُوغِ ٱلنِّعَمِ وَقَابَلَهَا بِٱلتَّقْصِيرِ، وَشَهِدَ عَلَىٰ نَفْسِهِ بِٱلتَّضْيِيعِ، أَللّٰهُمَّ فَإِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِالْمُحَمَّدِيَّةِ ٱلرَّفِيعَةِ، وَالْعَلَوِيَّةِ الْبَيْضَاءِ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِهِمَا، أَنْ تُعِيذَنِي مِنْ شَرِّ كَذَا وَكَذَا ، فَإِنَّ ذَلِكَ لاَ يَضِيقُ عَلَيْكَ فِي وُجْدِكَ، وَلاَ يَتَكَأَّدُكَ فِي قُدْرَتِكَ، وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، فَهَبْ لِي يَا إِلَهِي مِنْ رَحْمَتِكَ وَدَوَامِ تَوْفِيقِكَ مَا أَتَّخِذُهُ سُلَّماً أَعْرُجُ بِهِ إِلَىٰ رِضْوَانِكَ وَآمَنُ بِهِ مِنْ عِقَابِكَ، يَا أَرْحَمَ ٱلرَّاحِمِينَ [٣٢].

مهما كان الإنسان معبراً عن شكره وامتنانه لله تعالى، فإنه لا بد أن يبقى مقصراً في هذا المجال، فالله تعالى نعمه تغدق على الإنسان بشكل لا يمكن أن يجازيه الشكر أبداً.

نرى في هذا الدعاء أن المناجاة غلبت على النص، وهذا دليل على أن الدعاء هدفه الوحيد التضرع وشكر الله تعالى على نعمه، كما أنّ في الدعاء كلماتٍ تعبر عن العطاء الجزيل، ومنها كلمة (سبوغ) التي جاءت في الدعاء معادلاً موضوعياً لقدرة الله تعالى في إكثار

الخير على عباده جميعاً، وهذه كلها تعدّ علاماتٍ وإشاراتٍ خاصّة على المعنى المراد إيصاله، و على الهدف من كلّ لفظة عامة كانت أو خاصّة، بُنيَ هذا المفهوم على فهم أن العبارات اللغوية لا تقتصر على نقل محتويات معرفية بسيطة، بل تتجاوز وظيفة اللغة إلى القدرة على إنجاز أفعال فعلية، ويُفسر ذلك من أمثلة واضحة، إذ يظهر أن بعض التعبيرات اللغوية لا تقتصر على نقل المعلومات بل تقوم بإتمام أفعال.

إن أصل كل علامة هو مبدأ التشكل على وجه الدقة والتخصيص، فاللغة هي جملة من العلامات الدالة والمفهومات الواسعة التي تختصر فيما بعد إلى مجموعة من المصطلحات التي هي نتاج المعاني، فاللغة في مفهومها ومجموعها هي مصطلحات ومجموعة علامات، مما يجعلها مؤسسة اجتماعية خالصة في التوجه النحوي أو الصرفي، أو في مجال فلسفة اللغة، ولذلك كان لا بد من الارتباط التام بين الشكل والمضمون، أي بين المصطلح والمعنى[٣٣].

٥- مظاهر اندحار الأعداء:

هزيمة العدو، و إدباره:

فَرَدَدْتَهُ لَمْ يَشْفِ غَيْظَهُ وَلَمْ يَسْكُنْ غَلِيلُهُ، قدْ عَضَّ عَلَىٰ شَفَاهُ، وَأَدْبَرَ مُوَلِّياً قَدْ أَخْلَفَتْ سَرَايَاهُ [٣٤].إن الله تعالى عادل، وإن هذه الحياة الدنيا بكل ما فيها لا يمكن إلا أن ينتصر الحق و يذهب الباطل رغم كل المتاعب والآهات و المصاعب، فإن أي شيء يمر به الإنسان زواله يكون بالحق، و العدو مهما جال في هذه الحياة الدنيا فإنه لا محال سوف ينتهي يوماً ما، و يزول وتزول معه كل المعاناة.

الدعاء هنا فيه كلمات لها دلالتان؛ دلالة القوة فيها، وكذلك دلالة الضعف، فنار العدو، ونار الحرب إذا اشتعلت قوت، و إذا ضعفت كان لها دلالة عكسية عليه ودلالة إيجابية في سماء الحق، ومن هذه الكلمات التي ذكرت هنا في هذا الجانب (غليل)، (غيظ)، (أدبر)، وغيرها، مكونة حقلاً معجمياً انتهى إلى إخفاق العدو وفشله، وكأن الدعاء هنا

جاء بصيغة الحكم الفلسفية، وهو أنّ كل شيء سوف يزول وسوف ينتهي وسوف ينتصر الحق، كما أنّ الدعاء فيه الأسلوب الخبري الطلبي، ومن المعروف أنّ هذا الأسلوب هو أسلوب يفيد التوكيد، و هو مسبوق بـــــــ(قد)، والدلالة على أنه يرى الكلام محقاً كثيراً، استعماله للأسلوب الخبري المؤكد بمؤكد واحد وهو ما يسمى الطلبي، وهنا أكّد بـ (قد)، «فالجملة الخبرية تتخذ أسلوباً جمالياً رائعاً، منظماً وشيقاً، و ذلك يكون بوساطة المؤكدات، و الشرح، و التفصيل، كما هو الشأن بـ(قد) فالمؤكد هنا لإنهاء التردد بأن الكلام صحيح بل هو صحيح، و جاءت (قد) لتؤكد ذلك.. فقد أدرك البلاغيون جمالية هذا الأسلوب؛ أي الأسلوب الخبريّ هنا، و افتراقه عن غيره، وهو أسلوب جارٍ على كلام العرب، إذ يجعلُ فيه المتكلمُ مجالَ الإيحاءِ متجاوزاً الانطباعاتِ المباشرةَ»[٣٥].

فالخبر الطلبي «هو ما يلقى إلى مخاطب، يتردد بتصديقه؛ فحين يكون لدى المخاطب أدنى شك في الخبر، أو عوامل قريبة من هذا المجال، فإن حاله عندئذ حال من يسأل عن صحة الخبر، من أجل أن يتأكد، و يحسن أن يؤتى له بالجملة الخبرية، بما يؤكد مضمون صحة الخبر، و يؤتى بمؤكدات ترفع الشك»[٣٦]. إن الأسلوب الخبري هنا له وظيفة التأثير، و ذلك عن طريق قصد التواصل لدى الباثّ المعبّر عنه بوسائل محددة، على نحو أن يفهم النص بوصفه نصاً إبلاغياً من شأنه أن يعبر عما في داخل الكاتب أو المؤلف لإرساله بالصيغة الخبرية المناسبة للمتلقي أو القارئ[٣٧].

نزول البلاء في ساحة العدو:

فَلَمَّا رَأَيْتَ يَا إِلَهِي تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ دَغَلَ سَرِيرَتِهِ وَقُبْحَ مَا ٱنْطَوَىٰ عَلَيْهِ، أَرْكَسْتَهُ لأُمِّ رَأْسِهِ فِي زُبْيَتِهِ، وَرَدَدْتَهُ فِي مَهْوَىٰ حُفْرَتِهِ، فَٱنْقَمَعَ بَعْدَ ٱسْتِطَالَتِهِ ذَلِيلاً فِي رِبَقِ حِبَالَتِهِ ٱلَّتِي كَانَ يُقَدِّرُ أَنْ يَرَانِي فِيهَا، وَقَدْ كَادَ أَنْ يَحُلَّ بِي لَوْلاَ رَحْمَتُكَ مَا حَلَّ بِسَاحَتِهِ [٣٨].

الزمن الماضي هو الذي جاء في هذا الدعاء بشكل شبه تام، ومعروف أن دلالة الزمن الماضي هي الثبوت والتأكد والعمل على توثيق أمر يعدّ أمراً حقيقياً لا مجال فيه للمساومة، فالعدو سوف يفنى وينتهي، و قد نزلت به الصعاب ودمرته، وجاء البلاء فيه بشكل مباشر ردّاً على كل أذية سببها للإمامين عليهما سلام الله، فالزمن الماضي هنا هو الأمر المسيطر نحوياً، كما رأينا، و بلاغياً من حيث الدلالة والتواصل نحو محتوى النصّ.

فالدلالة الخبرية للأسلوب هنا تفرض ذاتها بقوة عبر النقيضين المشتركين بالخبرية لتجاوز التركيب نحو دلالات معينة عن طريق الثبوت الذي يفيده، و يقرره الأسلوب الخبري، و يكشف العلاقات الدلالية التي يبثها الأسلوب الخبري هنا[٣٩]. فاستعمال الفعل الماضي في ثبوت الجملة الخبرية هو الأساس في كلّ ما سبق، حيث الدلالة عممت وقوع الحدث في الزمن الماضي المطلق الذي لا حدود له في حيزه، وقد كان مستوعباً للزمن الماضي، الذي من غير الممكن تحديده، فقد يكون قريباً أو بعيداً.

خاتمة و توصيات:

توصل البحث فيما تقدم من جوانب نظرية و تحليلية إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، و أهمها:

١- الخطاب العام عند الإمامين لم يكن في جانب واحد فقط، و لم يكن أيضاً في منحى معين دون منحى آخر، بل شمل خطاب الإمامين عليهما السلام جوانب كثيرة من الأمور الدينية، و السياسية، والاجتماعية.

٢- إن استعمال الأساليب السابقة يؤدي لانسجام المعاني النابع من استعمال الألفاظ بشكل متأنّ، و أيضاً بشكل دقيق مع مراعاة العلاقة القوية بين الأساليب، و أيضاً العلاقة القوية بين الشكل و المضمون، التي يعبر عنها بالعلاقة القوية بين اللفظ و المعنى.

٣- توصية الجيل الناشئ بأن الدين

والسياسة مرتبطان نحو خدمة الفرد، و أيضاً خدمة المجتمع.

٤- كان في الدعاء تناص مع النصوص المقدسة سواء القرآن الكريم، أم الحديث النبويّ الشريف، و ذلك بأن تكون أدعية الإمامين السجاد و الكاظم عليهما السلام فيها دلالات مأخوذة من القرآن أو الحديث النبوي الشريف لنبينا محمد صلى الله عليه وآله و سلم.

٥- الدعوة للإكثار من هذه الأبحاث في مختلف الدراسات، وأيضاً في مختلف التخصصات.

٦- استعمال الأساليب الإنشائية و أيضاً الأساليب الخبرية كان هو الأداة في نقل الحالة التعبيرية، و الوجدانية للإمامين عليهما السلام.

الهوامش:

١- وحدة الخطاب الديني والسياسي، بسمة أوقاني، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٧، ص٣٣.

٢- الإمام السجاد عليه السلام في فكر المستشرقين، جهاد الحساني، دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٩٩٩، ص٢٩.

٣- تحليل الخطاب السياسي، وما يجب أن يكون، د. سماح حمدي، المعهد المصري للدراسات، مصر، ٢٠٠٦، ص١٢.

٤- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، تحقيق: علي أنصاريان، سفارة إيران بدمشق، ١٩٩٩، ص٢١١، ٢١٢.

٥- من أعمال الإمام السجاد، الشيخ عبد الله يوسف، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص٣٢.

٦- تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، معهد التراث، مصر، ط٤، ١٩٩٧، ص٣٢.

٧- شرح الصحيفة السجادية، الإمام الشيرازي، دار العلوم، لبنان، ٢٠٠٢، ص٤١٠.

٨- لسانيات النص مدخل لانسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، لبنان، ١٩٩٦، ص٢٦.

٩- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٢.

١٠- الدلالة، و النحو، صلاح الدين حسنين، كلية الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص٣٣.

١١- دراسات في علم اللغة، كمال، بشر.دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٩٩، ص٢٨.

١٢- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب زين العابدين، ص٢١٣.

١٣- الصورة الفنية، د. وحيد كبابة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص٢٦.

١٤- سورة النساء، الآية ٤.

١٥- رسالة الحاسد والمحسود للجاحظ دراسة في الدلالة والتشكيل الفني، مجلة جامعة دمشق، ٢٠١١، ص١١.

١٦- بحار الأنوار، المجلسي، دار العلم، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، . ص٥٦.

١٧- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٣.

١٨- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٣.

١٩- أساليب المعاني في القرآن الكريم، جعفر الحسيني، بستان الكتب، العراق، ط١،

٢٠٠٣، ص١٢٢.
٢٠- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٢.
٢١- ظواهر فنية، علاء الدين رمضان، دار الهدى، العراق، ط٢، ١٩٩٨، ص٢٨.
٢٢- الصحيفة السجادية، الإمام زين العابدين، علي بن الحسين، ص٢١٢.
٢٣- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار المعارف، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧، ص٤٠
٢٤- سورة طه: الآيات ٢٥-٣٥.
٢٥- تفسير الميزان، الطباطبائي، دار الفرقان، ط٢، ٢٠٠٠، ج٤، ص١٧٦.
٢٦- المصاحبة في التعبير اللغوي، محمد عبد العزيز، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٩، ص٣٣.
٢٧- مفهوم التناص، محمد براونة، مؤسسة التعليم العالي، العراق، ط١، ص٣٣ ص١٨.
٢٨- لذة النص، رولان بارت، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٩، ص١٣٣.
٢٩- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٣.
٣٠- مفاتيح الغيب، الرازي، مكتبة التراث، لبنان ج٢، ص١٣٣.
٣١- اللسانيات و أسسها المعرفية، عبد السلام المسدي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٩، ص١٠٤.
٣٢- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٣.
٣٣- ما وراء اللغة، د. عبد السلام المسدي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٩، ص٥١.
٣٤- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٣.
٣٥- جماليات الخبر، و الإنشاء، د. حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥، ص٥٧.
٣٦- خصائص التركيب، مكتبة وهبة القاهرة، ط١، ٢٠٠٨، ص٢٦٣.
٣٧- التحليل اللغوي للنص، كلاوس برينكر، تحقيق: سعيد بحيري، مؤسسة المختار، ط٢، ٢٠١٠، ص١٣٥.
٣٨- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ص٢١٣.
٣٩- القراءة لعبة اكتشاف النص، بارت، ر يكور، مجلة كتابات معاصرة، ٢٠١٣، ص٥٤.

المصادر و المراجع:

• القرآن الكريم.

١- أساليب المعاني في القرآن الكريم، جعفر الحسيني، بستان الكتب، العراق، ط١، ٢٠٠٣.

٢- الإمام السجاد عليه السلام في فكر المستشرقين، جهاد الحساني، دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٩٩٩.

٣- بحار الأنوار، المجلسي، دار العلم، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.

٤- جماليات الخبر، و الإنشاء، د. حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥.

٥- خصائص التركيب، مكتبة وهبة القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.

٦- تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، معهد التراث، مصر، ط٤، ١٩٩٧.

٧- تحليل الخطاب السياسي، وما يجب أن يكون، د. سماح حمدي، المعهد المصري للدراسات، مصر، ٢٠٠٦.

٨- التحليل اللغوي للنص، كلاوس برينكر، تحقيق: سعيد بحيري، مؤسسة المختار، ط٢، ٢٠١٠.

٩- تفسير الميزان، الطباطبائي، دار الفرقان، ط٢، ٢٠٠٠.

١٠- دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٩٩

١١- الدلالة، و النحو، صلاح الدين حسنين، كلية الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

١٢- رسالة الحاسد والمحسود للجاحظ دراسة في الدلالة والتشكيل الفني، مجلة جامعة دمشق، ٢٠١١.

١٣- شرح الصحيفة السجادية، الإمام الشيرازي، دار العلوم، لبنان، ٢٠٠٢.

١٤- الصحيفة السجّادية الكاملة، إمام العارفين زين العابدين علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، تحقيق: علي أنصاريان، سفارة إيران بدمشق، ١٩٩٩.

١٥- الصورة الفنية، د. وحيد كبابة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٩٩.

١٦- ظواهر فنية، علاء الدين رمضان، دار الهدى، العراق، ط٢، ١٩٩٨.

١٧- القراءة لعبة اكتشاف النص، بارت، ر يكور، مجلة كتابات معاصرة، ٢٠١٣.

١٨- لذة النص، رولان بارت، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٩.

١٩- اللسانيات و أسسها المعرفية، عبد السلام المسدي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٩.

٢٠- لسانيات النص مدخل لانسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، لبنان، ١٩٩٦.

٢١- المصاحبة في التعبير اللغوي، محمد عبد

العزيز، دار الفكر العربي:، ط١، ١٩٩٩.

٢٢- مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، تحقيق:لجنة التراث العربي، مكتبة التراث، لبنان، ١٩٩٩.

٢٣- مفهوم التناص، محمد براونة، مؤسسة التعليم العالي، العراق، ط١. ٢٠٠٣.

٢٤- من أعمال الإمام السجاد، الشيخ عبد الله يوسف، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

٢٥- وحدة الخطاب الديني والسياسي، بسمة أوقاني، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٧.

٢٦- ما وراء اللغة، د. عبد السلام المسدي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٠.

٢٧- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق، خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، لبنان، ط٢، ٢٠٠٧.

ألفاظ السقي في عامية الفرات الأوسط العراقية وصلتها بالعربية الفصحى

أ.د. كاظم داخل الجبوري

جامعة المثنى – كلية التربية للعلوم الإنسانية – قسم اللغة العربية

Irrigation Vocabulary in the Colloquial Dialect of Iraq's Central Euphrates and Its Relation to Standard Arabic"

Prof. Dr. Kadhum Dakhel al-Jubouri

Al Muthani University / College of Education for Human Sciences - Department of Arabic

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114507

ملخص البحث

هذا البحث هو معجم يشتمل على ألفاظ السقي المتداولة في عامية الفرات الأوسط العراقية بين الفلاحين، إذ تُدرس كل لفظة بحسب الترتيب الألفبائي، يبين معناها والمسمى الذي تطلق عليه ثم يبين صلتها بالعربية الفصحى عبر الوقوف على الأصول الفصيحة في المعجمات العربية ، والغرض من هذا العمل هو الحفاظ على هذه الكلمات من الضياع والنسيان ، ثم الوقوف على صلتها بالفصحى.

Abstract

This research is a lexicon that includes the common words of Irrigation in the Al-Ufrat Al-Awsat Iraqi colloquial dialect among the farmers. When you study each word according to the alphabetical order, it shows the meanings and the name that it refers to, and then shows its relation to the Standard Arabic.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وأله الطيبين وأصحابه المنتجبين وبعد..

مما لاشك فيه أن اللهجات المعاصرة تمتُ إلى العربية الفصحى بصلة وباختلاف بين هـذه وتـلك، واللهـجة العراقية الفراتية واحدة من تلك اللهجات لها صلتها بالعربية الفصحى سواء في المفردات أم في التراكيب وهذا ما ثبت في كثير من الدراسات التي اعتنت بهذا الشأن.

وبما أن هذه اللهجة تضم جوانب متنوعة من المفردات فقد سعى الباحث إلى اختيار جانب معين منها وهو(ألفاظ السقي) بنية كشف الصلات مع الفصحى وهذا عمل مشروع يؤيده الرواد المحافظون على اللغة وليس من سعى إلى استبدال الفصيح بالعامي.

وقد ارتأيت أن أجمعها في معجم مرتب ترتيباً ألفبائياً فكانت نيفاً وعشرين لفظة أغلبها أسماء وقليل منها أفعال مختصة بأعمال السقي.

ويعتمد المنهج في الدراسة على تعريف اللفظة ثم الوقوف على الأصل الفصيح وعقب ذلك إبداء الرأي في ربط اللفظة بأحد السياقات الفصيحة وعلى الله قصد السبيل وبه المستعان في الأمور كلها.

١ – بَدْعة:

اسم يطلق على الساقية (النهر الصغير) التي يقوم الفلاحون بحفرها لمسافة بعيدة.

ونجد في الفصيح قولهم: ((بَدَعهُ... والبئر: استنبطها وأحدثها))[١]، والمادة اللغوية لهذا الاسم واردة في العامية بصورة الفعل ولكن في غير ألفاظ السقي ، يقول الغرّاوي: ((وقالوا بدع فلان في عمله إذا جاء به حسناً بديعاً وغاية في الجودة، وفي اللغة: بدع الشيء بداعة كظرف ظرافة: كان غاية في كل شيء))[٢].

مما تقدم أنتهي إلى أن الاسم ذو صلة بالأصل الفصيح؛ إذ هو إحداث مصدر الماء.

كما يمكن الإفادة من المعنى الذي أورده الغراوي بأن الإبداع هو الإتيان

بالحسن البديع الجيد، إذ يمكن أن يحمل على أن البدعة هي الساقية التي تنشأ على أحسن وجه لتحقيق الفائدة المرجوة وهي سهولة جريان الماء حتى يبلغ الزرع.

ولايبعد معنى الاسم عن معنى التعجب المنصوص عليه في الفصيح بأنه التفرد من غير نظائر له[٣] فكأنما البدعة مصداق للتفرد بالنظر لما تقدمه للفلاحين من عطاء وإيصال الماء بعيداً عن مجرى النهر الكبير إلى الأرض المزروعة.

٢- بَزِل:

اسم يطلق على الشق الذي يقر فيه الماء الزائد من السقي، وغالباً ما يُحفر في أطراف الأرض المزروعة وهو مشتق من الفعل (بزل يبزل)، والأصل الفصيح منصوص عليه؛ إذ ((يقال: بزلت الشيء بزلاً إذا ثقبته واستخرجت مافيه)) [٤].

و((بزل الشراب ثقب إناء ليسيل))[٥] وذكر ابن منظور أن ((البزل هو الشق))[٦].

وأحسب أن الاسم العامي جارٍ على سبيل الأصل الفصيح إلا أن الاختلاف صرفي؛ إذ جنحت العامية إلى كسر عين الكلمة (بزِل) وهذا الأخير مرده إلى ظاهرة التخلص من التقاء الساكنين عند الوقف ونظائره من الفصيح (بكِر، وصقُر.. إلخ))[٧].

ورب سائل يسأل: لِمَ لَمَ تلتزم العامية تسكين عين الاسم(بزْل)؟

الجواب: لأن هذه الصورة من اللفظ تقتضي اختلاس بعض صوت لام الكلمة، وهذا مركب صعب نأت عنه العامية.

٣- بِيْش:

اسم يُطلق على الأرض المزروعة تحوطها السواقي من جهات ثلاث، منخفضة قليلاً مما يجعلها مرتوية في أغلب الأحيان لوفرة المياه، وأحسب أن الاسم له عُلقة بقولهم: (بشّ الماءُ ويبشُّ):إذا تغلغل في أصول الزرع.

أما الأصل الفصيح فهو ((بِيش وبِيشة وادٍ بطريق اليمامة[٨] والبِيش بكسر الباء نبتٌ ببلاد الهند[٩]، وبيشٌ وبيشة موضعان، قال الشاعر:

سقى جدثاً أعراضَ غمرةَ دونَهُ
وبيشة وسميُّ الربيعِ ووابلُ[١٠]

وقال القاسم بن عمر:

بئشة وزئن مهموزان وهما أرضان.[١١]

أرى أن السياقات الفصيحة قد صُهرت في معنى واحد في العامية الفراتية فالوادي، والنبت، والأرض ولَّدت العامية منها الأرض المنخفضة المنبتة المحاطة بالسواقي.

٤- تبشير:

اسم يُطلق على المرة الأولى للسقي بعد طلوع الزرع.

والأصل الفصيح وارد ونصّه: ((أبشرت الأرض: أخرجت نباتها، وأبشرت الأرض إبشاراً: بذرت فظهر نباتها حسناً))[١٢] ((وأبشر اسم ماء لبني تغلب))[١٣]، وبشرت الرياح بالغيث: ساقت معها مُزناً ممطراً، وبشرت النخلة: ظهر أول نتاجها، وبشرة الأرض: ماظهر من نباتها[١٤].

وأحسب أن الاستعمال العامي وظّف هذه السياقات المعجمية؛ إذ جمع بين الدلالة على الماء والنبات معاً أول طلوعه.

٥- حَشُر:

اسم يطلق على سوق الفلاحين وجمعهم لكري ساقية مشتركة تسقي أراضيهم.

وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾ (طه:٥٩)

وفي معجمات الفصيح يقال: حَشر الناس: جمعهم وحشرهم، والحشر: الجمع مع السوق[١٥].

وأكد هذا المعنى الغراوي إذ يقول: ((ويقولون: حشره إذا ضيق عليه... أو ضاق الوقت لعمل أُريد إنجازه ، ويقولون حشره إذا ألح عليه بعمل لايتسع له الوقت))[١٦]، ويزيد على ذلك بقول: ((استعمله العرب في إجحاف السنة الشديدة بالمال أيام القحط والضيق الذي يعم البوادي فتساق أهلها إلى الأمصار، قال أبو الطيب اللغوي: ولا أراه سُمي بذلك إلا لانحشارهم من البادية إلى الحضر قال رؤبة:

ولا نجا من حشرها المحشوشِ
وحشٌ ولا طمشٌ من الطموشِ[١٧]

ومما تقدم نجد المعنى العامي قد ورد على الأصل موظفاً معاني السوق

والضيق والجمع.

٦- حَمِل:

اسم يطلق على ما يوضع من تراب أو طين لسد الساقية بحيث يمنع الماء من استمرار جريانه إلى المكان التالي، وتكون وظيفته حصر الماء في ضمن أرض معينة لاستكمال سقيها على أحسن وجه، والحمل يكبر ويصغر بحسب الساقية التي يكون فيها، فمنه ما يكون إنشاؤه بالأدوات الصغيرة التي يستعملها الفلاح كالمسحاة، ومنه ما يقام بآلات ميكانيكية كـ(الشفل) أو (الحفارة).

ويمكن أن نتأمل ماورد من الفصيح لهذه المادة في السياقات الآتية:

١-((حمل:تسميةبالمصدروهي حامل))[١٨].

٢- ((حميل السيل: فعيل بمعنى مفعول وهو ما يُحمل من غثائهِ))[١٩].

٣- ((الحمولة بالفتح: البعير يحمل عليه، وقد يستعمل في الفرس والبغل والحمار، وقد تطلق الحمولة على جماعة الإبل))[٢٠].

ومما تقدم أنتهي إلى أمر مفاده أن الاستعمال العامي ذو صلة بالسياقات المعجمية الثلاثة فدلالة الأول نفسها، ودلالة الثاني ليست ببعيدة عنه؛ إذ التشبيه بالسيل وارد فيه، كذلك ما يحمل من غثاء هو الغاية المنوطة به. أما دلالة السياق الثالث فحضورها يكون باعتبار الوظيفة التي يؤديها (الحَمِل) وهي حمل الماء؛ لأنه كما أشرنا حاملٌ للماء حتى ينتهي السقي.

٧- دوّارة:

اسم يطلق على الساقية وهي على زنة (فعّالة) من دار يدور دوراناً والسبيل الذي نحن فيه يحثنا إلى معرفة الأصل الفصيح لهذا الاسم، وقد وجدنا الآتي:

١- ((الدوّارة: كل أرض واسعة بين جبال، وجمعها دورٌ ودوّارات ، قال أبو حنيفة: وهي تعد من بطون الأرض المنبتة))[٢١].

٢- وقال الأصمعي (ت٢١٦هـ): ((هي الجوبة الواسعة تحفها الجبال))[٢٢].

٣-((الدرة كل جوبة تفتح في الرمل))[٢٣].

٤- ((والدارة رمل مستدير وقيل هي الدرة، والدوارة ، والديرة وربما قعدوا فيها وشربوا))[٢٤]..

٥- ((والدوارة: من أدوات النقاش والنجار لها شعبتان تنضمان وتنفرجان

لتقدير الدارات))[٢٥].

٦- ((والمداورة:المعالجة))[٢٦].

ابتداءً لا نجد سياقا فصيحا مطابقا للاستعمال العامي ولكن ثمة خيط دلالي بينهما؛ فالشبه من حيث الشكل وارد وإن لم يكن هو هو في السياق الأول والثاني والثالث والرابع، والشبه من حيث الوظيفة يرد مع السياق الخامس والسادس إذ المعالجة في الدوارة هي تدوير الماء بين الأرض المزروعة، ومنه اشتق (يدير الماي) أي يحوله من ساقية إلى أخرى.

ورأي يتعلق فيما نحن في سبيله صرح به الغراوي قائلاً: ((تطلق العامية في لبنان وجبل عاملة الدواية على الساقية بين المزارع وهي غالبا تشاد بالجص والشيد ، وذلك فيما أرى لشبهها بدواية الكاتب القديمة... أما دواية الزرع فهي في اللغة الدبرة جمعها دبار وفسرها أهل اللغة بالساقية بين المزارع))[٢٧]..

فعلى رأي الغراوي يُحمل وقوع الإبدال في الياء والراء بين الاستعمال العراقي و اللبناني ، وكل له وجه يربطه بالأصل الفصيح.

٨- الدُبَرة:

اسم يطلق على مكان معين من الأرض المزروعة لم تغمره المياه أول السقي (في السقية الأولى) لقلتها أو لانقطاعها أو لعدم استواء الأرض المزروعة.

والأصل الفصيح حاضر بفتح الدال وسكون الباء وهو (الدَبْرة) وقد فُسر بسياقين:

١- ((القناة بين المزارع))[٢٨]، ودوّاية الزرع في اللغة الدبرة وجمعها دِبار فسرها أهل اللغة بالساقية بين المزارع[٢٩]

٢-((قطعة أرض تستصلح للزراعة))[٣٠].

أرى أنّ الاستعمال الفراتي ذو صلة بالسياق المعجمي الثاني من جهة الشبه الوارد في قطعة الأرض التي يُراد استصلاحها وغمرها بالمياه، وأما السياق الأول فبعيد.

٩- راس الماي:

اسم يطلق على آخر موضع وصله الماء أي في آخر قطعة أرض يسقيها وهذه الأرض تكون هي الأولى من حيث ابتداء

السقي والأخيرة من حيث مدى الماء، وماقبل هذه الأرض يُسمح له بالسقي.

وهذا الاسم قد رُكّب تركيب إضافة وهو مستحدث لم يستعمل من قبل ونصُّه على سبيل التجسيم والتشخيص لغير العاقل[٣١]

وكأن في هذا الاستعمال ملمحًا فنيًّا ينبئ عن أن الماء الذي به حياة الكائنات هو حي كذلك.

١٠- رشِن:

اسم يطلق على حصة الفلاح من مياه السقي إذ تحدد بوقت معين محدد وهي المرة الواحدة من عدد السقيات.

والرشن في الفصيح: ((الثلمة في النهر ينحدر فيها الماء ويسقى منها والرشن: الشق))[٣٢].

ويبدو ثمة اختلاف بين الأصل الفصيح والاستعمال العامي، يبين في الآتي:

١- من الناحية الصرفية الفصحى تسكن عين الكلمة (رشْن)، والعامية تكسره وكما ذكرنا سلفا أن العامية جنحت إلى تحريك أحد الساكنين دون التقاء الساكنين فالأخير يمثل وجها من الوجوه الفصيحة.

٢- من جهة الدلالة تطلق الفصحى اللفظ على الثلمة التي يجري عبرها الماء، أما العامية فتطلقه على المرة من عدد السقيات، والثلمة في النهر تسميها العامية (عَبْرة) وسنقف عندها في السطور القادمة.

١١- رَغّاية:

اسم يطلق على الموضع الذي يكون فيه مصب مضخة الماء بعد قذفه بشكل قوي لينساب بعد ذلك في الساقية. وبنية الاسم تدعونا للنظر في مادة (رغو) في المعجمات العربية وهي كما يأتي:

١- ((رغى اللبن بالتشديد:علت رغوته))[٣٣].

٢- ((والرُغاء وزان غُراب: صوت البعير ، ورغت الناقة ترغو: صوّتت فهي راغية))[٣٤].

أحسب أن الاسم العامي ذو صلة بالفصيح؛ إذ يحتمل السياقين السابقين فيمكن حمله على السياق الأول باعتبار الزبد الذي يتكون فوق سطح الماء

عند قذفه وسقوطه في المصب المشيد من الطابوق والإسمنت، فهو كالرغوة على اللبن ومن ثم سميت رغاية أي مكان تكون الرغوة، ويحمل على السياق الثاني باعتبار الصوت الذي يصدر عند سقوط الماء على المكان الصلب بما يشبه رغاء البعير.

١٢- سَيْح:

اسم يطلق على سقي المزروعات من النهر بصورة مباشرة عبر ثلمة ومن دون واسطة وهذا يكون في مناطق معينة تنماز بانخفاض الأراضي مع وفرة المياه.

والأصل الفصيح وارد في هذا المقام إذ يقال: ((ساح الماء: جرى))[٣٥]، و((سيح تسمية بالمصدر))[٣٦].

١٣- شريعة:

اسم يطلق على موضع على ضفاف النهر يسهل عن طريقه أخذ الماء، ويكون طبيعيا أو يعمله الناس لتسهيل أخذ الماء أو تورد منه الحيوانات لشرب الماء من النهر.

ومفاد الاسم في الفصيح يتضح من قول الأزهري: ((ولا تسميها العرب مشرعة حتى يكون الماء عِدّاً لا انقطاع له كماء الأنهار ويكون ظاهرا معينا ولا يسقى منه برشاء فإن كان من ماء الأمطار فهو (الكرَع ويسكن الراء للتخفيف))[٣٧].

ويقول الفيومي: ((شريعة: وهي مورد الناس للإسقاء وسميت بذلك لوضوحها وظهورها وجمعها (شرائع)))[٣٨].

وقفة مع ماتقدم تنتهي بنا إلى أمرين:

١- أحدهما:جاء الاستعمال العامي على وفق الفصيح من حيث المعنى.

٢- الآخر: وردت بنية الاسم بكسر الفاء في الاستعمال العامي على زنة (فِعيلة) في حين وردت في الأصل الفصيح بفتح الفاء (شَريعة) أي على زنة (فَعِيلة) كما وردت بلفظ (مشرعة).

١٤- طُبَر:

اسم يطلق على الساقية المشتركة بين عدد من الفلاحين، أما الطابور فهو الشق الذي يستعمل لبزل المياه الزائدة، أو ليكون خندقا يحيط بالأرض المزروعة وربما تُزرع في باطنه أشجار شوكية لتكون سوراً منيعاً يصعب عبوره.

ولبيان الصلة مع الأصل الفصيح

نقف على السياقات الآتية:

((طَبَر: اختبأ واختفى))[٣٩].((طوبارة: كتلة من التراب تُستبقى حول المجموع الجذري للنبات عند نقله من مكان إلى آخر))[٤٠]. ((الطابور: الصف)) [٤١].

يتضح أن الصلة تتمثل بخيط دلالي يربط الاستعمال العامي بهذه السياقات الفصيحة، فالطُبر - أعني الساقية المشتركة بين الفلاحين غالباً ما تكون عميقة عالية الجوانب يختفي الفارس فيها، وهنا ثبتت دلالة الاختباء والاختفاء كما أن تحقق العمق يعتمد على كمية التراب الموضوع على جانبي الطبر وهذا ما يتصل بالسياق الثاني، ثم أن الطابور يكون كالصف على حدود الأرض المزروعة.

١٥- طَرِح:

أحد المقاييس التي تطلق عند الحشر ويقصد به مسافة معينة من الساقية يكلّف أحد الفلاحين بكريها وتنظيفها من الأعشاب والطمر.

وقد ورد هذا الاسم في الفصيح إذ يقال: ((طرح النهر: أرض تتكون على شاطئ النهر نتيجة توالى الغِرْيَن)) [٤٢].

ويبدو لي أن الاستعمال العامي جاء بالفصيح إلا أنه جنح إلى تحريك عين الكلمة نأياً عن التقاء الساكنين عند الوقف.

١٦- عَبْرة:

اسم يطلق على الثلمة في أحد جانبي الساقية يمر الماء عبرها ليسقي الزرع ، والأصل الفصيح هو: ((العَبْرة هي الدمعة في العين قبل أن تفيض))[٤٣]، وكذلك عابر السبيل: مار في الطريق، ومعبر النهر هو أحد جانبيه[٤٤]، ولا أقول شططا إذا زعمت أن للعامية علقة بالسياقات الفصيحة المذكورة، فعلقته بالسياق الأول هي على سبيل التشبيه، وبالسياق الثاني مرور الماء في العبرة ، وبالثالث مكان العبرة على أحد جانبي الساقية.

١٧- فَرِك:

اسم يطلق على الحاجز الذي يمنع انتقال الماء من جهة إلى أخرى داخل الأرض المزروعة ويسميه بعضهم (مرز) وأحسب أنه من الفرق أي الفصل بين

بقعتين ، وهذا المعنى وارد في الأصل الفصيح على العموم ولم يخصص بهذا الاستعمال العامي [٤٥].

وشيء أود الإشارة إليه مفاده أنه حدث إبدال بين الاستعمال العامي والأصل الفصيح في صوت (القاف) إذ أبدلت إلى الكاف وهذه حالة نادرة إذ من الشائع أن تبدل جيما قاهرية(كَـ) أقول ربما مر الصوت بأكثر من إبدال أي أبدلت القاف جيماً قاهرية ثم أبدلت كافاً.

فرق = فرِكَ= فرك

قَ = كَ = ك

١٨- ماي دِلال:

اسم مركب يطلق على وفرة مياه السقي.

والأصل الفصيح للدلال يقال: دلل تدليلاً: رفهه وتساهل في تربيته[٤٦]، ودلّل طفله: عامله معاملة فيها كثير من اللطف والترفيه، ودلل أمرأته عاملها برقة ولطف[٤٧].

يتضح مما تقدم أن وفرة المياه تؤدي بالنتيجة إلى ترفيه الزرع والعناية به على أحسن وجه، ومن ثم فالمعنى نفسه إلا أن العامية كسرت فاء الكلمة والفصحى فتحته، وكسر فاء الكلمة سمة واضحة في لهجة الفرات الأوسط ولها أمثلة كثيرة لا طائل من ذكرها في هذا المقام.

١٩- ماي المربعانية:

اسم مركب يطلق على السقي في أيام معينة في الشتاء تسمى (المربعانية) وهي أربعون يوما بين كانون الأول والثاني، ويعتقد أن هذا النوع من السقي له فائدة وهي قتل الديدان وأمراض النبات.

٢٠- نُبَّارة:

اسم يطلق على الثقب الصغير يحدث في(الحمل) السد الذي يغلق مجرى الماء في الساقية، وغالبا ما يكون هذا الثقب غائرا عميقا وضيقا يتسرب من خلاله الماء إلى الجهة الأخرى.

إذا تأملنا اللفظ سنجد من السياقات الفصيحة الآتي:

١- ((النبر: صوت صيحة الفزع))[٤٨].

٢- ((النبرة: وسط النقرة في ظاهر الشفة))[٤٩].

يمكن تلمس الصلة بين المعنى الفصيح والاستعمال العامي؛ إذ تستنبط من الأول الصوت المرتفع وهذا الأخير متحقق في (النُّبَّارة) العامية؛ إذ يسمع فيها صوت جريان الماء بسبب ضيق الثقب وقوة الضغط، ونستنبط من الثاني النقرة الصغيرة على وجه التشبيه فهي الثقب الصغير.

أما إذا تأملنا اللفظ على وجه آخر مفاده: احتمال أن الأصل المستعمل هو(أُبارة) من الإبرة[٥٠] أي ثقب ضيق كالإبرة، وقد أبدل أحد الباءين نوناً للتخفيف كما في قُبّرة وقنبرة[٥١].

٢١ - نِزِيْز:

اسم يطلق على البلل الذي يظهر على سطح الأرض ولاسيما المالحة منها (السبخة) بسبب المياه الجوفية مما يؤدي إلى فساد سطح التربة وزيادة نسبة الأملاح ثم هلاك الزرع.

والأصل الفصيح وارد فيه ونصه: ((نزت الأرض نزاً... كثر نزها تسمية بالمصدر، ومنهم من يكسر النون ويجعله اسما وهو الندى السائل وأنزت بالألف مثله))[٥٢].

عند التأمل نجد الصلة واضحة فالاستعمال العامي هو (نزيز)، والفصيح (نِزّ أو نَزّ) والفرق هو أن العامية جنحت إلى فك التشديد من الزاي مع زيادة الياء.

ومن جهة الفعل نجد تطابقا بين الاستعمالين فكلاهما يرد بصيغة(نزّ ينِزّ).

٢٢- وَشْلة:

اسم يُطلق على بقية الماء في الساقية، بعد إيقاف مصدر ضخ الماء وهذا الاسم عام معناه البقية من السائل سواء الماء أم غيره.

والأصل الفصيح هو: ((وشلٌ وجمعه أوشال: ماء قليل يسيل في صخرة أو جبل، ووشْل: قليل الدمع))[٥٣]، ومن ثم فالمستعمل ذو صلة بالأصل الفصيح بل هو عينه.

٢٣- أفعال السقي:

أ- يِباري:

يطلق هذا الفعل على من يقوم بحماية ماء الساقية الممتدة طويلاً عبر السير بجوارها ذهاباً وإياباً حاملاً(المسحاة) حذراً من أمرين أحدهما: حدوث ثلمة

وضياع الماء بسببها، الآخر: سرقة حصته وحقه من قبل أصحاب الأراضي التي تسبق أرضه بالترتيب.

في الحقيقة أن هذا الفعل مستعمل في العامية الفراتية في غير ألفاظ السقي أيضاً ومعناه (يُحسن، يصلح، يبر، يعتني) ويقال: فلان يباري أهله أي يبر بهم ويحسن إليهم، ويباري المريض يعتني به ويسد حاجاته، وهذا الأمر عينه الأصل الفصيح، إذ يقال: برّ يبرّ إذا يصلح[٥٤].

ب- يحوّض:

يقال: حوّض الطُبر أو حوّضت الدوّارة، أو حوّضت المكينة بمعنى توقف الماء عن الجريان.

والأصل الفصيح وارد على الصيغة الاسمية فقط، ولم يشتق منه فعل يقال: (حوض الماء: جمعه أحواض وحياض))[٥٥] فالصورة المستوحاة مفادها أن الساقية أصبحت كالحوض عند توقف الماء.

ج- يطيِّر الماي:

يتحقق عندما يقوم الفلاح بفتح مسار الساقية حين الانتهاء من سقي زرعه لكي يصل لمن بعده من الفلاحين الآخرين.

والأصل الفصيح واردٌ على العموم يقال: ((طار القوم: نفروا مسرعين))[٥٦]، و((تطاير الناس تفرقوا أو أسرعوا))[٥٧]

التأمل يومئ إلى أمرين:

١- وظّف الاستعمال العامي هذا اللفظ في السقي للدلالة على سرعة الماء في الجريان عند فتح ما يعيق جريانه وبسبب حبسه في مكان معين، ولذلك يقال أحياناً: طار الحمل، أو طار الماي عندما ينهار السد ويتفرق الماء.

٢- لا تخفى صورة التجسيم والتخييل عبر إلباس الماء ثوب الطيران والإرادة وفي هذا دلالات لطيفة خفية منها حرص الفلاح على الماء، ومكانته في قلبه، أو تبشير من سيكون الماء في حوزته، أو للتدليل على وفرة الماء، والله أعلم.

د- يِكْحَت:

يطلق على جريان الماء في ممر ضيق بقوة وسرعة، فيقال: الماي يكحت أو البوري يكحت، أو الدوارة يكحت.

ولم نجدهذا الفعل في الفصيح مما يدعو إلى التنقيب عنه بدقة.

وجدت في الفصيح الفعل (كتّ) بمعنى صبّ يقال: كت العديلة إذا صب فيها، وكتّ الدراهم في الكيس إذا صبّها، ورب سائل يسأل هل ثمة علاقة بين كحت وكتّ؟

الجواب عن ذلك يكون كالآتي:

١- الفعل كتّ موجود في العامية الفراتية بمعنى (جرى)، أو (سال بسرعة) ولا أراه يساوي الفعل (كحت)دلالياً فالأخير أضاف دلالة أخرى.

٢- نورد احتمالين في صيغة الفعل (كحت) سعيا لترجيح أحدهما، الأول: ربما تكون الحاء مزيدة أو للتخفيف من التشديد وهذا الأمر وارد كثيراً في الفصحى أشرنا إليه في موضع سابق. الثاني: الفعل (كحت) منحوت من فعلين فصيحين هما (كحّ) بمعنى سعل[٥٩]، وكتّ بمعنى سال بسرعة، فيكون المعنى الكلي جرى بسرعة وبتدفق مع صوت عال تحدثه سرعة الجريان.

٣- أورد الغراوي دلالة عامية أخرى للفعل (كحت) في لهجة جبل عامل مفادها أن كحت بمعنى طرد، وردها إلى الأصل الفصيح قحط بمعنى طرد[٦٠].

أقول: في ضوء عامية الفرات ربما نتفق مع الغراوي في أخذ معنى طرد للدلالة على السرعة في التدفق، ولكن الأقوى هو أن كحت بمعنى طرد وردت في عامية الفرات الأوسط بلفظ(شحت) نقول: شحته أي طرده بعيداً.

٤- لايبعد في الاستعمال العامي محاكاة صوت الماء الجاري.

٥- لا تخلو دلالة الفعل من البعد المجازي إذ استعير الفعل (كح) الذي معناه سَعل لصوت جريان الماء وهذا على سبيل المجاز.

الخاتمة والنتائج:

انتهت الدراسة إلى النتائج الآتية:

١- أغلب ألفاظ السقي ذات صلة بالعربية الفصحى، إلا أنها تختلف عنها بالخصوص والعموم ، والشكل أحياناً.

٢- تجنح عامية الفرات الأوسط العراقية إلى التخلص من التقاء الساكنين في ألفاظ السقي.

٣- سلط البحث الضوء على الأبعاد المجازية والتخييل الفني في بعض الألفاظ.

٤- وردت ظاهرة تضرب قصيا بقضية نشأة اللغة، مفادها وجود ألفاظ الأصل في بنيتها محاكاة أصوات الطبيعة.

وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين

الهوامش:

١- المعجم الوسيط:١/ ٤٣.

٢- رد العامي إلى الفصيح: الغراوي:١/ ٣٢.

٣- ينظر: المصباح المنير:١/ ٣٨.

٤- المصدر نفسه:١/ ٤٨.

٥- المعجم الوسيط: ١/ ٥٤ (ب ز ل).

٦- لسان العرب: ١/ ١١٢(ب ز ل).

٧- ينظر:شرح الشافية: ٢/ ٣٤٥.

٨- ينظر: لسان العرب: ١/ ١٢٣(ب ش)، وتاج العروس:١/ ١٤٣(ب ش).

٩- ينظر: المعجم الوسيط: ١/ ٥٨(ب ش).

١٠- ينظر: المعجم الوسيط:١/ ٥٨.

١١- ينظر: معجم البلدان: ياقوت الحموي:١/ ٢٢٢ .

١٢- لسان العرب:٢/ ٩٠(ب ش ر).

١٣- المصدر نفسه: ١/ ٥٧ (ب ش ر).

١٤- ينظر: المعجم الوسيط: ١/ ٥٧(ب ش ر).

١٥- ينظر: المصباح المنير:١/ ١٣٧، والمعجم الوسيط:١/ ١٧٥(ح ش ر)ومعجم الغني: ٣٣٤(ح ش ر) ومعجم الرائد:٢٣٥(ح ش ر).

١٦- رد العامي إلى الفصيح: ١/ ١٢٩ــ ١٣٠.

١٧- المصدر نفسه: ١/ ١٣٠.

١٨- المصباح المنير: ١/ ١٥١.

١٩- المصدر نفسه: ١/ ١٥٢.

٢٠- المصدر نفسه:١/ ١٥٢.

٢١- المعجم الوسيط:١/ ٣٠٢.

٢٢- المصدر نفسه:١/ ٣٠٢.

٢٣- المصدر نفسه:١/ ٣٠٢.

٢٤- المصدر نفسه:١/ ٣٠٢.

٢٥- المصدر نفسه:١/ ٣٠٢.

٢٦- المصدر نفسه:١/ ٣٠٢.

٢٧- رد العامي إلى الفصيح: ١/ ٢٠٠ــ ٢٠١.

٢٨- المعجم الوسيط: ١/ ٢٦٩(د ب ر).

٢٩- ينظر: القاموس المحيط: الفيروز آبادي:١/ ٣٧٧ (د ب ر)، وتاج اللغة وصحاح العربية:١/ ٣٠٩(د ب ر)، ورد العامي إلى الفصيح: ١/ ٢٠١.

٣٠- المعجم الوسيط: ١/ ٢٦٩(د ب ر).

٣١- التصوير الفني في القرآن الكريم:سيد قطب: ١١١.

٣٢- المعجم الوسيط:١/ ٣٤٧(ر ش ن) .

٣٣- المصباح المنير: ١/ ٢٣٢.

٣٤- المصدر نفسه:١/ ٢٣٢.

٣٥- المعجم الوسيط: ١/ ٤٦٠(س ي ح).

٣٦- المصباح المنير: ١/ ٢٩٩.

٣٧- المعجم الوسيط:١/ ٤٧٩ (ش ر ع).

٣٨- المصدر السابق:١/ ٣١٠.

٣٩- المعجم الوسيط: ٢/ ٥٤٩(ط ب ر).

٤٠- المصدر نفسه:٢/ ٥٤٩.

٤١- المصدر نفسه:٢/ ٥٤٩.

٤٢- المصدر نفسه: ٢/ ٥٥٣(ط ر ح).

٤٣- المصدر نفسه: ٢/ ٥٨٠(ع ب ر) .

٤٤- ينظر: لسان العرب: ١٤/ ١٢٣(ع ب ر).

٤٥- ينظر المعجم الوسيط:٢/ ٦٨٥ (ف ر ق).

٤٦- ينظر: المعجم الوسيط:١/ ٢٩٤ (دل ل).

٤٧- ينظر: المصدر نفسه:١/ ٢٩٤ (د ل ل).

٤٨- المصدر نفسه:٢/ ٨٩٧ (ن ب ر).

٤٩- المصدر نفسه:٢/ ٨٩٧.

٥٠- ينظر: المصباح المنير:١/ ١.

٥١- ينظر: حياة الحيوان الكبرى للدميري: ٢/ ١٩٦، والاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ابن السيد البطليوسي:٢٣٤.

٥٢- المصباح المنير: ٢/ ٦٠٠.

٥٣- المعجم الوسيط:٢/ ١٠٣٥ (وش ل).

٥٤- ينظر:المصدرنفسه: ١/ ٤٨(ب رر).

٥٥- المصباح المنير: ١٥٦.

٥٦- المصدرنفسه: ١/ ٣٨٢.

٥٧- المعجم الوسيط: ٢/ ٥٧٣(ط ي ر).

٥٨- ينظر رد العامي إلى الفصيح: ١/ ٤٩٢.

٥٩- المعجم الوسيط: ٢/ ٧٧٥(ك ح ح).

٦٠- ينظر: المصدر السابق: ١/ ٤٩٣.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

١- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، تح: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد ، دار الكتب، ط١، ١٩٩٩م.

٢- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، ط١، الكويت (د.ت).

٣- التصوير الفني في القرآن الكريم:سيد قطب، ط١، القاهرة ـ مصر ، د.ت.

٤- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ) تح: محمد عوض دار إحياء التراث العربي ، بيروت ــ لبنان، د.ت.

٥- حياة الحيوان الكبرى: كمال الدين محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ) مطبعة آرمان طهران، دار استشارات ناصر خسرو.

٦- الرائد: جبران مسعود ، دار العلم للملايين ، بيروت، ١٩٩٢م.

٧- رد العامي إلى الفصيح: محمد رضا الغراوي ، ط٢، دار الرائد العربي بيروت.١٤٠١ـ ١٩٨١م.

٨- شرح الشافية: محمد بن الحسن الرضي الاستراباذي (٦٨٨هـ) تح: محمد الزفزاف وآخرين. ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان.١٩٨٣.

٩- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ) تح: أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين، بيروت.

١٠- الغني: عبد الغني أبو العزم ، ط١، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، ٢٠١٣.

١١- القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ) تح: محمد نعيم العرقسوس، دار العلم للملايين، بيروت، بيروت، ١٩٨١م.

١٢- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت٧١١هـ) ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان.

١٣- المصباح المنير: محمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ) ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٤- معجم البلدان:ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) ط٢، دار صادر ، بيروت، ١٩٩٥م.

١٥- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٥، مكتبة الشروق، مصر، ١٩٦٠م.

أسهامات الحديث النبوي الشريف في تطور النقد العربي حتى نهاية القرن الخامس الهجري (تعدد القراءات النقدية) اختيارا دراسة تحليلية

أ.د. ثائر عبد الزهرة لازم

سما ماجد بلاسم

جامعة ميسان – كلية التربية – قسم اللغة العربية

Contributions of the Noble Prophet's Hadith on the development of Arabic criticism until the end of the fifth century AH (multiple critical readings by choice) An analytical study

Prof. Dr. Thaer Abdul Zahra Lazim

Sama Majid Blasim

University of Maysan - College of Education- Department of Arabic Language

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114508

ملخص البحث

نجد إسهام الحديث النبوي في تطور النقد العربي مهماً؛ إذ يكشف تعدد القراءات عن ذاتية القارئ في قراءة النص؛ ولأن الحديث النبوي نصٌ مقدس، وشكل موروثاً ثقافياً لدى النقاد نجد أنَّ تعدد القراءات ارتبط به ارتباطاً وثيقاً؛ لأن الحديث النبوي على مستوى عالٍ من النضج، فضلاً عن الخصائص المميزة التي اكتنفت جنباته، فهو مليء بالسمو والرفعة والجمال والجلال، فكان حظه من تعدد القراءات واسعاً، والإسهام الذي أحدثه الحديث النبوي كشف عن تلقي النقاد لتلك الأحاديث النبوية كاشفاً عن المستوى الإبداعي الذي يؤهل الناقد لقراءة النص قراءة جديدة باستيحاء دلالات غير التي يدل عليها ظاهر الحديث، أو مدى إسهامه في جذب أنظار النقاد لبعض الأبيات الشعرية التي علّق النبي (ﷺ) عليها؛ فكانت ممهدا قويا لشيوعها وتعدد قراءاتها وكثرة تأويلها وتعدد وجهات النظر حولها.

كلمات مفتاحية : الحديث النبوي الشريف، تعدد القراءات، القارئ الناقد.

Abstract

The contribution of the Prophet's Hadith on the development of Arabic criticism is considered of significant importance, as the multiplicity of readings reveals the reader's subjectivity in reading the text. Since the Prophet's hadith is a sacred text, constituting a cultural heritage, we find that the multiplicity of readings is closely linked to it. The Prophetic Hadith has a high level of maturity in addition to the distinctive characteristics that surround it; it also is full of sublimity, elevation, beauty and glory, hence, so it has had a wide variety of readings. The contribution made by the Prophetic Hadith revealed the critics' reception of those Prophetic Hadiths, revealing the creative level that qualifies the critic to read. The text is a new reading based on connotations other than those indicated by the apparent meaning of the hadith or the extent of its contribution in attracting the attention of critics to some poetic verses through the Prophet's (may God bless him and grant him peace) comments on them. It was a strong prelude to its popularity, multiplicity of readings, multiplicity of interpretations, and multiplicity of viewpoints on it.

Keywords : Hadith of the Noble Prophet, Multiple readings, the reader, critic

المقدمة:

في بدء حديثنا نجد أنَّ تعدد القراءات لهُ مقاصد وأغراض متنوعة، يقصد بها مساءلة النص وعلاقته بكاتبه وطريقة تلقيه للنص وتأويله، وتكشف عن علاقة قوية تربط تعدد القراءات بالنصوص الشعرية، ويكون النهوض فيها واسعاً، إذ ما تحتويه النصوص الشعرية من ضروب المجاز والاستعارة والتلميحات يترك أثراً لدى القارئ ويفسح لهُ مجالا من القراءات بنية كشف أسرارها ومحاولة تفسيرها وتأويلها للوصول إلى الدلالات المناسبة التي أراد الشاعر إيصالها، إذ إنَّ الأثر الذي يتركه النص الشعري أو النثري على حد سواء هو الباعث الرئيس الذي يدفع إلى القراءة وتعددها عند القراء الحاذقين وهذه العملية لا تنطلق تجاه أيّ نص من النصوص عبثاً بل إنَّ هناك دوافع أسهمت في حفظ بعض النصوص وتداولها وكثرة قراءتها ولفت الأنظار إليها؛ نتيجة خبرات وثقافة تؤهلان القارئ في الكشف عنها والبحث في جوانب لم يتناولها غيره بتكرار الحديث فيها أو الزيادة في شرحها وتفسيرها وإدراك أهميتها.

البحث

إنَّ مقاصد القراءات متعددة ومختلفة وتختلف باختلاف النقاد والقراء، فقد يكون القصد منها مساءلة النص وعلاقته بكاتبه، أو قد تكون تلك القراءة مقصدها البحث عن القيمة الجمالية التي يحتويها النصُ والحكم عليه وتصنيفه بعد ذلك، أو قد تكون القراءة وسيلة أو أداة للموازنة بين غرضين أو فنين والبحث عن أيهما أكثر أصالة، أو قد يكون سبب تلك القراءة البحث عن الشاهد سواء أكان نحوياً أم لغويًا والهدف منه تتبع أخطاء الشعراء، أو بحث ملاءمة ألفاظ القصيدة للغرض، وغيرها من المسوغات التي أخذها بعض النقاد في قراءة بعض النصوص وتعددها[1].

وقد يتساءل أحدٌ عن القيمة التي يأخذها النص جراء تعدد قراءاته، وهل كل هذه القراءات صالحة على اختلافها بغض النظر عن أهميتها وقيمتها؟ والجواب ببساطة نجد أنَّ التفسير والتأويل الذي يعرض على النص يتطور نتيجة تطور الوعي الفكري، وأنَّهُ يكتسب في كل مرحلة ميزة إضافية

وقراءة نابعة من ذات قارئها يكشف عنها ممّا يولد طرحاً جديداً ورؤية مختلفة، إذ يُصَرِّحُ الدكتور زكي نجيب محفوظ بقوله: «رأى الدراسون أنَّ من خصائص الفن أنْ يكون قابلا لاختلاف التأويل دون أنْ يفقد شيئا من قيمته لا بل إنَّهُ كلما تباينت ضروب التأويل ازداد الفن قيمة وارتفع مقاما فكل أثر فني هو حمال أوجه... واختلاف التأويل دليل على أنَّ وراءه حقيقة إنسانية يحاول المؤولون أنْ يصلوا إليها»[٢].

وتعدد القراءات والمعاني التي تحملها النصوص تكشف لنا تعدد القراءات على عدة تأويلات من الممكن أنْ يكتشفها القارئ في النص، ومن أجل ذلك لا بدَّ من مراعاة البنية الداخلية للنص من حيث العناصر ومدلولاتها باستعمال اللغة وآلياتها والسياق الخارجي الذي يكشف عن امتداد النص، في الواقع ويفصح عن تصور الناقد لذلك النص بحسب فهمه للمعطيات الثقافية والفنية في استقرائه للنص[٣].

إذ تُعَدُّ القراءة الأولى للنص بمثابة فك شفراته بحيث يمكن للناقد وضع تأويل يتناسب مع الموقف، ومن ثم تأتي قراءات متتالية على وفق التطور التاريخي الذي يعتري بعض تلك النصوص واختلافها من ناقد إلى آخر ؛وبذلك «سيكون تعدد القراءات مخصباً للنص، ومفيدا لتطوير النقد الأدبي بإعادة الاعتبار لما يدعى بالتأويل في عملية القراءة، شرط اعتماد كل تأويل على معطيات نصية وليس على القريحة الخاصة وحدها»[٤]، وتكشف القراءة عن المستوى الإبداعي للقارئ في بحثه عمَّا وراء الألفاظ، واستحيائه منها دلالات غير ما يفصح عنها ظاهرها، إذ يمنحون أنفسهم الصلاحية في ابتداع المعاني عبر القراءة العميقة التي تستبطن معاني النص وتضيف إليه ما وجدوه من معانٍ جديدة. وهذه القراءة نجدها عند القراء الذين يخترعون المعاني ويضيفون معاني جديدة كشفت عنها حاجاتهم النفسية تجاه نص معين[٥].

ومن المؤكد أنَّ تعدد القراءات قد أخذ حيزًا واسعا في مصنفات النقد القديم للارتقاء ببعض الأبيات الشعرية جراء كتابة النقاد عنها وكثرة تناولها وتداولها عندهم، وقد كان للحديث النبوي أثر واضح في توجيه النقاد ولفت أنظارهم

لبعض تلك الأبيات الشعرية بوقوفهم عند بعض النصوص محاولين الانطلاق من حديث عن النبي (ﷺ) وشرع كُلٌّ منهم بإظهار رأيه الخاص مستفيدين من مؤهلاتهم وقدرتهم في توظيفه في المكان المناسب والمقام الذي وجدوه فيه.

مرويات النبي (ﷺ) وتعدد القراءات الشعرية:

أمَّا الحديث عن الأطر التي يتبعها النقاد في قراءتهم للنصوص الشعرية وأثر الأحاديث النبوية الذي جعل لها اهتماما وعناية كبيرة وأنَّ تكرارها في كتب النقد وتعدد قراءاتها جاء نتيجة أحاديث النبي (ﷺ) ما جعلها محط اهتمام للمتلقي ليكشف البعد الذي من أجله نالت اهتمام النبي (ﷺ) ممّا زادها أهمية كونه متذوقاً لهُ ذوقه الخاص الذي يتواشج فيه البعد الديني والعقدي مع الإيماني، إذ نجد النبي (ﷺ) يعجب بما عند شاعر من أبيات قد احتوت من الحكمة والبيان وشبهه بأنَّ كلامه لا ينطق به إلَّا نبي مرسل، وفي موضع آخر نجد أنَّ الحديث النبوي جاء تعضيداً لقراءة ناقد سابقة يؤكد صحتها، أو في طلبه الإبانة والوضوح بشعر شاعر، ممّا جعلها محط عناية النقاد وكثرة استشهادهم بها واختلافهم في توظيفها.

ومن ذلك قول الشاعر النابغة الجعدي[٦]:

بَلَغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجُدودُنا
وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرَا

هذا النص وردت فيه أربع قراءات وقد كان المنطلق للاهتمام بهذا البيت من تعليق النبي (ﷺ) عليه، إذ جاء على لسان الشاعر:((أَتَيْتُ النَّبيَّ (ﷺ) فأنشَدْتُه من قولي عَلَوْنا العبادَ عِفَّةً وتكرُّما وإنَّا لنرجو فوقَ ذلك مظهَرا قال أينَ يا أبا ليلى؟ قُلْتُ الجنَّةَ قال أَجَلْ إنْ شاء اللهُ قال ثُمَّ قال أنشِدْني فأنشَدْتُه من قولي ولا خيرَ في حِلْمٍ إذا لم يكُنْ له بوادرُ تحمي صفوَه أن يُكدَّرا ولا خيرَ في جهلٍ إذا لم يكُنْ له حليمٌ إذا ما أورَد الأمرَ أصدَرا قال أحسَنْتَ لا يَفضُضِ اللهُ فاك))[٧]، ونلاحظ هنا الأهمية التي أخذها البيت الشعري، نتيجة التفاتة النبي (ﷺ) إلى ما في البيت الشعري من غلو وإسراف، وتوجيه الشاعر على أنْ يسلك سبيل البساطة والتواضع.

وفي قراءة لابن قتيبة (٢٧٦هـ) يورد هذا البيت شاهداً في ترجمته للشاعر

التي بيَّنَ فيها صلة الشاعر بالدين الإسلامي في أهم مراحل حياته وقربه من النبي (ﷺ) موجهاً الشاعر إلى ضرورة تحديد ذلك المعنى الواسع الذي حمله البيت الشعري وبيانه [٨].

ثم شرع النقاد بعد ابن قتيبة وصرح كل واحدٍ منهم عن قراءاته الخاصة، فكانوا بين محب ومستحسن لهذا الغلو الذي أتى به الشاعر أو في إشارتهم إلى غلوه في البيت، فقد ورد عن ابن طباطبا (٣٢٢هـ) في حديثه عن «الأبيات التي أغرق قائلوها في معانيها» [٩].

وقد ورد البيت الشعري عند كُلٍّ من القاضي الجرجاني(٣٩٢هـ) وأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ) [١٠]، في حديثهم عن «باب الغلو» إذ اتفقا مع ابن طباطبا في قراءتهم للبيت الشعري وتابعهم عبد القاهر الجرجاني، إذ كانت قراءته في موضع حديثه عن ارتياح النبي (ﷺ) للشعر واستحسانه وسماعه إيَّاه [١١]، ويعود سبب اهتمام النقاد العرب بهذا البيت الشعري ومحاولتهم الدائبة في استكناه فحواه وكثرة تفسيره لما وجدوا من تعليق للنبي (ﷺ) عليه فقد أخذوا من أحاديثه وسيلة مهمة لكي يبحثوا فيه وتتعدد قراءاتهم نحوه، إذ إنَّ «الدراسة النقدية لم تضع حدوداً فاصلة بينها (بين النصوص الشعرية والنثرية) إلَّا أنَّ التأويل هو الأكثر قرابة من النص الشعري ؛لأنَّهُ يحتمل التلميح لا التصريح وبه تظهر قدرة المتلقي الحقيقية في تحليله للنص واستخلاص دلالاته الكامنة» [١٢]، كاشفاً عن تقارب وجهات نظر النقاد في نظرتهم للأبيات الشعرية.

أمَّا البيت الثاني الذي قصده النقاد وكانت قراءاتهم متعددة نحوه فهو قول طرفة:

ستُبْدي لك الأيَّامُ ما كنتَ جاهِلًا
ويأتيكَ بالأخبارِ مَن لم تُزوِّدِ [١٣]

إذ يروى في حديث عن عائشة عندما ((قيلَ لَهَا: هل كانَ النَّبيُّ (ﷺ) يتَمثَّلُ بشيءٍ منَ الشِّعرِ قالَت: كانَ يتمثَّلُ... ويقولُ ويَأتيكَ بالأخبارِ من لم تُزوِّدِ)) [١٤].

إذ حظي البيت بقدر من العناية نتيجة التفات الرسول(ﷺ) إليه فقد عَدَّهُ (من كلام النبوة)، فضلاً عن طبيعة تركيب البيت الشعري التي عدت مضرب مثل للحكمة، وقد روي أنَّ النبي (ﷺ) كان يتمثل العجز من البيت ويردده؛ لذا

فتح الباب للنقاد لقراءاته وتعدد المواضع التي ورد فيها جراء إعجابهم به.

فابن قتيبة كانت قراءته للبيت عند ذكره «المعاني التي سبق إليها طرفة» [١٥]، وقد جاء نتيجة الاهتمام بالمعنى وأكَّد أنَّهُ قد سبق بعض الشعراء إليها؛ لذا فقد كانت في موضع السرقات الشعرية لأنَّ قضية اللفظ والمعنى كانت أولى المهمدات النقدية التي قامت عليها مشكلة السرقات الشعرية والمعاني التي سبق إليها الشعراء هم أولى بها[١٦].

أمَّا أبو العباس ثعلب (٢٩١هـ) فوردت لديه قراءة تختلف عمّا وجدناها عند ابن قتيبة فقد جاءت قراءاته في أثناء إيراده «المعدل من أبيات الشعر ما اعتدل شطراه، وتكافأت حاشيتاه، وتم بأيهما وقف عليه معناه.»[١٧].

أي التوسط في أداء معاني الألفاظ وهي صفة محمودة عَدَّها من الحكمة، إذ يقول «التوسط ممدوح في كل لغة، موسوم بكمال الحكمة...»[١٨]، ولجمال مطالعها وحسن خواتمها كانت أبلغ مثال للبلاغة وأرجح ما يكون بالأمثلة السائرة.

وعند قدامة بن جعفر(٢٩١هـ) وعلى الرغم من اختلاف المسميات، فقد كانت قراءته للبيت الشعري شبيهة بما ورد عند ثعلب فقد كانت فاعلة لديه في باب المساواة في «نعت ائتلاف اللفظ مع المعنى والتي كان من أنواعها المساواة». الذي يقصد به: «وهو أنْ يكون اللفظ مساوياً للمعنى، حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، وهذه هي البلاغة التي وصف بها بعض الكتاب رجلاً فقال: كانت ألفاظه قوالب لمعانيه، أي هي مساوية لها لا يفضل أحدهما على الآخر»[١٩]، لذا فقد كانت قراءاتهم تختلف باختلاف وجهات نظرهم نحو البيت الشعري .

أمَّا أبو هلال العسكري فقد وردت قراءته للبيت الشعري شاهدا على المساواة وهي «أنْ تكون المعاني بقدر، والألفاظ بقدر المعاني لا يزيد بعضها على بعض، وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب»[٢٠].

وسبيل تعدد تلك القراءات والاهتمام الذي جاء لهذا البيت الشعري من قبل النقاد سببه استحسان النبي (ﷺ) لهُ وإنشاده إيَّاه، فضلاً عن طبيعة البيت الشعري ومحتواه القيم.

و النص الذي كشف أيضا عن قراءات لبعض النقاد قول «النَّبيّ (ﷺ)

له: ((ما نَسِيَ ربُّك لك، وما كانَ ربُّك نَسِيًّا بَيْتًا قُلْتَه))، قالَ كَعْبٌ: وما هو؟ قالَ النَّبيُّ: أَنْشِدْه يا أبا بَكْرٍ، فقالَ أبو بَكْرٍ:

زَعَمَتْ سَخينةُ أنْ ستَغلِبَ رَبَّهـــــا
ولَيُغلَبَنَّ مُغالِبُ الغَلَّابِ [٢١]

إذ جاءت قراءة ابن سلام (٢٣١هـ)[٢٢]، لهذا البيت الشعري، وتعليق النبي (ﷺ) عليه كاشفاً عن معاصرة الشاعر للنبي (ﷺ) فضلاً عن إعجابه بالبيت الشعري والمكانة التي احتلها الشعر في حضرة النبي (ﷺ)، كما أنَّها مثلت موقفا من مواقف النبي (ﷺ) الكثيرة من بعض الشعراء والأشعار التي كانوا ينشدونها، وذلك بدافع الإشادة بالقيمة التي أخذها هذا الفن في الدعوة الإسلامية، وقبول الشعر الذي أيده النبي الكريم (ﷺ).

وعبدالقاهرالجرجاني(٤٧١هـ)[٢٣]، فقد جاء استشهاده بهذا البيت الشعري موضحاً أنَّ النبي (ﷺ) كان يأمر الشعراء بقول الشعر، والرد على المشركين وأنَّ نتيجة لوقوفهم مع الدعوة الإسلامية ومنافحتهم عن رسوله فإنَّ الله لا ينسى ذلك لهم ووعدهم بمغفرة وجنة لرضا الله ورسوله عنهم.

أمَّا البيت الشعري الآخر فإنهُ يكشف لنا قراءة واعية للنقاد كابن سلام[٢٤] وابن قتيبة[٢٥] وابن رشيق القيرواني[٢٦] تجاه قصيدة (بانت سعاد) التي أرسى بها النبي (ﷺ) قاعدة مهمة تطال الشعر والأدب وعلى الرغم من أنَّ الشاعر قد بدأها بمقدمة غزلية، إلا أنَّ هذا الاتجاه كشف عن توجه الشاعر الجديد ومناسبة أشعاره للعرف الاجتماعي السائد واستمداد معاني المديح وألفاظه من الدين الذي وجه قصيدة المديح نحو مذهب إسلامي.

إذ أنشد كعب بن زهير قصيدته التي أولها[٢٧]:

بانَتْ سُعادُ فَقَلْبي اليَوْمَ مَتْبولُ
مُتَيَّمٌ إثْرَها لم يُفْدَ مَكْبولُ

وتوقف النبي عند كلمة في إحدى أبيات القصيدة التي يقول فيها:

إنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضاءُ بِهِ
مُهَنَّدٌ مِنْ سُيوفِ الهند مَسْلُولُ

فعدلها إلى (من سيوف الله) فنجد النقاد عنوا بالاستشهاد بها في كتبهم؛ لأنَّ النبي (ﷺ) أرسى بها قاعدة مهمة فيما يخص الأداة التعبيرية ودقة اختيار الألفاظ التي تعبر عن المعنى بشكل

أوضح ومناسبتها للعرف السائد في المجتمع ولأن النبي (ﷺ) وظهور الإسلام على يده كان محورا للعديد من المدائح النبوية التي تنشد في حضرته وهذا ما وجدناه عندما جاء كعبٌ يطلب العفو من النبي (ﷺ) وأنشده تلك القصيدة وما جاء فيها من معانٍ موافقة لمعاني الإسلام وما حوته من قيم ومعتقدات تقبلها النبي (ﷺ) وبذلك عَدَّهُ موقفاً وحكماً نقدياً تجاه تلك القصيدة، إذ لا بدَّ من الوقوف طويلاً عند أقوال النبي (ﷺ) والنظر إليها بعين التأمل والتدبر؛ لكي نكشف بعض الدلالات المختبئة وراء تلك المعاني، إذ نستنتج من الحكم النقدي عدة قراءات أولاً: احتلال المديح مكانة مميزة ولكن ليس أيَّ مديح بل الملتزم بالتعاليم الإسلامية والقول الحق الخالي من الكذب والتزلف للممدوح. ثانيا: قبول النبي (ﷺ) لهذه القصيدة لفت أنظار الشعراء في المضي على القيم والأعراف نفسها التي توافق الموروث الاجتماعي السائد في ذلك الوقت. ثالثا: الاعتراف بشأن القصيدة والبناء الفني شكَّلَ إطاراً ومنهجاً رصيناً في بناء القصيدة العربية[٢٨].

إذ مثلت القراءة النقدية هذه «حجة متينة أمسك بها الناقد العربي القديم وهو يؤهل لبناء القصيدة العربية، إذ رأى فيها شرعية متينة يتحقق فيها أمران الأول التواصل مع الموروث الفني للشعر العربي قبل الإسلام الثاني رضا الإسلام عنه ممثلا برضا النبي (ﷺ) عن قصيدة كعب بن زهير»[٢٩]، فقد حرص النبي (ﷺ) عن طريقها على ضرورة استيعاب معاني الدين الجديد وتوظيف ألفاظه في بناء الأشعار.

إذ كان لحضور الحديث النبوي بمعانيه الأخلاقية دلالة واضحة لتلقي بعض الأشعار وخلودها وإسهامه في تعدد القراءات، إذ يكشف عن «رؤيا تتأول قراءة الأشياء بحرية الروح الموصول بصفائه الإنساني المعبر عنه، بحرية الأساليب ومساحات التأويل وفضاءات الاجتهاد في أماكن الاجتهاد بما يتيح للسان أنْ يتأول، وللغة أنْ تتكلم، وللإنسان أنْ يكون فاعلاً في تعبيره... بما يجعل كل فن محتفظاً بحرية تعبيره ومساحات أساليبه وفضاءات رؤاه، تلك الحرية تجاور حرية فن آخر أو جنس أدبي آخر وهكذا تتجدد الأجناس

والفنون بعد أنْ تتطور أثر فاعليتها الذاتية بوصفها أولاً غاية إبداعية لدى منشئيها عند مبدعيها، بما يتيح لهم أنْ يكونوا أحراراً في حركية وعيهم الإنساني»[٣٠].

إذ كشف لنا تعدد قراءة بعض الأبيات الشعرية أنَّ السبب الرئيس في العناية بها جاء لتعليق النبي (ﷺ) أو استحسانه لها.

أثر الحديث النبوي في تعدد مقولات النقد:

لو تصفحنا مدونات النقد العربي القديم لوجدنا أنَّ نصيب الحديث النبوي، وتعدد قراءاته قد نال حظاً من عناية النقاد منذ فجر الإسلام حتى نهاية القرن الخامس للهجرة، إذ نجد أنَّ هذا البحث في (تعدد القراءات) أول ما ظهر كان مرتبطاً بالقرآن الكريم ونزوله بسبب اختلاف المفسرين في تأويل آيات الذكر الحكيم، وقد ألف عدد من الكتب في هذا الصدد[٣١].

في هذا المضمار يورد عبد القاهر الجرجاني مقولته التي نَصَّ فيها «على أن كثيرا من هذا الفن مما يُرغب عن ذكره لسخفه، وإنما غرضي بما ذكرتُ أنْ أُرِيَك عِظَم الآفة في الجهل بحقيقة المجاز وتحصيله...»[٣٢]، إذ يبين جهل بعضهم بحقيقة بعض الألفاظ ولا بدَّ من التفريق بين الحقيقة والمجاز لكي نصل إلى قراءة واعية وفي مثل هذا قال رسول الله (ﷺ): ((يَحْمِلُ هذا العلم من كل خَلَف عُدُولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين))[٣٣].

إذ إنَّ العلم بالنصوص وأخص بالذكر الحديث النبوي الشريف يحتاج إلى منطق سليم ووعي كبير في فهم المعنى على وفق تفكير الناقد، وإن لكل ناقد الذهنية والملكة الروحية لاستقبال النص وتفسيره، وفي كل مرة يحاول فهم كلمة أو نص، يتداخل مخزونه الثقافي مع هذا الفهم، ونتيجة لذلك، فكلُ معنى فيه فهم وألوان متعددة من التفسيرات والقراءات التي تكون في الغالب كلها صحيحة فضلاً عن طبيعة الموضوع الذي وظف فيه الناقد الحديث النبوي الشريف[٣٤].

وأول ما يطالعنا في تعدد قراءات الحديث النبوي النقدية نجدها في الحديث: ((إنَّ من الشِّعرِ لحكمةً))[٣٥].

إذ وردت قراءات متعددة ومواضع كثيرة للحديث النبوي، فمثلا جاءت قراءة هذا الحديث عند عبد القاهر الجرجاني من الأحاديث النبوية

التي رويت عن الشعر مدحاً وذماً، فقد كان حجة لهُ في الدفاع عن الشعر عندما عُدَّ موقف النبي (ﷺ) والإسلام من الشعر كله مذموما محرما، وبَيَّنَ أنَّهم نسوا ما علق به النبي (ﷺ) في أحاديثه مدحاً للشعر، وأمر النبي (ﷺ) بإنشاده ووعده لكثير من الشعراء بالجنة لما سمعه واستحسنه لكثير من الأشعار، ويستشف هذا من مقولته «نعم، وكيف رويت»: «لأَنْ يمتلئَ جوفُ أَحدِكم قيحاً، فيَرِيَهُ، خيرٌ له من أَن يمتلئ شِعْراً»، ولهجت به، وتركتَ قولَه (ﷺ): «إنَّ مِن الشعر لَحِكْمةً، وإنَّ مِن البيانِ لَسِحْرا» وكيف نَسِيتَ أَمرَه (ﷺ) بقول الشعر، ووعده عليه الجنَّةَ، وقوله لحسَّان: «قُلْ وروحُ القُدُس معك» وسماعَه له، واستنشادَهُ إياه، وعِلْمهُ (ﷺ) به، واستحسانَه له، وارتياحَه عند سماعه؟»[٣٦].

وقد كانت قراءة الحصري القيرواني للحديث النبوي في بيان فضل الشعر، إذ يقول «إنَّ من الشعر ما يلزم المقول فيه كلزوم الحكم للمحكوم عليه؛ إصابة للمعنى، وقصدا للصواب»[٣٧].

و نجد في قراءته يقصد الشعر الذي يكون في خدمة مسائل وبيان عقائد تكون بمثابة قاعدة ثابتة، يقوم عليها بناء أشعارهم وكل كلمة تعطي حقها في لفظها في أشعارهم، لكونه أقرب شيء إلى فهمهم ويعُدَّونه سجلاً لحياتهم، فلو تصفحنا بعض الأبيات لوجدناها تنطق حكماً يسير المرء على منوالها ويقضي بها أمراً.

أمَّا حديث ((إنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا))[٣٨]، فنجد أنَّ الحديث النبوي قد لاقى خلافاً في قراءته وتأويله بين الفقهاء والنقاد والأدباء، هل كان حديث النبي (ﷺ) مدحاً أو ذماً وبحسب الفهم الظاهري للحديث النبوي كان على وجه الذم لبلاغة البيان من حيث تشبيهها بالسحر والسحر عندهم مذموم محرم، لما فيه من الصرف عن ظاهر الشيء والبلاغة وأساليبها تدخل المتلقي في متاهات العي والتفكير وربما الفهم الخاطئ لبعض الأمور، وقد يأتي على وجه المدح لما في البيان من سحر المنطق والوعي الذي يؤديه تخير أحسن الألفاظ وأبلغ صيغ التعبير.

ونجد قراءة الجاحظ للحديث النبوي في موقف يذكر فيه قائلًا: «ليس لأحد في ذلك مثل الذي لبني تميم، لأنَّ

النبي (ﷺ) لما سأل عمر بن الأهتم عن الزبرقان بن بدر قال: «مانع لحوزته، مطاع في أدنيه». فقال الزبرقان: «أما إنَّهُ قد علم أكثر مما قال، ولكنه حسدني شرفي». فقال عمرو: «أما لئن قال ما قال فو الله ما علمته إلَّا ضيق الصدر، زمر المروءة لئيم الخال، حديث الغنى»، فلما رأى أنَّهُ خالف قوله الآخر قوله الأول، ورأى الإنكار في عيني رسول الله (ﷺ) قال: «يا رسول الله، رضيت فقلت أحسن ما علمت، وغضبت فقلت أقبح ما علمت، وما كذبت في الأولى ولقد صدقت في الآخرة». فقال رسول الله (ﷺ) عند ذلك: «إن من البيان لسحرا»[٣٩].

إذ يبين في هذا الحديث النبوي أثر الخطاب الذي يتركه النص الأدبي وتأثيره في العقل بعرضه لموقف النبي (ﷺ) والإسلام من الشعر والشعراء.

أمَّا ابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ) فجاءت قراءاته للحديث في موضع الكلام، إذ «يقال لأهل الدين والكلام عليه: فلان متكلم. فلولا أنَّها شيمة شريفة وصفة مبالغة لما وصف بذلك. ثم يقال للإنسان الذي يورد ما تقل فائدته: هذا ليس بكلام. فقد بان بما ذكرته موضع المبالغة في قولهم: فلان متكلم. وقد قال النبي (ﷺ): «إنَّ من البيان لسحرا»[٤٠].

وتحدث فيه عن صفة (المتكلم) يصفها بأنَّها صفة شريفة تطلق على من يحمل العلم والمعرفة، فكثير من الكلام ما يرفع المرء إلى مصاف العلماء والمتكلمين؛ لما فيه من بلاغة وسحر، ولما وجدوا فيه من صرف الألفاظ في الدلالة عن المعاني الحقيقية التي تحمل الفائدة باستغلال إمكانيات البيان وأساليبه، لكن يستثنى من ذلك الكلام الذي تقل فائدته ويكون موضع مبالغة لو وصف بذلك.

وفي حديث عن النبي (ﷺ) يبين أثر الصمت أو الكلام في حياة الإنسان وقد تطرق إليه كُلٌّ من الجاحظ[٤١]، وابن سنان الخفاجي[٤٢]، وكانت قراءتهما متشابهتين لدرجة كبيرة من حيث الأخذ بظاهر الحديث النبوي الشريف، والتسليم به أو عن طريق عرضهم القراءات الواعية لهُ.

إذ ورد حديثٌ عن النبي (ﷺ): ((وهل يَكُبُّ النَّاسَ على مناخِرِهم في النَّارِ إلَّا حَصائدُ ألسنَتِهم إنَّكَ لَن تزالَ سالِمًا ما سكَتَّ فإذا تكلَّمتَ كُتِبَ لكَ أو عليكَ))[٤٣].

إذ نجد الحديث الذي ورد عن النبي (ﷺ) يتحدث فيه عن اللسان، إذ إنَّهُ آفة الإنسان، و الجاحظ كانت قراءته للحديث النبوي لبيان أهمية الصمت فقد عُد الصمت من أبواب النجاة من الزلل والوقوع في المحذور الذي يمكن أنْ تسببه كثرة الكلام فقد عُدَّ الصمت أو قلة الكلام من الحكمة والوعي، إذ قال الجاحظ: «وكانوا يأمرون بالتبين والتثبت، وبالتحرز من زلل الكلام، ومن زلل الرأي، ومن الرأي الدبريّ. والرأي الدبري هو الذي يعرض من الصواب بعد مضي الرأي الأول وفوت استدراكه، وكانوا يأمرون بالتحلم والتعلم، وبالتقدم في ذلك أشد التقدم»[٤٤].

أمَّا ابن سنان الخفاجي فقد كانت قراءته للحديث قريبة جداً من الجاحظ لأن الحديث واضح معناه، إذ يعبر عنه بأنَّك إذا التفت إلى أهمية الصمت، وجدت من حولك يمدحونه وينظمون الأشعار في آثاره، ويذكرون ما تجنيه آفات اللسان، وكثرة الكلام وأقرب فهماً وبياناً ما ورد عن النبي (ﷺ) في حديثه بياناً للمعنى الذي أقرَّ به[٤٥].

أمَّا قراءتي للحديث فيكون الكب أو العقاب على الوجه نتيجة ما يصدر عن الإنسان من العمل والأقوال التي تلفظ بها وهذا ما يجعله يتحرز في كلامه ويخشى أنَّ يؤاخذ بألفاظه التي يتكلم بها لذا قبل أنْ تقول القول تدبر به هل يقربك من الله ويرضى به هل يرفع درجتك في الجنة أو يكون سبب نزول هذه الدرجة، وأنَّ ما يحصد اللسان من الكذب والاستهزاء واللذين يجب على الإنسان أنْ يحذرهما ويخشاهما. وأنَّ القراءتين عند الناقدين نرى أنَّهم التفتوا إلى جانب واحد وبينوا أهمية الصمت في حديثهم عن أفضليته بينما نجد الحديث النبوي قد أوضح أثر اللسان لما فيه من الخطر ويجب أنْ يكون الاهتمام بالتزام أحسن القول وليس بالتزام الصمت.

أمَّا عند الشريف المرتضى فنجده يؤول النصوص على اختلافها الدينية والأدبية ويعرض الآراء جميعها ويناقشها بدقة ووضوح، ويعمل على وضع الوجوه جميعها وينسب بعض الآراء إلى أصحابها بعدها يُصَرِحُ بأحسنها وأنسبها للمقام، الذي يتلاءم مع معتقده ومذهبه مستعيناً بآيات قرآنية كريمة، أو أحاديث

نبوية شريفة وبعض النصوص الشعرية القديمة بعد عرضها على العقل والفكر، ونتيجة مخزونة الثقافي والفكري الوافر، نجده يولد من الأسئلة عدة تأويلات على النص الديني والأدبي فأنت حين تشرع في قراءتك تأويلاته تجدها تخرج بنتيجة يذكرها الدكتور ثائر عبد الزهرة لازم عن الشريف المرتضى قائلاً « فإنك ستخرج بنتيجة مفادها توظيف جميع ما لديه من قدرة ثقافية وفكرية؛ ليخرج لك بمجموعة من الوجوه التي يرجح بعضها، تاركاً مطلق الحرية لقارئ تأويلاته في أنْ يختار ما يوافق مستواه الذهني والثقافي»[٤٦].

ونلاحظ هذا واضحاً عندما يفصل القول في التفسير، والوجوه التي تحملها النصوص المختلفة «أنَّ الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشّعر أنْ يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني؛ فيجوز أنْ يكون أراد المخاطب كلّ واحد منها منفردا، وليس عليه العلم بمراده بعينه؛ فإن مراده مغيّب عنه، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام»[٤٧].

يروى حديث النبي (ﷺ): ((لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالقُرْآنِ))[٤٨]، وقد وردت عدة وجوه في قراءة هذا الحديث، إذ «كان سفيان بن عيينة يقول معناه من لم يستغن به ولا يذهب إلى الصوت، وليس للحديث عندي وجه غير هذا؛ لأَنَّهُ في حديث آخر كأنه مفسر قال:حدثني شبابة عن حسام بن مصلّ عن أبي مليكة عن عبدالله بن نهيك، قال: حسام فلقيت عبدالله بن نهيك، فحدثني: أنه دخل على سعد وعنده مثال رثّ ومتاع رث، فقال: قال رسول الله (ﷺ): ((ليسَ منَّا من لم يتغنَّ بالقُرآنِ))[٤٩].

أمَّا الوجوه المحتملة لهذا الحديث عند ابن سلام فيبين أَنَّهُ أراد الغنى بالقرآن عمن سواه وليس التغني بالقرآن والفارق بينهما كبير «قَال أَبُو عبيد: فَذكره رثاثة المتَاع والمثال عند هذا الحديث يبينك أَنه إِنما أراد الِاستغناء بِالمَالِ القَلِيل وَلَيْس الصَّوت من هذا في شَيء»[٥٠].

ويورد أبو عبيد على صحة ما ورد لديه بحديث عن النبي (ﷺ) كقوله: «من قرأ سورة آل عمران فهو غني... نعم كنز الصعلوك سورة آل عمران يقوم بها آخر الليل... ومن قرأ القرآن فرأى أنَّ أحداً أعطي أفضل ممّا أعطي، فقد عظم

صغيراً وصغر عظيماً»[٥١].

وهذه القراءة أيضا تؤكد القراءة الأولى للحديث النبوي، نجد أنَّ الغنى بالقرآن عمن سواه هو أنَّ القرآن إليه يرجع المهموم وبه يستعين الضعيف ويشفى به المريض وهو كنز الفقير.

وشاهد ذلك قول الأعشى:

وكنت امرأً زمناً بالعراق عفيف المُناخ
طويلَ التَّغَن يريد الاستغناء أو الغنى[٥٢]

نجد هنا «يريد به الغنى أو الاستغناء»[٥٣].

ويتبين مما سبق ذكره أنَّ الأمر عند أبي عبيد أنَّ معنى «يتغنّ»، و «غني» الواردة في حديث النبي (ﷺ) تعني الاستغناء بالقرآن عما سواه، فضلاً عما ورد عن البخاري بأنَّه أراد بالتغني «جَمالُ الصَّوت في قراءة القرآن ممّا يُعين على الخشوعِ والتَّدبرِ لدَى القارئ والمستمِع... وقيل-التّغنِّي: الاستغناءُ، وقيل: التحزين، وقيل: الانشغالُ بِه، ويمكنُ أنْ يُجمعَ بين تلك الأقوالِ؛ بأنْ يُحسِنَ صوتَه به جاهرًا به، مترنماً على طَريقِ التحزين والتَّخشّعِ، مُستغنيًا به عن غَيرِه مِنَ الأخبارِ، طالبًا به غِنَى النَّفسِ راجيا به غنى اليد»[٥٤].

نجد أنَّ قراءة الحديث قد جاءت مختلفة وأنَّها تحتمل عدة وجوه وليس وجهاً واحداً والذي صَرَّحَ به بعضهم بأنَّهُ ليس لهُ شأن في تحزين الصوت وترديده بل على العكس من ذلك نجده يحث على تجميل الصوت وتحزينه. وليس فقط ممن قصروا الاستغناء بمعنى أنه يجزئ عما سواه وكفايته.

ويتضح ممّا سبق ذكره أنَّ «القراءة هي الخطوة الأولى في كل عملية نقدية فإننا نجد لزاماً علينا أنْ نبسط القول فيها؛ لأنَّها غدت أصلاً في مجال النقد الأدبي»[٥٥]، إذ بها يتم يُكشفُ ما في النص من جماليات التصوير ومعرفة المعنى الحقيقي الذي يقصد بالمعطيات والأبعاد الموجودة في النص وهي من تصرح عن حقيقته والمراد منه.

إذ إنَّ النص الناجح هو الذي يُفصح عن مفاهيم متعددة للقارئ، ويجعل من تلك القراءة دليلا يفيد من قراءته اللاحقون؛ لأنَّ المفاهيم النقدية تتغير وتتطور وتكشف عن شخصية الناقد وتفاعله مع النص وما يحتويه. ومهما كان تحليل الناقد للنص ذاتيا أو خاصاً، فإنَّ تلك الذاتية في القراءة لا بدَّ

لها أنْ تتحرك حول النص ومعطياته وما يطرحه من طاقات، فتخرج بذلك قراءة جديدة وعطاء يختلف عن سابقه[٥٦]. والمعطيات والإيحاءات التي يحتويها النص هي من «يوسع مجال التأويل أمام المتلقي ويجعل الوهم يذهب في فهم النص كل مذهب حتى لكأن عملية القراءة تنقلب إلى ضرب من الاستبطان الذاتي، وإذ ذاك تصبح لغة النص مجرد قادح تتداعى له المعاني في النفس وتصبح دلالتها (غائبة) لا تقل شأنا عن دلالتها حاضرة»[٥٧].

الخاتمة

مما أسفر عن تعدد القراءات النقدية للحديث النبوي أو في توجيهه لقراءة النص الشعري مجموعة نتائج والحديث النبوي قد كان لهُ إسهاماًت كبيراً في تعدد بعض القراءات الشعرية واعتناء النقاد بها. وأن تَّعدد قراءات الحديث النبوي لدى النقاد فهذا أمر لا بدَّ منه؛ لأنَّ الحديث النبوي كونه نصاً مقدساً باقياً على مَرَّ الأزمان لما حواه من حكمة ومعرفة ودقة وصف وما اشتمل عليه من ألفاظ ومعانٍ حيرت العلماء والأدباء وعكف النقاد على الاهتمام به واختلفوا في تفسيره. فضلاً عن ذلك فأنَّ تلك القراءات كلها صحيحة على اختلافها فهي تكشف عن وعي الناقد وثقافته أو نجد القراءات جميعها مستمدة من النص وما يحيط به من ظروف.

كُما أنَّ تلك القراءات لم تكن نتيجة اجتهادات شخصية أو عبثاً بل كانت نتيجة لما يحتويه النص من نضوج وقيمة فنية.

الهوامش:

١- ينظر: تعدد القراءات في تراثنا الشعري، ج٤٤، م١١: ٣٢١-٣٢٢.

٢- في فلسفة النقد، زكي نجيب محفوظ، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م: ٤٦-٤٧.

٣- ينظر: القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ١١٧-١١٨.

٤- القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٢٧٨.

٥- ينظر: مستويات التلقي واختلاف القراءات في النقد العربي القديم: ٣٠٨.

٦- ديوان النابغة الجعدي: ١٠.

٧- مجمع الزوائد: ٨/ ١٢٩.

٨- ينظر: الشعر والشعراء، ج١: ٢٨٩، والشاهد الشعري عند النقاد العرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة: ١٩٦.

٩- عيار الشعر: ٧٦.

١٠- الوساطة: ٤٢١، والصناعتين: ٣٦٠.

١١- ينظر: دلائل الإعجاز: ٢١.

١٢- تعدد القراءات الشعرية في النقد العربي القديم حتى نهاية القرن السابع الهجري: ٤٢.

١٣- ديوان طرفة بن العبد: ٢٩.

١٤- سنن الترمذي: ٢٨٤٨.

١٥- الشعر والشعراء، ج١: ١٩٨.

١٦- ينظر: الشاهد الشعري عند النقاد العرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة: ٧٣.

١٧- قواعد الشعر: ٦٦.

١٨- نقد الشعر: ٦٧.

١٩- المصدر نفسه: ١٥٤.

٢٠- الصناعتين: ١٧٩-١٨٠.

٢١- التاريخ الكبير، البخاري، ج١: ١٢٠، والبيت الشعري في ديوان كعب بن مالك: ٢٨.

٢٢- طبقات فحول الشعراء، ج١: ٢٢٢.

٢٣- دلائل الإعجاز: ١٧.

٢٤- طبقات الشعر والشعراء:ج١/ ١٥٤

٢٥- فحول الشعراء:ج١/ ١٠١

٢٦- العمدة في محاسن الشعر:ج١/ ٢٤

٢٧- العمدة في محاسن الشعر: ج١/ ٢٤، والقصيدة في شرح ديوان كعب بن زهير: ٦.

٢٨- ينظر: مباحث تأويلية في النقد العربي القديم: ٤٦.

٢٩- المصدر نفسه: ٤٧.

٣٠- الموجهات الأخلاقية في النقد العربي القديم: ٣١٦.

٣١- ينظر: تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح يزدي، ترجمة: ماجد الخاقاني، ط٢، دار التعارف، بيروت-لبنان: ٢٠٠٦.

٣٢- أسرار البلاغة: ٣٩٣.

٣٣- مجمع الزوائد: ٥٩٧.

٣٤- ينظر: تعدد القراءات: ٦٧-٦٨.

٣٥- صحيح البخاري: ٦١٤٥، وسنن الترمذي: ٢٨٤٥.

٣٦- دلائل الإعجاز: ١٦-١٧.

٣٧- زهر الآداب وثمر الألباب: ١٨.

٣٨- صحيح البخاري: ٥١٤٦.

٣٩- البيان والتبيين: ج١/ ٥٣.

٤٠- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي: ٣١.

٤١- البيان والتبيين، ج١: ١٩٤.

٤٢- سر الفصاحة: ٥٧.

٤٣- صحيح الترغيب: ٢٧٦٧.

٤٤- البيان والتبيين، ج١: ١٩٧.

٤٥- ينظر: سر الفصاحة: ٥٧.

٤٦- أمالي المرتضى بحث في المنهج والنقد والتأويل، ثائر عبد الزهرة لازم البصير: ٣٢٥.

٤٧- أمالي المرتضى: ج١/ ١٩.

٤٨- صحيح البخاري: ٧٥٢٧.

٤٩- أمالي المرتضى، ج١: ٣٠، وغريب الحديث: ج١/ ٣٨٤.

٥٠- غريب الحديث: ج٢/ ١٧٠.

٥١- المصدر نفسه، ج٢/ ١٧١.

٥٢- أمالي المرتضى: ج١/ ٣١، وديوان الأعشى: ٦١.

٥٣- لسان العرب: مادة (غنى).

٥٤- صحيح البخاري: شرح حديث رقم ٧٥٢٧.

٥٥- الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي٢٣٣.

٥٦- ينظر: المصدر نفسه: ٢٣٧.

٥٧- التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس: ٦٢٠.

المصادر والمراجع:

١- الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي:عدنان حسين قاسم: الدار العربية للنشر والتوزيع: ٢٠٠١م.

٢- أمالي المرتضى بحث في المنهج والنقد والتأويل: ثائر عبد الزهرة لازم البصير: دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع:ط١: ٢٠٠٩م .

٣- أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد: الشريف المرتضى: تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم: دار إحياء الكتب العربية: ط١: ١٣٧٣هـ: ١٩٥٤م .

٤- البيان والتبيين: الجاحظ: تحقيق: عبد السلام محمد هارون: دار الجيل: بيروت.

٥- التاريخ الكبير للبخاري: محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري(٢٥٦هـ): تحقيق: المعلمي اليماني: دائرة المعارف العثمانية: حيدر آباد .

٦- تعدد القراءات: الشيخ محمد تقي مصباح يزدي: ترجمة:ماجد الخاقاني: ط٢: دار التعارف: بيروت - لبنان:٢٠٠٦.

٧- تعدد القراءات الشعرية في النقد العربي القديم حتى نهاية القرن السابع الهجري: نادية هناوي سعدون: دار ومكتب البصائر: ط١:بيروت - لبنان: ٢٠١١ .

٨- تعدد القراءات في تراثنا الشعري: الشملان، نورة صالح عبد المحسن (٢٠٠٢).. علامات في النقد، مج ١١، ج ٤٤، ٣٢١، ٣٢٢ مسترجع من http: //search.mandumah. com /Record /٣٠٧٨٥٨.

٩- التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١م.

١٠- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني: تحقيق: محمود محمد شاكر: مطبعة المدني بجدة: دار المدني القاهرة: ط٣: ١٤١٣هـ:١٩٩٢م .

١١- ديوان طرفة بن العبد: شرح وتقديم: مهدي محمد ناصر الدين: دار الكتب العلمية: بيروت:لبنان:ط ٢٠٠٢.

١٢- ديوان كعب بن مالك الأنصاري: تحقيق مجيد بن طراد:دار صادر: بيروت: ط١: ١٩٩٧م .

١٣- ديوان النابغة الجعدي: جمعه وحققه وشرحه: واضح الصمد: دار صادر: بيروت: ط١: ١٩٩٨م .

١٤- زهر الآداب وثمر الألباب، ابو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، تحقيق، محمد علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط١ ، ١٣٧٢هـ ، ١٩٥٣م.

١٥- سر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي: تحقيق: داود غطاشة الشوابكة: دار الفكر:

عمان: ط١: ١٤٢٧هـ: ٢٠٠٦م .
١٦- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥): شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر: ط٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .
١٧- الشاهد الشعري عند النقاد العرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة: محمد أحمد شهاب: دار الحوار: ط١: ٢٠١١ .
١٨- الشعر والشعراء: ابن قتيبة الدينوري: تحقيق: أحمد محمد شاكر: دار المعارف: القاهرة.
١٩- صحيح البخاري: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري الجعفي: تحقيق: جماعة من العلماء الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة - بيروت، مع إثراء الهوامش بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي.
٢٠- صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض: ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٢١- كتاب الصناعتين: ابو هلال العسكري: تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم: دار إحياء الكتب العربية: ط١: ١٤٧١: هـ: ١٩٥٢م .
٢٢- طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي: محمود محمد شاكر: دار المدني: جدة.
٢٣- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: إبن رشيق القيرواني: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد: دار الجيل للنشر والتوزيع: بيروت: لبنان .
٢٤- عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي: تحقيق: عبد العزيز ناصر المانع:دار العلوم للطباعة والنشر:١٤٠٥هـ:١٩٨٥م.
٢٥- غريب الحديث: أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت ٢٢٤هـ) تحقيق: محمد عبد المعيد خان:مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن: ط١٣٨٤:١ هـ - ١٩٦٤ م.
٢٦- في فلسفة النقد: زكي نجيب محفوظ:دار الشروق: ط٢: ١٩٨٣ .
٢٧- القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: حميد الحميداني: المركز الثقافي العربي:الدار البيضاء: بيروت:ط٢٠٠٣.
٢٨- قواعد الشعر، ابو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، تحقيق، رمضان عبد التواب، مكتبة

الخانجي، ط٢، ١٩٩٥م.
٢٩- لسان العرب: ابن منظور: مراجعة اليازجي وجماعة من اللغويين: دار صادر: بيروت: ط٣: ١٤١٤هـ .
٣٠- مباحث تأويلية في نقد الشعر العربي القديم، حاكم حبيب الكريطي، دار أمل الجديدة للطباعة والنشر، ط١.
٣١- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧هـ):تحقيق: حسام الدين القدسي: مكتبة القدسي، القاهرة: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤م.
٣٢- مستويات التلقي واختلاف القراءات في النقد العربي القديم:ابتسام مرهون الصفار: مجلة جذور: مجلد ١: ج:١٩٩٩ .
٣٣- الموازنة بين شعر ابي تمام والبحتري:الآمدي: تحقيق: أحمد صقر: دار المعارف: ط٤.
٣٤- نقد الشعر: قدامة بن جعفر: تحقيق:محمد عبد المنعم خفاجي: دار الكتب العلمية:بيروت
٣٥- الموجهات الأخلاقية في النقد العربي القديم: رحمن غركان: مجلة جامعة كربلاء العلمية: مج ٥: العدد ٢: ٢٠٠٧.
٣٦- الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني: تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه .

الأدب الحسينيّ، مقاربة في مشروع التأسيس

أ.م.د حسام قدوري عبد
أ.م.د بشرى ياسين محمد
جامعة بغداد/ كلية التربية (ابن رشد) للعلوم الإنسانية/ قسم اللغة العربية

Al-Husseini Literature: An Approach to the Foundation Project

Asst. Prof. Hussam Qaddoori Abd
Asst. Prof. Bushra Yaseen Mohammed

University of Baghdad / College of Education (Ibn Rushd) for Humanities / Department of Arabic Language

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114509

ملخص البحث

هذا البحث محاولة لصناعة مقاربة تأسيسية في (الأدب الحسينيّ)، والتجذير لبناه المعرفية على اختلاف توجهاتها التاريخية والتوثيقية والنقدية، وما يتفرع على ذلك كلّه من تأصيل علميّ يحاول إعادة التشكيل، والصياغة العلمية له على أنه أدب يمتلك قيمة كبرى لا نجدها في غيره من الآداب، وهي إنسانيته.

ولكنّ هذه الخطوة ليست هدفًا ساذجًا يتناسب مع تصحيح المفاهيم فحسب، وإنما علينا الاعتراف بأهمية هذه الخطوة تاريخيا وعقديا في وقت واحد. بل إنّ الأدب الحسينيّ بكيانه الضخم يُلحّ في ترسيم علاماته وأسسه ومفاهيمه بكونه أدبًا عالميًا إنسانيًا يتجاوز الحدود الضيقة للزمان والمكان، إذ يمتلك هذا الأدب من الخصائص الفريدة التي قلّما نجدها في غيره من الآداب العالمية، ومنها:

١- كونه أدبًا لا يقتصر على اللغة العربية، فقد كتب بلغات كثيرة. بما يضفي عليه صفة العالمية.

٢- كونه أدبًا تجاوز في عمره أربعة عشر قرنًا.

٣- كونه أدبًا تجاوز حدود المعتقد الواحد، أو الدين الواحد.

٤- كونه أدبًا يحتوي كمًّا من التجارب الإنسانية، بما يجعله خزانة توثيقية لثقافات وحضارات متعددة ومختلفة، وهي ميزة فريدة قلّما نجدها في آداب أخرى.

٥- كونه أدبًا احتوى عددًا غير قليل من الأجناس والأنواع.

يهدف المشروع للتأسيس والجمع والتأليف في الأدب الحسينيّ على مستويات كثيرة؛ منها: المستوى التوثيقيّ، والنقديّ، والتنظيريّ، والأكاديميّ، والإعلاميّ.

الكلمات المفتاحية: الأدب، الإمام، الحسين، التأسيس.

Abstract

This research attempts to develop a foundational approach to Husayni literature, rooting its epistemological foundations in their various historical, documentary, and critical orientations. This is complemented by a scientific foundation that attempts to reshape and scientifically formulate it as a literature possessing a greater value unseen in other forms of literature: its humanity. Nevertheless, this step is not a naive goal, merely a matter of correcting concepts. Rather, we must acknowledge its importance, both historically and doctrinally. Al-Husayni literature, with its vast body, insists on defining its characteristics, foundations, and concepts as a universal, humane literature that transcends the narrow confines of time and place. This literature possesses unique characteristics rarely found in other world literatures, including:

1. It is not limited to the Arabic language, having been written in many languages, giving it a universal character.
2. It is a literature spanning over fourteen centuries.
3. It is a literature that transcends the boundaries of a single belief or religion.
4. It is a literature that encompasses a wealth of human experiences, making it a documentary treasury of diverse cultures and civilizations, a unique feature rarely found in other literatures.
5. It is a literature that encompasses a significant number of genres and types.

The project aims to establish, collect, and compile Husayni literature on many levels, including: documentary, critical, theoretical, academic, and media.

Keywords: Literature, Imam, Hussein, Foundation.

التمهيد: الأدب والوعي الحضاريّ:

تكشف مقاربة الخوض في ماهيّة الأدب بعدًا حضاريًا يتجلّى بوضوح في الفهم التقليديّ للأدب على أنه ذلك النشاط الإنسانيّ الذي يحاول مقاربة اللغة؛ لكونها الواسطة الصانعة له في أبعاد تتماهى وروح اللغة؛ وهي الأبعاد الإيصالية والتأثيرية، والجمالية[١]، فاللغة بما هي لغة تمتلك البعد الجوهريّ العام، وهو الإيصال والإبلاغ لكنّها تتجاوز ذلك لتصبح أدبًا حينما تخترق ذلك لتكون مؤثرة، وذات سمة جمالية. ويقدّم خريستو تودوروف رؤية تلخّص رأي رولان بارت في هذا الخصوص فيقول: (وهكذا، يحدد بارت نوعين من الدلالات في النص الأدبي: الدلالة الحقيقية والدلالة الضمنية. الدلالة الأولى – هي المعنى المباشر الذي ينتج عن اللغة الطبيعية: الموضوع أو الدلالة الاجتماعية والمعرفية. المعنى الحقيقي – حسب بارت – هو المعنى الأوليّ، وهو غير مقصور على النتاج الأدبي، وعليه فهو غير مهمّ لدارس الأدب. وعلى عكس ذلك فإن المعنى الضمنيّ هو جوهر العمل، ويُنظر إليه كدالّ متكامل وهذا المعنى هو المعنى الأدبي المميز والخاص. ولما كان هذا المعنى ضمنيا فهو اعتباطي لا ينبثق من طبيعة النص، وعليه فإنّ النص يترك للقارئ)[٢].

وفي أوّل ما سطّره السكاكيّ (ت ٦٢٦هـ)، والقزوينيّ (ت ٧٣٨هـ)، وشرّاحهما من أبجديات البلاغة العربية نجد مقاربة التمييز الفاصل بين ما هو لغويّ وما هو بلاغيّ حينما تعرّضا للخبر وأنواعه[٣]، فجعلاه يسير في خطوات متدرجة من كونه سمة لغوية ليصبح قيمة أدبية فكان على ثلاثة أنواع؛ ابتدائيّ وطلبيّ وإنكاريّ[٤]، وحديثهم عن عبارات مثل (خلوّ الذهن)، و(الإنكار)، و(التأكيد) يدلّ بوضوح على استيعاب البلاغيين للقيم الأدبية للغة التي تنتقل من الإيصال إلى الحجاج والإقناع، والحديث في هذا الأمر يجرّ للسجال في إرجاع الحقوق التي يدّعيها النحويون لعلم المعانيّ – بحسب زعمهم– وكونه إرثًا مسروقًا يجب إعادته، والحقّ أنّ

الأمر مبنيّ في جوهره على ملاحظة الفرق الدقيق بين توظيف الإنسان للغة، وعبورها ذلك التوظيف لجعل اللغة مبدعة مؤثرة؛ فابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) وهو من رسّخ بقوة القيم اللغوية في تعريفه الأشهر للغة في أنها (أصواتٌ يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم)[٥] إلّا أنّ غموض عبارته مبنيّ على عدم وضوح ملامح وجهَي المسألة، ونعني بهما اللغة والأدب، فالتعبير عن الأغراض يمكن أنْ يكون حجةً ووثيقة للنحويين، والبلاغيين في آنٍ؛ فالأغراض مفهوم غائم يمكن أن يشمل البعد التواصليّ، والبعدين التأثيريّ والجماليّ كذلك.

تبدو مقاربة البعد التأثيريّ والجماليّ أكثر تعقيدًا من البعد الإيصالي للغة؛ لكونه يعكس بعمق قضية التداخل المعرفيّ بين اللغة والفلسفة، والمنطق، والجمال في مكوّنات غايتها الاحتجاج، والإقناع، ومن ثم الجمال بما يحمل من رؤى فلسفية. والبلاغة العربية في تصنيفها الثلاثي تعكس ذلك حين يمثّل علم المعاني القيم الإقناعية، ويمثل علما البيان والبديع المكنونات الجمالية للأدب، وليس اللغة.

ومن هذه المقاربة يمكننا البدء بالتنظير لتلك العلاقة الرابطة بين الأدب والوعي الحضاريّ؛ فالانتقال من مرحلة الجهد الإنسانيّ اللغويّ الإيصالي، أو محض الخبر إلى السمة الإقناعية، والجمالية التي تحققها فائدة الخبر تلتزم أن يتّسم الأدب بروح الحضارة الإنسانية التي تنطلق من التجربة الفردية إلى الوعي الجمعيّ والعكس.

فلنقل: إنّ الأدب لا يكون أدبًا إلّا إذا كان حجاجيًا إقناعيّا جماليًا في شكله من جهة، ومختزنًا للحضارة في جوهره من جهة أخرى. فالشعر كما يرى المناطقة على وفق التقعيد الأرسطي من وسائل الحجاج، والإقناع؛ فالصناعات الخمسة (البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة)[٦] التي وضعها المنطق الأرسطيّ تجعل الشعر والخطابة جزءًا من عملية الحجاج والإقناع. وكلا الجهتين توضّح القيمة الحضارية للأدب في كونه هضمًا، وإعادة تشكيل مستمرين

للحضارة.

نحن أمام مواجهة معرفيّة خطيرة ترتسم جدلية التاريخ والحضارة وعلاقتهما بالأدب، فالحضارة والتاريخ يصطرعان ليخلقا الأدب، الذي يعكس بدوره محاولات جادّة لعمليتي الهضم والتشكيل المستمرين لهذا الاحتدام في الصراع، ومن هنا أصبحت قيمة دراسة الأدب على وفق المنهج التاريخيّ، والرؤية الاجتماعية مهمة جدًا، لكونهما يؤطران هذه الجدلية، وينظمان أسسها.

المطلب الأول: الإسلام، الحضارة، الأدب:

قدّم الإسلام رؤيته الحضارية العالمية، رؤية تتجاوز الوعي الضيق للثقافة الجاهلية، وهي رؤية تتصف بالاتّساع والعمق، وتجاوز حدود المكان، والزمان، تلك الرؤية التي ميّزته عن غيره من الحضارات، وهي انتمائها للخالق سبحانه وتعالى، وهو ما يجعلها – أي الرؤية- تمتلك صفات شمولية لم تكن موجودة، وعلى الرغم من وجود ديانات ذات بعد تأثيري فعّال كالبوذية مثلًا إلّا أنّ البوذية تنتقل من الشخصنة الفردية إلى العالم، أما الإسلام فإنه ينطلق من قيمة إلهية موجّهة ومنظمة للكون كله.

قد تمتلك الديانات اليهودية، والمسيحية سمات مشتركة مع الإسلام، في الانتماء، وأصل التوحيد لكنّ النصوص الدينية لهما تختلف كثيرًا عن القرآن الكريم، في طبيعة اللغة، وفقدانها لعنصر الإعجاز، وتشكلها في خطاب بشريّ في الأعمّ الأغلب، وهو ما أفقد نصوصها الصمود في مواجهة البعد الأدبيّ للحضارات الأخرى خلافًا للقرآن الكريم؛ الذي طرح لأول مرة شيئًا جديدًا في معادلة الحضارة والأدب.

قدّم الإسلام حضارته في واجهة أدبية تمتلك عنصرًا يطرح نفسه بديلًا للموجود الأدبيّ، فالعرب الذين اعتادوا هيمنة الشعر صدموا بالبديل الثقافيّ الأدبيّ، ولم يكتف القرآن بذلك، بل خلق معادلة محرجة لهم، فدعاهم لطرح المنجز الأدبيّ البديل، وتدرج في التحدي من الإتيان بمنجز أدبي متكامل إلى جزء منه – أي بسورة واحدة-؛ كما في قوله تعالى:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣]، كأنّ المعادلة التي يفرضها تقول: أين المنجز؟، قال الطبريّ (ت ٣١٠هـ): (وأنّ ما جاء به مِن عندي، عجزُ جميعِكم وجميعِ مَن تستعينون به مِن أعوانِكم وأنصارِكم عن أن تأتوا بسورةٍ مِن مثلِه، وإذا عجَزتم عن ذلك وأنتم أهلُ البراعةِ في الفصاحةِ والبلاغةِ والذَّرابةِ، فقد علِمتم أن غيرَكم عما عجَزتم عنه مِن ذلك أعجَزُ)[٧] والذي يثير معادلة أكثر أهمية في كونه باقيًا إلى يومنا هذا، وهذا يستلزم أنّ البديل القرآنيّ يمتلك مقومات الصراع المستمر.

ينظّر الإمام الصادق (ع) لديمومة هذا المنجز الأدبيّ، وكونه فعلًا لا يمكن طرح منافس يكون عوضًا عنه بما عرف بقاعدة الجري، المأخوذة من قوله (ع): (إنّ القرآن حيّ لم يمت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا)[٨]، فالأدب القرآني على وفق قاعدة الجري يمتلك مقومات البقاء الزمانية، والمكانية، بل يتجاوز ذلك إلى طرح النصّ القرآنيّ بلغته العربية منافسًا هو الأقوى للمنجز الأدبيّ في سائر اللغات الأخرى.

ولا يمكن الاقتناع بعدم خضوع البديل الجديد لنظرية النشوء والارتقاء؛ فالمفترض أن يمرّ بمراحل وتجارب مريرتين حتى يمكن افتراض كونه بديلًا فعّالًا يأخذ مكانة الأدب السائد في الواقع! هذا الأدب سيجد أمامه عقبتين عليه تجاوزهما؛ الأولى في الشكل، بمعنى ما الذي سيطرحه من أشكال أدبية مختلفة؟ والثانية في محتواه.

ومن المسلّم به أن العقبة الشكلية –ولو ظاهرًا– ستكون هي الأكثر تعقيدًا؛ فالتنازل عن القوالب الكلاسيكية، والأنماط التقليدية يمثل إرهاصًا صعبًا، أما العقبة الثانية فإنها تتجه وفق معطيات اكتساب الحضارة الجديدة واستقرارها، وهضم جوهرها ليكون هو القوة المنتجة للإبداع، والتجلّي، والانعكاس.

وقد تحدّثت الدراسات الحديثة عن موقف الإسلام من الشعر، وما

عكسته الآيات القرآنية من موقف صارم في نقد الشعر والشعراء، لكنّ الأغلب في هذه الدراسات غفلتها البحث في هويّته التي تفصله عن غيره، وتجعله في موقف المقارنة مع المنظومات الفكرية والحضارية الأخرى التي تبدي آراءها تجاه الأدب.

والسؤال الأكثر أهمية في هذا المجال سيكون: ما الجديد في الأدب الإسلاميّ، ومقولته الكبرى؟ وتأسيسًا على ما رسّخه أساطين البلاغة قديمًا، والتنظيرات الحديثة؛ كالذي تلمسناه من حديث تودوروف وبارت فإنّ الأدب سيبتدئ من حيث تنتهي اللغة؛ تلك اللغة بمفهومها القواعديّ الكلاسيكيّ الذي تعلّمنا أبجدياتها الأولى من أبيات ابن مالك:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم

واسمٌ وفعلٌ، ثم حرفٌ الكلم

ولدينا من الوثائق الدامغة التي تشير بوضوح لماهية الأدب الجديد؛ فهو الأدب الذي يتجاوز المشترك الأول؛ ونعني به اللغة ليصنع رؤاه التأثيرية والجمالية الخاصة به.

وأولى تلك الوثائق الحروف المقطعة في السور القرآنية؛ التي حيّرت المفسرين في تأويل وجودها، ومن ثم تأويل معانيها، فكان من تلك المعاني أنّا رسالة مباشرة للمشركين بالتحدي، فالحروف حروفهم، واللغة لغتهم، لكنهم عاجزون عن صنع المنجز الأدبيّ المعارض على رغم تسلّطهم وسطوتهم في الأدب والشعر، بلاغة وفصاحة [٩]. هذا الرأي المشهور يختلف في بنيته المعرفية عن بقية التفسيرات الخاصة بالحروف المقطعة؛ فهو لا يتناول تفسير معانيها، بل يتجاوز ذلك إلى تفسير وجودها، وغايتها.

ثم تأتي الوثيقة الثانية؛ وهي وثيقة قرآنية أيضًا، وهي اتهام المشركين والكفار للقرآن والرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله) بالشاعرية والشعر، ومن ذلك: ﴿وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [سورة يس :٦٩]، وقوله تعالى: ﴿وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ قَلِيلاً ما تُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الحاقة :٤١].

يمكننا القول: إنّ هذا الاتهام

ينطلق من تلمسهم العميق- بفطرتهم- لهذه المرحلة من الانتقال من اللغة إلى الأدب، فاللغة لغتهم، لكنّ الأدب ليس أدبهم، وهو ما دعاهم للإيمان باختلاف جوهره وماهيته عن أدبهم، فرموه بأنه نمط أدبيّ وشعريّ مغاير، ولما لم يجدوا سببًا مقنعًا في هذا الاتهام عدلوا للتعليل الميتافيزيقيّ له، وقد رصد القرآن الكريم إرهاصات هذا السلوك والتعرّف على النصّ القرآنيّ لدى المشركين في قصة واحد من مشركي مكة الذي حاول سبر غور هذا النموذج الأدبيّ الفريد الغريب غير المألوف، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ. فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ نَظَرَ. ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ. ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ. فَقَالَ إِنْ هذا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ. إِنْ هذا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [سورة المدثر: ١٨-٢٥]. فهو نمط أدبيّ يبدو مألوفًا بلحاظ لغته، لكنه ليس بمألوف في جوهره، وصناعته، ولعلّ وصفه بالجنون سيخرجهم من حرج التفكير في هذا البديل الكاسح لأدبهم، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَإِنَّا لَتارِكُوا آلِهَتِنا لِشاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ [سورة الصافات: ٣٦]، فالمراهنة على الغيبيات، وغي المرئي ستخرجهم من حرج المنافسة كما يظنون، ولاسيّما أنّ القرآن الكريم قد وصف نفسه بأنه وحي، وعليه فإنّ الخروج من المأزق سيكون عبر تفسيره بالغيبيّ، ولكن ليس بالتسليم للقرآن، بل لعنادهم!

أما الوثيقة الثالثة فهي إرهاصات ردّ الفعل للثقافة السائدة، والذهنية الجمعية التي حاولت فهم ماهيّة هذا الشكل الأدبيّ الجديد، وظهر ذلك في سؤالات نافع بن الأزرق لابن عباس عن المعاني القرآنية ومقاربة تشكلها، ووجودها في النمط القديم نفسه، فقد ورد في قصة هذا اللقاء (يا ابن عباس، ما يحملك على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم لك به؟ أشيئا سمعته من رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)؟ أم هذا منك تخرّصًا؟، فإن كان هذا منك تخرّصا فهذه والله الجرأة على الله عز وجلّ!

فقال ابن عباس مجيبا لنافع بن الأزرق: لا والله، ما هذا مني تخرّصا، لكنه علم علمنيه الله...وقال نجدة: فإنك

تريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله عزّ وجل، فتفسره لنا، وتأتينا بمصداقه من كلام العرب، فإن الله عزّ وجل أنزل القرآن بلسان عربي مبين) [١٠].

هذه الوثائق وغيرها تبيّن بشكل لا يقبل الشكّ مقبولية مقاربة تشكّل الأدب الإسلاميّ، وبروزه بديلًا؛ لكونه يختزن الحضارة الإسلامية في مضمونه، وانطلاقًا من مقولة التحدي والإعجاز المبنية على وحدة اللغة وتنوّع الأدب، هذا الأمر يجعل البدء بالتنظير للأدب الإسلاميّ واستقلاله واستيعابه للتشكل والتجذير، والاتّساع في الأنواع أمرًا حتميًا.

المطلب الثاني: صراع الحضارة، والأدب:

تحدّث الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سرّه) عن صراع الأئمة المعصومين (عليهم السلام) مع الباطل، وأنّ ذلك الصراع أخذ يتشكّل بصور مختلفة، وهو ما استدعى أن يعمد الأئمة (عليهم السلام) للمواجهة بالضدّ النوعيّ، هذه الفكرة تجرّنا للحديث عن مجموعة من الوثائق المهمة التي تكشف قيمة اهتمام الأئمة (عليهم السلام) بترسيخ الحضارة الإسلامية، والأدب الإسلاميّ.

في جمعه لكلام أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة لا نجد أيّة قيمة حقيقية للشعر مقابل النثر؛ إذ يختفي فلا نجد غير أبيات قليلة تعدّ على عدد أصابع اليد؛ وهو ما يمنحنا فرصة افتراض تراجع القيمة الفاعلة للشعر أمام النصّ النثريّ المتماهي في النصّ القرآنيّ، وهي قضية تستحق إفرادها ببحث مستقل.

يزداد موقف أمير المؤمنين (عليه السلام) انتصارًا للأدب الإسلاميّ في روايتين، تتحدث الأولى على لسان الفرزدق من ورود أبيه على أمير المؤمنين (عليه السلام)، وإخباره بأنّ ابنه الفرزدق الصغير يومذاك شاعر، فكان جواب الإمام (عليه السلام): (علّمه القرآن فهو خيرٌ له من الشعر)[١١]. والموقف حاسم في حسم الصراع لصالح البديل الجديد، لكنّ تبعات هذا الحادث، وهي تقبّل الفرزدق لهذه النصيحة، وكونها لا تنتهي بحفظ القرآن، كما تظهر القصة، وإنما في عملية إنتاج النصّ الأدبيّ البديل،

ولا سيّما أنّ الفرزدق كان له أثر فاعل في نكوص الأمويين ومحاولتهم استعادة الحضارة الجاهلية كما سنذكر لاحقًا.

وفي موقف آخر نجد أمير المؤمنين (عليه السلام) في المدائن، وهو يخبر أصحابه عن الفرس وحياتهم فينشد أحد أصحابه قائلًا:

جرتِ الرياحُ على رسوم ديارهم
فكأنهم كانوا على ميعادِ

فكان جواب الإمام (عليه السلام) صادمًا للمألوف: هلّا قلتَ قول الله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ. وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ. كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْماً آخَرِينَ. فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ [سورة الدخان: ٢٥-٢٩][١٢].

استطاع الأمويون النكوص، والعودة للمثال الحضاريّ الجاهليّ، وامتدت آثار ذلك لتترسخ القيم النقدية على وفق هذا المثال، فأصبحت القيم النقدية مبنية على هذا المثال، وإن كان للبلاغيين يد حقيقية في محاولات استعادة الأدب والتوازن على وفق المثال القرآنيّ، وهنا تظهر جدلية التناقض في الدراسات؛ فالدراسات البلاغية تحاول جاهدةً صرف الانتباه للمثال القرآنيّ بينما تميل الكفة راجحة في النقد للمثال الجاهليّ!

هناك تساؤلات تفرض نفسها في خضم الصراع للعودة إلى الثقافة الجاهلية، فالقصائد السبع الطوال الجاهليات في مقابل السور السبع الطوال، والمعلّقات بما تحمل من قيم الجاهلية عُلّقت على وفق روايات مشكوك فيها – ما لم تكن مختلقة أصلًا- لتمنحها قداسة في مقابل النصّ القرآنيّ، وهي تساؤلات مشروعة فيما التفتنا لمجابهة الإمام السجاد (عليه السلام) لهذا الضدّ النوعيّ عن طريق طرحه لأنموذج فريد من الأدب يرتكز على المثال القرآنيّ، وهو الصحيفة السجاديّة، فالنقائض التي رعت الدولة الأموية استمرارها بما يزيد على أربعين عامًا جوبهت شكلًا ومضمونًا بالصحيفة السجاديّة.

لم يخضع هذا الموضوع للدراسة،

بل غفل عنه الدارسون، ولا سيّما أنّ الدراسات الأكاديمية الحديثة استوردت مقولات تاريخ الأدب العربيّ من المستشرقين ككارل بروكلمان وأمثاله، ولم يدر في البال قيمة دراسة الأدب على وفق صراع الجاهلية والإسلام! واكتفى الدارسون بالرضوخ لمقالة التقسيم الزمنيّ للأدب على وفق العصور؛ هذا التناقض المستغرب الذي يجعل خطب الإمام الحسين (عليه السلام) في أحداث كربلاء تنتمي لأدب العصر الأمويّ!

حاولت بعض الدراسات الخروج على هذا المألوف المتناقض؛ ومنها محاولة سيد قطب للتأسيس لأدب قرآنيّ في تفسيره (في ظلال القرآن)، وكتابيه (مشاهد يوم القيامة)، و(التصوير الفنيّ للقرآن)، وعلى الرغم من تنظيراته للمجتمع الجاهليّ المعاصر إلا أنّه لم يستثمر ذلك في التنظير لانعكاس هذا الصراع، وأثره في تشكّل الأدب الإسلاميّ.

يمكننا القول: إنّ تجربة الدكتور البستانيّ في صناعة أدب يقوم على الحضارة مهمة جدًا، لكنه لم يُحسن الترويج لها، وهي تجربة حقيقية يمكن توظيفها واستثمارها في هذا المجال.

والتأسيس على هذا يضعنا أمام مقاربة مهمة لصناعة مفهوم الأدب الحسينيّ، وتفريعاته، والتنظير لصناعة مصطلحات خاصّة به، ودراسة هذا الأدب على وفق المناهج التاريخية والنقدية، والسعي لتوثيقه منذ النشوء إلى يومنا هذا.

المطلب الثالث: الأدب الحسينيّ، المفهوم والطموح:

نحن أمام مفارقة منطقية تاريخية صارخة، فالشعر- كالأراجيز- الذي قيل في يوم الطفّ مثلًا يُصنّف تاريخيًا - كما يعهد الدرس الأكاديميّ- ضمن الأدب الأمويّ! فكيف يُعقل أن يكون هذا الأدب حسينيًا أمويًا في وقت واحد؟! ولعلّ هيمنة الخنوع للمقولات الأكاديمية الموروثة يجعلنا أمام كثير من المفارقات التي لا تصمد أمام التصنيف المقبول لها. وفكرة تأليف موسوعة بمسمى موسوعة الأدب الحسينيّ تمثل بادئ الأمر خطوة تصحيحية لواحدة من

تلك المقولات الموروثة التي اعتدنا على تقبلها من دون إبداء تعنت في رفضها.

إن الخنوع أمام الموروث من شكليات التقسيم الأكاديميّ يجعلنا أمام مهمة تاريخية تتجاوز ما يلقى على عاتقنا في توثيقه، والحفاظ عليه ونشره إلى مهمات أكثر أهميةً، وهي زعزعة البنى الراكدة التي اعتدنا على هضمها وتقبلها من دون إبداء معارضة، أو حتى نفور، فالأدب الحسينيّ الذي ينتمي لوعي الثورة الحسينية يعكس بجدّية الثورة على كلّ ما هو استعباد، وخنوع، ومن هذا وغيره تبدو فكرة الشروع في التأسيس والعمل على هذه الموسوعة هدفًا علميًا ساميًا.

تبدأ المقاربة في تحديد مفهوم المركب الإضافيّ الخالق للمصطلح المقترح، أي الأدب الحسينيّ، الذي يمكن تفكيك بنيته إلى (الأدب)، و(الحسينيّ)، الأمر الذي يجعلنا نسير في خطين: الأول منهما يبحث في تحديد (الأدب) وماهيّته، والبحث عن المشكلة البحثية المتمثلة في تناقضه بسبب التقسيم الزمنيّ مع وجوده العقديّ؛ لكونه صوتًا ينتمي للإمام الحسين (ع)، ولا يمكن توصيفه بالانتماء إلى العصرين الأمويّ والعباسيّ. أما الخط الثاني ففي تحديد قيمة انتماء هذا الأدب إلى الإمام الحسين (ع) نفسه.

يبدو من السهولة بمكان افتراض مفهوم أوليّ للأدب الحسينيّ، فهو الأدب المنتمي لسيد الشهداء (عليه السلام)، ولكنّ الفكرة ليست بهذه السذاجة، فهذا الارتباط مبنيّ على حدود اقتران ذلك الأدب بالشعر بدايةً، وبواقعة الطفّ ارتكازًا؛ وهذا قصور يؤدي لاقتران الأدب الحسينيّ بالشعر الحسينيّ، أو ترادفهما نوعًا، ولكنّ تفكيك عنصري هذا المركب الإضافيّ إلى (الأدب)، و(الحسينيّ)، ثم معرفة حيثيات كلّ منهما على حدة، ومن بعد ذلك مزجهما مرة أخرى سيضعنا أمام مقاربة جديّة لفهم هذا المفهوم الذي سيصبح مصطلحًا بجهود الدارسين إن شاء الله تعالى.

الأدب في حدود شكلية التصنيف يمكن دراسته من حيث ماهيته

وغايته وأنواعه، وبالتالي فإنّ كلّ قيمة منهنّ تجعلنا أمام تشعبات كثيرة. فالأدب كما هو معروف يسير في خطّين تقليديين؛ هما الشعر والنثر، ومع دخول الباحثين في جدلية التشكل الحديث لقصيدة النثر، والأشكال العروضية التقليدية والحديثة كالعمود والتفعيلة، وغير ذلك سيؤسس لتقسيمات مختلفة للأدب الحسينيّ، بحسب كلّ توجّه منها، كالشعر العمودي، والشعر الحر، وقصيدة النثر، وغير ذلك، ولا يقلّ النثر تشعبًا في هذا الميدان أيضا، فلدينا تجارب نثرية مميزة من التراث القديم؛ منها أدب السيرة الحسينية، وخير مثال عليها كتب المقاتل، بل نجد تجربة فريدة لابن الأبّار الأندلسيّ فريدة في صياغة مقامة حسينية ليس لها نظير، وهي (لئالئ السمط في أخبار السبط)، ومع التشعب الهائل لقضية النثر وتشكل الأنواع الجديدة فإنّ الأدب النثري سيتجاوز حدود القصة بأنواعها والرواية بأنواعها، والمسرحية بأنواعها، والمقالة بأنواعها، وكلّ المستحدثات النثرية الأخرى... إلخ.

ويمدنا المنهج التاريخيّ برؤى تزيد الموضوع اتّساعًا؛ فالأدب الحسينيّ يتجاوز في مفهومه الزمانيّ والمكانيّ واقعة الطفّ الخالدة؛ إذ يهتم بما يتعلّق بسيد الشهداء (عليه السلام) في حياته كلّها، بما يجعل أدب الطفّ جزءًا من هذه المنظومة الكبرى.

أما الجزء الثاني من المركب الإضافيّ؛ وهو (الحسينيّ) فإنه سيتجاوز ضيق الأفق بارتباط الأدب بواقعة الطفّ، وعليه يمكننا القول: إنّ انتماء الأدب للحسين (عليه السلام) سيجعلنا ننظر له من وجهتين:

أن يكون معنى الأدب الحسينيّ ما نُسب إليه هو (عليه السلام) من أدب في حياته، ويشمل كلامه المنثور في مصادر الروايات، والأدعية، كدعاء يوم عرفة مثلًا، والتاريخ والتفاسير، والأدب، وغير ذلك، والشعر الذي نُسب إليه في المصادر.

أن يكون معنى الأدب الحسينيّ ما قيل فيه (عليه السلام) في حياته كلها، وبعد استشهاده، ويشمل الأنواع الأدبية

كلّها، وهذا المفهوم يشمل الآتي:

القرآن الكريم، ومناط البحث فيه يعود للتفاسير والمرويات، كآيتي التطهير، والنفس المطمئنة مثلًا.

الأحاديث الواردة عن الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وأله)، والأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وتشمل ما ورد في وصفه وشمائله وفضله، واستشهاده ... إلخ.

ما قاله سائر الناس – من المسلمين وغيرهم – قديمًا وحديثًا فيه، شعرًا ونثرًا في زمانه، وبعد استشهاده.

وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار تعدد اللغات التي أنتجت الأدب الحسينيّ فإنّ بروز الأدب الحسينيّ المقارن سيكون وليدًا حتميًا يكون له وجهة بحثية خاصة به.

ومع دمج المركبّ الإضافي سيتضح حجم الأدب الحسينيّ، وتوثيق كونه الوجه الأكبر للأدب الإسلاميّ البديل المنشود المواجه للأدب الجاهليّ. وعليه يمكننا طرح فكرة التأسيس له في موسوعة تحاول التوثيق للأدب الحسينيّ بما يليق به.

الهيكل العام للموسوعة:

تقع الموسوعة في شكلين؛ الأول منهما متخصص، والثاني على شكل موسوعة صغيرة تستهدف غير المتخصصين.

تقع الموسوعة في أجزاء، يقع على عاتقها تبني المستويات التنظيرية والتطبيقية المذكورة في أعلاه.

يضاف للموسوعة تأليف كتاب منهجي بعنوان الأدب الحسينيّ، يكون بطابع أكاديميّ تعليميّ.

الأجزاء المقترحة:

١- الجزء الأوّل: وهو الجزء المفاهيميّ، ويختزن مجموعة مقاربات مصطلحية تحدّد ماهيّة الأدب الحسينيّ، وما يتعلّق به من مصطلحات؛ مثل: الشعر الحسينيّ، وأدب الطفّ، والطفّيات، والعباسيات، والزينبيات، ... إلخ، ويمكنه الحديث عن الأجناس والأنواع أيضًا.

٢- الجزء الثاني، والثالث: وهما الجزءان التاريخيان، ويتكفلان برصد تاريخي لنشوء الأدب الحسينيّ، وارتقائه عبر

التاريخ. وقد يحتاج الأمر لجزء رابع.

٣- الجزء الرابع، والخامس، والسادس، وهي الأجزاء النقدية، وقد يحتاج الأمر لأجزاء أخر.

٤- الجزء السابع: وهو الجزء الخاصّ بالأدب الحسينيّ المقارن.

٥- الجزء الثامن: وهو الجزء الخاص بالأدب الحسينيّ والمرجعيات الثقافية، والأنساق غير الأدبية، كالفنّ والمسرح.

٦- الجزء التاسع، والعاشر: وهما الجزءان الخاصّان بالتراجم لأدباء الأدب الحسينيّ وشعرائه، وقد يحتاج الأمر لزيادة الأجزاء فيه.

والحمد لله ربّ العالمين أولًا وآخرًا.

الهوامش:

١- ينظر ما كتبه تودوروف في جدلية البناء والوظيفة وهو يحاول الخوض في ماهية الأدب، ونلحظ تردده في قبول تشكيل مفهوم متكامل للأدب، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، سفيتان تودوروف، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة بالجمهورية العربية السورية، دمشق- سورية، ط/ ١، ٢٠٠٢م: ٥-٨.

٢- نقد مفهوم الأدب عند رولان بارت، خريستو تودوروف، ترجمة: حسين جمعة، مجلة نوافذ، النادي الأدبيّ الثقافيّ بجدّة، السعودية، ع١٢، ٢٠٠٠م: ١٠٠.

٣- ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت ٧٣٩هـ)، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل - بيروت، ط/ ٣، د.ت: ج٢/ ١٩٥-١٩٦.

٤- ينظر: علم المعاني، عبد العزيز عتيق (ت ١٣٩٦هـ)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/ ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م: ٥٠ فما بعدها.

٥- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/ ٤، أوفست: ج١/ ٣٤.

٦- ينظر: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلاميّ لجماعة المدرسين، قم المقدسة، بلا معلومات: ٣٥٧.

٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ)، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، مصر، ط/ ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م: ج١/ ٣٩٦.

٨- بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسيّ (ت١١١٠هـ)، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان، ط/ ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م: ج٣٥/ ٤٠٤.

٩- ينظر: تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت: ١٨٢-١٨٣. والانتصار للقرآن، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: د. محمد عصام

القضاة، دار الفتح - عَمَّان، دار ابن حزم - بيروت، ط/١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م:ج٢/ ٧٨٢.

١٠- سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، تحقيق: د. إبراهيم السامرائيّ، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٨م: ٥.

١١- ينظر: المستطرف من كلّ فن مستظرف، أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهيّ (ت٨٥٢هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط/١، ١٤١٩ هـ: ٢٤.

١٢- ينظر: مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي النمازيّ الشاهروديّ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤١٩هـ: ٩/ ٣٥٣.

المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

١- الانتصار للقرآن، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، دار الفتح - عَمَّان، دار ابن حزم - بيروت، ط/ ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٢- الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت ٧٣٩هـ)، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل - بيروت، ط/ ٣، د.ت.

٣- بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسيّ (ت ١١١٠هـ)، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان، ط/ ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٤- تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.

٥- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، مصر، ط/ ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٦- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/ ٤، أوفست، د.ت.

٧- سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، تحقيق: د. إبراهيم السامرائيّ، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٨م.

٨- علم المعاني، عبد العزيز عتيق (ت ١٣٩٦ هـ)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/ ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٩- مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي النمازيّ الشاهروديّ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤١ هـ.

١٠- المستطرف من كلّ فن مستظرف، أبو الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهيّ (ت ٨٥٢ هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط/ ١، ١٤١٩ هـ.

١١- مفهوم الأدب ودراسات أخرى، سفيتان تودوروف، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة بالجمهورية العربية السورية،

دمشق- سورية، ط/ ١، ٢٠٠٢م.

١٢- المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلاميّ لجماعة المدرسين، قم المقدسة، بلا معلومات.

١٣- نقد مفهوم الأدب عند رولان بارت، خريستو تودوروف، ترجمة: حسين جمعة، مجلة نوافذ، النادي الأدبيّ الثقافيّ بجدّة، السعودية، ع١٢، ٢٠٠٠م.

شِعْرِيَّةُ التَّنَاصِ عِنْدَ الكُمَيْتِ بن زيد الأسَدي

غسَّان عبَّاس عبد الزَّهرة السَّاعدي

جامعةُ أصفهان- كُلِّيةُ اللُّغاتِ- إيران

سمية حسنعليان (الكاتبة المسؤولة)

الأستاذ المشارك الدكتور، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة أصفهان

يحيى حسن خضير

الأستاذ المساعد الدكتور ، جامعة ذي قار- كلية الآداب

The Poetics of Intertextuality in Al-Kumait ibn Zayd Al-Asadi

Ghassan Abbas Abdul Zahra Al-Saadi
University of Isfahan, Faculty of Languages, Iran

Asst. Prof. Sumaya Hassanalian (Responsible Author)
Department of Arabic Language and Literature, University of Isfahan

Asst. Prof. Yahya Hassan Khudair
University of Thi Qar, College of Arts

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114510

ملخص البحث

انمازتْ شِعريةُ التناص بصفات ملهمة للنص، قادرة على سبر أغوار النصِّ والتغلغل إلى عمق طبقاته، فالمتحسس لهذه الظاهرة، يدرك الغنى التناصِّي فيه، الذي يستحق التوقف عنده بالبحث والدراسة والتحليل، وإنْ أشارت بعضُ الدراسات الأكاديمية بإيماءات لا تغني عن تناول الظاهرة على نحو متخصص في شعر الكميت، ومحاولة منا لرصد ملامح هذه التجربة الجديدة وتقديم رؤية تناصية تنبع من ملاحقة الشكل وتتبُّع مراحل تطوره، كما نقف عند المضمون، متأملين تشكيل اللغة الشعرية لديه، ومدى تعبيرها عن المفهومات الاجتماعية والفكرية والعقدية. إن الدراسةَ ستتجهُ إلى استبطانِ نصوص الكميت واستنطاقها عن طريق كشف علاقات تقاطعها مع النّصوص الموروثة، والسعي إلى ربط تلك العلاقات بالنص الكلي، وعلاقته بالمتناص معه، وهو البؤرة التي تدور حولها الدراسة، معتمدين في ذلك على التناص نفسه- والذي شكل مرجعيات هذه الدراسة- لا بوصفه منهجا إجرائيا وحسب، كذلك بوصفه ممارسة إنتاجية ظاهرة في النص، ولا نعني بالإنتاجية إقصاء الذات المبدعة للنص، بل نعني بها إعادة إنتاج النص الشعري، بوصف الذات خالقة له متخلقة فيه.

الكلمات الدالة: الكميت، التناص، التناص القرآني، التناص الشعري، التناص التاريخي.

Abstract

The poetics of intertextuality are distinguished by the inspiring qualities of the text, capable of plumbing the depths of the text and penetrating its layers. Anyone who is sensitive to this phenomenon will realize the intertextual richness within it, which deserves to be stopped at through research, study, and analysis. Although some academic studies have hinted at this phenomenon, they do not dispense with a specialized approach to it in Al-Kumait›s poetry. This study is an attempt to monitor the features of this new experience and present an intertextual vision stemming from an examination of the form and tracing its stages of development. We also examine the content, examining the formation of his poetic language and the extent to which it expresses social, intellectual, and ideological concepts. The study will also explore and interrogate al-Kumait›s poetry by revealing its intersections with inherited texts. We will seek to connect these relationships to the overall text and its relationship with its intertextuality, the focus of the study. We will rely on intertextuality itself—which constitutes the references for this study—not merely as a procedural approach, but as a productive practice manifested in the text. By productivity, we do not mean the exclusion of the text›s creative self, but rather the reproduction of the poetic text, as the self that creates and embodies it.

Keywords: al-Kumait, intertextuality, Quranic intertextuality, poetic intertextuality, historical intertextuality.

١. المقدمة :

تنوعت مصادر شعْرِيَّةِ التناص لدى الشّعراء بتعدد الثقافات التي احتك بها كلُّ شاعر، فإذا ما تتبعنا مفهومه ونشأته في تراثنا العربي، نجده مصطلحاً جديداً لظاهرة أدبية ونقدية قديمة، فالتأمل في طبيعة التّأليفات النّقدية العربية القديمة يعطينا صورة واضحة لوجود أصول لقضية التّناص فيه، ولكن تحت مسميات أخرى وبأشكال تقترب من المصطلح الحديث.

وقد ازدهرت مصادره عند الكميت وهو الكميت بن زيد بن الأخنس بن مجالد بن ربيعة بن قيس بن الحارث بن عامر بن ذؤيبة بن عمرو بن مالك، شاعر أُموي مقدم، عالم بلغات العرب، خبير بأيامها، من شعراء مضر وألسنتها، عاش أيام بني أمية، ولم يدرك الدولة العباسية، ومات قبلها، ولد الكميت في سنة ستين، وتوفي (رحمه الله) في سنة ست وعشرين ومئة، يكنى أبا المستهل باسم ابنه الأكبر، كان الكميت ذكياً شديد الاعتزاز بنفسه، وكان الشاعر شيعياً عصبياً عدنانيا من شعراء مضر، متعصباً لأهل الكوفة، هذا الذي جرَّ عليه نقمة الأمويين (الأصفهاني: أبو الفرج، ١/ ١٧)، وكان ازدهار هذه المصادر عنده بحكم العصر والمكان اللذين عاش فيها؛ إذ جاء عصرهُ مزيجاً من الحضارات والثقافات التي انصهرت معاً في وعاء الحضارة الإسلامية، وقد تجلى في شعره تنوع هذه المصادر المعرفية.

إنَّ أهمَّ ما يثير في هذا النوع (التناص) عند الشاعر هو أسلوبه المميز والتعبير الساحر والقدرة الفائقة في استدعاء النصوص القديمة ومحاكاتها تاريخياً، مما شكلت وحدة موضوعية ناهضة لديه، حيث رسمت نسيجاً معرفياً وتاريخياً وجمالياً في إنتاج النص، فشعره يتجذر في خنادق التاريخ وكهوفه، لِما عاصر من حقبة زمنية أُموية مضمخة بالمتغيرات التاريخية والانقلابات السياسية، فاحتواء النص الكميتي للتاريخ ينطلق من رؤيته العقدية ومنهجه العلوي، فضلاً عن قراءاته المحضة للواقع المحيط به، غير أن الذي زاد شعرية التناص جمالاً هو تخييله

الشعري الوقّاد، الذي لم يكن ليتجاوز رؤيته المعهودة، ويلاحظ أنه يولجنا في نصٍّ جديدٍ عبر سكبه في نص تليد، ويتكرر هذا الاستدعاء ليولد من رحمه تناصٌ جديدٌ.

وقد أثرى الكميت في تناصاته المتنوعة ومخياله الحسي المرهف آفاقًا واسعةً وعوالمَ من أساليب التعبير وتجليات التلقي المرتبطة بهوية الشعر العربي القديم وطابعه، الذي يستمد مضامينه من ظلاله الغنية الوارفة، كالإشارات التناصية التي تتضمن في تركيبها اللّغوي الشعري تضمينات لغوية مجردة أو اقتباسات حسية محضة، وجدت طريقها المباشر دون تكلف أو إقحام في مستوى التناص الشعري للشاعر.

١,١٠. شِعْرِيَّةِ التَّناصِ:

لشِعْريةِ التَّناصِ في شعر الكميت أثرٌ واضح، فإذا ما تأملنا في مفهومه ونشأته في تراثنا العربي، نجده مصطلحاً جديداً لظاهرة أدبية ونقدية قديمة موروثة، فالقراءة المتأنية للنتاج النّقدي العربي القديم، تعطينا تصورًا ناضجًا لوجود أصول التّناص فيه، حاملة عنوانات مختلفة وبسيميائية تداني المصطلح الحديث.

وقد تطور التناص عند الكميت لتطور العصر الأُموي ثقافيًا وفكريًا، وكذا البيئة العلوية التي نشأ فيها؛ إذ جاء عصره مزيجاً من الحضارات والثقافات التي انصهرت معاً في وعاء الحضارة الإسلامية، ما دعا إلى تنوع أشكال التناص سواء كان (دينيًا، أم شعريًا، أم أسطوريًا، أم تاريخيًا)، كما نقف عند تعريفه لغة واصطلاحًا، والتجليات التناصية التي مر بها، بداية بجذورها التي رُسمت على يد العالم اللغوي السويسري (دي سوسير de Saussure)، وأعقبه في ذلك الروسي (باختين Bakhtin) الذي وضع الحجر الأساس له، وختامًا بالناقدة البلغارية (جوليا كرستيفيا Iulia Christvia)، حيث رسخ التناص لديها مصطلحا ناضجًا بمفهومه السوي. كما نلمح التناص في دراسات (رولان بارت Rolandus Barthes)، إذ أينع واتسع على يده، و(جيرار جينيت

Gerardus Jeanette)، وقد توطد مفهومه بوصفه مصطلحًا في النقد الغربي، وشاع في أروقة النقد الغربي التي ذاع بها ذكرًا، مع لزوم التمعن بالتراث التليد، ولا سيما ما رُسمت أصوله على يد عبد القاهر الجرجاني.

يعد التناص من المصطلحات الغربية الحديثة، التي دخلت على الأدب العربي مبكرًا، إذإنه من الأساليب الشعرية الزاخرة والتقنيات الفنية المؤثر التي لجأ إليها الكميت في شعره، معتمداً اللّغة وعناصرها النّصية ومقدرتها الشّعرية، مستغلاً هذا الإرث أداةً من أدواته البنَّاءة بما فيها من سمات إيحائية ورمزية ودلالية، لأنَّها ضربٌ من تقاطع النّصوص، يضفي على النّص ثراءً ونضجًا، ويسهم في البناء الجمالي وخلق الأثر في المتلقي بما يتجه إليه من أبعادٍ دلالية.

ويمثل التناص انفتاحاً على الأعمال الأدبية وتنوعها ليفسح المجال لأقوال أُخر، وتأويلات أُخر تعيش التجديد مع أقواله وتأويلاته في حالة من التعددية التي تتناقض وتتعاضد من دون أن تصل إلى مرحلة المواجهة والسّعي إلى إلغاء الآخر، لهذا فالتّناص" جزءٌ من استراتيجيةِ الانحرافِ القائمةِ على مغايرة اللّغة الشّعرية للخطاب الاتصالي – النثري" (الموافي، ٢٠٠٤ م، ٢٢٠). وهنا تكون العملية تواصلية بين (الشّاعر والماضي والمتلقي)، فبالإضافة إلى مخزون الشاعر الثقافي، فإنَّ إدراك أبعاد النّص التّاريخية واللّغوية والنّفسية تتوقف على معرفة المتلقي وذاكرته الحفظية، وطريقة ترشيحه للمتداخل في النّص، وعليه فالتّعالق النّصي ظاهرة لغوية معقدة في نظر بعض الدّارسين، ويصعب ضبطها؛ لأنّها تعتمد على ثقافة المتلقي– كما قلنا – وقدرته على الترجيح (ينظر: مفتاح، محمد: ١٩٩٢م، ١٢١-١٢٢).

وانبثقت فكرة التناص" لتبعث الاضطراب في كلِّ أنواع التّرسيمات الابيستيمية الاتجاهية الذاهبة من المؤلف إلى العمل ومن المرجع التجريبي إلى التعبير(اللغوي) ومن الينبوع إلى التأثير بالمتلقي – من الجزء إلى الكل – من الرمز إلى التجلية، ولكي تضع في النص

خطيته وسياجه موضع التساؤل، من الحرف الكبير إلى نقطة النهاية" (البقاعي، ١٩٩٨م، ٨٣). وهناك من يرى أن التناصَ ارتبطَ في الدّرسِ اللّساني الحديث بالتّعالقِ النّصي بينَ نصٍّ وآخر أو بتداخلِ النّصوصِ بما يعنيه من حضورِ نصٍّ في نصٍّ آخر، استدعاءً أو تأثراً (ينظر: ياسر عبد الحسيب رضوان، ٢٠١١ م، ع ١٦٤، ١).

١ . ٢. التناص (لغةً واصطلاحًا)

للمعاجم العربية أثر جلي في تبيان معنى التناص لغة، حيث جاء في لسان العرب: " النص رفعه الشيء، نص الحديث ينصه نصاً: رفعه، نص الحديث ينصه: رفعه، ونص المتاع، جعله بعضا على بعض (ابن منظور، ١٤١٨هـ-١٩٩٠م، ن ص ص). أما القاموس المحيط فيرى أن التناص من: نص الشيء، حرّكه ونص العروس، أقعدها على المنصة (قاموس المحيط، ص ١٢٢). وحينما بحثنا عن معنى التناص في بطون معاجم اللغة العربية، وجدنا أن كلمة (تناص) هي فعل في تصريفها اللّغوي من (تناص، يتناص، مصدر تناص)، أي تناص الناس تزاحموا، والتناص في الأدب العربي مصطلح نقدي يُقصد به وجود علائق وتشابه أو تقارب دلالي بين نصين قديمًا وحديثًا، أو بين عدة نصوص بينهما فارق زمني.

إنَّ التناصَ بتغيراته غير المتناهية مقترن بالتطورات الجذرية لهذا المصطلح، إذ أغدق دلالات ذات ظلال حافة استجلت ثيمة النص الشعري وآزرته، وهذا الشكل التعبيري وظف تقنية مائزة داخل النص، إذ إن التناص المقصود يثير ضباب الدلالة ويفتح التأول، فهو استرجاعات فنية لنصين مختلفين زمانا ومكانا.

والتناص بوصفه مطلحًا نقديًا مر -منذُ الوهلة الأولى- بمراحل متنوعة ومختلفة، حتى بانت كنه جذوره، فقد وصل إلينا بحلته الجديد بعد مخاض من التطورات التي أوضحت مقاصده وأشهرت ماهيته النقدية، حيث بزغت بدايات التناص على يد (دي سوسير_ de Saussure) ومن ثم (باختين_

Bakhtin) الذي وضع أصوله ابتداءً، وإنْ كان بمصطلح مغاير(الحوارية)، أما (جوليا كرستيفيا Iulia Christvia) فقد نضج التناص على يدها حتى وصل تباعاً إلى (رولان بارت_Rolandus Barthes، وجيرار جينيت_ Gerardus Jeanette)، وصولاً بمنهجه النقدي إلى مرحلة ما بعد الحداثة. ولا مناص من القول إنَّ العلاقة التناصية هي التي توثق النصَّ بنصوص أخرى، أدركت الناقدة (جوليا كرستيفيا-Iulia Christvia) في تعريفها للتناص، بأَنَّهُ:" تداخل نصّي في فضاء نصٍّ معين، تتقاطع وتتنافى ملحوظات عديدة مقتطعة من نصوص أُخرى" (كرستيفيا جوليا: ١٩٧١م، ١٢).

أي أن التناص هو محاكاة نص لنص آخر أو نصوص أخرى، وهناك من يعرِّف التناص على أَنَّهُ" تعالق (الدخول في علاقة) نصوصٍ من نص حديث بكيفيات مختلفة " (مفتاح: محمد: ١٩٩٢م، ١٢١). وهذا ما يوحي باقتران جدلي بين نصين مندمجين بعلاقة توليفية منتجة.

أمَّا بارت فقد كانت له بصمة في استراتيجية مفهوم التناص لا تقل عمّا أفاضت به الناقدة (جوليا كرستيفيا Iulia Christvia)، إذ انطلق في مشروعه التناصي هذا من ثراء مشاريعها النقدية لمفهوم التناص، فيرى أنَّ" كلَّ نصٍّ ليس إلّا نسيجاً جديداً من استشهادات سابقة"(إبراهيم مصطفى دهنون، ٢٠١١م، ١٥). أي أن هذا النسيج تحبك خيوطه النقدية بشكل محكم من رحم النص التليد حتى يستقر به بعد تعالق متين تناصاً مكتنزًا.

ولعلَّ من المفيد أن نؤكد أن فكرة التناص جاءت" لتبعث الاضطراب في كل أنواع الترسيمات الابيستيمية الاتجاهية الذاهبة من المؤلف إلى العمل، ومن المرجع التجريبي إلى التعبير اللُّغوي، ومن الينبوع إلى التأثير بالمتلقي – من الجزء إلى الكل– من الرمز إلى التجلية، ولكي تضع في النص خطيته وسياجه موضع التساؤل، من الحرف الكبير إلى نقطة النهاية "(ينظر: محمد مفتاح، ١٩٩٢م،

١٢١-١٢٢).

وفي هذا الإطار فإنَّ الناقد الروسي ميخائيل باختين ينظر إلى التناص على أنَّهُ بؤرة تواصل في ضوء حزمة من العلائق التي تنتج بين المُرسل والمرسل إليه(المتلقي)، لذا يعرف التناص بأنَّهُ "عبارة عن وسيلة تواصل لا يمكن أنْ يحصل القصد من أيّ خطاب لغوي بدونه، إذ لا يمكن أن يكون هناك مرسل بغير متلقٍّ مستوعب مُدركٍ لمراميه"(سماح رواشدة: ١٩٩٩م، ١١٩). ويؤكد باختين هنا على العلاقة المُبْرَمَة بين المرسل والمتلقي، فهي علاقة تشعرنا بعمق هذا التعالق وتواصله مع النصين القديم والحديث.

وعلاوة على ذلك فإنَّ النص لا يتفاعل كثيراً مع جزئيات النص السابق، بقدر ما يسعى الإشاري إلى إنشاء علاقة فريدة بين النصين تبدأ بـ" الإشارة العابرة اللاواعية، وتنتهي عند إحاطة القارئ بمناخ دلالي يدفع به نحو قراءة تأويلية تقوم على التفكيك وإعادة البناء"(إبراهيم خليل، ٢٠٠٦م، ١٦٣) .

وأنزل جبار ماجد البهادلي النَّصَ" بمنزلة الابن الشرعي الذي يستمد خصوصيتهُ الثقافية واستقلاله الذاتي من رَحم آبائه النصوص الأصلية السابقة دون أن يفقد ميزاته اللُّغوية والجمالية، كونه نصاً قائماً بذاته الاستقلالي، تمنحه نظريات القراءة وجماليات التلقي الحديثة وضعاً قرائياً تأويلياً جديداً يسبر أغوار وحدته الموضوعية، ويفك شفرات هُويته اللغوية ويجلو سياقات مستوياته الدلالية، فيحقق بذلك النص أبجديته التي تؤمِّن له من أن النص يشكل فضاءً واسعاً رحباً قابلاً للتأويل بقراءات فاعلية متجددة كثيرة تجلو صفحاته المتنوعة المتعددة الرؤى، سواء أكانت الرؤى الفلسفية المتجلية والخفية منها، مرئية بصرية، أو غيرَ مرئي بصرية "(البهادلي: جبار ماجد، ٢٠٢٢م، ١٤٥).

٢. مستوياتُ شِعْرِيَّة التَّناصِ في شِعْرِ الكميت:

تمتاز شِعْرِيَّةِ التناص ـــ من بين جماليات الخطاب الشعري ـــ بأن لها مستويات متعددة ومصادر متنوعة

تعضدها فنياً في رسم البنية النصية، وتغذيها تنوعاً وثراءً لغوياً وجمالياً، له الأثر البالغ في هندسة التناص لدى المتلقي. إنَّ البحثَ في شعر الكميت قد يضمن اقتباساً شعرياً يؤكد فيه أن النص هو محاكاة ومتواليات لنصوص أُخرى، مجتمعة وموحدة في نصٍّ موازٍ آخر، انماز بلغته الرشيقة وشكله التناصي الذي وقع في أصفاده الشاعر؛ لكونه من الوسائل اللّغوية المتطورة، وقبساً لغوياً من تناصات الشاعر المتلونة في الشعرية النقدية المستحدثة، فالتناص يمثل مهمة استذكارية واسترجاعية تستعيد نصاً سابقاً؛ مُعيدةً إيَّاه بثوب آخر، والغاية منها استحضار الرصيد السابق للنصوص التليدة الناهضة، فضلاً عن استنهاض الخزين المعرفي واستثماره للنص الأول، من أجل قراءة تفاعلية بين المرسل والمرسل إليه، وهذه المتغيرات النصية وتحولاتها في شعره، تجلت ملامحها في تناصاته الشعرية المتباينة، ذات المظهر الديني الذي جادت به قصائده المُعتَقة بحب أهل البيت(ع).

تنقسم شِعْرِيَّة التناص الديني لدى الشعراء على قسمين: تناص كُلّي لآيةٍ من القرآن الكريم مع محاكاة يسيرة عند توظيفها، أو إعادة هيكلة النص المتناص معه، وعادة يكون هذا التناص بعيداً عن سبر الوزن، أما الثاني فهو محاكاة المعنى وصياغته بلغة رشيقة، مع البقاء على قرينة تدل عليه في سياق النص، فالأول عُرف بالندرة والنزر، أم الثاني فقد ذاع صيته وحسن استعماله.

٢. ١. شِعْرِيَّةُ التَّناصِ القرآنيِّ في شِعْرِ الكُمَيْتِ.

تُعد ظاهرة استدعاء النّص القرآني أو معناه من الظواهر المهمة البارزة في الساحة النقدية والإيحائية، التي تُؤدي إلى تَدعيم الخطاب وتكثيف دلالته بين النصين القديم والحديث، لينتج بحثاً لغوياً تنويرياً إبداعياً جمالياً مناسباً لواقعة الحدث الموضوعية والجمالية التي وهبته تعبيرية هذا الثراء الفني التقني، والمُتلقي لنصوص النهج يجد نفسَه إزاء هذه الأنواع الاقتباسية التي تَتَمحور حول (استحضار) مُفردةٍ، أو تركيبٍ، أو آيةٍ،

أو بعضٍ منها، أو أكثر، أو استحضارٍ لمعانيها، أو مَبانِيها.

وجدير بالذكر أن الاقتباس ظاهرة ملحوظة في البلاغة العربية القديمة، وهي أقرب ما تكون لظاهرة التناص في النقد الحديث، مع بروز بعض الفروقات، منها: أن الاقتباس كان يرد في النص لفظًا ومعنى، وقلما يوظف الشاعر اللفظ والمعنى توظيفاً جديداً، بينما في التناص نرى أن الشاعر في أغلب الأحايين يعيد إنتاج المعنى ويسوقه وفقاً لرؤيته وتحقيقاً لأمانيه ووصولاً لغرضه.

لشعر الكميت تجليات تناصية مع القرآن الكريم بشكلٍ واضح وجلي؛ لأَنَّهُ مقومٌ أساس من مقومات ثقافة الشّاعر المسلم، لذلك نراه يتناص معه بوصفه شاعراً؛ لأنَّ القرآنَ الكريمَ بحرٌ من الدّلالات لا ينفد معينه، لِما يحتويه من قصصٍ وعبرٍ وأحداثٍ، وهكذا اتكأ الشاعر على مفرداته ومعانيه واقتبس بعضاً من آياته، ليعكس بذلك مدى ما يشعر به تجاه العصر وما شهده من تطور حضاري وفكري وعقدي، وإذا أنعمنا النّظر في ما بين أيدينا من ديوانه وإلى محاكاته مع القرآن الكريم، فإنَّهُ يثبت مدى تأثره به، فنجد في بعض أبياته كأَنَّهُ يصوغ تلك الآيات قلائدَ جمان، حيث تميز بقدرته على استيعاب معاني القرآن وصياغتها شعرًا.

فالقارئ لشعره يستطيع أن يميز من أي آية استقى هذا البيت، فعند اطلاعنا نتصور أنفسنا أنَّ شعره يعكس تماماً شيئاً عن الحالة العقلية التي كانت تسيطر عليه، والتي يذود عنها الشاعر ويدعمها بكلِّ ما أوتي من بيان، فيحتاج إلى صورٍ قرآنيةٍ يستشهد بها ويستدعيها لتضفي على دلالةِ نصهِ دلالةً أخرى، وبهذا تمثل آلية فاعلة لإحياء التراث العربي، واستحضار النص الغائب، وإنشاء الصلة بين الحاضر والغائب، عندئذٍ يتسع الأفق الدلالي للنص الناتج عن تعالق النصين أو التركيبين.

وثمة مزية أخرى للتناص القرآني لدى الكميت، هي تفخيم شأن نص الشاعر وتزيين سبكهِ على وجه لا يشعر بأَنَّه منه، وهذا ما اعتمده في تناصاتهِ

لترقية أبعاده اللُّغوية والفكرية، فالتّناص القرآني يجعل الشّاعر يميل بلغته صوب آفاق دلالية عميقة.

فمن روائع شِعْرِيَّةِ التناص القرآني عند الكميت يقول: (الطويل)

فإنْ هيَ لَمْ تَصْلُحْ لِحَيّ سِواهُمُ
فَإنَّ ذَوي القُربَى أحَقُّ وأَقْرَبُ
وإلاَّ فَقُولُوا غَيْرَها تَتَعَرَّفُوا
نَواصِيَها تَرْدِي بِنا وهْيَ شُزَّبُ
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٢٨)

في هذا المناخ القرآني وما يحويه من شحنة تناصية طافحة بالمعاني الدلالية في مخيال الشاعر، بكونه مرتكزًا ذاتيًا خاصًا من جهة وعقديًا من جهة أخرى، إذ انبثق النص بمحاكاته التضمينية والاقتباسية وهو إنشاء لنص مغاير، راسمًا علاقته التصاعدية مع النص الديني ومسرحته تناصياً، إذ ذكر الشاعر في تفاعله مع النص الديني السابق دلالتين وهما: (أَحَقُّ وأَقْرَبُ)، وقد تفاعلتا تناصيا وتاريخيا مع الآية القرآنية، ولكنه في تعامله النصي التصاعدي هذا، أراد أن يعكس شِعْرِيَّة التناص الديني بشكله التفاعلي مع أجواء ولائه المنشود والمعهود بحب أهل البيت (ع). فنلمح إشهارَ تناصه مع قوله تعالى: { قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً إِنَّ الله غَفُورٌ شَكُورٌ } (الشورى:٤٢/ ٢٣). وأشار الكميت هنا إلى (ذَوي القُربَى) - بني هاشم- فصرح جهاراً إن كانت الخلافة لم تصلح في أحد من العرب إلا في قريش؛ لأنَّ النبي (ص) من قريش، فقد أبان النبي(ص) أن علياً (ع) أحق من قريش وسواهم يريد سوى قريش، فإن هي لم تصلح يعني الخلافة. كما أراد بقوله: (غَيْرَها)، أي أن الأئمة ولاة الحق من قريش، فإن زعمتم أنها تصلح في غير قريش تتعرفوا نواصي الخيل، لأنكم تغزون إنْ ادعيتم بها، فجاء التناص بوظيفة استرجاعية تهدف إلى إثبات أحقية أهل البيت (ع) بالخلافة، مستثمراً الرصيد التناصي للبيتين من أجل قراءة تناصية تفاعلية مع المتلقي، وهذه المحاكاة التناصية في شعره ظهرت آثارهُا في تناصاته الشعرية ذات المظهر الديني الذي جادت به قريحته

وذائقته الشعرية. (ينظر: ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٢٩).

أنتجت التناصات الكميتية مع النص القرآني قيمتين مائزتين؛ الأولى جمالية زادت من سبكهِ، والثانية دلالية أضفت إلى المضمون قوةً؛ إذ عضّد هذا التناص ما قصد إليه الشاعر من عذابات حبه التي لم يذقها من قبل أحد، ومحبوبته قد سمت وارتقت في الوجدان حتى أصبحت صورةً لافتة في حياته، مُنزلًا إيَّاها منزل الأنبياء مشفعًا ومقدسًا ومطهرًا في يوم لا ينفع فيه مالٌ ولا بنون، ولم يرَ المحبوب أمام ناظريه سواها، وذلك تناص مع قوله تعالى: {يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ } (الشعراء: ٢٦/ ٨٨). وهنا لم يخرج الشّاعرُ بالتّركيب المقتبس عن معناه الأصلي، بل جاء التناص الجزئي متوافقاً وسياق النّص .

وما زاد شِعْرِيَّة هذا الجمال التناصي روعة ما تمتع به الكميت من حذاقة ومخيال وقدرة على الغوص في أروقة النص الديني واستخراج مفاتنه الساحرة، وقد انماز في تناصه بأنه ميالٌ إلى الإيجاز والإشارة والتلميح دون التفصيل، وهذه الخاصية الفريدة لا تؤتي أكلها إلا عند المقتدرين من الشعراء، والكميت في طليعتهم.

ويقول الكميت: (المنسرح)

إلا لِخَمْسٍ هي المُنِيْخَةُ بالـــ
أرْكُبِ حَيْثُ تُتْكَأ الجُلَبُ
كأنَّهُـنَّ المُعَـجِّـلاتِ إلى الـــ
أفْرُخِ بالمُدْلَهِمَّةِ العُصَبُ
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٨٣)

ولعلَّ النظرة الفاحصة للبيتين الشعريين السابقين، تؤكد أن التناص القرآني أُبرم مع آيتين مباركتين من القرآن الكريم الأولى: ما تؤكد على أهمية الصلاة ودورها في صقل الروح وتهذيبها بوصفها كتابًا موقوتًا، وهو قوله تعالى: (إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا) (النساء:٤/ ١٠٣)، والتناص الثاني ما يؤكد على السجود (الجُلَبُ) ويراد بها مواضع السجود والواحد (الجُلبة) ينظر: (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٨٣)، أما التناص الثاني فقد أقامه مع قوله تعالى: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ

الله وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ الله وَرِضْوَاناً } (الفتح: ٤٨/ ٢٩).

وهكذا وفق الكميت في هذا التلوين التناصي مع الآيتين المباركتين، إذ نقله إلى المتلقي باستلهام النَّص القرآني، ولا سيما إشارته إلى الصلوات الخمس، إضافة إلى ذلك أنه استعمل رمزية السجود ودلالتها التناصية. وهكذا يستمد الشاعر من قوة هذه اللفظة(السجود) أثرها في النص لكي يثري بها أسلوبه، لِيوفق في أن يبث روح الإيمان والحماسة عند القارئ، محققًا في ذلك أمانيه، ولا شك أن محاكاةَ القرآن والتناص معه يعد فنًا جماليًا زاهرًا ومؤثرًا في النّص الشعري، وما يترتب على هذا التناص من أيديولوجيات ناهضة، إذ إن الكميت قد استلهم ووظف النص الديني لأغراض سياسية محضة، وهذا التوظيف في شعره يمكن أن يفسر لنا حبه لأهل البيت (ع).

ويقول الكميت: (الطويل)

وَجَدْنا لَكُمْ في آلِ حامِيْمَ آيةً
تـأمَّـلَهـا مِنّـا تَـقِـيٌّ ومُـعْـرِبُ
وفي غَـيْـرِها آياً وآياً تَتَابَعَـتْ
لكم نَصَبٌ فِيْها لِذِي الشَّكِّ مُنْصِبُ
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٢١)

أفاد الكميت من تفاعله التناصي التحولي من تعالق هذين البيتين مع (سور الحواميم)، إذ استحضر مستنطقاً في الوقت نفسه مقدمات السور القرآنية بما تحمله من رمزية وظفها لخدمة غرضه، في مقام إعلانه عن بني هاشم حين ظهروا على بني أمية، فنلحظ في الفضاء النصي للتناص القرآني استدعاءه نصوصًا دينيةً متنوعةً متمثلة في سور(آلِ حامِيْمَ) ومنها قوله تعالى {حم تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ الله الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ} (غافر: ٤٠/ ١-٢). وعددها سبع سور مكية، وهي: (سورة غافر، وسورة فصلت، وسورة الشورى، وسورة الزخرف، وسورة الدخان، وسورة الجاثية، وسورة الأحقاف)، وقد مثلت إشارات تناصية لمقدمات السور المباركة، وفي هذه المتوالية التناصية أحكم الشاعرُ شِعْرِيَّةَ التناصِ برمزيتها الدينية، إذ تجلت عبرها دلالتا (تَـقِـيٌّ ومُـعْـرِبُ) لدى الشاعر، وكان

يروم من هذا التناص سلطنة المعنى واستحكامه دلاليًا، متكئًا على فرضية (التأمَّل)، لتبقى فرضية حضوره داخل أروقة النص شاهدًا مائزًا على ذلك، معتمدًا على ما أثارته بنية التناص الشعري دينيًا وفكريًا.

يجدد الكميت تناصه مع الآية الكريمة: {لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى} الشورى: (٤٢/ ٢٣). ففيها تذكيرٌ لحفظ القرابة من رسول الله (ص)، فالشّاعرُ هنا يميل إلى توظيف النّص القرآني بشكل جلي، والمعرب: المبين. كما أشار في البيت الثاني أنه في غير(آل حاميم) آيات كثيرة. وثمة مزية أخرى للتناص من القرآن، هي تفخيم شأن نص الشاعر وتزيين سبكهِ على وجه لا يشعر بأنَّه منه، وهذا ما سعى إليه الكميت في تناصاتهِ لترقية أبعاده اللّغوية والفكرية، فالتّناص القرآني يجعل الشّاعر يميل بلغته صوب آفاق سيميائية عميقة.

وبما أن الشاعر هاشمٌ بحب أهل بيت النبوة (ع) حبًا صادقًا عميقًا، تتوارى خلفه جراحٌ عديدةٌ، لذا أصبحَ هذا الولاء يشكل مكوّنًا مهمًا لافتًا من مكونات أشعاره، حيث يمكن القول إن شِعْرِيَّة التناص تلعبُ دورًا بنّاءً عند الكميت، فنراه يقول: (الوافر)

لَدى الرَّحْمنِ يَصْدَعُ بالمَثانِي
وكانَ لَهُ أَبُو حَسَنٍ مُطِيْعَاً
حَطُوْطاً في مَسَرَّتِهِ ومَوْلًى
إلى مَرْضاةِ خالقِهِ سَرِيْعاً
وأَصْفاهُ النَّبيُّ على اختِيارٍ
بِما أَعْيَى الرُّفُوضَ لَهُ المُذِيْعا
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٦٢٣)

إنَّ ما يمكن أن نستشفه من هذه القطعة هو أن القصيدة جاءت تصور مكانة أمير المؤمنين علي (ع)، حيث "يصدع: يُنفذ ويتكلم، ويقال: صدع بالشيء صدعين: أي قسم قسمين. والمثاني: الحمْدُ لأنَّهُ يُثني مع كل سورةٍ في الصلاة، والمثاني: القرآن، يقول: يقرأها ويخبر بها الناس: يعني أبا الحسن عليا(ع)، وله: أي للنبي (ص)، وقوله: (فاصدعْ بما تُؤمرُ) (الحجر:١٥/ ٩٤). أي أنفذْ وبين" (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٦٢٣). إنَّ المدقق في القطعة السابقة يكشف التناص

الديني الذي شكله الكميت، حيث جاء النص متناصا مع الموقف القرآني الذي استلهمه الشاعر من قوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ} (الحجر: ١٥/ ٨٧)، وإن مثل هذا النص الشعري الذي بين أيدينا، يشهد بأن الكميت ركز تركيزا مباشرا على الفعل المضارع (يَصْدَعُ)، فلا وجود لفعل غيره في القطعة الشعرية، ليظهر عن طريقه استمراريته وديموميته، وموسيقاه التي جاءت متوافقة ومتناسقة ومنسجمة مع مبتغاه، فهذا النص يشير بوضوح إلى تأثر الشاعر بالنص القرآني، وهو لا يتأثر باللفظ والموسيقى فحسب، بل تأثر بالأسلوب واللفظ والمعنى على حد سواء، حيث استعمل التناص في النص الشعري بشكل مباشر أو غير مباشر (الرمز والإشارة).

٣. شِعْرِيَّةُ التَّناصِ الشّعْري في شِعْرِ الكُمَيْتِ :

تشكل شِعْرِيَّة التناص موروثاً أدبياً آخر، ومصدرًا من مصادر الثقافة لدى الكميت، الذي عُرف باهتماماته الفكرية والعقدية؛ إذ اعتمدها بوصلةً يلجأ إليها في نصه الشعري التناصي موظفًا دلالات معمقة في بنيته الشعرية، ومكوَّناً لغوياً ودلالياً غنياً، فيه من توثيق أواصر العلاقة بينه وبين المجتمع ما لا يُنكر، فهي تعكس نباهته وفطنته وخبرته، وغالباً ما يكون هذا التناص يحمل صوراً شعرية ورمزية وإشارية وإيحائية، منحت نصَّه قيماً جماليةً بالغةَ الرّوعة.

إنَّ البحث في ديوان الكميت -الذي تضمن محاكاة واضحة المعالم- يدلي بأن النص هو متواليات متناسقة لنصوص موروثة سابقة، توحدت بمعالم نص آخر ليولد نص جديد لغة وشكلا وانزياحًا، وبدوره يمثل محاكاة تطورية وثوبا لغويا مائزا من سيميائية التناص الشعري في شعر الكميت، فضلا عن أن التناص بأشكاله المتعددة يمثل وسيلة استدعاء لنصوص سابقة لإعادة إنتاجها بمخيال ونص آخرين، وبذلك يحدث التناص مع نصوص سالفة، واستثمار شحناتها العقدية والعاطفية والثورية، لرسم ملامحها في النص الجديد القائم على

التفاعل والانسجام بين المرسل والمرسل إليه. وهذا التناص الانزياحي التحولي في شعر الكميت بزغت ملامحه في تناصاته الشعرية ناصعة الخيال، وهذا ما جادت به قصائده.

إنَّ هذا التكرار لدوال نصيّة تناصية في أكثر من موضع لشعر الكميت لا يعني اجتراراً لأفكار سابقة مستهلكة، بقدر ما يفصح عن مخياله المُتقد في خطابه الشعري، مُعبرًا عن التوأمة بين نصه والنصوص الأخرى، رغم نظرته الفكرية والعقدية، وهي نظرة ثابتة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة. وبتلك المحاكاة الكميتية انبرى عمق تواتر الدوال النصية ببعدها العلامي لعملية التناص، وابتعد بها عن التكرار والاجترار ليقترب من حركية الدوال التناصية، التي رسخت وأكدت النسق الثابت في الرؤية التي لا تميل إلى التغيير.

إنَّ هذه العلامات الرئيسة التي تكونت عبر التفاعل التناصي بين نص الكميت وأشعار القدامى، لا تنغلق أسوارها عند هذا الحدّ، بل تنفتح في آخر هذه المحاكاة على علامات أخرى تعزز من الثنائيات السابقة، وبذلك تتوافق هذه العلامات مع العلامات السابقة، لتؤكد الثنائيات التناصية عبر تواتر نصّي يتحد فيه التسلسل التناصي مع المخيال الشعري في التعبير عن تلك العلامات.

وكان الكميت "يمدح بني هاشم ويُعرّضُ ببني أمية، فطلبه هشام بن عبد الملك فهرب منه عشرين عاماً، لا يستقر به القرار من خوف هشام، وكان مسلمة بن عبد الملك له على هشام حاجة في كل يوم يقضيها له، ولا يرده فيها، فلما خرج مسلمة يوما إلى بعض صيوده، أتى الناس يسلمون عليه، أتاه الكميت بن زيد، فيمن أتى، فقال السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته" وأنشده قائلاً: (مجزوء الكامل)

قِفْ بِالدِّيارِ وُقُوفَ زائِرْ
وتَأنَّ إنَّكَ غَيْرُ صَاغِرْ
مَاذا عَلَيْكَ مِنَ الوُقُو
فِ بِهامِدِ الطَّلَلَيْنِ دائِرْ
دَرَجَتْ عَلَيْكَ الغَادِيا
تُ الرَّائِحاتُ مِنَ الأَعاصِرْ

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ١٢٨-١٢٩).

إنَّ الكميت في هذا التناص، لا يمكن الاعتقاد بأنَّهُ يقوم بإعادة معاني الشّعر التليد الذي تراكم في مخياله، وتجديد صياغة نص كان قد تأثر به مسبقاً فاستقرَّ في مهجته فحسب من دون توظيف تلك النّصوص أو مغازلتها، بل إنّ تضمين شِعْرِيَّة التناص هو انتقال دلالي يتحاور فيه المتناص مع تجربة الشّاعر، كاشفًا موقفاً شعورياً دعا إلى استذكاره، وذلك يتطلب إثارة القيم الجمالية المكنونة فيه، فلاشك أنَّهُ يجاري فيه الشّعور والأفكار، فقد تناص الكميت في هذه الأبيات مع الشاعر امرئ القيس، بقوله:

لِمَن الدّيارُ عفونَ بالحَبْسِ
دَرَسَتْ وتَحْسِبُ عَهْدَهَا أمْسِ
كيفَ الوُقوفُ بِمَنْزِلٍ خَلِقٍ
أمْ ما سُؤالُ جَنادلٍ حُرْسِ
دارٌ لفاطمةَ التي تَبَلتُ
قَلْبي وتيّمَ جُبُّها نَفْسِي
إنْ تُغدِفي دُوني القِنَاعَ فَقَدْ
أُصْبِي فَتَاةَ الحيِّ بالأنْسِ

(ديوان امرئ القيس، ٢٠٠٠م، ٢٤٣)

ومن الواضح فإنَّ من يطالع ويتفحص شعرَ الكميت يدرك أثر الشعر الجاهلي واضحًا في الشكل والمضمون، ولا سيما الشاعر امرأ القيس، فإنَّهُ قد تأثر بهذا المقطع من القصيدة أكثر من غيره، إذ ينجح في أن يأتي بالدلالات الساحرة مستبدلاً بذلك العناصر القيسية وإحلال عناصر أخرى مكانها، مستثمرًا جماليات النص الموروث، مستدرجًا إيّاها إلى صومعته الشعرية. فالكميت يستثمر ثقل حاضره وما يحمله من نضج فكري وحضاري، فيدعو بذلك ما يشاء من النصوص الشعرية، ليتناص معها بطريقته المثلى.

وهنا يعلن الكميت مدى تأثره بشعر امرئ القيس، فهو لا يتأثر باللفظ والموسيقى فحسب، بل انطلق من رونق الأسلوب وجمال السبك، لذا اعتمد الأبيات برمتها مغيرًا القافية وبعض الألفاظ، فقد استبدل لفظة (حبس) مكان لفظة (زائر)، التي تصور ملامح الرأفة والرقة والاستعطاف، من أجل كسب

ود مسلمة بن عبد الملك. ينظر:(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ١٢٩). لا ريب أن توظيف المتناص، وبعثه من جديد في سياقات نصوصه الحاضرة، يكسبه قالباً جديداً من منطلق رؤيوي جديد أضفى عليه واقع عصره .

كما تأثر الكميت بالوقوف على الأطلال، بعد أن صار ذكرها والوقوف عليها تقليداً مكتنزاً بالجمال عند هؤلاء الشّعراء، تأثراً بشعراء العصر الجاهلي، حيث تأثر بأطلال امرئ القيس، متخذها مسلكاً لبث ارهاصاته النفسية وآلامه ولواعجه، فبكاء الكميت على مصائب أهل البيت (ع)، وترجمان ذلك في بعض أطلاله يشفي مواقد همومه، ويُطفئ لظى مهجته، ويسكّن روعه، ومن روائع أطلاله، قوله: (المتقارب)

طربتُ وهل بِكَ من مطربِ
ولم تتصابَ ولمْ تلعبِ
صبابةَ شوقٍ تهيجُ الحليم
لا عارَ فيها على الأشيبِ
وما أنتَ إلا رُسُومَ الدِّيار
ولو كُنَّ كالخِلَلِ المُذْهَبِ
ولا ظُعُنُ الحيّ إذ أدلجَتْ
بواكرُ كالإجْلِ والرَّبْربِ

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٦١٧)

ويقول الكميت: (الخفيف)

والرّوايا التي بِها يَحمِلُ النَّا
سُ وُسُوْقَ المُطَبَّعاتِ العِظامِ

(المصدر نفسه، ٤٨٩)

يتناص هنا مع الشاعر حاتم الطائي في قوله: (البسيط)

اغْزُوا بني ثُعْلٍ فالغزو حَظُّكُمُ
عُدُّوا الرَّوايا ولا تَبْكُوا لِمَنْ قُتِلا

(حاتم الطائي: ١٩٩٠م، ١٩٣)

وفي موضع آخر يقول: (الوافر)

ولا صاحبَ الخَيْفِ الطّرِيْدَ محمداً
ولَو أُكثِرَ الإيعادُ لِيْ والتَّرَهُّبُ
مَضَوا سَلَفًا لا بُدَّ أنَّ مَصيْرَنا
إلَيْهِم فَغادٍ نَحْوَهُمْ مُتَأوِّبُ

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٤٣)

صور الكميت في هذين البيتين مأساةَ محمد ابن الحنفية أجمل تصوير، ووجدانه ما زال مثقلاً بحبه وحب أهل البيت (ع)، حيث يلجأ إلى توظيف هذه الشخصية البارزة توظيفاً حركياً مؤثراً في

المتلقي، ثم يظل يرسم تناصاته عبر هذه الشخصية يخاطب الحنفية تارة ويتقمص شخصيته تارة أخرى.

يكشف النص الكميتي اتصال الشاعر بالتراث التليد من ناحية ومحاكاته واهتماماته السياسية من ناحية أخرى، إذ عبر عن طريق هذه الشخصية عن تجاربه السياسية وعشقه المتقد، مستعملاً شخصية (ابن الحنفية) وأعطاها دلالة تناصية جديدة لتكون شاهدة لهذا الولاء، ولم يكن حزن الكميت على محمد ابن الحنفية حزن التصدع والانكسار وإنما هو حزن لرثاء مهجته النقية وطلته البهية، فمن الناس من يقول إنه دخل شعب رضوى مع أصحابه، فلم يُعرف له خبر بعد ذلك، فذكر سلفاً، أي: ماتوا وانقرضوا. وإليهم: إي إلى السلف. فغادٍ: من الغدو. والمتأوِّبُ: الراجع عند الليل. ويقال: آب إليه، أي: رجع إليه. ينظر: (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٤٣).

إذ جاء بتناص مع الحطيئة بقوله:

إذا قُــلْتُ إنّي آئبٌ أهْــلَ بَلْدَةٍ
وَضَعْتُ بِها عَنْهُ الحَوِيَّةَ بِالهَجْرِ

(ديوان الحطيئة، ١٩٨١م، ٢٢٥)

وقد نجح الكميت وهو يتناص مع الحطيئة في هذا البيت مع استدعاء رمز شخصيته (ابن الحنفية) إذ كساها شحنة تناصية مائزة، مغنيًا في الوقت نفسه تجربته الشعرية، معتمداً في تناصه الشعري مع الحطيئة على محاكاة بعض الألفاظ في النص، وهذا ما كان حافزاً مثيراً في أن يتخذ من تقنية (مُتَــأوِّبُ)، أسلوباً شعرياً متفشياً في تجسيد تناصاته الشعرية وتضمينها محاكاة سلطوية رمزية متركزة في النص، قائما على بث شحنة مواقده التناصية الشعرية بتحولاته المقبولة في تقنية النص، لتكوين لوحة تشاكلية انسجامية إشهارية فنية رائعة في بنية تناصية واضحة، ومثل هذا التناص لمسناه مبثوثاً في شعره، إذ حلق فيه بعيداً في مخياله الشعري، موصلاً إيَّاه إلى دولته الشعرية المنشودة، وما تحمل من عشق علوي متقد.

كما تناص الكميت مع امرئ القيس فإنَّهُ يتناص مع الفرزدق في عدة مواضع، وإن كانت أقل بكثير من

تناصاته مع الأخير، ولعلَّ السبب في ذلك السبق الزمني، أو بوصفه فحلاً من فحول الشعر الجاهلي، ورغم ذلك يبقى الكميت متفردًا شاهقاً في ديوانه، ولا نكاد نرى بريق الشعراء الذين أثَّروا فيه إلا نزراً، لما تمتع به من إتقانٍ ونضجٍ لقصيدته.

• حيث يقول الكميت: (الوافر)

فَأَلْحَقْنا رَوافضَهُمْ بِبُصْرَى
حُفاةً كالرِّئالِ وناعِليْنا
ويَوْماً بِالمعالَمْ لَمْ نُلْفَ فِيْه
على دَهَشٍ ولا مُتَخاذِلِيْنا
صَبَرْنا فِيْه أَنْفُسْنا بِبيْضٍ
يُفَلِّقْنَ الرُّؤوسَ ويَخْتَلِيْنَا
وما ذَمَّ القَبائِلُ مِنْ مَعَدٍّ
إلى نَجْران غَزْوَتنا الحَجُوْنا

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٤٥٢)

ونرى شِعْرِيَّةَ تناصهِ مع الفرزدقِ في قولِهِ: (الطويل)

سَمَوْنا لِنَجْرانَ اليَمانيِّ أَرْضه
ونَجْرانَ أَرْضٌ لَمْ تُدَيِّنْ مقَوِلُهْ

(ديوان الفرزدق، ١٩٨٧م، ٥٠٢)

إنَّ استعمال الكميت لطرائق سابقة آلفَ بين التاريخي والمتخيل الشعري، فهناك الأشعار العربية الفصيحة، كان مهما وضروريا لإثراء اللوحة الدقيقة والصادقة التي عبرت عن أمانيه، لذلك كان الاعتماد على أكثر من نص يرتبط بوشائج مختلفة ومتعددة. وهكذا يدور النص مع المتلقي في ترتيل مخيال هادر، يوصل بعضه ببعض، إذ يقوم الكميت بطرح المعاني تشاكلياً، فقد جاء تناصه طافحاً مشعاً في دلالاته، إذ دأب في هذه الأبيات إلى كسر أفق التوقع وكأنَّها سمة تناصية مهيمنة، مبيناً ما آل إليه (رَوافضَهُمْ بِبُصْرَى) وبيان ما افترق منهم حتى أصبحوا كالرئال (أولاد النعام)، أي شُردوا كما شرد الرئال، وهذا يوم غدا فيه أبو جبلة، وهو (سويد بن ربيعة)، فأخذ ابن سهلة الطائي فقال: دلني ولك الأمان، فأصاب الحيَّ بأسره، وهذا يوم غزت بنو تميم نجران، فقتلوا من أهلها مقتلة عظيمة، ينظر: (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٤٥٢).

يقول الكميت: (الوافر)

فَـلَـمْ أَبْـلُـغْ بِـهِـمْ لَعْـناً ولَكِـنْ
أَسَاء بِذاكَ أَوَّلُهُـمْ صَـنِيْـعـاً
فَصارَ بِذاكَ أَقْرَبُـهُـمْ لِـعَـدلٍ
إلى جَوْرٍ وأَحْفَظُهُـمْ مُضِيْعا
أَضاعُـوا أَمْرَ قـائِدِهِم فَضَلُّوا
وأَقْوَمِهم لَدَى الحَدَثانِ رِيْـعا
فَـقُـلْ لِبَنِي أُمَيَّةَ حَيْثُ حَلُّـوا
وإنْ خِـفْـتَ المُهَـنَّدَ والقَطِيْعا

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٦٢٤)

ويتناص مع الأعشى بقوله: (الطويل)

ترى عينها صغواءَ في جنب مُؤقِها
تُراقِـبُ كَفِّي والقَطِيْعَ المُحَرَّما

(ديوان الأعشى: ١٩٨٣م، ٣٤٥)

أجرى الشاعر في تناصه هذا تداخلاً جزئياً مع نص الأعشى، حيث استدعى الشطر الثاني من بيت الأعشى وتحديداً لفظ (القَطِيْعَ) لتوظيفها في سياق آخر، وأراد بذلك المهند: السيف الهندي. والقطيع السوط. (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٦٢٤). حيث استلهم من ذلك التراث الثر التميز والمحاكاة والتماهي، من أجل إنتاجه من جديد، بطريقة تمكنه من مد جسور الوصال مع الموروث لبعثه من جديد، لأن الشعر يؤسس لصدى تجارب متنوعة، لها من جذور الأصالة ما تفتخر به الأمم، بوصفه رافداً معرفياً وسجلًا لتأريخها الشامخ.

ويقول الكميت: (الخفيف)

لَمْ أَبِعْ دِينيَ المُساوِمَ بالوَكْـ
ـــــسِ ولا مُغْلِباً مِنَ السُّوّامِ
أَخْلَصَ اللهُ لِيْ هوايَ فما أُغْرِ
قُ نَـزْعـاً ولا تَطِـيْشُ سِهامي
وَلِهَتْ نَفْسِيَ الطَّروبُ إليْهم
وَلَهـاً حالَ دُوْنَ طَعْـمِ الطَّعامِ

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٠٨)

فقد حاكى وتناص مع النابغة الجعدي في قوله:

وأرني طَرِباً هَلْ في إثرهم
طَـرَبَ الوالِهِ أو كالـمُـخْـتَبَلْ

(ديوان النابغة الجعدي، ١٩٩٨م، ١١٩)

إنَّ إبداع الكميت هذا يتوارى خلفه تراث جم من الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، بوصفه امتدادًا لتينك المدرستين الأدبيتين، فهو لا يقف عند

عصر إلا ويغترف من معينه ما يشاء، حيث يكوّن من تلك الصور والخيالات الناضجة لوحة من القوافي مؤثرةً في المتلقي، فيولد من رحم هذه اللوحة تناصات متعددة الأطياف، محاكاة وإشارة ورمزا وانزياحا.

وكان لتلك المحاكاة أثرها الفني في التعبير عن بنيات قصائده الشعرية، حيث اجتزأ الكميت في بيته الأخير من بيت النابغة الجعدي، فولهت اشتاقت من الوله، والوالهُ الطروب المستخف، والطرب، خفة تلحق الإنسان من الفرح والغم (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٠٨)، وتعريج الكميت صوب النابغة الجعدي حيث تناصه (وأرني طَرِباً هَلْ في إثرهم ....) كساه بذلك شاعرية أعاد بها تاريخانيته من جديد شكلاً ومضموناً، أحال بهذا التناص من حالة حسية موحدة إلى حالة شعورية مكتنزة الإبداع، فهو إحياء مشترك لزحام الطرب والاشتياق، وهو إخضاع مقصدي من قبل الكميت لبيت النابغة، لتحقيق مطلب دلالي تقتضيه الحالة.

ويقول: (الطويل)

إذا أَنْفَذَتْ أحْضانَ نَجْدٍ رَمَى بِها
أَخَاشِبَ شُمًّا من تِهامةَ أَخْشَبُ
كَتُومٌ إذا ضجَّ المَطيّ كأَنَّما
تَكَرَّمُ عن أخلاقِهِنَّ وتَرْغَبُ
مِن الأرْحَبيَّاتِ العِتاق كأنَّها
شَبُوبُ صِوارٍ فَوْقَ عَلياءَ قَرْهَبُ
لِياحٌ كأنَّ بالأَتْحَمِيَّةِ مُشْبَعٌ
إزاراً وفي قُبْطِيَّةٍ مُتَجَلْبِبُ
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٤٨)

وهذا البيت الأخير تناص فيه مع الشاعر زهير بن أبي سلمى: (البسيط)

ليأتينّك منّي منطِقٌ قَذَعٌ
باقٍ كما دَنّسَ القُبْطِيَّةَ الوَدَكُ
(ديوان زهير ابن أبي سلمى: ٢٠٠٥م، ٤٤)

وهي حالة أخرى من حالات المحاكاة مع شعر زهير بن أبي سلمى، استدعى الكميت بيتا معروفاً له، باجتزاء مفردة ذات دلالة رمزية وإشارية وموسيقية (قُبْطِيَّةٍ) مضمناً إياها في شعره، حيث تعد بؤرة مؤثرة داخل النسيج الكميتي، رغم ما تمتع به من

اختلاف في مشاربه الشعورية. وأراد الشاعر بالليلاح: الثور الأبيض، يقال لِباح ولَياح. مُشبع قد أُشبع إزاراً، أي ثوْباً لبياضه. والأنجمية: ضرب من برود اليمن. والقبطية: ثوب أبيض. متجلبب من الجلباب، وهو القميص. يريد أن قوائمه موشّاةٌ وجسده أبيض. (ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٥٤٩).

ويرى الباحث أن شِعْرِيَّة التناص لدى الكميت تمثل تشابكاً لعلاقات متعددة ومتنوعة داخل نسيج النص، ما أفضى إلى تداخل النصوص مع بعضها، مهدياً لولادة شحنة تناصية متفردة متسعة الأفق داخل جسد القصيدة.

ونلحظ أنَّ الكميت في تناصه الشعري وفي قصائده عموماً، يهرع إلى غرضه وموضوعه بشكلٍ مباشر، من غير الاعتضاد بأساليب الشعراء القدامى، كالوقوف على الأطلال والبُكاءِ على الدِّيار، وتذكُّر الأحبةِ ونحوها من الموضوعات التقليدية المعهودة. فلم تُلهِهِ الديار ولم يشغله النسيبُ، بل كانت مسؤوليته أكبر من ذلك، خاصة ثورته على ما لم يرَهُ حقاً من الأمور والأحداث، وكأني به يكرّرها مِراراً، وفي هذا التكرار يؤكِدُ عزْمَهُ على تأكيد أحقية مشروعه الولائي وصدقه، لِما فيه من عزْمٍ وقِيمٍ.

نخلص مما سبق أن شِعْرِيَّة التناص لدى الكميت على اختلاف ألوانها كانت قرآنية (دينية) أو شعرية (أدبية)، تحاكي التراث التليد لتنتجه من جديد، بعد مروره بمتغيرات فنية متعددة، معتمداً في تركيب هذا التناص على مخياله الوقّاد، بعد أن يحاكي شعرياً دلالتها الموضوعية؛ لإنتاج نص انزياحي رمزي جمالي، فقد أدغم النص الكميتي مفاتن إبداعه لإنتاج تناص عشقي ولائي مُفعَم بحب أهل البيت (ع)، يختلف عمّا سبقه من نتاج تناصي، لِما يحمله من رمزٍ وإشارةٍ نضّاختين، وما يقتضيه من تكثيف دلالي، يمازج فيه بين الشعر الجاهلي والأموي.

ويبدو أن استعمال التقنية المثيرة لشِعْرِيَّة التناص في تتبع الأبيات المكتنزة في النص، مَهّدَ لاستنطاق دوال النص الكميتي، بعدة ثنائيات متناصة كانت

كلية أو جزئية.

٤. شِعْرِيَّةُ التَّناصِ التَّاريخي في شِعْرِ الكُمَيْتِ :

لم يخلُ شعر الكميت من استدعاء التاريخ واستلهامه في مختلف منعطفاته المكانية والزمانية والإنسانية، وخاصة تاريخ الثورة الحسينية الخالدة، لِما تمثله من تأثير في الذاكرة الجمعية للمسلمين، لذا حاول الشاعر أن يتخذ من التاريخ فناراً لبيان المناخ السياسي لتلك الحقبة، مما أسدل الستار عن الغبار السياسي في تلك الحقبة، وبيان زيف السلطة الأموية المتواري خلف السحب، فعكف على قراءة التاريخ بعين باصرة، باحثا عن نقاطه السوداوية المفتعلة، التي يمكن أن تكون سببا لمعاناته ومطاردته في هذه الحقبة الحرجة.

ويرى الباحث أن شعر الكميت يمثل المجال الأرحب في شِعْرِيَّة التناص التاريخي وانسجام النصوص وتجاورها، وإذا ما أيقن بهذا القدر من الانسجام والتجاور فلا بدَّ من قراءة شعره قراءة مكثفة، تمكن من سبر أغوار النص، وهذا ما يتطلب قارئاً حاذقاً واعياً قادراً على الكشف عن هذه الأنماط المتناصة، لأنَّ النّصَ المقروء تناصياً يخبئ خلفه نصاً آخر. كما يلاحظ أن التناص التاريخي يمثلُ شكلاً مفتوحاً على قيمنا النقدية والتاريخية معاً، حينما نستدعي هذه القيم في ضوء المعطيات التناصية، فيستدعي الماضي ليترجمه في الحاضر بوعي شديد، يمنح القارئ تمثلاً مباشراً للخطاب التناصي.

يجنح الكميت في انزياحاته التناصية التاريخية للإفادة من التراث الديني التليد والشخصيات المركوزة في ذاكرة الأمة، ولا سيما شخصية الرسول الأعظم محمد (ص)، حيث يصف شخصه الطاهر ومحاسنه الزاكيات لينثرها عبقاً سرمدياً على صحائف التاريخ وقلادة على جيد الإنسانية، لِتُتخذ سراجاً ومنهاجاً لنا، يقول وهو يفتدي نبي الرحمة: (البسيط)

نَفْسي فِداءُ رسولِ الله قِلُّ لَهُ
مِنّي ومنْ بَعدهِم أَدْنى لِتَقلِيل
نَفْسي فِداءُ الذي لا الغدر شيمته

ولا المعاذيـرُ من بُخلٍ وتـقـليل
الحـازمُ الـرّأي والـمـيـمـونُ طـائـرهُ
والمستـضاءُ بهِ والصـادقُ الـقـيل
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠، ٦٢٦)

يتناص الكميت هنا مع الشاعر كعب بن زهير في قصيدته الاعتذارية لرسول الرحمة (ص)، قائلاً:

بانـت سعـادُ فـقـلـبي الـيـوم متـبـولُ
مُـتـيـمٌ إثرها لم يـفـد مكـبـولُ
نُـبـئـتُ أن رسـول الله أوعـدنـي
والعفو عند رسول الله مـأمـولُ
إنَّ الـرسولَ لـنـورٌ يستـضاءُ به
مُـهـنـدٌ من سيـوفِ الله مسلـولُ
في عُصبةٍ من قريشٍ قال قـائـلُهـم
بـبـطنِ مكـةَ لمّا أسـلموا زولـوا
(ديوان كعب بن زهير، ١٩٩٤، ١٢)

كاشفا التضمين النصي لهذه الدفقة الشعورية المزهرة، فهو الأمل المرتجى، فهذا القلب أضحى مرتعاً للإنسانية، وهذا التحول التاريخي المعهود أضفى على جو البؤرة التناصية الشعورية التاريخية صوراً جماليةً متتابعةً للحدث، في أجواء الحب المحمدي، إذ استمد الكميت ثيمتها الدينية والفكرية والعقدية وأسقطها على شعريته الحالية بتناصه التاريخي.

• وقال الكميت بحقِ أميرِ البلاغةِ والبيانِ عليٍّ (ع): (الطويل)

لَنعمَ طبيب الداء من أمرِ أُمةٍ
تواكـلها ذو الطـبِّ والمُتطبِّـبُ
ونِعـمَ ولي الأمرِ بعدَ وَلـيـهِ
ومُنتجعُ التّقوى ونعم المُؤدِّبُ
(ديوان الكميت، ٢٠٠٠، ٥٤٠)

ويتناص هنا مع السيد الحميري في قوله:

جعل الـولايـةَ بعـده لمهذبٍ
ما كان يجعلها لغير مهذّب
وله مناقب لا ترام متى يرد
ساع تناول بعضها بتذبذب
إنّا نـديـن بحـب آل مـحـمـد
دينا ومن يحببهم يستوجب
منا المودةُ والولاءُ ومن يرد
بـدلاً بـآل مـحـمـد لا يـحـبـب
(ديوان الحميري، (١٣٨٩-١٤٣٢)، ١١٣)

إنَّ العلاقة بين اللغة والتناص

علاقة تفاعل وانسجام، نعرف من نمطيتها شِعْرِيَّة التناص عبر الرمز والإشارة، فالتناص مخاض اللغة ونتاجها، وهو مزاوجة نصين ليولد نصٌ جديدٌ ناهضٌ باللغة وتراكيبها، وكلاهما ينهضان عن طريق رؤيتنا للواقع وترجمتنا له.

وتأسيسًا على ذلك فإنَّ مقدرة الكميت تجلت فيما يشكله من تناص تاريخي مع الشاعر السيد الحميري، إذ يتناص مع جزء من قصيدته، ليرسم ذلك الجزء حراكاً تاريخياً تصاعدياً، مبتدئاً بالمناخ القيادي لأمير البلاغة علي (ع)، ودوره في نهضة الأمة وبناء مجدها، مستدعياً جحافل التاريخ ومواقفه الوثَّابة في الوقت نفسه، وهو يشكل أبرز نقطة التقاء بين الماضي والحاضر، بوصفه طبيب الدّاء، والعالم بالأمور، والمتطبب الذي يطلب علم الطب، فضلا عن ذكره لمناقبه التي لا ترام أي المتتابعة. وهنا الإشارة إلى أن علياً هو ولي الأمر بعد وليه، أي بعد رسول الله (ص). فالكميت عبَّر عن شعوره تجاه أمير المؤمنين (ع) بتناصٍّ تاريخيٍّ مع السيد الحميري، فلم يكتفِ باستدعاء النص فحسب، بل أذابه مع واقعه الفكري، لينضح بإبداعاته المتدفقة، فيصبح نصاً تناصياً تاريخياً متماسكاً منسجماً مع تطلعات الولائية.

• يقول الكميت: (الوافر)

وأصفاهُ النبي على اختيارٍ
بِما أعيى الرفوض له المُذيعا
ويَوْمَ الدَّوْحِ دَوحِ غَدِيْرِ خُمٍّ
أَبَانَ لَهُ الوِلايَةَ لو أُطِيْعا
ولكنَّ الرجال تبايعوها
فلم أرَ مثلها خطراً مَبيعا

(ديوان الكميت، ٢٠٠٠م، ٦٢٣)

ويتناص مع الشاعر حسان بن ثابت في حدث تاريخي سماوي، بقوله:

يناديهم يومَ الغديرِ نبيهُم
بخم وأسمع بالرسول مناديا
فقالَ: فمن مولاكم ونبيكم
فقالوا ولم يبدو هناك التعاميا
إلهكَ مولانا وأنتَ نبينا
ولم تلقَ منا في الولايةِ عاصيا
فقالَ له: قُمْ يا عليُ فإنني
رضيتك من بعدي إماما وهاديا

فمن كنتُ مولاه فهذا وليّه
فكونوا لـــه أتباع صـــدق مـواليا

هناك دعا اللهم: والِ وليه
وكــنْ لـلـذي عـادى عـليّا مـعـاديا

(الأميني، ١٣٧٢هـ، ج٢، ٣٤)

للثقافة التاريخية أثرٌ واضحٌ في شعر الكميت، إذ تنوعت معطيات هذا الأثر من أمكنة وأحداث رافقته في تلك الحقبة، فكان لكل جانب من تلك الجوانب بصمته المتدفقة في شعره، كما مثَّلَ البعد المكاني جزءاً رئيساً من شِعْرِيَّة التناص التاريخي، لِما يحمل من رؤية خاصة للشاعر، فقد تداخلت بالمَعْلم المكاني المحدث. كان (غدير خم) بالنسبة للكميت حقلاً ثرياً بالموضوعات والرؤى والرموز؛ لما تختزنه في وجدان المسلمين من دلالات تثير الذات وتهيج الذاكرة. وقد أفاد الكميت من الرقعة الجغرافية المكانية هذه أيما إفادة، فهذه البقعة بكلِّ ما تثيره من إحساس بالحدث وتراكماته الكونية والتشريعية والتاريخية، كانت صدى لانفعالاته وتصوراته المنبثقة من زمكانية لا تنفصل عن ذاته.

إنَّ شِعْرِيَّة التناص التاريخي في شعر الكميت تمثل حقلاً مرجعياً لرؤى الشاعر مكتنزاً بالإبداع؛ لأنه يتكئ على كثير من المعطيات المركوزة في حقوله التناصية، ولذلك برزت سمته الاجتماعية داخل نصه الشعري، فبإدامة النظر في صورة الطف استطاع أن يصل بخطابه ونصه الشعري إلى تجسيد ذلك الواقع بصورة تتجدد فيها الإثارة والحزن والولاء. وتكرر لفظ (غدير خم) ثلاث مرات في القصيدة نفسها، ثم انفتحت فيما بعد قصائده اللاحقة على شِعْرِيَّة التناص التاريخي لذلك المكان، لذا جاء استحضار هذا المكان في شعره بتجلٍّ للفظه ولِما رافقه من أحداث تاريخية وسماوية مقدسة، وكل ذلك لا ينفك عن الأحداث المرتبطة به.

الخاتمة والنتائج:

من أهم النتائج التي حصلنا عليها في دراستنا المتواضعة هذه هي:

١- تمتازُ شعرية التناص لدى الكميت من بين جماليات الخطاب الشعري بأن لها عدة مستويات أو مصادر ترفده

فنياً وموضوعياً في تشكل البنية النصية وتغذيه تنوعاً وثراءً لغوياً وجمالياً وتجعل له أثره الفني البالغ في هندسة الخطاب النصي لدى المتلقي والقارئ.

٢- إنَّ أهمَّ مظهر من مظاهر شِعرية التناص في شعره هو التناص الكلي، إذ شكل بُعداً ذا أهمية في شعره، وكان مرجعه (القرآن الكريم)، المتمثل بمكانة أهل البيت (ع)، مما أنتج تناصاً شعورياً يحمل بين جنباته رحلة شاقة من الحزن والاغتراب والامتحان والموت والألم لحياتهم (ع)، تجلى ذلك عبر الاستجلابات الرمزية المتفشية في جسد النص، وقد كان بعضها معلنا وبعضها يتوارى خلف النص.

٣- إنَّ مظاهر شعرية التناص كثيرة في شعره ولا تكفيها دراسة واحدة، ومهما تنوعت وتعددت وتشعبت مواردها إلا أنَّ هناك نصاً مرجعياً واحداً يقف خلفها، وهو الذود والدفاع عن حق أهل البيت (ع) ونصرة مواليهم، وهذه النصوص ظلت مهجة الكميت تنشدها طوال حياته.

٤- شيوعُ التّناصِ غير الشعوري في النص الكميتي واستدعاء هذا النوع يمنح النص الإنتاجية والوضوح، حيث تضمنت اقتباساً أو تضميناً شعرياً تؤكد القولَ بأن النص أو أي نص هو متواليات لنصوص سابقة له، تجمعت وتوحدت بهيأة نصٍّ آخر في نص جديد بلغتِهِ وشكلِهِ الانحرافي الذي وقع في أسره الشاعر؛ لكونه وسيلة أخرى من وسائل اللغة التطورية، وثوباً لغوياً قشيباً من تناصات الشاعر المتحولة، فضلاً عن أن التناص يمثل وسيلة استرجاعية تستعيد نصاً سابقاً؛ لتعيد إنتاجه ثانية داخلَ نصٍّ آخر.

٥- إنَّ التناصَ مفهومٌ يختلف فيه الدارسون والخائضون في سبر دلالاته ومفاتنه؛ وفقا لاختلافهم في فهم مدارك النص؛ لقراءة تفاعلية بين المرسل والمرسل إليه، وهذا التحول النصي في شعرية الكميت ظهرت آثاره القريبة والبعيدة في تناصاته الشعرية ذات المظهر الديني التاريخي الذي جادت به قصائدُهُ الولائية الكثيرة.

٦- إنَّ التَّناصَ مفهومٌ حديث لظاهرة تليدة قِدَم ولادة الشعر من رحم الإبداع، وهو من أهم تجليات أساليب الشعرية المعاصرة، وقد تزايدت أهميته في المناهج النقدية النسقية الحديثة، وفي النظريات البنيوية، وما بعد هذه النظريات البنيوية الحديثة.

٧- يُعَدُّ التناصُ ظاهرةً لا يخلو منها نص على الإطلاق؛ لكونه تقنية استراتيجية وأدبية وثقافية وفكرية فاعلة تضيء سيماء النص اللاحق، وتثير فضاءاته المتعددة، لا يقتصر عملها التقني على إظهار هيمنات النص وبث محمولاته الثقافية والمعرفية فحسب، بل يحقق التناصُ للنص وظيفةً جماليةً وفنيةً أخرى تكسب العمل الشعري الأدبي معماراً فنياً وجمالياً مؤثراً مرغوباً عندما يستند هذا المعمار إلى منابت إرثٍ حضاري وفني أصيل متكامل يهبه المجد الأدبي والخلود الثقافي في بنائه الفني الجديد.

المصادر والمراجع:

• القُرآنُ الكريمُ.

١. إبراهيم، خليل: ٢٠٠٦م، من معالم الشعر الحديث في الأردن و فلسطين، عمّان: دار مجدلاوي.

٢. امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس وملحقاته: شرح أيو سعيد السكري، ٢٠٠٠م، تح: أنور علبان أبي سويلم، ومحمد علي الشوابكة، الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ.

٣. الأعشى، ميمون بن قيس: ١٩٨٣م، ديوان الأعشى، ط٧، بيروت: مؤسسة الرسالة.

٤. الأميني: عبد الحسين أحمد: ١٣٧٢هـ، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ط٢، إيران، مطبعة الحيدري.

٥. البقاعي، محمد خيري: ١٩٩٨م، آفاق التناصية المفهوم والمنظور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦. البهادلي، جبار ماجد: ٢٠٢٢م، تمثلاتُ شعرية الآيروتيك الحسي في غزليات يحيى السماوي، العراق، دار أشرف وخلدون.

٧. الجعدي، النابغة: ١٩٩٨م، ديوان النابغة الجعدي، جمعه وحققه وشرحه: واضح الصمد، بيروت: دار صادر.

٨. الحطيئة، جرول بن أوس: ١٩٨١م، ديوان الحطيئة، شرح أبي سعيد السكري، بيروت: دار صادر.

٩. الحميري، إسماعيل بن محمد بن يزيد: ١٤٣٢، ديوان السيد الحميري، تحقيق: شاكرهادي شُكر، قم: شريعت.

١٠. دهنون، إبراهيم: ٢٠١١م، التناص في شعر أبي العلاء المعري، أربد: عالم الكتب الحديثة للنشر.

١١. رضوان، ياسر عبد الحسيب: ٢٠١١م، الاقتصاص القرآني والتناص ابن فارس نموذجاً، مجلة الرافد، تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ع١٤٦، ١.

١٢. رواشدة: سماح: ١٩٩٩م، فضاء الشعرية، عمّان: المركز القومي.

١٣. ابن زهير، كعب: ١٩٩٤م، ديوان كعب بن زهير، قدمه حنا نصر الحتي، بيروت: دار الكتاب العربي.

١٤. ابن أبي سلمى، زهير: ٢٠٠٥م، ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتنى به وشرحه (حمدو حمّاس)، ط٢، بيروت: دار المعرفة.

١٥. الطائي، حاتم: ١٩٩٠م، ديوان حاتم الطائي، صنعه يحيى بن مبارك، رواية هشام بن محمد الكلبي، دراسة عادل سليمان جمال، ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي.

١٦. طريفي، محمد نبيل: (جمع وشرح وتحقيق)، ٢٠٠٠، ديوان الكميت بن زيد الأسدي، بيروت، دار صادر.

١٧. أبو الفرج الأصفهاني ، علي الحسين: د. ت، الأغاني، مصر: دار الكتب المصرية، دار إحياء التراث العربي.

١٨. الفرزدق، همام بن غالب: ١٩٨٧م، ديوان الفرزدق، شرح وضبط علي فاعور، بيروت : دار الكتاب العلمية.

١٩. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب: ١٩٩٣م، القاموس المحيط، بيروت، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة.

٢٠. كرستيفيا، جوليا: ١٩٧١م، علم النص، ترجمة : فريد زاهي، المغرب: الدار البيضاء.

٢١. مفتاح، محمد: ١٩٩٢م، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية الخطاب)، ط٣، بيروت: المركز الثقافي العربي.

٢٢. ابن منظور، محمد بن مكرم: ١٩٩٢م، لسان العرب، بيروت : دار صادر.

٢٣. موافي، عبد العزيز: ٢٠٠٤م، قصيدة النثر من التأسيس إلى المرجعية، القاهرة، : المجلس الأعلى للثقافة.

شعر الغشري دراسة في الفن والموضوع

أ.د. سالم بن سعيد بن ناصر الهَيْملي

سلطنة عمان – معلم متقاعد

Al-Ghoshri's poetry, a study of art and subject

Prof. Dr. Salem bin Saeed bin Nasser Al-Humaili

Sultanate of Oman – Retired Teacher

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114511

ملخص البحث

لا شك أن الدراسة الأدبية الوصفية للأدب تستدعي أن يقوم الباحث بالتعريف بالأديب وحياته وبيئته وصلته بمن حوله من العلماء والساسة وأهل مجتمعه، وذلك أن الشاعر ابن بيئته، لا ينفك عنها ولا يحيد، بل ويتأثر ويؤثر فيها. ولقد قام الباحث بالبحث والتقصي مما هو موجود ومتداول لديه من المصادر والمراجع ومن أهمها ديوانه الشعري وما كُتِبَ عنه، وأهم الأغراض الشعرية التي أبدع فيها، وما اتسم به شعره من صفات فنية جعلت من شعره يرقى ويسمو. ولعل أهم ما واجهه الباحث هو ما تعلق بتاريخ مولده ووفاته حيث لم تكن هناك مصادر تؤكد لنا ذلك. ولقد عمد الباحث إلى استقراء الديوان بنصوصه الشعرية والنثرية وتوظيف المعجم اللغوي لتفسير مفرداته وشرح ما أشكل عليه من أبيات، وذلك للوصول إلى أهم النتائج وهي أن شاعرنا أدرك أهم عصرين سياسيين عمانيين وهما عصر نهاية دولة اليعاربة، وبداية دولة البوسعيد مما فجَّر موهبته الشعرية وجعله مميزًا بين أقرانه من حيث براعة استهلال قصائده، وأغراضه الشعرية، وما اتسم به شعره من طول النفس، وسمو لغته الأدبية ورقيها، وموسيقاه الداخلية، واختتامه بالصلاة على النبي عليه السلام.

Abstract

This study is a descriptive-analytical investigation of the poet Said bin Mohammed Al-Ghashri. The aim of the study was to develop a biographical description of the poet›s personal, social, political and literary environment to reach conclusions about how those aspects have shaped his literary production in an implementation of the hypothesis that «the poet is a son of his environment».

The researcher addressed aspects of the poet›s environment in relation to his works through analysis of the available and circulated references, namely and majorly his poetry collection. The analyses approached the most dominant peculiarity of his poetry in which he excelled, and the artistic features that characterized his poetry and what made his poetry elevate and sublime.

One major challenge encountered in the investigation was reaching conclusion about the poet›s birth and death, as there were no reliable resources with systematic indexes. The researcher extrapolated the collection with its poetic and prose texts and employed dictionaries to interpret its language register and vocabulary selections.

The main findings include that the poetic production convoyed the two most important Omani military eras, namely the era of the end of the Ya›rubi ruling state and the beginning of the Al-Busaid state, which sparked his poetic talent and made him distinguished among his peers in terms of ingenuity with which he began his poems, its poetic purposes, the length of his poems, the sophistication of his literary language, his inner music, and his stable conclusions, frequently by prayers for Prophet Mohammed.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

بعد مسيرة بحث مع ديوان الغشري، خرج هذا العمل بدراسة وصفية كما يراه المطّلع، وآمل أن أكون قد أفدته بالجديد من تراثنا العماني، الذي تركه لنا أدباؤنا السابقون، وأن أكون قد أديت الأمانة التي تكفلت بحملها، وأديت الغاية المرجوة من البحث.

لقد قام الباحث في بداية عمله بقراءة ديوان الغشري قراءة تحليلية متأنية، ورصد ما يمكن دراسته؛ وذلك رغبة مني في إحياء لكتب التراث العماني وإبرازها، والكشف عن ديوان زاخر بالإبداعات الفكرية والعلمية، وأود الإشارة إلى أن هذا البحث لايقلل بأي حال من الأحوال من شأن البحوث الأخرى؛ ذلك لأن الفضل يرجع إلى كل من سبقني في دراسة الأدب العماني عموما وشعر الغشري خصوصا؛ وذلك ليخرج هذا العمل من حوزة الأوراق إلى متناول يد القراء.

وبعدما شرع الباحث في عملية الدراسة الوصفية صادفته بعض الصعوبات، منها ما يتعلق بسيرة الشاعر ولقبه وولادته ووفاته. وكل ذلك لم يجده فيما توفر لديَّه من مراجع ومصادر إلا ما كان من التعريف به، فاعتمد بشكل خاص على المادة الشعرية ديوانه، وأؤكد أن القصد من ذلك الدراسة الوصفية ولذا سميته (شعر الغشري دراسة وصفية) ليتيح للدارسين من بعدي فرصة دراسة هذا العمل.

ولقد رسم الباحث أهدافا لهذه الدراسة واجتهد في سبيل تحقيقها ومنها أن الشاعر الغشري شاعر مخضرم سياسيا فقد أدرك أواخر العصر اليعربي وبداية العصر البوسعيدي وهي حقبة تحتاج إلى دراسة أدبية، ولذا فإن دراسة الديوان سيفتح آفاقا ومجالات واسعة لأقلام الدارسين والباحثين من النقاد والأدباء والمؤرخين للإفادة من تلك الحقبة وما صاحبها من أحداث أدبية وفكرية وسياسية.

لقد حوت هذه الدراسة

١-ترجمة الشاعر تناولت فيها التعريف بالشاعر و ولادته ونشأته ولقبه وصلته بالأئمة.

٢- أهم الأغراض.

٣- الخصائص الفنية لشعره.

ولا أزعم أني قد وفيت البحث حقه إذ التقصير من طبع البشر، فإن أصبت فمن الله العزيز الحكيم، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان. وأخيرا أسأل الله العلي العظيم أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أولا: ترجمة الشاعر

١-اسمه و نسبه:

هو الشاعر سعيد بن محمد بن راشد بن بشير الخليلي[١] الخروصي[٢] الغشري[٣]، أما الخليلي فنسبة إلى أولاد الخليل بن شاذان بن الإمام الصلت بن مالك بن بلعرب وأما الخروصي فنسبة إلى خروص بن شاري بن اليحمد بن عبدالله بن عثمان بن نصر بن زهران بن كعب بن حارث بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبان بن يشجب بن يعرب بن قحطان بن هود عليه الصلاة و السلام[٤] فقيه أديب وناظم للشعر من شعراء القرن الثاني عشر الهجري، من بلدة وادي بني خروص.[٥]

ومما يدل على أن نسبه يتصل ببني خروص قصيدته التي ورد فيها اسمه ونسبه وبلدته حيث يقول:

ناظِمُهَا العَبْدُ الفتى السَّتَالي
كأنَّها فِي نظْمِها اللَّآلي
وهو الخروصِيّ الفتى البليدُ
نجل الفتى محمدٍ سعيدُ

٢- ولادته:

لا تتحدث المصادر عن ولادته ولا عن وفاته ولكن بعد تتبعنا فإننا ندرك أن الشاعر قد عاش من سنة (١١١٥هـ) إلى سنة (١١٨٥هـ) بمعنى أنه عاش ثمانية عقود من القرن الثاني عشر الهجري وذلك واضح من الشواهد الآتية:

أدرك الشاعر الإمام سلطان بن مرشد الذي تولى الإمامة سنة (١١٥٤هـ/ ١٧٤١م)[٦] ووجه إليه قصيدة يقول في

مطلعها:

إلَيْكَ إمَامَ المُسْلمينَ نَصيحَةً
ونُصْحِيَ يبدُو لائحاً في مَقالتِي
ألا فَانْظرِ الدُّنْيَا بعيْنِ الحَقارةِ
وَلا تغتبطْ مُسْتبشرًا بالإمَارة
فَذلِكَ سُلطانُ سُلالة مرْشِدٍ
هُوَ اليعْرُبيُّ المُرتضَى ذو السَّطاوَةِ
وَكنْ خاضِعاً ذا عِفةٍ مُتواضِعاً
صَبُوراً شكوراً زاهداً ذا إنابَةِ

وقد ورد في ديوانه مخاطبا شخصا يدعى محمدًا يحثه ويمدحه على حسن صنيعه و ما يعمله من نحت على صخر يؤرخ أحداث أمطار أفسدت الزرع وذلك في سنة (١١٤٦هـ) حيث يقول:

لِستٍ وَألْفٍ بعْدَهَا مائَةٌ مَضَتْ
كَذا أرْبَعُونَ مِنْ سِنين تخلتِ
لِهجْرةِ خيْرِ الخلقِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ
أتتْنَا سُيولٌ مِنَ سَحَابٍ تَخلَّتِ
فأفسَدَ أثمارَ النخيلِ وزرعَنا
يكادُ فقيرٌ لمْ يجدْ منَ تقوَّتِ

ويفهم من ظاهر الأبيات أن الشاعر قد ولد قبل هذه المدة بسنوات، ويؤكد هذا الرأي ما ورد في ديوانه أنه أشاد وبارك ببناء مسجد الشدادية الذي تم بناؤه سنة (١١٣٧هـ)، وقد أرَّخ الشاعر بناء مسجد شدادية فقال في ذلك شعرا:

لَقَدْ تَمَّ بيْتُ الله خيْرُ مشيّدِ
بمنَّةِ ذِي العِزِّ الكَريمِ المُوَحّدِ
وَ بالأربعَا قدْ كَانَ وافى فراغهُ
بِلا عِلَّةٍ فاسْمَعْ وبالحَقِّ فاقتدِ
وثالثُ والعشرون مِنْ شهرِنَا مَضَتْ
بخيرِ شهورِ سيدِ الدهْرِ أمْجدِ
وسبعُ سنينَ قَدْ مَضيْنَ وبعدَهَا
ثلاثون عَاماً فِي التواريخ فاهْتدِ
ومَائةُ عَامٍ بعْدَ ألفٍ تصرَّمَتْ
مِنْ الهجْرَةِ الغرَّاءِ هجْرةِ أحمَدِ

ولقد أدرك الشاعر الإمام أحمد بن سعيد البوسعيدي فوجه إليه رسالة فيها من النصح والإرشاد ما يتناسب ومقام الإمامة وذلك بعدما بويع بالإمامة سنة ١١٥٨هـ[٧] استهلها بمقدمة غزلية بالنهي عن الاغترار بالدنيا والنساء ويدعو قومه إلى مناصرة الإمام إذ يقول فيها:

عُجْ عن وِصالِ ذواتِ الغنْجِ والحَوَرِ

المائساتِ ذواتِ الرونقِ النضرِ
مِنْ كلِّ فتَّانةِ العينين واضحةِ الـ
خدَّيْنِ مَيَّاسَةٍ دُرِّيةِ الأَشَرِ
ثقيلة الرَّدْفِ لفَّاءَ إذْ خَطَرَتْ
شمسيَّة الوجهِ بلْ لَيْلِيّة الشَّعَرِ

ويوجد في ديوانه إشارة صريحة أنه قد بلغ الستين من عمره حيث يقول:

وهَذا سَبيلٌ كلنَا سَالكٌ لهَا
ولا أَحَدٌ منا لهُ الموتُ تارِكُ
ولا للمنايَا موقتٌ فتغبّهُ
ولكنهَا الستينُ فيهَا معارِكُ

فمن تلك الأحداث التي تطرقنا إليها ارتأينا أن نجعله في المدة التي ذكرناه سابقا وهي ما بين (١١١٥هـ) إلى (١١٨٥هـ) أي إنه عاصر وأدرك أكثر الأحداث التي وقعت في القرن الثاني عشر الهجري، ويعني ذلك أنه قد عاش ثمانية عقود من هذا القرن.

٣- نشأته:

نشأ الشيخُ سعيد في بيت عفة وصلاح وعلم، وتلقى العلم في أول طلبه في بلدته على يد المتعلمين كوالده وأعمامه، ثم انتقل إلى الرستاق، فأخذ العلم عن الشيخ خميس بن علي بن محمد بن كهلان والشيخ مرشد بن محمد بن راشد العبري، [٨] اللذين ذكرهما في ديوانه.

وقد ذكر الشاعر شيئا مختصرا عن صلاح أهله وهو يرثيهم ويذكر مناقبهم إذ يقول:

بعْدَ أبينَا الألمعِي محمدٍ
وعمَّايَ نِعمَ العُنصُرُ المتوالِدُ
فَمَنْ كَأبِي للصُّلْحِ فِي النَّاسِ والنَّدى
إذا اشتجرَ الأمرانِ قرنٌ مُساعِدُ
وَمَنْ كَوحِيدِ العَصْرِ فِي الزهدِ عامرٌ
لوْلاهُ طُولَ الليلِ باكٍ وسَاجِدُ
ومَنْ ذا كمسْعودٍ إذا مَرَّ تالياً
لآياتِ ربِّي حاضرُ القلبِ شاهِدُ

وبعد أن تفقه الشيخ الغشري أخذ أهل عصره يستفتونه في المسائل التي تنزل بهم، وقد كانت له مراسلات مع غيره من علماء عصره، كالشيخ خميس بن مبارك، والشيخ علي بن سعيد الصبحي والشيخ عامر بن محمد القصابي وغيرهم(٩)، والديوان زاخر بهذه المراسلات.

وكما يظهر في ديوانه فإن حب

العلم كان من أهم ما يشتغل به فهو يبحثُ في مسائل النكاح والطلاق والميراث والطب الشعبي بين علماء عصره من مشايخه وأقرانه الذين يستهويهم العلم ومدارسته.

٤- لقبه:

يلقب الشيخ سعيد بن محمد بن راشد بن بشير الخروصي بـ (الغشري) كما أشرنا سابقا وقد غلب هذا اللقب عليه وعلى عائلته، ولم أعثر على ما يدل من تسمية لهذا اللقب أو من تلقب به من أسرته.

هل كان الشاعر أوَّل من تسمى به، أم أن ذلك كان سابقا لعهده بحيث أن آباءَه أو أحد أجداده تلقب به، ومع هذا فإن عائلة الغشري معروفة وموجودة في عمان في بلدة العوابي.[١٠]

٥- صلته بالأئمة :

يظهر لنا من الاطلاع على ديوان الغشري أن الشاعر كان متصلا بأئمة عمان الذين عاصرهم وتولوا الإمامة في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر ميلادي)، وهم الإمام سلطان بن مرشد اليعربي[١١] والإمام بلعرب بن حمير اليعربي[١٢] والإمام أحمد بن سعيد البوسعيدي[١٣].

ولقد كانت بينه وبين كل واحد منهم صلة وتواصل ولم تذكر لنا كتب التاريخ طبيعة هذه العلاقة؛ وبناء عليه فإننا نجده مع الإمام سلطان بن مرشد موجها وناصحا فقد أرسل إليه قصيدة ينصحه فيها ويرشده إلى كيفية سياسة الدولة كأفضل ما تكون، وتذكر كتب التاريخ أنه في عهد إمامة سلطان بن مرشد وقعت أحداث سياسية شديدة جعلت عمان مضطربة الأوصال[١٤]، ولعل فراسة الشاعر بالمسؤولية الملقاة على عاتق الإمام سلطان دفعته إلى أن يوجه إليه النصح حاثاً إياه على النظر بعين البصيرة إلى الدنيا والتفكر بعقل وروية في أمر السياسة فمن ذلك قوله:

إلَيْكَ إمَامَ المُسْلمينَ نَصيحَةً
ونُصْحِيَ يبدُو لائحاً في مَقالتِي
ألا فَانْظرِ الدُّنْيَا بعيْنِ الحَقارةِ
وَلا تغتبطْ مُسْتبشرًا بالإمَارة
فَذلِكَ سُلطانُ سُلالة مرْشِدٍ

هُوَ اليعْرُبيُّ المُرتضَى ذو السَّطاوَةِ
وَكنْ خاضِعاً ذا عِفةٍ مُتواضِعاً
صَبُوراً شكوراً زاهداً ذا إنابَةِ
ومسْتعمِلاً أهْلَ الأمانةِ راغِباً
لدارٍ سِوَى دنياكَ دارِ المقامَةِ
فمَا عَرفَ الدُّنيَا وقلةَ حظِّها
سِوَى السَّادة الزُّهَاد أهل الإنابةِ
ولا تحتجِبْ عنَّا وعجِّلْ مثوبَةً
لمحسِنِنا والصَّفحُ عندَ الخِيانَةِ
ألا واغلِقَنْ بَابَ المطامِعِ كلِّهَا
ولا تترخَّصْ طالِباً للتِّجَارةِ

كما أنه كان متصلا بالإمام بلعرب بن حمير وكتب هذا الجواب وفيه بيان لرأيه فيما تركه السيد سيف بن سلطان الثاني من أموال قد جمعها بسبب الحرب الطاحنة التي عاشتها عمان مدة إمامته، ولقد ورد في الجواب أن الشيخ لم يكتبه وحده منفردا بل كتب معه الشيخ محمد بن خميس[١٥]، نورد بعضا منه:

هذا خط كتبناه للسيّد بلعرب بن حمير حين رأيناه إشارة يشير إلى الحكومة بمال السيد سيف بن سلطان كتبناه بمطلب أحد الوارثين لنا فهذا مَا كتبناه للسيد بلعرب نصيحة عن الدخول فيه:-

بسم الله الرحمن الرحيم، للسيِّد المحامي على دولة المسلمين، المجاهد الأمين، شهاب الإسلام الثاقب، وسيفهُ الباتك القاصب، إمام المسلمين ، ونظام المؤمنين، بقيّة من تمسَّك بالدّين ، بلعرب بن حمير بن سلطان اليعربي، ثم إلى قاضي المسلمين، وإمامهم في الدين، شمسُ فلك الجلالة والكمال، وقطب رجاء العلوم والأعمال، ويأتي هذه الأمّة، سَامك السؤدد والهمَّة، الزَّاهد الوقّاف....

كذلك كانت بينه وبين الإمام أحمد بن سعيد البوسعيدي مراسلة، وذلك بعدما بويع بالإمامة سنة ١١٥٨هـ وفي القصيدة توجيه وإرشاد ونصح للقيام بأمر الله والنصح للمسلمين وذكر مناقب الإمام ودوره في طرد الفرس الذين غزو عمان في ذلك العصر حيث يقول:

عُجْ عن وِصالِ ذواتِ الغنْجِ والحَوَرِ
المائساتِ ذواتِ الرونقِ النضرِ
منْ كلِّ فتَّانةِ العينين واضحةِ الـ
خدَّيْنِ مَيَّاسَةٍ دُرَّية الأَشَرِ
ثقيلة الرَّدْفِ لفَّاءَ إذْ خَطرَتْ

شمسّية الوجهِ بلْ لَيْلِيّة الشَّعَرِ
هفَا كعوبٌ لعوبٌ غادةٌ فنقٌ
مِسكيَّةُ النَّشْر ذاتُ الخاتمِ العطرِ

إلى أن قال:

واستعمِلْ العفوَ إنَّ العفوَ يعقبُهُ
صفوُ المودةِ بعدَ الغش والكدرِ
واخرسْ شقاشقَ ممنْ ضلَّ مرتقباً
لفترةٍ منكَ واحذرْ غايَة الحَذَرِ
واعدُدْ عسَاكِرَ وابْذلْ ما حَويْتَ منَ ال
أموالِ فِي عِزَّ دينِ اللهِ والظفرِ
وانبذ مقالةَ سَاعٍ يبتغي فِتَناً
وصُدَّ عنهُ وكنْ منهُ لفِي وَقَرِ
وفِي الأمورِ استشرْ يوماً إذا سَنحَتْ
مِنْ كُلِّ علامة طِبٍ وكُلّ درِ
وَإنْ أتتْ فِتَنٌ كالليلِ مظلمة
فكنْ أخَا بصَرٍ بالرْأي واتَّزِرِ

٦-مؤلفاته:

إن أهم ما تركه الغشري هو ديوانه الذي طبعته وزارة التراث والثقافة سنة ١٩٨١م، كذلك ترك الغشري بعض المسائل العلمية والجوابات الفقهية التي ضمنها ديوانه، وله كذلك مقامة سماها المقامة السونية وله خطبة في المأكولات وجواب من السيد بلعرب بن حمير ضمنها آخر الديوان، وله أرجوزة في الأدب والسياسة وأراجيز أخر في موضوعات شتى، وغيره الذي لم يحظ بالنور بعد.

الأغراض الشعرية في الديوان:

«إن وحدة الأغراض في القصيدة هي الوجه الآخر للشكل الذي يتكون من عناصر مستقلة في ذاتها، تترابط منطقيا في إطار الشكل الذي يمثل قيمة مضافة»[١٦] فالشاعر الغشري سار على منهج واضح في شعره، فهو إن مدح أو تغزل أو رثى فإنه لا يخرج عن إطار الأدب والعفة والأخلاق الإسلامية، و من هذا المنطلق فقد طرق الغشري وهو شاعر إسلامي أغراضا شعرية متنوعة، كالغزل والرثاء والمدح، ولكنه لم يكن مكثرا إلى الحد الذي يمكننا أن نصنَّفه من شعراء الدرجة الأولى في الأغراض السابقة بل هو قد حصر نفسه في الوعظ والزهد والدعوة إلى الله وتقواه وطلب العلم الشريف، وهو مع ذلك يعد متأثرا بالشعراء السابقين في نظم الشعر فهو

عندما يمدح مثلا فإنه يستهل قصيدته بالمقدمة الغزلية، وسنأتي بما تيسر من ديوانه في أغراض الشعر المختلفة التي نظم فيها على سبيل التمثيل لا الحصر.

أولا: الغزل:

فالغزل عند الغشري غزل عفيف ابتعد فيه عن الفحش في القول والمبالغة في التشبيب بجمال النساء، بل مزجه برقة العاطفة، و رونق التعبير وجمال التراكيب، «وإلى الشاعر يرجع العربي ليتعرف على القيم والأخلاق الفاضلة، ويستقصي المناقب التي تستحب من الإنسان في حياته الخاصة أو حياته الاجتماعية»[١٧]، فهو يستعمل الغزل كسائر الشعراء في المقدمة الغزلية، وقد تطول به تلك المقدمة إلى درجة تصلح أن تكون قصيدة مستقلة، وقلما تجده ينظم الغزل لذاته كما في القصيدة الآتية:

حَبَانِي حَبِيبِي بالمطالِ وعندَهُ
حَلالٌ دمُ العُشَّاقِ وهوَ مُبَاحُ
فَلا هُوَ مُدْنيني ولا هُوَ مُبْعِدِي
وفِي ذاكَ قتلِي والمزاحُ مزاحُ
يطمِّعُنِي بالوصلِ ثُمَّ يقولُ لِي
لعلكَ مَنْ بعدِ التَّراحِ تُراحُ
فصُرْتُ دنيفاً لستُ أسلوهُ طرْفَةً
ولا عنْد شُرْبُ الراحِ منْهُ أراحُ
حلالٌ لهُ روحِي وليْسَ ينالُهُ
بتكسيرِهِ منِّي الجَناحَ جُنَاحُ

فكما نرى أن الشاعر يأتي بألفاظ يستجلبها من قاموسه العربي موظفا فيها التناغم الصوتي والدلالي، فمن حيث توظيف حرف الحاء وهو حرف من حروف الهمس الذي عادة ما يكون بين المتحابين عشقا من همسات ونسمات، والتجانس اللفظي بين الكلمات: (فالمُزاح، مُزاح) و(التَّراح، تُراح) و (الراح، أراح) و (الجَناح، جُناح)، فهذه الألفاظ أوحت بمعانٍ تأخذ بتلابيب المتلقي، وتشير إلى المرامي والمقاصد التي يريدها الشاعر، وباستعمالها بوصفها رموزًا أدبية فإن الشاعر يُحلق بنا إلى فضاء آخر وعالم من التناغم بين الألفاظ والمعاني.

ويقول في القصيدة الآتية واصفا لقائه بالغواني، مفتتحا بها:

تَذَكَرْتُ يَومَ الطلِّ والظلُّ عَاكِفٌ

وَذلِكَ يوْمٌ فِي الزمانِ عَجيبُ
وللرَّعْدِ تَسْبيحٌ وللوبلِ هَدَّةٌ
ووادٍ لَهُ فِي الجَهْلَتيْنِ قَسِيبُ
أقمْنَا بِهِ والغانيات بِهِ معا
ولا طَارِقٌ إلا صَبًا وجَنُوبُ
وَكَيْفَ سَبيلٌ للرَّقِيبِ ودونَهُ
تلاطمُ موْجٍ لامعٍ وعَسيبُ
يقلْنَ الغَوَانِي ليْتَ ذا الوبْلَ سَائِرٌ
و يَا ليْتَ شمْسَ اليومِ ليْسَ تغِيبُ
رَعَى اللهُ أيَّامًا مَضَتْ مثلَ لمْحَةٍ
فيَا ليْتَ أيَّامَ الشبابِ تئوبُ
لياليهِ نورٌ والنَّهارُ فزهوةٌ
وعيدٌ لنَا فيهِ النعيمُ ضروبُ

إن تدين الشاعر لم يمنعه من إيصال رسالته، بأن للأدب وظيفة في الوجود غير التي لم تظهر لمستقرئي النص الظاهري، فهو يبين عفته ورقيه الذي ينبغي أن يتناوله الشعر عموما والإسلامي خصوصا. لقد كان للزمان والمكان أثره في نفس الشاعر يوم التقى بالغانيات -كما يصفها- حيث إنهنَّ تعلقن به، وذلك كان في زمن شبابه مصورا بأنه النعيم فيه النور ليلا وكأنها أيام عيد.

ثانيا: الرثاء:

لقد نظم الشاعر القصائد في الرثاء و حصرها فيمن هم قريبون إلى قلبه، من العلماء و أبنائهم و الصالحين والأقرباء من الرجال والنساء، وأكثر من رثاهم الشاعر هم أبناء الشيخ خميس بن مبارك بن يحيى الخروصي - رحمه الله - كما يظهر في الديوان؛ ولعل ذلك راجع إلى توالي الوفيات عند الشيخ خميس حتى أنه رثى الشيخ خميس بعد وفاته، فمن ذلك قوله يرثي أبناء الشيخ خميس:

إليكمْ بنِي الشيخِ الفقيهِ خميسنا
عظاتٌ بليغاتٌ لهَا العينُ باكيَةْ
ثلاثةُ إخوانٍ سراعا ترحّلوا
بأشهرَ إنْ عدَّتْ تروهَا ثمانيةْ
سليمانُ فِي بحرٍ وعبْدُإلهِ
ورمْثَةُ قدْ غيلا بأفظعِ داهيَةْ
بقبريْهِمَا حَلاّ تنوحُ عَليهِمَا
بناتُ الثرَى بعدَ الفضَا والرفاهيَةْ
وبعدَ بشاشاتٍ لهمْ وصباحةٍ
عظامهمَا أضحتْ عَلى الترب باليَةْ

التأوُّهات والآهات التي يحاول

الغشري أن يكبتها في جوفه تُظهرها قوافيه واختياره للروي (باكية، ثمانية، داهية، بالية)، فليس سهلا على شاعر يملك ذلك الحس المرهف، والموهبة الأدبية أن يظل مكبوتا بعاطفته الحرى وهو يرى توالي الوفيات في أرحامه وأصدقائه.

وله أيضا يرثي الشيخ سالم بن راشد الفارسي العلياني، مصورا هول الفاجعة التي حلت بقريته العليا وساكنها، وأنه العالم اللوذعي الفطن، فبوفاته غيض بحر العلم وانهدَّ طوده حيث يقول:

اَللهُ أكبرُ هَذا الخطبُ قدْ عَظُمَا
وَكُلُّ قلبٍ بنارِ الوجْدِ قدْ وُسِمَا
لَمْوْتِ سالِمَنا الأوّابِ قدْ سَفَحَتْ
كُلُّ العُيونِ عَليهِ بالشؤونِ دَمَا
عَمَّتْ مُصِيبتهُ العَليَا وساكنَهَا
كَادَتْ تورِّثُ فقداهُ العُيون عَمَى
حُسْنُ العزاءِ لكمْ فيهِ إذا وَلنا
يَا آل فارس فيمَا بيننَا قسمَا
فليْسَ بالوجْدِ أوْلي أنتمُ وَلقَدْ
صَرْفُ الزَّمَانِ كوانَا كلنَا وَرَمَا
يَا حبَّذا لوْذعِيٌّ عَالِمٌ فطِنٌ
رَقى عُلُوا عَلى أقرانِهِ ونَمَا
قدْ غِيض بحْرُ عُلومٍ زاخرٍ غدقٍ
وانهَدَّ طوْد مَنْ الأطوادِ وانهدَمَا
يَا عيْنُ جُودِي عَليهِ بالدُّمُوعِ مَتى
مَا لاحَ بَرْقٌ وسُحْبٌ بِالهتونِ هَمَا

هول المصاب الذي أفجع شاعرنا وأدى به إلى تصوير الأمر مقسوم بينه وبين ذويه، إذ كادت أن تسفح العيون دما حزنا وألما لفراق المتوفى، فهو يُسلم الأمر لله إذ إن ذلك أمر وسنَّة محتومة بين الأشراف والعلماء الأفاضل؛ لأن ذلك إيذان بغياض بحر العلم راجيا أن يكون حزنه متواصلا كلما لاح البرق فالعين تجود بدمعها والسحب تهمي بغيثها، فتوظيف هذا الرمز -أي السحب - له دلالة معنوية في تغير حال الشاعر وكذلك الواقع الذي يلتف حول الشاعر، ولأن هذه الحادثة أو كما يسميها الشاعر المصيبة قد عمت العليا وساكنها.

والشاعر لم يفته رثاء النساء العالمات، فهو يوظف الكلمة الطيبة في الموضع الملائم لها، فشاعر كالغشري

يرى أن من واجبه توظيف موهبته الشعرية لخدمة الدين وأهله، إذ يقول راثيا الشيخة العالمة بنت راشد بن حميد البهلوية[١٨]، حيث يصفها بأنها تزن ألفا من الرجال، حيث كانت عينا لبُهلا بفضل علمها حيث يقول:

لقدْ غِيضَ بحْرُ العلمِ وانهَدّ طوْدُهُ
وأضْحَى لواءُ الدينِ مُلقى الدَّعَائِمِ
وإنّ سَمَاءَ العلمِ غيَّبَ شمسُهُ
وَقطْبُ رحَى علمِ الهُدَى غيْر قائِمِ
لسيّدةٍ مِنْ آل قحْطانَ غُودِرَتْ
ببْطنِ الثرَى مَثوَى العِظامِ الرمَائِمِ
أعزّي إمَامَ المُسْلِمِينَ بموتِهَا
كَذلِك كُلُّ المُسْلِمين الأكَارِمِ
لقدْ هوّنتَ فِي الدِّينِ كُلّ مُصيبةٍ
مُصيبتُهَا فِي الدِّينِ أمُّ العَظائِمِ
حَوَتْ عِلمَ بحْرٍ مَعْ زهدِ مرْيَم
ومَنطِقَ سحبانَ وحِلمِ ابنِ عَاصِمِ

إن هناك أدوات رمزية يستعملها شاعرنا وهي تحيط بأدبه وموهبته الشعرية ومن أهمها البحر، نعم البحر رمز للسعة في كل شيء وخاصة العلم، فهو يرمز به إلى علو شأن العلماء من الجنسين، إذ لم يفته أن يرثي النساء العالمات في زمانه ويصفهن بالبحر، بالإضافة إلى رمز آخر وهو السماء وقطب رحى العلم.

ويقول راثيا معلمه الشيخ الفقيه خميس بن علي بن محمد بن كهلان، مصورا لنا هول الفاجعة، واصفا إياه بالنباهة والحجى، وأنه الناسك الأواب، متسليا بوفاة رسول الله – صلى الله عليه وسلم– وأن الإنسان لابد بأن يرضى بقضاء، الله ففيه يستوي الذليل والمقدام والغني والفقير:

هِيَ الأُرْبا تجْرِي الدموعُ لهَا دماً
وتنصدعُ الأكبادُ والظهْرُ يُكْسَرُ
بموت خميسٍ ذي النباهةِ والحِجَى
فمنْ دونَه فِي الحلمِ قيسٌ و زهرُ
هوَ النَّاسِكُ الأوَّابُ إنْ عُدَّ ناسِكٌ
هوَ رجُلُ الدنيَا إذا عَزَّ مَصْدرُ
فهَا يحْمَدُ الرّسْتاقِ قدْ هُدَّ طودُهَا
وبحرُ نداهَا غيض والوجهُ أغْبَرُ
فلا غروَ إنْ أودَي وقدْ مَاتَ قبلهُ
نبيُّ الهُدَى وهوَ الرسُولُ المطهَّرُ

بطبيعة المجتمع العماني مجتمع متلاحم مترابط ترابطا اجتماعيا أصيلا؛

ولذا نرى الشاعر في أكثر تعازيه يعزي القبايل والعوائل ويواسيهم، فالقبيلة عند الغشري تمثل رابطة أواصر أفرادها.

فتارة يذكر بني خروص، وتارة قبيلة اليحمد، بل في بعض الأحيان نجده يذكر آل قحطان، كما في مرثيته للمرأة العالمة.

ثالثا: الوعظ والإرشاد:

أكثر الشاعر من المواعظ وجعل لها قسما هائلا لا يستهان به، وأخذت الحيز الأكبر من الديوان، إذْ إنه يطالعنا منذ القراءة الأولى له بالكم الأكثر والجانب الأوفر به، حيث يقول في إحدى قصائده منفرا من الدنيا وآفاتها داعيا إلى الزهد فيها ونبذها، محرضا إخوانه إلى تطليقها وذلك بالإقلاع عن الذنوب والإقبال إلى الآخرة:

متى هـذهِ النَّفس الدنية تتـْركن هـواها
وفـي علـــم الشريعة ترسخ
وتقلع عن كسب الذنوب بتوبة تمحِّص
كل السيئات وتنسخ
وترغب في الأخرى تقى وتكرمًا
وتعرج عن دار الغرور وتشْمخ
فإنَّ خطُوبَ الدهر ليس تطيقها جبال
منيفات سـوامك شمخ
وأفجع داعٍ للرحيل إذا دعا منادي المنايا
حيث يدعو ويصرُخ
فيا من مشى فوق البسيطة فاخِرًا ففي
جوفك الشيطان لازال ينفخ

النصح من شيم الصالحين، ونحن بعد أن مررنا على سيرته وجدنا فيه من شيم الصلاح ما يؤهله أن يكون إماما للإرشاد والنصح في زمانه، فالشاعر يعلم أن هوى النفس هو سر انحدارها إن هو اتبع هواه، وإن خالفه فالخير كل الخير في مخالفة الهوى، فالغاية من مخالفة الهوى هي التوبة النصوح، لكي تحقق التقوى في الحياة.

وكذلك نجده داعيا إلى الارتقاء في سلم الهدى إلى قمة المعالي السامقة، مستعملًا جوارحه في ذلك، حاثا نفسه والآخرين، إلا أن طريق الهدى يحتاج إلى الجهد والمجاهدة:

تنبَّهْ فَإنَّ المرءَ غيْرُ مُخَلّدِ
وَلَيْسَ عَلَيْهِ عُمْرُهُ بُمسَرْمَدِ
وإنّ فتَى الفتيانِ مَنْ راحَ طالِبا

صُعَودَ المعَالِي واكتساب السؤدَدِ
وَلَمّا يَزلْ عَنْ عَرضِهِ بلسَانِهِ
وصَارمُهُ بالذبّ فِي كُلّ مشهدِ
وقرضا بِهِ لَمَّا يزلْ باترَ العِدَا
إذا التفَّتِ الأقرانُ فِي كُلِّ فدْفَدِ
وَمَنْ كَانَ سهْلَ القودِ للحَقّ والهُدَى
ومَنْ كَانَ صَعْبَ القودِ للباطلِ الرَّدِي
وذو همةٍ نحْو المعَالِي تقودُهُ
ألا إنَّهَا تعلُو عَلى كُلِّ فَرْقدِ

إن التصويت الخفي الذي يستشف من مرايات الشاعر الخيالية، يحرك الهاجس في كل مؤمن؛ ذلك لأن عقيدة المسلم أن يوما آخر للإنسان غير هذا اليوم، وفي ذلك اليوم تُرى وتعرض الأعمال، فعلى الإنسان أن ينتبه ويكسب معالي الأمور، وأن الحق اختياره لينال درجة الهدى والصلاح، مبتعدا عن الباطل.

والحق أن الغشري شاعر عاش في الزهد ونظم فيه و دعا إليه وحثَّ الملوك والأمراء بل العلماء و الإخوان والأصحاب ووصف به أحبابه وخلانه وبالتالي كان الزهد عند الشاعر هو المخرج من ضيق الدنيا وبلوائها بل إن السعيد عنده من زهد فيها ورغب فيما أعده الله للصالحين.

رابعا: التأريخ للأحداث:

لقد عاصر الشاعر حوادث ووقائع سجلها، تأريخا لها وحتى يتسنى لمن يأتي بعده أن يتعرف على مجريات ذلك العصر، وما يتخلله من فكر، وهذا الغرض تجده بين حنايا الديوان، فمن ذلك قوله في قصيدة مؤرخا لأحداث أمطار أفسدت الزرع، فهو يدعو قومه إلى العودة إلى الله والتوبة من المعاصي حيث يقول:

لِستٍ وَألْفٍ بعْدَها مائَةٌ مَضَتْ
كَذا أرْبَعُونَ مِنْ سِنين تخلتِ
لِهجْرةِ خيْرِ الخلقِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ
أتتْنَا سُيولٌ مِنَ سَحَابٍ تَخلَّتِ
فأفسَدَ أثمارَ النخيلِ وزرعَنا
يكادُ فقيرٌ لمْ يجدْ مِنْ تقوَّتِ
وَذلِكَ مِنْ أحَداثِنا وفسادِنا
وأحزابُ أهلِ البغي فِينا تقوَّتِ
رؤوسُ فسوقٍ فِي رقابِ نفاقها
فلا يسْتقيمُ الحَقُّ إذْ لمْ تشتَتِ

هيَا نفْسُ صَبْرا إنْ لله نقمة
عَلى مَنْ عَصَاهُ فاتّقِي مَا تبيتِ

فالشاعر يربط بين ما يحدث للإنسان من مصائب وأحداث بفساد أعماله، وجور أهل البغي، ولذا نجده يدعو إلى صون النفس والتقوى ومحاربة الباطل.

ويذكر في قصيدة ما أصاب نزوى وما حل بأهلها من قتل وسبي وانتهاك للأعراض، وفيها يحث الشاعر قومه على التقوى والعمل الصالح دون أن يذكر السنة التي وقع فيها، وهناك ملحظ جميل إذ إن الشاعر قد مزج بين الزخرفة اللفظية والتجانس بين الكلمات والتراكيب مع المعنى الذي كان يرمي إليه. حيث يقول:

خليليَّ إنْ حَرْبٌ بنَزوى عَجَا بها
رِكابكُمَا بَلْ حَدّثا عَنْ عُجَابِهَا
لأنّ العِدا قدْ كَشَّفتْ عَنْ حِجَابِهَا
وَحلّتْ أمورٌ مَا يَطِيشُ الحِجَى بِهَا
كَفى عظةً مِمَّا بنزوى أصَابهَا
وَقدْ طعمَتْ بعدَ اللذاذةِ صَابَهَا
فكَمْ مِنْ شهيدٍ ألمَعيّ ثوَى بهَا
فطُوبَى لنفسٍ أبهجتْ بثوابِهَا
وكمْ غادةٍ حَسْنا بأعْلى قِبابِهَا
سَبَاهَا لئيمٌ بَعْدَ إغلاقِ بابِهَا
وَقدْ مَطرَتْ بالنّحسِ جون ربابها
بإثرِ مسرّاتٍ عَلى من ربا بِهَا

خامسا: الإخوانيات:

ولقد كانت لشاعرنا الغشري مراسلات أدبية بينه وبين شعراء عصره، ومجال الإخوانيات عند الغشري مجال واسع يشمل العتاب والتهاني والتعازي والدعوة إلى إصلاح المجتمع، فلطالما وجه عتابا إلى قومه مخاطبا الشيخ خميس بن مبارك الخروصي، و لائما قومه على ما يراه من سوء سيرتهم، وقبيح سريرتهم، داعيا قومه إلى الوقوف في وجه الباطل، وإقامة العدل وإن دفعوا أرواحهم ثمنا لذلك. حيث يقول في مطلع القصيدة:

إليْكَ إليْكَ وَالِدَنا جوابا
وعذراً يدفعُ الدّاء الدفينَا
عَمَمْت بظاهرِ الأبياتِ طرّا
وقدْ أبهمْت قوْمَاً مُضمرِينَا
رِجَالٌ همّهم كَسْبُ المَعَالِي
جبَالٌ الحِلمِ حَتفَ الفاسِقِينَا
لهمْ بَيْنَ البريَّةِ أيُّ فخرٍ

ونَسْلٌ بالأبوّةِ مُقتدُونَا
فمدْحِي للأولى حَقُّ وهجْرِي
كَذاكَ لبعْضِ قوْمٍ آخرِينَا

ثم يعرج إلى الغاية التي من أجلها وجه إليه خطابه إذ يقول:

فإنْ كَانَتْ بقايَا الأزدِ فيكمْ
دعُوا للسيفِ فِي الدُّنيا حَنِينَا
أقيمُوا للحُروبِ رحىً طحُونا
ولو أنِّي أكونُ بهَا طحِينَا
إلى أنْ يسْتقِيمَ الحقّ جهْرا
وإنْ متّمْ فأنتمْ مُعذرُونَا
فإنْ نصْرٌ فذلكَ مِنْ إلهَي
وإنْ حتفٌ فأنتمْ رابحِونَا
إذاً صرْتمْ لجنّاتٍ وحُورٍ
وكنْتمْ للحَبيبِ مجاوِرينَا

الشاعر عاش حقبة الإمامة وهي تمثل له معنى عظيما، ولذلك نرى مراسلاته إلى بني عصره فيها دعوة إلى قيام الحق ومدح أهل الصلاح وذم الجائرين من أهل الباطل، ونرى فيها حرصا على إخوانه من أن يقعوا في فساد الأعمال واتباع أهل الجور.

ويقول في قصيدة مهنئا إخوانه بصوم رمضان وعيد الفطر:

هنيئاً لإخواني بعيدٍ وشهرِهِ
فصومُكم للشهرِ أسْنى الخلائقِ
ألا كلُّ طاعاتِ الإلهِ حميدةٌ
وليسَ كبَذلِ النَّفسِ طوْعاً لخالِقِ
ومجمَعُ كُلِّ الخيرِ دنيا وضدِّها
يُرَى بيْنَ لمعاتِ السيوفِ البوارقِ
وإنَّ الفتى يحْظى بفضلِ إلهِهِ
بتشميرِ عنْ ساقٍ وتركِ العوائِقِ
ألا بالتَمادِي ينقضِي العمرُ ضائِعاً
فيندمُ بطَّالٌ غداةَ الحَقائِقِ

قصائد الغشري وأدبياته لا تخرج عن الإطار الإسلامي الموجَّه نحو الإصلاح، فكما وجدناه في أحايين يعزي إخوانه ويواسيهم على ألم الفقد، ليبعث في نفوسهم الأمل، وأن المصاب واحد، فكذلك وجدناه يزف إليهم التهاني والبشارات، بما يجود الزمان مما يسرُّ المؤمنين، فالتهنئة بقدوم شهر الصوم، تعدُّ من أعظم التهاني، وقد يبعث بسلام لصديق أرسل له تهنئة شاكرا له جميل فعله:

سَلامُكَ وافانَا فعطَّرَ دارَنا

بِهِ انجَابَ عنّا حندس وَظلامُ
ودونَكَ أضعافُ التحياتِ خيّمَتْ
وَجَاءَ بهَا مِنِّي إليْكَ نِظامُ
عَليْكَ تحيَّاتٌ ورَوحٌ ورَحْمَةٌ
ورَيْحَانُ ربِّي دَائِمُ وسَلامُ
يَخصُّكَ شيخَ المَنذرِينَ ثمَّ مَنْ
حَوتْ حِكْلُ يوْماً وَطابَ مَقامُ
وَلا سِيَّمَا الشيخ المُقيمُ بدارِكُمْ
لَكُمْ خلَّفتهُ سَادَةٌ وَكِرَامُ

وهو عندما يذكر إخوانياته إنما يذكر المكان وما يحويه من أرحام وقُرى؛ لأن ذلك بطبيعته مرتبط الوجدان بمعالم تلك الأماكن ومن يسكنها.

سادسا: المديح:

لقد مدح الشاعر العلماء والصالحين من أئمة عمان، ولم يكن متكسبا بل كان ينفي عن نفسه هذه الصفة ويربأ عنها، ولم أجد في ديوانه أنه مدح الملوك والسلاطين حبا للتكسب؛ ولذا نجد أكثر مدحه إسلاميا عفيفا، فهو يمدح الرسول -صلى الله عليه وسلم- وكذلك الصالحين السالفين من أئمة عمان وعلمائها؛ حيث يقول في مدح الرسول الكريم، إذ بدأها بمزيج من المقدمة الطللية والغزلية، كما هي عادته في نظم الشعر:

يزيدُ مَا بِي أنْ بَدَا بَارِقٌ
وحَنَّ رعْدٌ نحْوَ تلكَ البِطَاحْ
وخفَّضَ المُزنُ جناحيْهِ مَا
بيْنَ الكثيبِ والصفا والمُراحْ
وقدْ كَسا القَرنُ معَ السِّنِّ مِنْ
مدارعٍ بيضٍ وتلكَ السِّفاحْ
وبعدَ حِينٍ قد تجلينَ عَنْ
غَمَائمَ مُدَّتْ بأقصَى البُرَاحْ

ثم يدخل في ذكر سجايا الممدوح:

محمدُ المبعوثُ خيرُ الورى
وخيرُ من أدفِن تحت الصفاح
كفَى اختراقُ السَّبْعِ مِنْ رُتبةٍ
كذاكَ يومُ النصرِ والافتتاحْ
ويومَ بدرٍ وحنينٍ أتَتْ
ملائكٌ قدْ أُحضِرَتْ للكِفَاحْ
فأيَّدَ اللهُ بهِمْ عبدَهُ
وأهلكَ الكفارَ طعنَ الرِّمَاحْ

إن مدح الأنبياء والأولياء الصالحين هو دأب المصلحين من الشعراء غير الغاوين؛ ذلك لأنهم يتمثلون الآية

فهم يقولون ما يفعلون، فإيمانهم يربأ بهم أن ينافقوا أو يجاملوا في قولهم وفعلهم فضلا عن قولهم.

سابعا: الشعر التعليمي:

وله باب واسع في الشعر التعليمي من الأراجيز والمقطوعات الشعرية التي أجاب عنها، فمن ذلك أرجوزة نظمها في الأدب والسياسة وهي المسماة (المهدية) التي يقول في مطلعها:

الحمدُ للهِ المليكِ القادرِ
الواحِدِ الفردِ العزيزِ القاهِرِ
منزَّهٌ عنْ والدٍ وعنْ ولدْ
وعنْ وزيرٍ عندهُ وملتحدْ
جَلَّ عنْ الأندادِ والأشكالِ
ذو البطشِ والقوةِ والمحالِ
يَرَى دبيبَ النملةِ السوداءِ
فِي ظلماتِ الليلةِ الليلاءِ
مسخّرُ الطيرِ عَلى الهواءِ
وخالقُ الأرضِ معَ السماءِ

إن الحديث عن شعر الرجز يدفعنا إلى الحديث عن الشعر التعليمي، الذي كان يحوي قديما وحديثا أراجيز، ضمَّنها أصحابها كثيرًا من أبواب العلم المختلفة، ولم يكن شاعرنا بمنأى عن توجهات شعراء الرجز في استعمالهم له، وكيف لا وعمان قاطبة تزخر بأراجيز علمية كثيرة.

و في أرجوزة أخرى جاءت بعنوان (في خصال مستحسنة ومكروهة) يقول في بعض أبياتها:

خمسةٌ أشياءٍ بلا جدالِ
تورّثُ الحفظَ بكلِّ حالِ
أكلُ الحلاواتِ وأكلُ اللحمِ
مِمَّا يلي العنقَ بغيرِ وهمِ
كذاكَ أكلُ العدسِ المعمولِ
وخبزكَ البارد للمأكولِ
وآيةُ الكرسيِّ للقراءةِ
مثالها عنْ كلِّ ذي إثارةِ
وتورثُ النسيان قالوا عشرةْ
وجدتهَا مرفوعةٌ مسطرةْ
أكلكَ الشيءَ على الجنابةْ
والعبثُ بالذبذبِ في العيابةْ

وهذه الآراء المطروحة في هذه الأراجيز، قد تكون مما يُذكر في كتب السير والأخبار، أو مما تناقلته كتب الآداب.

وكذلك أراجيز متعددة الأغراض كتقطيع الثياب و لبسها، وما يجوز للرجل نكاحه من النساء، وكذلك في معان مستطرفات، وما يجوز للشاعر من ضرورات من ذلك قوله فيما يجوز للشاعر:

الحَمْدُ للهِ العزيزِ القادِرِ
الواحِدِ الفردِ المليكِ القاهِرِ
منفرِدٌ بالملكِ عنْ ظهيرِ
وعنْ معينٍ عندهُ وزيرِ
ذِي الحولِ والقدرةِ والسلطانِ
والمَنِّ والنعمةِ والإحسَانِ
وبعدَ ذا هاكَ الذِي أجَازُوا
لناظِمِ الشعرِ هوَ ارْتجازُ
فجائزٌ صرفُ الذِي لا ينصَرفْ
لكلِّ ذِي شعرٍ مقال المعترِفْ
وتركُ مصروفٍ لهُ قدْ جوَّزوا
قومٌ منَ الكوفةِ إذ هم ْميَّزوا

ومن هذه الإضاءة يتضح لنا أن الشاعر لم يحصر نفسه في غرض شعري واحد بل تعداه، حيث وضع في مضمونه المعاني والأفكار وألبسها جميل الألفاظ السهلة، بغض النظر عن مضمونها.

الخصائص الفنية في الديوان:

١ - الخصائص الأسلوبية:

لكل شاعر مميزاته التي تميز شعره عن غيره من الشعراء، وإن من أهم الخصائص الأسلوبية لشعر الغشري هي:

أ- براعة الاستهلال:

براعة الاستهلال فن يستعمله الأديب مشيرًا إلى مقدمة موضوعه، وإن أحسن الشاعر اختيار الكلمات الاستفتاحية؛ فإن قصيدته ستنال لفت الانتباه والرغبة في سبر أغوار معاني الشاعر، وهذا ما نجده عند الغشري حيث يستهل بعض قصائده بمطلع قد انتقاه وميَّزه من حيث مفرداته وحسن نظمه وتركيبه، حيث يطالعنا في بعض قصائده موظفا المقدمة الطللية في مدح التنقل وثناء بلده الرستاق إذ يقول:

نَقِّلْ ركابَكَ لا تبكِ عَلى الوطنِ
والعزَّ فاطلبْ مَتى مَا عِشتَ فِي الزمنِ
ولا يغنيكَ خرعوبٌ منعَّمةٌ
هيفا مخلخلةٌ بالعسجدِ اللّدنِ
بكرٌ منعمةُ الأطرافِ مائسةٌ
تزرِي عَلى الخوطبانِ الرطبِ فِي اللبنِ

رجراجة الردفِ إنْ مَاستْ وإنْ خطرتْ
تمشِي وترفلُ فِي الإبريسمِ الحسنِ

فكما نلاحظ أن مقدرة الشاعر على سبك الألفاظ، وحسن اختيار الكلمات، دفعت المتلقي إلى تقبل القصيدة بما حوته من خيالات وصور فنية مستلهمة من روح القصيدة العربية قديما، إلا أنَّ شاعرنا يفعل ذلك بدافع رفع الهمة و استهاض العزائم، بل ويدعو إلى عدم الاغترار بهذه الدنيا الفانية وما تحويه من زخارف وبهارج تلهي النفس عن المقصد الذي من أجله خلق الإنسان.

وقد يبتدئها بالغزل ومحاسن المحبوبة لغرض المديح، حتى وكأنه يدعو القارىء ويحثه إلى مواصلة القصيدة بأكملها لأجل أن يوصله إلى الغرض الذي من أجله نظم القصيدة، كما فعل القصيدة الآتية:

عُجْ عن وِصالِ ذواتِ الغنْجِ والحَوَرِ
المائساتِ ذواتِ الرونقِ النضرِ
منْ كلِّ فتَّانةِ العينين واضحةِ الـ
خدَّيْنِ مَيَّاسَةٍ دُرِّيةِ الأَشَرِ
ثقيلة الرَّدْفِ لفَّاءَ إذْ خَطرَتْ
شمسية الوجهِ بلْ لَيْلِيّة الشَّعَرِ
هفَا كعوبٌ لعوبٌ غادةٌ فنقٌ
مِسكيَّةُ النَّشْرِ ذاتُ الخاتمِ العطرِ
دَعْها فكم سَحَرَتْ بالسحرِ ذا غَرَرٍ
وخَلِّها لأِلي البأواء وابتكرِ

فمقدمته ليست في استيقاف الأصحاب والبكاء على الدمن، وإنما هي في الغزل العذري العفيف، من دون التعرض إلى أشخاص بعينهم، وبعيدا عن الابتذال في القول؛ وذلك للتوهج العاطفي لديه، والاسترسال في الصور الجمالية.

وله أيضا في المقدمة الغزلية، إذ يمتدح فيها الرسول -عليه الصلاة والسلام- إذ يقول فيها:

خَطرَت تَميسُ تبختراً وتوأدا
فضَحَتْ بذاك الخوطبان الأملدا
جاءَتْ تجرّ الأتحمَي وراءَهَا
والنشرُ مسكٌ حينَ وافاهُ النَّدَا
خوفَ الرقيبِ تجرّدتْ منْ حليِهَا
مَا الرأيُ فِي نشرٍ عَلا وتبَدَّدا
هيفَاء ناعمةٌ ردَّاحُ كاعبٌ
ريّا الخلاخلِ ذاتُ فتكٍ واعتِدَا

هيفاءُ قدْ سَحَرَتْ بطرفٍ أحوَرِ

كمْ أوْرَدَتْ مِنْ عاشقٍ حتفَ الرَّدَى

وترِيكَ وجها كالغزالةِ مشرقا

وأثيثَ فرعٍ كالعثاكِلِ أجعَدَا

باتتْ تحدّثُني فتبسمُ تارَةً

فرأيْتُ ياقوتاً ودرًّا قدْ بَدَا

نلاحظ أن انتقاء الألفاظ عند الشاعر يصوغ لنا ديباجة مميزة، يتفرد بها دون سواه بما تحمله من تراكيب ومعانٍ دقيقة، فهو حين يريد أن يلفت الانتباه إنما يستعمل الأوصاف ذات اللفتات الجميلة، في الغزل، وكأنه ينقل المتلقي إلى عالم آخر.

على الرغم من أن الشاعر لم يكن الأسبق ببراعة الاستهلال في ديوانه إلا أنه كان صوتا فريدا في زمانه ولم يكن صدى، حيث الوضع السياسي العسير والثقافي الصعب، ولم تكن هناك حاضنة معرفية تشمل عمان كلها إلا ما كان معروفا من مجالس ومدارس قلة، إذ الناس يشغلهم طلب المعاش عن العلم.

ب- التكرار:

يتعدد التكرار عند الغشري والغرض و الدافع الذي من أجله قد يكرر، فالتكرار عند الغشري مختلف بعض الشيء، فهو قد يكرر تركيبا مبتدئا بكلمة وبها حرف الإظهار وهو الهاء للدلالة على إظهار التحسر والحزن على ما حلَّ بعمان من تعلق أهلها بالدنيا واندراس العمل بالعلم، من ذلك مثلاً قوله:

لَهَفِي عَلى مَلِكٍ عَدلٍ يعاضدُه

غُلبُ الرجالِ بحملِ البيضِ والسُّمُرِ

لهفِي عَلى قائمٍ لله محتسِبٍ

يُحْيِي لسنةِ عبدِالله معْ عُمَرِ

لهَفِي عَلى عُصْبَةٍ لَمْ تَخْشَ لائِمةً

بالقِسْطِ قائِمةً لله والبَشَرِ

لهفِي فإنَّ عُمَانًا أهلُها نقضُوا

ميثاقَهم وأتوا بالإفكِ والأَشَرِ

فهذا الانتقاء للتكرار عند الشاعر لم يكن اعتباطيا، وإنما الثوران الداخلي للشاعر ورغبته في عدم كبت ما ألمَّ به، ولأنه يحمل فكرا وهما لصون الدولة والحفاظ عليها، كل ذلك وغيرها من الأسباب تدفع الشاعر إلى التكرار.

وقد يستعمل الشاعر تكرار كلمة

(حُرمة) لأجل التبتل و رجاء لقبول التوبة، مستشفعا بكل ما أوتي من سبل الشفاعة، وهذه الكلمة بحد ذاتها تدل على معنى في نفس الشاعر والمتلقي، إذ الحرمة مأخوذة من الحرم أو الحرام أو التنزيه والتقديس وكل ذلك له وقعه في نفس المتلقي.

فبحرمةِ المختارِ يا ربَّ الورَى
إنِّي سألتكَ فاستجبْ يَا موئلي
وبحرمةِ القرآنِ ثمَّ بمَا احتوتْ
آياتُه منْ مجملٍ ومفصَّلِ
وبحرمةِ الروحِ الأمينِ وحرمةِ الـ
ـملكِ المطاعِ فذاكَ ميكالَ الولي
وبحرمةِ الملكِ الموكلِ بالفنا
طوعا لمولاهُ فخيرُ موكَّلِ
وبحرمةِ الملكِ الذي هوَ نافِخٌ
فِي الصورِ عندَ نزولِ أمرٍ معضلِ
وبحرمةِ الملكِ المسبحِ ربَّه
وهمُ الملائكُ منْ جَميعِ مُهلِلِ
وبحرمةِ الرُّسلِ الكرامِ جميعِهِمْ
والأنبيَا منْ ناسِكٍ أو مُرسَلِ

فهذا التكرار له بُعد نفسي لدى الشاعر حيث إن الشاعر يعمد إلى ذلك لعلمه أن كثرة التكرار وهو بمثابة قرع الباب منتهاه أن يلج الطارق إلى مقصده.

ج – طول النفس:

«الشعر ليس عملا سهلا ساذجا كما يعتقد كثير من الناس، بل هو عمل معقد غاية التعقيد، هو صناعة تجتمع لها في كل لغة طائفة من المصطلحات والتقاليد»[١٩]، التي بدورها تسوق الألفاظ المعبرة عن المعنى المطلوب، ونجد ذلك أكثر ما نجده في ملحمته الشعرية المسماة (سلك الأخبار ومرآة الأفكار...) التي يقول في مطلعها:

سَبَقَ القضاءُ وحُقَّتِ الأقدارُ
بالكائناتِ فليسَ منهُ فِرارُ
إبْليسُ قدْ عبدَ المهيمنَ في السَّما
ولديْهِ قامَ ملائكٌ أبرارُ
ستينَ ألفاً منْ سنينٍ بعدَها
عشرينَ ألفاً جاءتِ الأخبارُ
رُدَّتْ عبادتُهُ وتلكَ شقاوةٌ
سبقتْ وعاضدَ كِبْرَهُ الإصْرارُ
والجدُّ آدمُ بعدَ سُكْنِ جنانِهِ
قدْ غرَّهُ شيطانُه الغرَّارُ
فعصَى وتابَ وقدْ تَقبَّلَ توبةً

مولاهُ حينَ بَدَا لهُ استغفارُ

حيث سجل فيها أحداثا بدأها منذ سيدنا آدم عليه السلام مرورا بسيدنا نوح عليه السلام حتى دخول أهل عمان الإسلام واختتمها بتاريخ الأئمة. وله كذلك قصائد معبرة في المدائح النبوية ومدائح الأئمة العمانيين، فيها أكثر من أربعين بيتا.

د- الاختتام بالصلاة على النبي:

إنك إن تقرأ في ديوان الغشري فإنك ستجد أن الشاعر يختتم قصائده بالصلاة والسلام على النبي، وهذا الأمر يكاد يطغى على أغلب قصائد الديوان، ويجعل ذلك بصور مختلفة فمن ذلك قوله:

عليه صلاة الله ما انهلَّ صيِّب بِوَبْلٍ هتُونٍ دائمِ الوكف والقطر

وقوله:

ثمَّ الصلاةُ عَلى النَّبيَّ وآلِهِ ما سبَّحَ المَوْجُ العظيمُ الجَارِ

وقوله:

ثمَّ الصلاةُ على المختارِ سيدِنا مَا حَنَّ رعدٌ وجادَ السحبُ منهِفقا

وقوله:

وبعد حمدِ إلهي فالصلاةُ على نبيَّنا المرتقِي عن كلَّ أدناسِ

وقوله:

وعلى النبيَّ صلاةُ مَنْ هذِي البسيطةَ قد فَرَشْ

وهذا الأمر جار على أغلب القصائد، وهي ميزة تحتاج إلى المزيد من الدراسة والتمحيص ولاتكفيها هذه العجالة.

٢- الصورة الفنية:

الصورة الفنية عند الغشري موجودة في أنحاء الديوان، إلا أن الأغراض الشعرية قد صبغت بصبغة العلم والزهد، بل إذا قلنا إن الديوان يكاد يخلو من الرموز التي هي جزء من الصورة الفنية، فإننا لا نبالغ. وقد يطالعنا الشاعر أحيانا في بعض قصائده بصورٍ تدفعنا إلى الوقوف عليها والتأمل فيها، فمن مثل ذلك مثلا قوله وهو يصف الحسناء وتأثيرها في نفس ناظرها الذي يتأثر بها وبرائحتها التي تفوح منها :

زها زهرة يزرِي عَلى الزهرِ وجههُا
تزلزلُ ردفاً يفضحُ الزلَّ يُعزلُ
سيوفٌ من الألحاظِ سُلَّتْ وأرسلتْ
سهاماً فلا يُخطى بهَا حينَ ترسلُ
شممتُ شذاهَا إذ تهبُّ شمائلٌ
فيا ليتَ شمِلِي شملهمُ حينَ أشمَلُ

وقد تجده يرسم لك صورة دهره التي تخيلها في فكره وعبَّر عنها بيانه وما حل به، فيصور لنا أن السلاطين والسوقة إذا حلت بهم فاجعة الدهر كأنهم السراب أو الطَّيف الذي يبدو ساعة السحر:

وكمْ رأيْتُ سَلاطِيناً متوَّجَةً
فالدَّهْرُ صيَّرَهَا منْ سُوقة البَشرِ
والبعضُ أنزلَهَا مِنْ فوق منزلِها
رَغماً وأسكنَها فِي ظلمةِ الحُفَرِ
مارسْتُ دهريَ كلَّ الأمرِ أجمَعهُ
كأنهُ لمْ يكُنْ شيئاً لمعْتبِرِ
أو كلُّهُ كسَرابٍ فِي الفلاةِ بَدا
أوْ مِثل طيْفٍ أتى فِي سَاعةِ السَّحَرِ

والشاعر كثيرا ما يتغنى ببني خروص و بأمجادهم، ولاعتب عليه؛ إذ إن لهم قصب السبق في إقامة العدل ونشر الخير وإبادة الجور، وكأن دولتهم نبوية من عند الله، وكأن عهدهم عرس الزمان وعيده، بل عهدهم عهد السمع والأبصار حيث يقول:

ولقدْ أتَتْ لبني خَرُوصٍ دولَةٌ
نَبويَّةٌ حَتى اسْتنارَ الدَّارُ
فزمانُهُمْ عِيدُ الزمانِ وعُرْسُهُ
بلْ وجهُهُ والسمْعُ والأبصَارُ
نسخَ الظلامَ ضياءُ عدلهمُ إذا
وبَدَا عَلى وجْهِ الأنامِ نضارُ
ولقدْ سمَا فوقَ السَّماكِ فخارُهمْ
ولهُمْ عَلى كُلِّ الأنامِ فخَارُ

ونراه في وصف الحسان اللواتي يجذبن الأنظار، بحسن وجوههن، وفتانة أعينهن، وطيب ثغرهن، حيث يقول:

منْ كُلِّ فتَّانةِ العينيْنِ واضحِة الْـ
خدَّيْنِ ميَّاسة مثلِ الشموسِ تُرَى
تَبْدُو وتبسمُ عنْ سمْطٍ به دررٌ
ترى الجُمانَ بِهِ قدْ فصّلَ الدُّرَرَا

وقد يصف السائر في طريق الغي بالممتطي نوق الغواية، حاثا إياه إلى الإسراع إلى التوبة، وعدم التأجيل إلى الغد، فقد يأتي الغد ولا تكون من أهله:

فيَا مُمْتطِي نُوقَ الغوايةِ والهوَى
وبعْضٌ لهَا فِي مسْلكِ الغَيِّ قاطِرُ
لقدْ آنَ أنْ ترْجِعْ لمولاكَ تائبا
ودمعُكَ خوفاً منَ مآقيكَ قاطِرُ
ولَّما تؤخرْ للمتابِ ولا تَقُلْ
أتوبُ إلى الرحمنِ إذْ جاءَ باكِرُ
لعلَّ غدًا يأتي ولسْتَ بأهلِهِ
وفيهِ لكَ الموتُ الفجيعُ يُباكرُ

والصورة الشعرية عند الغشري لها مواضع في شعره، ولايمكن أن نقيدها بهذه الأمثلة، وإنما لابد من أن نجعل فكر القارىء يتجول في أفياء الديوان ليتعرف عليها.

٣- اللغة:

«وتظل اللغة العربية بعد ذلك أوفر عددا في أصوات المخارج التي لا تلتبس ولا تتكرر بمجرد الضغط عليها، فليس هناك مخرج صوتي واحد ناقص في الحروف العربية»[٢٠]، فلغة الشاعر تمتاز بالوضوح والسهولة؛ وذلك ناتج لتنويع الشاعر للمخارج الصوتية، هكذا في أغلب ديوانه، إلا أن لكل قاعدة شواذ فقد يستعمل اللغة المتقعرة التي تدفع القارىء إلى استعمال المعاجم للتوصل إلى معناها، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على قدرة الشاعر على استعمال الألفاظ، وتوظيف الكلمات بمختلف معانيها، وقد يكون بدافع التأثر بالآخرين، فالشاعر البليغ «هو الشاعر الذي نعرفه من كلامه وإن لم يقصد إلى تعريفنا بسيرته وترجمة حياته؛ لأنه يصف لنا شعوره بما حوله من الأحياء وسائر الأشياء»[٢١]، فنحن نلحظ الشخصية الأدبية اللغوية للشاعر فمن ذلك قوله:

فسُقيَا لدارٍ قدْ حَللْتُم بصحْنِهَا
بكمْ زالَ عنهَا ذلةٌ وقتامُ
سَقى حِكْلاً مُسْحِنفر الودْقِ هاطِلٌ
مُلِثٌ هَتونٌ وابِلٌ ورَهَامُ
فدارُكمُ دارُ الكرامِ وإنَّهَا
عَلى الأَرْذلينَ الفاجِرينَ حَرَامُ

«اللغة العربية لغة مجاز والمجاز هو الأداة الكبرى من أدوات التعبير؛ لأنه تشبيهات وأخيلة وصور مستعارة»[٢٢]، ويوظف الشاعر اللغة مستغلا الجناس بين المفردات بالإضافة إلى المجاز معطيا معنى متناسقا في كل شطر إذ يقول:

قَلاَ قلبَي الأقلالُ بعدَ تقلبي

حليفَ الغوانِي عنىً ومعَانِ
وشتتَ هَذا الشيبُ شملَ شبيبتي
وجفتْ جفانِي إذ جفا النومُ أجفانِ
تحامَى حميمِي عنْ حماية َ حرمَتي
وخلَّ خليلي خلتي بعدَ خذلانِ
ومثل هذه القصيدة فإن الغشري يبرز لنا موهبته الشعرية حيث «إنَّ الصناعة اللفظية هي موضع العناية الكبرى في الأدب العربي»[٢٣] كما يقول العقاد، ولذا فنحن نلحظ التجانس الجميل بين أبيات شاعرنا إذ يقول:
فكلُّ اجتماع بالحمام مفرَّقٌ
ويَخْرُبُ منه كل ما هو عامرُ
يموتُ صعاليكٌ وأنت مشاهدٌ
وأهلُ الثَّرا والمالكون الأكاسرُ
فكلُّ ابن أنثى ذائقٌ مرَّ كأسه
ولا قائم إلا له الموتُ كاسرُ
ولا تدفع الموتَ الزؤام تميمةٌ
إذا نشبتْ للمرء منه أظافرُ
وكل فتى يمضي بزاد من التُّقَى
فإنَّ غداةَ الحشرِ لا شك ظافرُ
ويطالعنا الغشري وبمفرداته في نظم الشعر، فهو إذ يأتي بالكلمات المتجانسة كما لاحظنا بين كل شطر من أشطر القصيدة، فإنه يصور لنا الغاية من موضوع القصيدة ومناسبتها للموضوع.

٤- العاطفة: إن صدق العاطفة يظهر في مدى تأثر القارىء بمضمون القصيدة، وبما أن الشاعر الغشري شاعر يطغى على شعره الجانب التعليمي وجانب الزهد فإنه من المؤكد لن تجد ذلك الزخم الكافي من القصائد التي تشيع فيها العاطفة الصادقة، إلا أنك ستجد قدرا لا بأس به من القصائد التي عن طريقها تلاحظ ثوران هذه العاطفة:
قُلْ للملوكِ فمَا هذا الفخارُ على
كلِّ المساكين أهلِ الفقرِ والضعفا
إذ كانَ تحتَ الثرى مأوى الجميعِ من الْ
أملاك والضعفا الأوباشِ والشرفا
فإنَّ منْ ملكَ الدنْيا بأجمعِهَا
والدهرُ فوَّقَه شطريهِ منعطفا
ومنْ يبيتُ سهيرَ العينِ منْ سغبٍ
بعدَ المماتِ سواءٌ هفوةٌ وجفا
منْ أجلِ هذا أولو الألبابِ ما جنحُوا
لهَا وليسَ عليها دمعهمْ وكفا
ونرى الجانب الوجداني عند الشاعر واضحا حينما يصف وفاة أحد أشياخه وأن ذلك الحدث أبقى في نفسه

من الحزن والكمد ما جعل الشاعر من نفسه فردا من أبناء قبيلة الشاعر إذ يقول في القصيدة:

وَتكْسِفُ هَذِي الشَّمْسُ كَادَتْ وأرْضُنَا
تَمُوجُ بِمَنْ فِيهَا وَضَاقَ بِنَا الرَّحْبُ
وَكَادَتْ تَجُرُّ الرَّاسِياتُ تَهَدُّداً
وَيَنْفَجِرُ التَّيارُ إذْ مَسَّهُ خبُّ
لِمَوْتِ تَقَي عَالِمٍ مَتَوَرِّعٍ
حَلِيمٍ مُنِيبٍ مَالَهُ فِي الوَرَى هَبُّ
فَبَعْدَ عَلِي المُرْتَضَى ابنُ سَعِيدِنَا
سُلالَةُ صُبْحٍ عُطِّلَ الدِّين وَالكتْبُ

ولنقترب قليلا من الغشري الذي ما فتيء يوجه الإرشادات والمواعظ ويؤرق مضجعه حال المسلم الذي يلهو ويغتر بهذه الفانية ولا يلتفت إلى الباقية الخالدة التي من أجلها خلق، فيدعوه إلى النظر في أمر السلطان والأمير والمتنعمين المترفين وإلى الفقير والمسكين فكل هؤلاء سوف يأتي عليهم أمر من الواحد الأحد:

تفكرْ أخِي فالأمرُ ليسَ بهَيِّنٍ
وعنْكَ فزحْزِحْ طائِفَ النَّومِ والكَرَى
وكُنْ بعظاتِ الدهْرِ مُتّعِظاً إذا
غداةً يُرِيكَ الدهْرُ منهُ حبوْكرَا
ولا تغبطِ السلطانَ سوفَ تخالُهُ
يَعَضُّ يَداً عمَّا يَراهُ مُؤثِّرا
أرَى حَظَّ مسكينٍ ومَنْ مَلَكَ الورَى
سواءً سِوى تحتَ الحجارةِ والثَّرَى

٥- الإيقاع الشعري:

«الموسيقى علم يبحث في الزمن والصوت ولهذا ينقسم إلى فرعين هامين الإيقاع والنغم»[٢٤] لقد نظم الغشري قصائده على بحور الشعر المختلفة وكانت نسبة البحور إلى القصائد بنسب متفاوتة على النحو الآتي:

البحر	عدد وروده
الطويل	125
البسيط	51
الكامل	29 +(12) مجزوء
السريع	25
الوافر	21 +(3)مجزوء
الرجز	10
المتقارب	5
الرمل	1 + (1) مجزوء
الخفيف	1

فالإيقاع الشعري ونعني به الإيقاع الشعري الناجم عن البحر العروضي عند الغشري نجده في بعض قصائده التي استطاع أن يوفق بين الوزن والقافية، ولقد اقتصر الشاعر على البحر

الطويل والبسيط والسريع والوافر والكامل والرجز والرمل والخفيف والمتقارب، ولقد أكثر من استعمال البحر الطويل الذي يستصعبه بعض الشعراء، ويأتي في المرتبة الثانية البسيط ثم الكامل ثم السريع ثم الوافر ثم الرجز ثم المتقارب ثم الرمل فالخفيف.

فنجده في حال مدح الرسول- صلى الله عليه وسلم- يختار القافية التي تتناغم مع الوزن الشعري وهو بحر الكامل حيث يقول:

خَطرَت تَميسُ تبختراً وتوأدا
فضَحتْ بذاك الخوطبان الأملدا
جاءت تجرّ الأتحميّ وراءهَا
والنشر مسك حين وافاه النَّدَا
خوف الرقيب تجرّدت من حليهَا
ما الرأى في نشر علا وتبدَّدا
هيفاء ناعمة رداح كاعبٌ
ريّا الخلاخل ذات فتك واعتِدَا

بينما نجده في قصيدة أخرى يُجري الصفير متزامنا وموضوع القصيدة وهو مدح السادة من بني خروص؛ ولذا اختار لها الإيقاع والكلمات المناسبة مما جعلها أكثر تأثيرا في نفس القارىء، وكأني بالشاعر وهو يذكر مناقب بني خروص إنما يملأ فاه تغريدا وصفيرا ليسمع الكل بهذه المحاسن حيث يقول:

شمسٌ تراءتْ لنا أم نورُ مقباسِ
أم بدر تمَّ بدا ميقاتُ أغلاسِ
أم ظبيةُ الأنسِ في أترابها برزت
من كل فَتَّانةِ العينين مَيَّاسِ
رجراجةُ الرَّدْفِ لفَّاءَ إذ خَطرَتْ
تُصْبِي الحليمَ برنَّاتٍ ووسواسِ

وهكذا نجد الإيقاع الموسيقي موجودا في قصائد الغشري متنقلا من قصيدة إلى أخرى، ومن موضوع لآخر. ونحن إذ نقدم هذا الإضاءة عن شعر الغشري فإننا لانعني بذلك الدراسة المفصلة، وإنما القصد مدخل للباحثين والدارسين ليستبين لهم شيءٌ عن هذا الشاعر و شعره.

الخاتمة

بعد دراسة المادة الأدبية للشاعر، والرجوع إلى المصادر -التي تكاد تكون نادرة- في التعريف بهذا الشاعر الأديب فإن أهم ما يمكن أن نختم به بحثنا من هذه الدراسة صعوبة تحديد ولادة الشاعر ووفاته ولكن يمكن جعْل ذلك في المدة

من سنة (١١١٥هـ) إلى سنة (١١٨٥هـ) هو أقرب زمن بالكون الشاعر أدرك عصرين سياسيين، ولقد تأثر الشاعر بالأسرة والعائلة التي نشأ فيها، حيث إن الإنسان ابن بيئته فلقد كان لأسرته التي اتسمت بالعلم تأثير واضح في نشأته وأدبه، وإنَّ اشتهار الشاعر بلقبه كان أكثر من اسمه واسم قبيلته، فباتت شهرة الشاعر بـ (الغشري) معروفة، ولقد كانت صلة الشاعر الغشري بأئمة زمانه وتواصله معهم واضحًا، وهذا يجسد لنا أن الشاعر لم يكن بعيدًا عن شؤون بلاده السياسية و الاجتماعية، فمع سعة علم الشاعر الغشري إلا أنه لم يترك لنا سوى ديوانه وقد ضمنه بعضًا من المسائل الفقهية، وفي هذا إشارة إلى أنَّ الرجل كان عالمًا وشاعرًا في الوقت ذاته. إنَّ الغشري لم يكن مكثرًا من بعض أغراض الشعر كالغزل والهجاء، بل كان أكثر شعره في الوعظ و النصح والإرشاد، وقد تجلى الغزل العذري العفيف في بعض القصائد وفي المقدمات الغزلية، فالغشري شاعر قد وضع لنفسه حدودًا في أغراض شعره، فهو لا يمدح إلا من يراه مناسبًا وبما فيه من محاسن، ولا تأخذه الحماسة في الهجاء فيتعدى حدود الأدب. ولقد انفرد الشاعر بمادة علمية في التأريخ لأحداث حصلت في زمانه، كما انفرد بالشعر التعليمي ووضع الأراجيز والإجابة عن أسئلة وصلته شعرًا وأجاب عنها بالشعر كذلك ومما تميز به الغشري براعة الاستهلال في قصائده، وذلك لجذب المتلقي أو السامع، كما كانت له ألفاظٌ وتراكيب تعمَّد تكرارها لتأكيد المعاني المستفيضة، مستعملًا طول نَفَسِه لإظهار المعاني المحتبسة، مختتمًا بالصلاة على النبي وآله وسلَّم في كثير من قصائده. لقد تناثرتْ الصُّور الفنية في حنايا الديوان، مع خلوها من الرمز الذي هو جزء من الصورة الفنية؛ ذلك لأن الديوان قد صبغ بصبغة الوعظ والإرشاد، مع وجود تباين في لغة الشاعر بين غريب الألفاظ وعذوبتها، مع المزج بين طبيعة اللفظ في القصيدة والبحر المناسب لها.

الهوامش:

١- ورد اسمه في جوابٍ أرسله الشاعر إلى السيد بلعرب بن حمير اليعربي حيث يقول: (وكاتبُ الأحرفِ الواثقُ باللهِ عبدُه سعيدٌ بنُ محمدٍ بنُ راشدٍ بنُ محمدٍ) بينما تثبت المصادر أن اسمه: سعيد بن محمد بن راشد بن بشير، منها شقائق النعمان على سموط الجمان، محمد بن راشد الخصيبي، ص١٠٦، ومعجم شعراء الإباضية، فهد السعدي، ص١٨٠.

٢- شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان، محمد بن راشد الخصيبي، ج١، ص١٠٦

٣- ورد في مخطوطة الديوان في صفحاتها الأولى ما نصه: (هذا ديوان الشيخ الفصيح سعيد بن محمد الغشري الخروصي) كذلك فإن المصادر تثبت اللقب دون أن تذكر سببا أو مصدرا موثوقا، ومن الكتب شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان، وكتاب معجم الإباضية قسم المشرق، وإتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، وغيرها من المراجع.

٤- ملامح من التاريخ العماني، سليمان الخروصي، ص١٠٦ .

٥- معجم شعراء الإباضية (قسم المشرق)، فهد السعدي، ص١٨٠.

٦- الإمام سلطان بن مرشد هو آخر أئمة اليعاربة تولى الإمامة ١١٥٤هـ / ١٧٤١م، عمان في التاريخ ص٣٩٤.

٧- عمان في التاريخ، وزارة الإعلام، ص٤٢٦.

٨- معجم شعراء الإباضية (قسم المشرق)، ص ١٨٠.

٩- معجم شعراء الإباضية (قسم المشرق)، ص ١٨٠ .

١٠- زرت الشيخ مهنا بن خلفان بن عثمان الخروصي يوم الخميس الساعة الحادية عشرة صباحا بتاريخ ٩ /٢/ ١٤٣٠هـ الموافق ٥/٢/ ٢٠٠٩م فأخبرني أنه لا يوجد شيء موثق يثبت ذلك وإنما اللقب أتى قبل الشاعر، ثم أخبرني بقصة أن رجلا خروصيا قتل رجلا آخر من بني خروص وبعد تدخل المصلحين اتفقوا على دفع دية لأهل المقتول فتكلم رجل من أهل المقتول قائلا إنه غاشر لهذا الحكم بمعنى مغير له أو مبدل وناكس للحكم، فصارت لقبا على هذه العائلة والله أعلم.

١١- الإمام سلطان بن مرشد هو آخر أئمة اليعاربة تولى الإمامة ١١٥٤هـ / ١٧٤١م، عمان في التاريخ ص٣٩٤.

١٢- الإمام بلعرب بن حمير بن سلطان اليعربي آخر إمام يعربي، وذلك سنة ١١٤٥هـ / وقيل سنة ١١٤٦هـ بحصن نخل من الباطنة، وقعت بينه وبين سيف بن سلطان وقعة عظيمة واستعان سيف بالعجم وهي وقعة السميني في

الظاهرة..، معجم أعلام الإباضية، ص٧٢.

١٣- الإمام أحمد بن سعيد بن أحمد البوسعيدي مؤسس الدولة البوسعيدية، بويع بالإمامة عام ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م. تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج٢، ص ١٧٨-١٨٠.

١٤- انظر عمان في التاريخ، ص٣٩٤.

١٥- أحد مشائخ بني خروص الذين شاركوا في الرد على الإمام، معجم أعلام الإباضية، ص٣٩١.

١٦- مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، ص٣٧١.

١٧- اللغة الشاعرة، العقاد، ص٤٣.

١٨- هكذا ورد اسمها في الديوان، ولم أجد عنها في كتب التراجم.

١٩- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، شوقي ضيف، ص١٣.

٢٠- اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد، ص١٢.

٢١- المرجع نفسه، ص٣٧.

٢٢- اللغة الشاعرة، العقاد، ص٢٥.

٢٣- اللغة الشاعرة، العقاد، ص٣١.

٢٤- تحليل النص الأدبي بين النظرية والتطبيق، محمد عبد الغني المصري و مجد محمد الباكير البرازي، ص٤٥ .

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١- ديوان الغشري - مخطوطة.

٢- إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان: سيف بن حمود البطاشي، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٣- تحليل النص الأدبي بين النظرية والتطبيق، محمد عبد الغني المصري و مجد محمد الباكير البرازي، الوراق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥ ، عمَّان، الأرن.

٤- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، شوقي ضيف، ط١١، دار المعارف، القاهرة.

٥- شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان: محمد بن راشد بن عزيز الخصيبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٣، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦- عمان في التاريخ: وزارة الإعلام، سلطنة عمان، ودار اميل للنشر المحدودة، لندن، ١٩٩٥م.

٧- اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، القاهرة.

٨- لسان العرب: ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر بيروت، ط٦، ١٩٩٧م.

٩- معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر(قسم المشرق): محمد صالح ناصر، سلطان بن مبارك الشيباني، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

١٠- معجم شعراء الإباضية(قسم المشرق): ج٢،١، فهد بن علي بن هاشل السعدي، مكتبة الجيل الواعد، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

١١- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار (مجمع اللغة العربية - مصر). دار الدعوة. استانبول، تركيا. ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.

١٢- ملامح من التاريخ العماني: سليمان بن خلف بن محمد الخروصي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، ط٣.

١٣- مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي: جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٥، ١٩٩٥م.

التحول في الرؤية والموقف في مقدمة السيد مصطفى جمال الدين لديوان شعره

أ.د. حسن الخاقاني

جامعةالكوفة – كلية الآداب

The Shift in perspective and Attitude in Sayyid Mustafa Jamal al-Din's Introduction to His Poetic collection

Prof. Dr. Hassan al-Khaqani

University of Kufa - College of Arts

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114512

ملخص البحث

يحاول هذا البحث رصد التحول الذي وسم موقف السيد مصطفى جمال الدين (١٩٢٧ -١٩٩٦) من حركة الشعر الحر خاصة التي ظهرت في العراق نهاية النصف الأول من القرن العشرين.

والسيد جمال الدين من الشعراء الذين حافظوا على النمط التقليدي للأداء الشعري على الرغم من تطلعه للتجديد والتخلص من بعض قيود الحياة الاجتماعية والأدبية.

وقد بسط السيد جمال الدين آراءه بطريقة موسعة في المقدمة التي وضعها لديوانه في أواخر سني حياته، وهو ما يعني أن هذه الآراء قد بلغت درجة من النضج والوضوح، وهي ما انتهى إليه الشاعر فتبناها ودافع عنها، لذا طالت هذه المقدمة حتى بلغت ١٠٠ صفحة.

Abstract

This research attempts to trace the shift that characterized Sayyid Mustafa Jamal al-Din›s (1996-1927) stance on the free verse movement, particularly the one that emerged in Iraq at the end of the first half of the twentieth century.

Sayyid Jamal al-Din is one of the poets who preserved the traditional style of poetic performance despite his aspiration for innovation and freedom from some of the constraints of social and literary life.

Sayyid Jamal al-Din elaborated his views in a comprehensive manner in the introduction he wrote to his collection in the later years of his life. This indicates that these views had reached a degree of maturity and clarity, and that they were the poet›s own, which he adopted and defended. This introduction, therefore, is lengthy, reaching 100 pages.

المقدمة:

يظلّ الشعر الصوت الناطق بما يجري على الإنسان وهو يخوض في هذه الحياة المتضاربة، ليكون أداة التعبير الأقرب إلى النفس الرقيقة التي تزاحمها الظروف والأحوال فتزجّها في دروب ما أرادت يومًا سلوكَها ولكنّها ترغم على ما لا تريد فتغدو ضحية لا قدرة لها على التخلص من مصيرها المحتوم.

وقد حكمت ظروف النشأة المقسومة بين الريف والمدينة، ثم الغربة وما نتج عنها من صراع بين حب الوطن والحنق عليه على السيد مصطفى جمال الدين (١٩٢٧ -١٩٩٦) بنوعٍ من التضاد في المواقف والآراء التي جاءت حصيلة لما تلقّاه في شبابه من علوم، وما تطلعت إليه نفسه من بحث عن الجديد المعبر عنها خير تعبير.

وقد حاولتُ في هذا البحث أن أنطلق من فرضية ترى أنّ مواقف السيد مصطفى جمال الدين وآراءَه النقدية قد خضعت لنوعٍ من ثنائية متضادة بلغت حدّ التحول أحيانا، وهي تعبير عن التناقض بين البناء الثقافي الذي نشأ عليه في بيئته التعليمية التقليدية وجنوح النفس لتلبية رغبة عميقة بالتجديد ومحاولة الانفلات من قيود التقليد الثقيلة.

وإذا بدا أنّ هذه الثنائية قد انحلت في النهاية إلى سيطرة طرف واحد هو التقليد دون التجديد فإنّ رغبة التجديد ظلّ جمرها متقدا وإن غطّاه رماد التقليد فظلت هذه الرغبة تطلّ برأسها كلما سنحت لها الفرصة، لكنّ عصا التقليد الغليظة تخيفها فتعود خافتةً حتى كادت أن تؤول في النهاية إلى استسلام مرير هو خسارة من خسارات تاريخنا الأدبي المثقل بالخيبات.

اتخذت هذه الدراسة من المقدمة التي أثبتها السيد مصطفى جمال الدين لديوانه ميدانًا لها، فقد جاءت هذه المقدمة طويلة في حوالي مئة صفحة! مقسّمة على فقرات بعضها يخصّ سيرة السيد جمال الدين نفسه بدءًا من البيئة الريفية التي ولد فيها ثم انتقاله إلى النجف الأشرف وهو في عمر الصبا، واختصت فقرات أخرى ببيان الآراء والمواقف التي تبنّاها

من القضايا الثقافية والسياسية المتوهجة في عصره، وقد كتب الشاعر هذه المقدمة في الأيام الأخيرة من حياته وهو ما يعني أنها تكاد أن تكون من أواخر ما كتب بعد أن استقر به المقام والرأي والموقف، وقد حاولت في دراستي عرض ما ورد فيها من آراء ومناقشتها معززة بما يجلّيها ويزيدها وضوحًا من الشعر الوارد في الديوان نفسه.

أمّا سبب اقتصاري على هذه المقدمة دون سواها من نتاج السيد مصطفى جمال الدين مما هو منشور؛ فلغناها أولا، ولأنّي سبق لي أن وقفت قارئا عند كتابه: (الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة) في كتابي: (أبحاث في الأدب النجفي) الصادر عن دار الشؤون الثقافية في بغداد سنة ٢٠١٧.

ولا بدّ لي أن أعود لأؤكد أخيرا أن تتبع ازدواجية الآراء والمواقف وإظهارها لا يعدّ طعنًا أو انتقاصًا من شخصية صاحبها، بل هو الأمر الطبيعي المصاحب لتطور الإنسان الحيوي المتغير الذي يمرّ بمراحل عمرية مختلفة، وتحيط به ظروف خارجية متحكمة فلا بدّ من أن يقع التباين في آراء الإنسان ومواقفه في سن الصبا والشباب، وسن النضج والاكتمال عند الكهولة، والدراسة هنا تخصّ المقدمة التي كتبها السيد جمال الدين نفسه وهو على أبواب السبعين من عمره وهو ما يعني أننا سنكون أمام آراء أثبتها هو بنفسه على نفسه في مرحلةٍ كان فيها على الدرجة الأخيرة من النضج والوعي ليظهر ذلك التباين الواضح بين فورة الشباب وحماسها، وسكون الشيخوخة وهدوئها.

السيد مصطفى جمال الدين بين ثنائية التقليد والتجديد:

ظلت مدينة النجف الأشرف مطمح الأنظار لقصّادها من مدن العراق أو البلدان الأخرى، وكلّ يودّ لو يحطّ الرحال فيها ليتزود من علومها وثقافتها الثرة، وقد كان السيد مصطفى جمال الدين واحدا من هؤلاء الذين توسّم به الآباء ملامح الذكاء فاقتُطع من دراسته الابتدائية ليستقر به المقام صبيّا يدور في أزقة هذه المدينة متأبطا كتبه تحت عباءة

صغيرة كانت كافية لتلفّ ذلك الجسد النحيل.

وما إن شبّ الفتى عن الطوق حتى تفتحت مواهبه الأدبية والشعرية خاصة، وصار اسمه معروفا بين شعراء المدينة ينهج فيها نهج التقليد الذي درج عليه السابقون، بعد أن تعمقت جذوره فيها من قرون طويلة، لكن رياح التجديد بدأت تهب على هذه المدينة في النصف الأول من القرن العشرين، فاخترقت نوافذها الموصدة عن طريق الصحف والمجلات العربية ثم العراقية، ووصلت أصوات الشعراء العرب الذين نبذوا القديم وراء ظهورهم واتخذوا من دعوة التجديد سلاحا بوجه الخصوم، وقد تأثر بهذه الدعوة جمع من الشباب الطالع نحو الحياة والسيد مصطفى في مقتبل العمر فتبنى دعوة التجديد هذه وصدح صوته بوجوب الإصلاح ولا سيما في مناهج الدرس الديني التي جاوزها الزمن وغدت الحاجة ملحّة إلى إصلاحها كما يعتقد، وقد اتخذ من إنشاء الجامعة الدينية في النجف مناسبة لبثّ دعوته لإصلاح طرائق التعليم في سواها فصدح صوته عاليا وهز المنابر بقوة، فكان له الصدى الذي ظل يتردد في جنبات هذه المدينة المتمسكة بقيمها الدينية والاجتماعية المتوارثة.

ولما رأى السيد مصطفى نفسه قد جاوز المدى وأزعج بعض من يكنّ لهم الود حاول التخفيف من شدة لهجته وقدم اللين على العنف، وسارع إلى الاعتذار خوفا من سوء التفسير الذي قد يميل بقصده النزيه عن الحق.

وقد ساعد على هذا ما كان يراه من تغير الأحوال السياسية والاجتماعية في الخمسينيات وهو ما جعله يقلل من حدة الدعوة إلى التجديد ويميل إلى الهدوء والمحافظة، لما رأى من تطرف مناوئ للبنية الاجتماعية القارة.

إن ثنائية التجديد والتقليد ظلت قائمة في نفس السيد مصطفى جمال الدين وقد تجلت في شعره الذي يمكن أن يقسم على مرحلتين: مرحلة الشباب التي غلبت عليها الدعوة للتجديد، ومرحلة الكهولة التي اتسمت بالهدوء

وتغليب سمة التقليد، ويمكن أن نجد دليلا على هذا في ما أثبته السيد مصطفى في المقدمة الطويلة التي خص بها ديوان شعره قبل وفاته بمدة يسيرة وهو ما يعني لنا استقرار الرأي وثبات الموقف النهائي لديه، الحاكم أو المحكوم بقوة التقليد ورسوخ جذوره في نفسه نتيجة لنوع الثقافة التي تلقاها، والظروف التي أحاطت به بعد أن طوحت به سفن الغربة والاغتراب ليعيش في ظل ثنائية أخرى هي هذا التفاوت الحاد في شعوره بالحب والحنين تجاه وطنه، وشعور الحنق تجاه هذا الوطن الذي عجز عن احتضانه ليكون مصيره مثل آلاف المقتطعين عن أوطانهم بقوة الاستبداد الظالمة.

بيئة الصراع الثقافي:

كثيرا ما يكون النتاج الأدبي تمثيلا أو تعبيرا عن أنواع من الصراع الداخلي المحتدم في نفس منتجه، وقد يُدخل طرفا النزاع الرئيسان بين الموقف ونقيضه النفسَ الإنسانية في شعور بالازدواجية تؤدي بصاحبها إلى شكل من أشكال التذبذب بين موقفين أو أكثر قد يجد نفسه في النهاية مضطرا إلى حسم أمره باتجاه واحد منهما إن استطاع.

وقد ينطبق هذا التقدير – مع شيء من الخصوصية – على آراء السيد مصطفى جمال الدين ومواقفه التي نتلمسها في ديوان شعره الذي سمّاه: (الديوان) ومهّد له بهذه المقدمة الطويلة التي بسط فيها بعضًا من سيرته، وبيّن مواقفه من القضايا الرئيسة التي اهتم بها في حياته في ميادين الأدب والسياسة والفكر والنقد.

ومن الوقوف الملِيّ عند هذه المقدمة التمهيدية الغنية، والاستعانة بما يصدقها من شعره جاءت هذه الدراسة التي انطلقت من افتراض بارتهان مواقف السيد مصطفى جمال الدين إلى ثنائية رئيسة حكمت موارد النزاع في نفسه وأدبه وهي: "التقليد والتجديد"، ولو فحصنا عن جذور هذه الثنائية لوجدناها تعود به إلى ذلك الانتماء المزدوج للقرية[1] التي ولد فيها وظلّ وفيّا لتقاليدها وهي قرية "المومنين" الواقعة في قضاء سوق الشيوخ قرب الناصرية، والمدينة التي

شبّ فيها وتلقى العلوم والثقافة والأدب وهي النجف الأشرف التي كانت قبلة الدارسين من العراق وخارجه، وهي مدينة تتسم بطابع المحافظة والشدة في التزام التقاليد وتطبيقها لتبلغ حدّ التقديس أحيانا.

على أنّ هذه المدينة نفسها، ولشدة تمسكها بتقاليدها وحرصها على المحافظة عليها قد واجهت تحديًا جاءها من الخارج مع الثقافة الوافدة عليها وقد حملتها الصحف والمجلات العربية التي بدأت تخترق حجب هذه المدينة وتزرع في أحشائها نزوعًا حادّا وجادا نحو التحرر والانفتاح الذي يبدأ بمهاجمة التقاليد التراثية بتمرد الشباب عليها، وعلى أبرز رموزها، وفي هذا يقول السيد مصطفى جمال الدين واصفًا الصراع الثقافي الذي فتح عليه عينيه وقلبه في النصف الأول من القرن العشرين في النجف: (وميزة رابعة تخصّ النجف باعتبارها مركزا دينيا، أنها مدينة متحفظة أشدّ أنواع التحفظ، فالتَزَمّت هو السمة البارزة في المجتمع النجفي، فلا يوجد في هذه المدينة ما كان يوجد في غيرها من المدن كالمسارح والنوادي والسينمات وأمثال ذلك مما يلهي الشباب عن دراستهم، أو يخرجهم عن تحفظهم، بل حتى "المقاهي" الصغيرة المبثوثة في بعض أنحاء المدينة – وهي خالية من كل شيء عدا الشاي والقهوة والنرجيلة وبعض المرطبات – يمتنع علينا، نحن شباب الدراسات الدينية، الجلوس فيها)[٢]، ويقابل هذا الانغلاق المحافظ نوع من التفتح الفكري الوارد على المدينة من الخارج عن طريق الوافدين من طلبة الأقطار الأخرى، وعن طريق الصحف والمجلات العربية، ثم العراقية والنجفية نفسها، وفي هذا يقول السيد جمال الدين: (هذان العاملان: القراءات المتنوعة وثقافات الوافدين هما اللذان فتحا في المجتمع المنغلق نوافذ المعرفة في مختلف اتجاهاتها وطبعا مضمون الشعر النجفي بطابع غريب على مجتمعه المحافظ)[٣] الذي لم يستطع الصمود طويلا بوجه الثقافة الجديدة المندفعة عليه بقوة تيار جارف.

وكان من نتيجة هذا الصراع في المدينة أن افترق ناشئتها طوائف شتى فمنهم من كان جريء القلب واللسان فنزع عن عينيه غلالة وهم التقليد ورماها أرضا لا خائفا ولا وجلا كما صنع الشعراء: محمد مهدي الجواهري، ومحمد صالح بحر العلوم، وصالح الجعفري، وأحمد الصافي النجفي وأقرانهم، ومنهم من حاول أن يفعل من ذلك شيئا لكن همّته لم ترقَ به إلى بلوغ فعل هؤلاء فبات مترددا بين بين، ومن ضمن هؤلاء نذكر: عبد المنعم الفرطوسي، والشيخ أحمد الوائلي، والدكتور صالح الظالمي وهم الرهط الذي يندرج فيه السيد جمال الدين فيما بعد، ومنهم من آثر السلامة والهدوء فظل يدندن على الوتر القديم مسقطا من حسابه حتى نية التجديد، وهؤلاء كثرة.

بين الشيوخ والشباب:

من الثنائيات الأزلية، ومن طبيعة الحياة أن يكون الصراع بين الشيوخ والشباب، وقد انخرط السيد مصطفى جمال الدين كأيّ صبي قادم من قرية نائية في الدراسة البدائية الثقيلة تحت ظل عدد من الشيوخ الذين لم يجد لديهم غير قديم معاد فتطلعت نفسه الفتية إلى تنفس هواء جديد حتى عثر على من سيكون باعثًا لحياته الأدبية التي كانت تمور بها نفسه الطّماحة نحو الجديد، وهو يقول في هذا: (أمّا حياتي الأدبية – والشعرية بوجه خاص– فإذا كنتُ مدينًا فيها لأحد فلهذين الشيخين الجليلين: محمد أمين زين الدين.. وسلمان الخاقاني، فهما اللذان وضعا اللبنة الأولى في أساسٍ ظللت أبني عليه بعد ذلك حتى خيّل إلي أنه أعجب كثيرا من النظارة)[٤].

وقد أوجدت هذه العلاقة الروحية النبيلة منفذًا لتطلعات هذا الشاعر الشاب نحو الإصلاح والتجديد في الحياة الثقافية عامة، والدراسات الدينية خاصة، فاتخذ من الدعوة للإصلاح سلاحًا اتسم بالعنف الذي يصاحب نزوات الشباب وفورته، يقول في المقدمة النثرية لقصيدة: «صونوا مناهجكم»: (في أوائل الخمسينات كانت المعركة دائرةً في جامعة النجف الأشرف بين جيل المحافظين من "الشيوخ" وجيل

المجددين من الشباب وقد استغلت هذه القصيدة تأبين أحد الشيوخ الأبرار لتقول رأيها الصريح في أسباب الفجوة بين جيلين)[٥] باعدت بينهما، فيلخصها باعتدال وبإقامة نوع من التوفيقية في قوله:

(عصر المدارس) عذبها وأجاجها
تبني العقول.. بما يضرّ.. وينفع
لا عصر (كتّاب) قصارى جهده
صحفٌ مباركة، وآي ممتع!!
صونوا (مناهجكم) تصونوا دينكم
وابنوا العقولَ، يقم عليها مجمع
فالدين ليس يربّه ويسوسه
شيخ بمحراب الدجى يتضرع!!

لكن الغريب أن السيد يخالطه الخوف من هذه الحدّة فيعود متراجعًا، معتذرًا عمّا بدر منه، فيقول: (وحين وجدتني أتصاعد في شدة النقد وقسوته، خفتُ أن يُفسّر ذلك بخلاف ما كنت أرمي إليه، فتراجعتُ إلى القصد واللين، معتذرا لمن بيدهم أمر القيادة العامة، وتحمل أعبائها فقلت[٦] :

يا سادتي، ومن الأمانة أنها
(شكوى) تعاد، و (دعوة) تتكرر
ومن الخيانة أن يقول مثقف
يعتزّ بالرأي الحصيف ويفخر:
إن الذين تحملوا أثقالها
في يوم ألقى ثوبه المتنكر
لكنه الدرب العسير، ودونه
درب - يظلل بالعرائش - أيسر
ولسوف تركبه وشيكًا أرجلٌ
كادت من التعب المبرح تعثر
وإذا (قسوتُ) عليهم فلأنّ لي
قلبًا على (اللهب المقدس) يجمر
ولأنّهم أعوادُ عطرٍ كامنٍ
لا بدّ، كي يذكو شذاها، تسعّر

ولم يكتفِ باعتذاره هذا، فقد شفعه بآخر إذ قال: (وبهذا التراجع والاعتذار سلكتُ في قصائدي الأخرى التي كنت فيها شديد القسوة في النقد لمناهج الدراسة، والشؤون الإدارية العامة لأتجنب الوقوع في خطأ التفسير.. ثم قلت معتذرا ومفسرا معنى اليسر والسهولة التي أردت أن تكون بديلا عن تعقيد المناهج:

وإن يكن قد قسا شعري فمعذرة
إذ ربما ضاق عمّا كنتُ أقصده

عشتم بعصر مضى صحوًا بأعينكم
لم يحتجزكم، على جهل، معقّده
وجيلنا عاش عصرا من سهولته
أن يترك الماء، أو يصفو مبرّده
فاسقوه نور الهدى فيما تعوّده
من الكؤوس .. وخلوا ما ينكده

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل جاوزه إلى الانقلاب إلى النقيض؛ إذ بدأ يدافع عن الشيوخ حين اقترب من الأربعين من عمره، ويهاجم الشباب بقوة في قصائده التي يذيعها في المنابر التقليدية المحافظة ومنها بعض قوله في قصيدة (حارس اللغة)[٧] التي قالها في رثاء الدكتور مصطفى جواد[٨]:

جيلٌ بنيتَ عقوله، فجلوتَها
صرحا من الفِكَر الوضاح ممردا
ينسى على وضح الطريق وهديه
أن الذي قرّبت منه بعّدا
لغة كماء المزن، يشربها الثرى
يبَسا، فيطلعها وريقا أملدا
غصت بها لهوات جيل مترف
ما اعتاد غير شذى المعاصر موردا
متمزق في الشوط يجهل نفسه
ويظل يجهل ما أضاع وبددا

وإذا اعتاد السيد مصطفى جمال الدين أن يسارع إلى الاعتذار من قسوته مع الشيوخ خوفا من سطوتهم، أو تجنبا لسوء التفسير كما أشار، فإنه يوغل في هجاء الشباب ويسمّيهم (جيل التمزق) ليغرق في مهاجمتهم بأقسى ما يمكن أن يحمله فيض الكلام مواصلا السير في قصيدته فيقول:

جيلَ التمزق والضياع أقاصد
ما أنت راكبه.. أم الحادي حدا؟!
في كل يوم من (جديدك) صورة
شوهاء، زوقها الغرور ووردا
أعطيتها (لقبا) وقلت لناظر
متحير فيها: تجاوزك المدى!!
أحسبتَ أن (رطانة) تلهو بها
أدب يعدّك أن تكون مجددا
جدد- إذا اسطعتَ الجديد- بفكرة
تبنيك رخوا، أو تقيمك مقعدا
واكتب جديدك في قشيب ناعم
من نسج قومك تلقهم لك سجدا

وربما احتاج هذا التناقض في الموقفين، والتذبذب بينهما إلى تفسير مقنع قد نجد له في عاملين مختلفين ما يعيننا في

الاستناد إليهما وهما: عامل داخلي يتصل بطبع السيد جمال الدين نفسه، وعامل خارجي يتصل بالظروف المستجدة التي أحاطت بوطنه، وفيما يتصل بالأول منهما فإننا نجد السيد جمال الدين يصرح بنوع من (التردد)[٩] ناتج من الوجل الاجتماعي المهيمن على تفكيره وإرادته، فهو حين يتكلم عن حثّ الآخرين له لينشر شعره في ديوان يقول إنه كان مقلًّا في نظم الشعر، و مترددا في نشره، ثم حين عزم على نشر الديوان لم ينشر كل ما قاله من شعر، إذ أسقط منه ما أحسّ أنه قد يثير بعض الآراء المعارضة فاكتفى بما سلم له من تلك الإثارة.

أمّا العامل الخارجي فيتمثل في أمرين: الأول هو سلطة رجال الدين وقد حرص كثيرا على عدم إزعاجهم ولا سيما أنه قد ظلّ يعيش في كنفهم منذ أن كان فتى صغيرا حتى شبّ ثم اكتهل في ظلهم الوارف، وهو يصرح بهذا الأمر بوضوح في قوله: (إني دائما أجد نفسي (متهيبا) أمام سلطة المجتمع الديني الذي اعتبر نفسي جزءًا منه)[١٠] .

أمّا الوجه الآخر لهذا العامل الخارجي فيظهر من التغيرات السياسية والثقافية الناتجة منها التي اكتسحت المجتمع العراقي بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ التي أوجدت نظامًا جديدا أتاح الفرصة للقوى السياسية المختلفة للظهور على الساحة بكامل قوتها بعد أن عاشت زمنًا طويلا تحت ظل ستار كثيف من العمل السري والخوف والحذر المصاحبين له، وقد انخرطت هذه القوى في موجةٍ من الصراعات الفكرية والدموية التي أضرّت ببنية الكيان الاجتماعي وزعزعت مقومات العيش الكريم فيه، وكان أشد ما أزعج السيد جمال الدين في هذا التحول هو بروز القوى التي يسميها: (اليسار) التي للأسف لم تتورع عن بعض الممارسات الهمجية الضارة فأوجدت ردة فعل مضادة نشّطت في الوقت نفسه من فعالية القوى المحافظة التي جاءت لمحاربتها، وأعطتها الذريعة المثلى للانتعاش من جديد وبهذا وجد السيد جمال الدين ما يتلاءم مع طبعه الميال إلى التقليد فمال

عن دعوته في الإصلاح والتجديد ووقف بقوة إلى جانب شيوخه الذين سبق له أن هاجمهم ليحول فوهة سلاحه بقرار حاسم لمواجهة كل ما يتصل بقوى اليسار الثوري في المجالات كافة ومنها حقل النشاط الأدبي الجديد الذي تمثل - كما يرى - بحركة الشعر الحر.

موقفه من شعر التفعيلة أو الشعر الحر كما يسمّيه:

ينتمي السيد مصطفى جمال الدين من حيث السن إلى الجيل الذي ولد في العقد الثالث من القرن العشرين، وهو عقد زاخر بالأسماء الإبداعية الكبيرة التي كان لها فضل التغيير العميق للرؤية الثقافية بكل تفصيلاتها، ويكفي أن نذكر من أبناء هذا الجيل رواد الشعر الحر المشهورين الأربعة[١١] ومعهم من لحق بهم من الشعراء والكتّاب الآخرين مثل حسين مردان (١٩٢٧ - ١٩٧٢) وغائب طعمة فرمان (١٩٢٧ - ١٩٩٠) على سبيل التمثيل لا الحصر.

وعلى الرغم من هذه المعاصرة الزمانية التي تفترض وجود نوع من التواصل بين شعراء البلد الواحد فإننا نجد أنّ السيد جمال الدين قد أغفل ذكر أيٍّ من هؤلاء في مقدمته لديوانه، ولم يورد إلا ذكرا عابرا للسياب مرّ عرضًا لا بقصد ثقافي وإنما بقصد شخصي يتعلق بإطلاع السياب في منزله بالأعظمية على مقالة كتبها السيد جمال الدين وأراد رأيه فيها قبل نشرها.

إننا نجد هذا الإغفال لم يكن من السهو أو النسيان في هذه المقدمة التي كتبها الشاعر في أواخر أيام حياته الحافلة، والقصد منه تأكيد الموقف التقليدي الذي انتهى إليه في رفض ما سمّاه: حركة الشعر الحر، ويدلّنا على ذلك ويؤكده ما كان له من حوارٍ نقدي مفيد مع السيدة نازك الملائكة حول الشعر الحر، نشره في كتابه: (الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة)[١٢] ولكنّه هنا يتغافل عنه.

ولو عدنا إلى بعض مواقف السيد جمال الدين السابقة لوجدناها تتسم بنوع من التحول؛ فهو في الوقت الذي يقر بقرارة نفسه رفض حركة الشعر الحر بكل ما جاءت به فإنّه يجد نفسه في الوقت نفسه

غير قادر عن التخلي عن أسلوب المجاملة وهو يشارك في إحدى دورات مهرجان المربد الشعري الذي كان يقام في مدينة البصرة عادة، ولما كان هذا المهرجان عامّا وتكاد الغلبة فيه أن تكون لرموز الشعر الحر فإنّه يضطر إلى مجاملة هؤلاء فيفسح لهم مجالا في قصيدته التي ألقاها وسمّاها: "مربدان"[١٣] فمع ميله الواضح إلى تمجيد التقليدي القديم يحاول في نهاية القصيدة تفعيل موقفه التوفيقي فيبدو متقبلا للجديد وإن كان على مضض، وربما جاء هذا الموقف دفعًا للشعور بالحرج من كثرة المشاركين من شعراء التفعيلة وهيمنتهم. أمّا اسم القصيدة نفسه (مربدان) فهو تعزيز وتوثيق لمبدأ الثنائية التوفيقية حين يعجزه الحال فيعمل فيه ليجعل من المربد الواحد مربدين! وإلا فهما في الأصل وكما يعلم هو حقا مربد واحد فيه نمطان رئيسان من الأداء الشعري متجاوران متحاوران ولا تنافي أو قطيعة بينهما.

ويمكننا تتبع موقفه المتحول من الشعر الحر بعرض بعض آرائه ومواقفه، ففي الوقت الذي يحاول فيه أن يبدي نوعا من القبول والتسويغ له بأنّه يعتمد التفعيلة كالشعر العمودي، يحاول في الوقت نفسه أن يقوض أسسه بإرجاع نشوئه إلى محاولات سابقة، ويقدم نماذج ليست دقيقة كقوله بأنّ "البند"[١٤] أصل له، وكذلك الشعر المرسل، ثم ينتهي به الحال إلى المحافظة وتغليب الموقف التقليدي برفض قبول هذا النمط من الأداء الشعري بسبب خروجه عن المألوف! فيقول: (وإذا كان إيقاع شعرنا العربي نابعًا من الطبيعة الصوتية للغتنا العربية – كما هو الشأن في أعاريض اللغات الأخرى– وكانت آذاننا قد ألفت هذه الموسيقى طيلة عمر شعرنا العربي، فأعتقد أن الخروج على النظام العروضي المألوف، يقع في آذان مستمعيه وقوع "اللكنة" أو تكلف الفصاحة التي نحسّها في أصوات اللغة العربية ممن ينطق بها من أبناء اللغات الأخرى)[١٥]، وتبدو المغالطة المنطقية في التمثيل واضحة بما لا يحوج إلى ردّها، وتبدو المقارنة فيها مأخوذة من البيئة النجفية التي تضم ألسنة شتى أبرزها الفارسية التي تنطق

بعض الكلمات والجمل العربية بطريقة مضحكة، فهو بهذا التمثيل إنما يستبطن السخرية من الشعر الحر وأهله.

ثم يكشف عن كامن نفسه وخلاصة رأيه بحقيقة ما يعتقد حين يشن هجومه النهائي على حركة الشعر الحر فيقول: (على أن جماعة هذا الشعر، بالإضافة إلى ضعف الموسيقى الشعرية في تفعيلاتهم، فإنهم أثقلوا تجاربهم هذه بمدارس غريبة على حسّنا وفهمنا الأدبي للشعر، كـ "السريالزم" والعلاقات اللغوية الغريبة في تركيب الجملة الشعرية، وضعف الحس الموسيقي عند شبابنا حتى في مقاطع التفعيلة الواحدة، ثم ما يسمى بـ: "قصيدة النثر" وأمثالها من "صرعات" وأصبح هذا الركام الهائل في غرابته على لغتنا، وضبابيته في أفهامنا، هو "الزاد" الذي يغذي ناشئتنا الجديدة، لعدم وجود "زاد" آخر تحت تصرف إعلامنا العربي الذي سيطر عليه "عسكر" الثقافة الحديثة، والشعر – كما نعرف – عملية تقليد ومحاكاة فإذا كانت الصور التي تقلدها "الناشئة" هو هذا الغثاء المغتر بادعاء الحداثة، فلك أن تقدر مستقبل ثقافتنا الشعرية)[١٦]، ولنا أن نلحظ على هذا الرأي المتطرف في محافظته سَوق المفاهيم جزافا، وجعل الذات المتكلمة مصدرا ومعيارا وحاكما يقاس بها الشعر الذي حصره في مفهوم التقليد والمحاكاة نافيا المفاهيم الأخرى المحتملة السائدة إلى جوار هذا الرأي ومنها مفاهيم: الإبداع، والمعاناة، والانثيال الحر، والتداعي، والوعي واللا وعي، وغيرها مما جاء به الرومانسيون ومن جاء بعدهم.

ويمكن لنا أن نعزز هذا التحول في الموقف وهيمنة الفهم التقليدي المحدود عليه بما ذكره عن الشاعر أدونيس، فقد قال: (أنا من المعجبين جدا برائد هذه الموجة "أدونيس" وبثقافته الواسعة وقدرته على التجديد... إن قصيدة "هذا هو اسمي" كان من الممكن أن تكون "معلقة الشعر الحديث" لو كانت العلاقات اللغوية بينها وبين قرائها على مستوى ما اعتادته الأذن العربية من العلائق)[١٧]! ويمكن بسهولة تبين غلبة منطق التقليد على هذا النمط من

التفكير الذي يحدّ من قدرة متبعه على الفهم والتفاعل، وكيف لقصيدة بنيت بناء لغويا بعلاقات تكسر حاجز الألفة وتعيد إنتاج اللغة أن تتخلى عن منجزها هذا لتهبط إلى مستوى الفهم التقليدي لتفقد كل طاقتها الشعرية التي اكتسبتها من لحظة التغريب هذه؟

ويمكن ضبط موقف السيد مصطفى جمال الدين من حركة الشعر الحر بالخطوات الآتية التي اتخذها تباعا ومنها بإيجاز قابل للتفصيل:

- محاولته التهوين من شأن حركة الشعر الحر وجعلها تقتصر على كونها مجرد تفعيلة مكررة، ولما كانت التفعيلة موجودة في الشعر العربي قديما وحديثا فلا قيمة إذن لكل ما فعله الرواد الذين لم تتجاوز حركتهم مجال الوزن الشعري حسب. وتوكيدا لذلك قال في إحدى قصائده وهو يحوم حول هذا المعنى:

في رعيل من السراة قصارى
همّهم أن يوفقوا للإيابِ
بلغوا العجزَ غير أن دعاواهم
أبت أن تكفّهم عن طِلاب

فاكتفوا من رهافة الحسّ أنّ (ال
وزن) في شعرهم دقيق الحساب!!

- التغافل أو الإهمال المتعمد لكل منجزات الشعر الحر في مجال اللغة والفكر وتوظيف الأسطورة والرمز، وتطوير بناءالقصيدة وإغنائها بالتقنيات الحديثة بعد اتصالها بالتجارب الشعرية وانفتاحها على ثقافات الأمم الأخرى.

- حاول التقليل من قيمة الشكل الجديد الذي ابتكره رواد هذه الحركة بإرجاعه إلى الموشح، وأرجع اعتماد التفعيلة وتكرارها إلى أصل سابق هو البند، وليس لهذا الرأي قيمة علمية.

- حاول تقويض مفهوم الحداثة نفسه، والرجوع به إلى التراث العربي الذي شهد موجة حداثة سابقة تمثلت بأعلام كأبي نؤاس وأبي تمام، وبهذا يرى أن لا قيمة لما يدعيه هؤلاء من الاستجابة لمتطلبات الحداثة الشعرية السائدة في العالم الحديث ما دام التراث قد سبقهم إلى ذلك!

- أغفل، أو تغافل تمامًا عن ذكر أيّ من أسماء رواد حركة الشعر الحر الذين تسيدوا الساحة الثقافية في النصف الثاني

من القرن العشرين وأصبحوا نجومها غير المنازعين، وما كان هذا الإغفال أو التغافل إلا سعيا منه لطمأنة النفس الإنسانية القلقة التي من طبيعتها أنها لا ترضى بأن تكون دون غيرها شهرة وقدرة في الإبداع، فتقلل من شأن من يفوقها علّها تجد العزاء المواسي لتؤمّن المكانة التي ترضيها أو ترتضيها.

أمّا بعض ملامح موقفه المزدوج من هذه الحركة المؤثرة في مسار ثقافتنا الشعرية الحديثة فتبدو ذات نزعة نفعية، فهو في الوقت الذي يختلف معها ذوقًا وفكرا وأداءً فإنه يحاول في الوقت نفسه الإفادة من بعض معطياتها حين يؤمّن الاستجابة لبعض نوازع نفسه الساعية للتحرر من قيود التقليد، ومن ذلك تأثره بمد الحركة الرومانسية التي كانت منبعا من منابع حركة الشعر الحديث، ومن ذلك ما نراه في قصائد مثل: "مع الزورق النشوان"[١٨] و "حطام زورق"[١٩] وأمثالهما.

أمّا الوجه الآخر من إفادته من منجزات القصيدة الحديثة فهو سعيه للتخلص من قيد القافية الموحدة، ونلمس ذلك في بعض قصائده التي أقامها على شكل مقاطع متحدة الوزن، مختلفة القافية ومنها قصيدة: "أناشيد في المولد النبوي"[٢٠] التي جعلها في خمسة مقاطع سمّاها "أناشيد" وقصيدة: "من نبع النبوة"[٢١] وقصيدة: "في كل عام جديد"[٢٢] التي جاءت في مقاطع مختلفة القافية بحسب اختلاف الفئات الاجتماعية التي تتحدث عنها وهي: الشيخ، الشاب، الفلّاح، المعلّم، فيعرض شكاة كل واحد من هؤلاء في استقبالهم العام الجديد، وكذلك الأمر مع قصيدة "في العيد"[٢٣] التي تكونت من ستة مقاطع قصيرة على مجزوء الكامل، وقصيدة "عذاب"[٢٤] بخمسة مقاطع قصيرة.

ويمكن أن نضيف وجها آخر من سعي السيد جمال الدين إلى الإفادة من معطيات القصيدة الحديثة وهو محاولته التخلص من الرسم التقليدي للشعر ذي الشطرين بعمودين متقابلين على درجة من الثبات تمنع من ظهور

الشكل التعبيري المستجيب للانفعال النفسي، وهو في هذا السبيل رسم بعض أبياته العمودية لبعض قصائده العاطفية خاصة بطريقة جديدة تخرج من قيد الشعر العمودي شكلا، وهو بهذا يبدو متأثرا بمنبعين رئيسين هما: ما أبدعه شعراء التفعيلة في توزيع الكلمات على الصفحة بشكل جديد وهو أمر بات معروفا متداولا، والثاني هو ما صنعه الشاعر "نزار قباني" في دواوينه العديدة التي خالفت المألوف من النسق العمودي المشهور، إذ جاء نشر الكلمات على الورق مفردة أم مركبة مستجيبا لطبيعة الانفعال الغالب ومعبرا عنه وليس بالطريقة الثابتة التي ألفتها صنعة الدواوين كتابة ثم طباعة، ويمكننا التمثيل لذلك بما صنعه في بعض أبيات قصيدته: "اللحن القديم"[٢٥] ومنها قوله:

إيه فيروزتي..
خذي : (جارة الوادي).. خذيني
ذودي رؤى الموت عنّي
ابنتي أنت؟!
- لا .. حناجر أوتاري غصّت بما تريدين منّي

ويمكن ربط مواقف السيد جمال الدين من الشعر بالزمن الذي عاش فيه إن شئنا تفسيرا للتحول في هذه المواقف وبيان التناقض والنفعية فيها، ففي مطلع الخمسينيات كان السيد مصطفى شابا ذكيا طموحا متطلعا إلى التحرر من قيود اهترأت في وقت بزغت فيه راية التحرر بعد الحرب العالمية الثانية وتردد صوت المنادين بالحرية والسلام في أرجاء العالم كافة، لم تسلم منه حتى المدن التقليدية المحافظة كالنجف مثلا، وفي ميدان الشعر كان من أبرز تجليات هذا الميل نحو التحديث قد تمثل خير تمثيل في حركة الشعر الحر في العراق التي لم تقتصر على وجهها الأدبي وإنما جاوزت ذلك لتكون حركة اجتماعية وثقافية عامة لم تخلُ من النبرة السياسية المتصاعدة التي صاحبت صراع الأيديولوجيات المختلفة ولا سيما في بلد متنوع التكوين كالعراق، فكان لا بد لشاعر يعيش في مثل هذا الخضم المتناقض من المواقف والآراء أن يلفحه بعض لهيبها فلا يسلم له الثبات في الموقف

بل يغلب عليه التنوع حد الازدواج أحيانا كما حصل للسيد مصطفى وكثير من الأدباء والنقاد بل عامة الناس أيضا.

أمّا الموقف النهائي الذي انتهى إليه السيد جمال الدين فهو على درجة من الوضوح بعد أن رست سفينة الأحداث واستقر مقامها وبان الصبح لذي عينين، فهذه الآراء الأخيرة قد سطرها الشاعر وهو في أخريات حياته، ولم يعد له في سوح النزاع منزع، فأغلب أعلام الشعر الحر ورواده قد رحلوا عن الحياة، والحركة نفسها قد ثارت على نفسها نقدا وتقويما، وقد حسم السيد موقفه مبكرا إذ لم يجد لنفسه موطئ قدم ثابتة في منافذ التجديد فآثر الاطمئنان إلى ما بين يديه من عدة التقليد[٢٦]، ولا شك في أن العاجز عن بلوغ مقامٍ يزدريه، ويحاول التقليل من شأنه ليرفع من قيمة ما خلص له من حصيلة بعد مسيرة عمر ضائع بين الاضطهاد في الوطن وآلام الغربة في خارجه.

الميل إلى التقليد:

قد يشعر المرء أحيانًا بالأسف حين يرى بعض الطاقات الشعرية الكبيرة قد وقعت في شرنقة التقليد ولم تستطع منها خلاصا على الرغم من الرغبة والسعي الحثيث لتحديث الرؤية والأداء، لكنها في النهاية تستسلم لمصيرها الذي تغلبه قوة التقليد فتبدي من الآراء ما يمكن أن يكون غير ما تتمناه وتسعى إليه فعلا وكأنها تقع في معضلة نفسية معقدة لا فكاك من حكمها، لذا يمكن أن تكون الآراء التي أوردها السيد جمال الدين في مقدمته لديوانه ممثلة لغير ما أراد فعلا فهو قد أصبح ضحية التقليد الذي حكمت عليه به ظروفه الخاصة، والبيئة التي نشأ فيها، ونوع التربية التي تلقّاها غيرَ مختارٍ لها، ولذلك انتهى به الأمر إلى الغرق في بحر التقليد بما لا نجاة له منه، وهو ما نجد عليه الدلائل الواضحة التي غلبت نزعة التجديد لديه التي اشرأبت أعناقها في أيام الصبا وأوائل الشباب متزامنةً مع عصر جديد، بيد أنّها سرعان ما اختنقت واختفت، ثم انقلبت إلى النقيض بعد أن أعقبت شيئا من الازدواج في مواقفه

وآرائه وشعره.

ولو فتشنا في شعره بحثًا عن بعض مصاديق لهذه النهاية التي انتهى إليها لوجدنا كثيرًا من الدلائل الفنية المصدّقة لهذا الفرض، ومنها ما نذكره في نقاط موجزة:

- تفضيله الشعر الإخواني، وهو من مخلفات الحقبة المظلمة، على سواه من الشعر، فيقول عنه إنه: (أصدق ما صدر عن شاعره، لأنّه خالٍ من التكلف الذي تفرضه علينا بعض قيود مجتمعنا الديني، ولعلّه من هذه الخاصية يكون قريبا كل القرب من نفس المتلقي)، وربما كان المقصود بهذا هو الشعر خفيف المزاج الذي تغلب عليه سمة الطرافة والتفنن في إثارة الابتسامة الناتجة من إسقاط الكلفة بين الأصدقاء بعيدا عن قيود السياق الاجتماعي الثقيلة، وهو يمثل مهربا للشعراء من حدود الرسميات الضيقة إلى فضاء خاص، رحب يتسع القول فيه.

ولكن هذا المهرب لا يعوض شخصية الشاعر فنيا، إذ لا يسمح بإظهار القدرة على مجابهة القضايا الوجودية الكبرى، فهو لا يعدو أن يكون نوعا من التلهي والهزل المؤقت الذي لا قيمة له خارج محيطه الضيق؛ ولذلك أعرض السيد جمال الدين نفسه عن نشره في ديوانه معترفا بأنّه لا يصلح للنشر فظل حبيس بعض المدونات التي تكفل الزمن بإهلاكها.

وينطبق موقفه هذا على ما يسمى: "شعر المناسبات"[٢٧] فقد أفرد له فقرة طويلة من مقدمته، ودافع عنه بقوة، وكأنّي به يتعقب دراسة الدكتور علي عباس علوان "تطور الشعر العربي الحديث في العراق" ويرد عليها من دون أن يذكرها كعادته في مثل هذا المقام وخير أمثلته ما كتبه عن الشعر الحر الذي أشرنا إليه سابقا، إذ لم يذكر أحدا من أعلامه حين كان يرد عليهم ويجادلهم بآرائهم.

- طغيان النبرة الخطابية[٢٨] وعلوّ النغم، مع التكرار، وهذه سمات تقليدية تنتمي إلى عصر مضى وقد تجاوزها الشعر الحديث.

والخطابية تعود بالشاعر إلى عصر الشفاهية والضجيج، وتدفعه إلى أن يفقد صفته الشعرية الأصيلة ويتلبس

صفة الخطيب الجهورية، فيبحث عن الألفاظ ذات الرنين أو النغم العالي ليعطي قصيدته قوة صوتية دفاقة لكنها محدودة التأثير ملازمة لعملية الإلقاء المنبري الخطابي، فلا يمكن أن تصمد أمام القراءة النقدية الهادئة؛ إذ إنها تفقد أهم أسلحتها، وتغدو نصًّا مفككا يفتقد إلى التماسك البنائي والمعنوي، ويمكن أن نعطي مثلا من شعر السيد مصطفى جمال الدين الذي هذه صفته ممثلا بقصيدة: "إلى القمّة الصاعدة"[٢٩] التي يقصد بها الجامعة الدينية في النجف، ومنها قوله:

اصعدي لا يرعك درب عسير
فجناحاك: عزمة وشعور
اصعدي لا يرعك ليل – إذا اشـ
تد هتاف الصباح – أين يصير؟
اصعدي فالخلود ما هو إلا
خاطر ثائر وقلب جسور
لا يهدهد طماح قلبك طيف
خاشع، خير حذقه التثبير
اصعدي فالنسور تعرف – إذ يش
تد عصف الرياح: كيف تطير

وإذا كان هذا النموذج الضاج هو السائد في الشعر الخطابي فإنّ تفسيره يتصل من الناحية الفنية بالنمط التقليدي الممتد لقرون طويلة، أمّا من الناحية الموضوعية فهو يتصل بالحقبة الزمانية التي كان فيها للخطابات السياسية المنتفخة حضور مؤثر وإن كان مؤقتا.

وينتج من هذه الخطابية غلبة الصياغات النثرية المباشرة التي تكتفي بالعلاقات اللغوية القريبة، المتاحة للفهم الساذج بديلا عن النتاج الفني المتمثل بالصورة التي ينتجها خيال خلاق فنجد بدلا من ذلك علاقات بلاغية مكررة تعتمد مبدأ المقاربة في التشبيه الجزئي الذي يقلل من إمكان حضور صور كبرى متكاملة.

إنّ تكاتف هذه السمات وتآزرها في القصيدة يجعل التقليد غالبًا عليها وهو ما يحدد انتماء القصيدة وشعر الشاعر عامة ليصل حتى للقصائد الذاتية ذات النزعة الوجدانية التي يفترض أن تكون أقلّ حدّة من حيث ارتفاع الصوت الخطابي فيها، وربما نجد بعض العذر لشعرائنا التقليديين إزاء هذه المشكلة

باللغة العربية نفسها، فهي لغة شفاهية صحراوية المنشأ، ذات نبرة عالية توارثها الأبناءعن الآباء والأجداد بصورتها هذه التي لم يجدوا عنها بديلا بعد.

الخاتمة:

يبدو جليا تحول الموقف النقدي للسيد مصطفى جمال الدين من وجوه عديدة، وليس في هذا الأمر من غرابة فللشعراء ولطول مسيرتهم في الشعر والحياة مواقف متباينة تتغير بحكم تحولات الزمن وما فيه من أحوال، لكن هذا التحول الذي انتهينا إليه في مواقف السيد مصطفى جمال الدين ناتج عن أسباب متباينة منها ما يتصل بنشأته المزدوجة بين الريف والمدينة وتعلقه بالاثنين معًا، ومنها ما يتصل بنوع ثقافته التقليدية المتعارضة مع نفسه الفتية المتطلعة إلى الخوض في عوالم الإبداع والتجديد التي لم يكمل المسير فيها فعاد إلى جذور ثقافته وأصل تكوينه النفسي ليلتمس الاطمئنان في التقليد الذي انتهى إليه في المجالين الشعري والنقدي من مجمل حياته الأدبية الزاخرة.

الهوامش:

١- ظ: الشاوي، عبدالهادي عبد الرحمن، أثر المكان في شعر مصطفى جمال الدين، مجلة آداب البصرة، العدد ١٥، ٢٠١٣، ص ١٣١.

٢- جمال الدين، مصطفى، الديوان، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ١٧.

٣- جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص٢٧.

٤- جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص٣٠.

٥- جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٣٠٠.

٦- جمال الدين، مصطفى، الديوان: ص٣٥.

٧- جمال الدين، مصطفى، الديوان: ص ٥٤٩.

٨- الدكتور مصطفى جواد (١٩٠٤ - ١٩٦٩) من مشاهير أعلام اللغة والتاريخ في العصر الحديث، درس في بغداد والقاهرة ثم السوربون في باريس، اشتهر ببرنامجه اللغوي التصحيحي (قل ولا تقل) الذي نال شهرة واسعة وقد طبعت حلقاته في كتاب من عدة أجزاء ما زال مرجعا للدارسين.

٩- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان: ص٩٦

١٠- جمال الدين، مصطفى، الديوان: ص٩٧.

١١- أقصد كلا من: السيدة نازك الملائكة (١٩٢٣ - ٢٠٠٧) وبدر شاكر السياب (١٩٢٦ -١٩٦٤) وعبد الوهاب البياتي (١٩٢٦ - ١٩٩٩) وبلند الحيدري (١٩٢٦ - ١٩٩٦).

١٢- ظ: جمال الدين، مصطفى، الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة، مطبعة النعمان، النجف، ط٢، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م، ص٢١٨ - ص٢٣٤.

١٣- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ١٩١.

١٤- افترض السيد مصطفى جمال الدين في كتابه: الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة الصادر في طبعته الأولى سنة ١٩٧١ أن الشعر الحر ما هو إلا نسج على منوال فن نثري - شعري ظهر في جنوب العراق في الحقبة المظلمة (في القرن الحادي عشر الهجري) يستعمل بحري الهزج والرمل ويكتب كتابة النثر، وقد فندتُ هذا الرأي بمناقشة علمية مقنعة - كما أزعم - في كتابي: أبحاث في الأدب النجفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص ٣٨١ - ص ٣٨٧. وللوقوف على مفهوم البند وأصوله وأشكاله ينظر كتاب: الدجيلي، عبد الكريم، البند في الأدب العربي تاريخه ونصوصه، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م.

١٥- جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٦٢.

١٦- جمال الدين، مصطفى، الديوان: ص ٦٣.

١٧- جمال الدين، مصطفى، الديوان: ص ٦٨ - ص٦٩.

١٨- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٣٩١.

١٩- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٤٢٧.

٢٠- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٣٩٧.

٢١- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٤٠٥.

٢٢- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٤٦٧.

٢٣- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٥٣٧.

٢٤- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ٥٤٥.

٢٥- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ١١٧، ويمكن أن نضيف في هذا السبيل عنوان مجموعته الشعرية: "عيناك واللحن القديم" فلا يغيب عن كلمة (عيناك) هنا صدى المطلع الشهير لقصيدة السياب: "أنشودة المطر": عيناك غابتا نخيل ساعة السحر.. أو شرفتان راح ينأى عنهما القمر.

٢٦- ظ: طلاع، صبار شبوط، شعر مصطفى جمال الدين دراسة لغوية، مجلة آداب البصرة، العدد ٤٨، ٢٠٠٩، ص ٩٣.

٢٧- ظ: علوان، د. علي عباس، تطور الشعر العربي الحديث في العراق اتجاهات الرؤيا وجمالات النسيج، الجمهورية العراقية، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٥، ص ١٤٦ - ص ١٥٠.

٢٨- ظ: علوان، د. علي عباس، ص ١٥٣ - ص ١٥٥.

٢٩- ظ: جمال الدين، مصطفى، الديوان، ص ١٢٩.

المصادر والمراجع:

١- جمال الدين، مصطفى:
- الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة، مطبعة النعمان، النجف، ط٢، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.
- الديوان، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢- الخاقاني، حسن، أبحاث في الأدب النجفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠١٧.

٣- الدجيلي، عبد الكريم، البند في الأدب العربي تاريخه ونصوصه، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩ م.

٤- الشاوي، عبد الهادي عبد الرحمن، أثر المكان في شعر مصطفى جمال الدين، مجلة آداب البصرة، العدد ١٥، ٢٠١٣.

٥- طلّاع، صبار شبوط، شعر مصطفى جمال الدين دراسة لغوية، مجلة آداب البصرة، العدد ٢٠٠٩.

٦- علوان، د. علي عباس، تطور الشعر العربي الحديث في العراق اتجاهات الرؤيا وجمالات النسيج، الجمهورية العراقية، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٥.

الصورة الفنية في قصيدة وصايا النور للشاعر محمد إسماعيل سويلم

م.م نور سلمان ناصر حسناوي المحنة

المديرية العامة لتربية القادسية

Artistic Imagery in the Poem ‘Wasaya Al-Nour’ (Wills of Light) by Muhammad Ismail Suwailem

Assit. Lect. Nour Salman Nasser Hasnawi Al-Mahna

General Directorate of Education in Al-Qadisiyah

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114513

ملخص البحث

قامت الدراسة على تحليل الصور الفنية الواردة في قصيدة (وصايا النور) للشاعر محمد إسماعيل سويلم وهي القصيدة الفائزة بجائزة المركز الأول في الدورة الثالثة لجائزة (كيتارا) لشاعر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ تأسست في دورتها الثالثة المخصصة لمدحه وتمجيد ذكره، وهي جائزة سنوية تمنحها المؤسسة لصاحب أفضل قصيدة في حقّ النّبي الأعظم؛ و يهتم البحث ببيان جوانب الصور الفنية في القصيدة، ولأنّها في مدح الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فهي تعج بالصور الفنية وهو سبب اختياري لهذه القصيدة، فلم أقسمها على أجزاء بل عمدت إلى تحليلها تحليلاً بلاغياً يوضّح جمال الصور البلاغية الواردة فيها من المجاز بنوعيه، والصور التشبيهية، والصور الاستعارية والصور الكنائية.

الكلمات المفتاحية: (الصورة الفنية، المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية)

Abstract

The study analyzed and explained the artistic images contained in the poem «Wills of Light» by the poet Muhammad Ismail Suwailem. This poem won first place in the third edition of the Kitara Prize for the Poet who praises Prophet (peace and blessings be upon him and his family). The Prize was established in its third edition, dedicated to praising and glorifying him. It is an annual award granted by the foundation to the author of the best poem in honor of the Greatest Prophet. The research is concerned with clarifying the the artistic images in the poem. Because it is in praise of the Great Messenger (may God bless him and his family), it is teeming with artistic images. I did not divide this study into parts; rather sought to analyze it with a rhetorical analysis that clarifies the beauty of the rhetorical images contained in it, from metaphors of both types, similes, metaphorical images, and metonymic images.

Keywords: artistic image, simile, metaphor, metonymy

المقدمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين ومبدع الخلق ومتمم النعم أبي القاسم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين..

أما بعد:

فلابد من توضيح مفهوم الصورة قبل الولوج الى بيان الصور الفنية في قصيدة وصايا النور وقبل الخوض في الدلالة الاصطلاحية لابد من التعرف على مفهوم الصورة عند علماء اللغة إذ وردت الصورة عند ابن فارس: ((الصورة _ صورة كل مخلوق والجمع صور وهي هيئة خلقته))[١].وتابع ابن منظور تصريف المصور وهو من أسماء الله تعالى((المصور هو الذي صور جميع الموجودات ورتبها، فأعطى كل شيء منها صورة خاصة، وهيئة مفردة يتميز بها قال ابن سيده: الصورة في الشكل والجمع صور، وقد صوره، وتصورت الشي توهمت صورته، فتصور لي، والتصاوير:التماثيل))[٢]. بمعنى أن لفظة الصورة لا تخرج عن دلالة الشكل والهيئة

أما في الاصطلاح

فقد اتسعت الدراسات وتشعبت كثيرا في بيان مفهوم الصورة إلا أنه لم يستقر بوصفه مصطلحًا في التراث النقدي القديم إلا بعض اللمحات والإشارات؛ إذ نلاحظ أن كل ناقد أشار إليه بحسب ما تمليه عليه أفكاره النقدية فالجرجاني أشار إلى أن الصورة ليست إلا ((تمثيل وقياس لما نعلمه، في عقولنا على الذي نراه بأبصارنا))[٣]، فالجرجاني يؤكد على الجانب الحسي وما يحققه من بعد نفسي عند المتلقي، أما القرطاجني فيرى أن القول الشعري ماهو إلا انعكاس للأشياء الموجودة في الوجود التي نشعر بها[٤]. أما عند المحدثين فقد اتسعت أيضا الدراسات حول ماهية المصطلح فبعضهم يرى أن القصيدة ((مجموعة من العناصر مترابطة متداخلة تصورها بصيرة الشاعر لتصور خبرته ومعرفته إزاء حدث نفسي أو كوني....فهي خبرة تامة للشاعر بمجموعة من المشاعر والأفكار

والأحاسيس من خلال موضوع معين من موضوعات الحياة))[٥]. ويرى آخر بأنها ((تعبير شعري ينقل إحساس الشاعر إلى المتلقي فيثير انفعاله، ويحرك مخيلته، ويؤثر في فكره ووجدانه))[٦]. بمعنى أن الصورة هي نقل كل ما يجول في خاطر الشاعر من انفعالات وأحاسيس إلى المتلقي ليشاركه تصوره بدلًا من أن يركن إلى اللغة المباشرة وبعضهم الآخر يعد الصورة جوهر العمل الفني وهي نتاج تجربة ويرى داخل كل قصيدة وحدات متعددة تلتحم مع بعضها لتكون عملًا فنيًا متكاملًا. فهي ((واسطة الشعر وجوهره وكل قصيدة من القصائد وحدة كاملة تنتظم في داخلها وحدات متعددة هي لبنات بنائها العام، وكل بنية من هذه اللبنات تشكل مع أخواتها الصورة الكلية التي هي العمل الفني نفسه))[٧]. ويُعدّ التصوير الفني في الأعمال الأدبية أحد جوانب الصياغة الجمالية؛ إذ يتمكّن منشئ النّص عبره من استنطاق المعاني، ومحاولة إيصالها إلى ذهن المتلقي، أي إنّه ((الوسائل التي يحاول بها الأديب نقل فكرته وعاطفته معاً إلى قرّائه أو سامعيه))[٨]. إذ يجري تحريك الألفاظ والعبارات ومحاولة بثّها وصياغتها في حلّة جديدة، وخلق جديد؛ فيلجأ إلى اللغة الفنية بطريقة إبداعية ومؤثرة، وهذا ما تجلّى واضحاً في قصيدة (وصايا النور)؛ فقد يلجأ الأديب إلى ((اللغة الفنية فيخلق له كلاماً خاصّاً باستشعاره الأفكار والتعبير عنها بأساليب إبداعية مؤثرة منصبة في صيغ بيانية تعكس أثر الاهتزازات الانفعالية، فتذوب في تيار السياق أو التجربة، وتكشف عن رؤية المنشئ الخاصّة للأشياء من غير إيغال في التحليل العقلي، وبالإبداع الفني يخلد النتاج الأدبي))[٩]. وهذا ما بدا واضحاً في قصيدة (وصايا النور)؛ إذ نلاحظ أنّ الشاعر أو منتج النّص يحاول أن يستشعر الأشياء التي من حوله بحسب رؤيته الخاصة، ويعبّر عنها في رؤية فنية، فيسخّر الأساليب البلاغية بصورة فنية معبرة عمّا يريد إيصاله.

التمهيد:

(نبذة عن حياة الشاعر وقصيدته) [*]

محمد بن إسماعيل بن عبد الله سويلم، ولد في نوفمبر من عام ١٩٩٣، في شمال سيناء مصر، حاصل على أكثر من جائزة منها المركز الأول في جائزة كتارا لشاعر الرسول عن قصيدة (وصايا النور) وهي موضوع البحث في عام ٢٠١٨، وحاصل على المركز الأول في جائزة نادي الباحة الأدبي الثقافي (شعر الشعر)عن قصيدة «كائن أخضر الإيقاع» ٢٠٢١، وكذلك حاصل على جائزة الأمير عبد الله الفيصل للشعر العربي فرع الشعر المسرحي عن مسرحيته الشعرية (أعمى يلعب الشطرنج)٢٠٢٢، إلى جانب وصول مجموعاته الشعرية(سيرة ذاتية للفراشة، أسأل الرمل عن ظله)للقائمة الطويلة في جائزة الشيخ زايد للكتاب، أما ما صدر له فكانت متنوعة بين مجموعة شعرية وبين ومسرحيات شعرية فهي:

- أطفئوا الزيتون ليلاً... ٢٠١٦(مجموعة شعرية) عن دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة.
- سيرة ذاتية للفراشة...٢٠١٩ (مجموعة شعرية) عن دار بردية للنشر والتوزيع.
- أسأل الرمل عن ظله...٢٠٢٠(مجموعة شعرية) عن دار الأدهم للنشر والتوزيع.
- صبارة الأبجدية... ٢٠٢١ (مجموعة شعرية) عن دار موزاييك للدراسات والنشر.
- حجر أزرق يقلد غيمة... ٢٠٢٣ (مجموعة شعرية) عن دار الأدهم للنشر والتوزيع.
- أعمى يلعب الشطرنج...٢٠٢٢ (مسرحية شعرية) عن دار موزاييك للدراسات والنشر.

وصايا النّور

الكتابة عن سيد البشر يتعدَّ إحدى الفنون الشعرية التي عرفت عند العرب وهو فن المديح النبوي فهو لون ((من ألوان التعبير عن العواطف الدينية وباب من الأدب الرفيع، لأنها لا تصدر إلا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص)) [١٠] فالكتابة عن سيد البشر تنطلق من رؤية إسلامية صادقة، والنص الشعري لم يكتب بطريقة قصصية عن السيرة العطرة بل كانت كتابته عبر مقابلة بين الشاعر المحب والنبي (صلى الله عليه

وآله وسلم) إضافة إلى ذلك قد شكّل عنوان القصيدة خصوصية جمالية، فهو المدخل الرئيس للقصيدة، وأول ما تقع عليه أعيننا، ومنه نقطة انطلاق القارئ نحو النّص؛ إذ ((تجري القصيدة كلّها في خلال منبع (العنونة) حتى أنّه ليمكنك أن تقرأها انطلاقاً من نبض العنوان ومن نبعه المغذّي لتربتها))[١١].ونلاحظ أنّ القصيدة جاءت بصيغة الجمع (جمع تكسير/ وصايا)، وهذه الصيغة تُشعر بكثرة ما يوصيه، ووزنها (فعالى)، وقد دلّت على كثرة الوصايا الواردة عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والملاحظ أيضا، أنّ صيغة الجمع الأكثر وروداً في القصيدة قد جاءت على وزن (أفعال)، ولهذا الوزن دلالة القلّة، كما حدّدها النّحاة، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قول الشاعر: (تؤولني الأشجار، وأشرعت أسمائي)، فقد جاء الجمع (الأشجار) على وزن (أفعال) المفيد للقلّة، ليلائم الواقع الصحراوي للبيئة، وهي منطقة الجزيرة العربية، ومن ذلك أيضاً قوله: (فلا تقتل الأطفال في زهر حلمهم)، فاللفظ (أطفال) جمع قلّة؛ لقلة حيلتهم في دفع القتل عن أنفسهم وقلّة قواهم.

عنوان القصيدة (وصايا النّور) للشاعر محمد إسماعيل عبد الله[١٢]:

مشيتُ كمن في ظلةٍ يتعثَّرُ
أراودُ معنى عن سماهُ، فينفرُ
تؤولني الأشجارُ للرّيحِ حنطة
وتكتبني الصحراءُ غيما، فأمطرُ
لأنَّ نبيَّ الله حلَّ بخاطري
سكرْتُ ولم يَمسسْ شفاهي مُسْكِّرُ
وأشْرعْتُ أسمائي، ليعبر في دمي
مُحبُّون كُثْرٌ.. لم أقُلْ لهمُ: اعْبُروا
وتشهق في صدري فراشاتُ دهشة
وسربُ مجاز في يديْ يتبخْترُ
كأنَّ سماواتِ الكلامِ بأضلعي
فلا أنزفُ الإيقاع، بل أتخيَّرُ
كأنّي سكبتُ الرّوح في ماءِ وردة
فجرَّحني المارون كي يتعطَّروا
أقولُ لنفسي حين ينعسُ لونُها:
بِمكَّة طِفْلٌ حِين تنْعسُ، يسْهرُ
بطيئاً يَمرُّ الليلُ فيه، وكفُّه
تُدثرُ في جنبيه ما لا يُدثّرُ

يُقلبُهُ نرْدُ السؤالِ، فلمْ يزلْ
يُحاوِرُ أبراج السَّما، ويُفسرُ
ومنْ حولِه الأشياءُ يصْفرُّ وجهُها
فيبْكي، ودمْعُ الطفل كالعُشْب أخْضرُ
يتيمٌ، أبوهُ الغيمُ حين يُظلُّه
تُراودُهُ عن خطْوِهِ العذْبِ أنْهُرُ
صغير، يبيتُ الليلَ في حضْن أُمّه
فيأْرقُ في أقْصى البسيطة قيْصرُ!
رأى باليقينِ المحضِ رباً بقلبه
ملائكُهُ تجتاحُهُ، وتُطهرُ
فيكْبرُ، والصحراءُ تكبرُ حوله
وفي صمتهِ صوتُ الحقيقةِ أكبر
ضياءٌ سماويٌّ يثير فضوله
وغارٌ يُغطّيه ضبابٌ مُحير
بعُزلتهِ تمشي إلى الله روحُه
تهزُّ بنجواها السماء، فتُثمرُ
تحجَّرت الأنفاسُ في ليلِّ مكةٍ
وما قيمةُ الإنسان إذْ تتحجرُ؟!
فحرّرها خطوُ النّبي وهدْيُهُ
وأسمى رجاءِ النّاس أن يتحرّروا
نبيٌّ كأنَّ الماءَ بسْطةُ كفّهِ
له لغةٌ من كرمة الرّوح تُعصرُ
له في حَمامِ الغارِ جيشُ مُحبّةٍ
وفي جذع نخل أخضرِ الرّوح منبر
بسيطٌ له في البيتِ زيتٌ ولُقمة
يغمسُها باسْم الإله فتكثرُ!
وصاياه خضراءُ المجاز، وماؤها
يَمرُّ به التّاريخُ لا يتعكَّرُ
لنا الحربُ حبُّ الآخرين، فإنّنا
بإحيائِهم لا قتْلهم سوف نُنصرُ
فلا تقتلوا الأطفال في زهْرِ حُلْمهم
دعوهُمْ كأشجارِ المكانِ ليُزهروا
على وجهي الطيني رجْعُ حديثِهِ
كماء سحابٍ هادئٍ يتحدرُ
وفي الرّوحِ طيفٌ من رخامٍ تخيُّلي
تكسرني الدّنيا.. ولا يتكسرُ!
أراهُ بكفَّيْ عابر.. عن فؤادِهِ
أماط الأذى للآخرين.. ليعبروا
بعينَيْ أبٍ في الرّيحِ ثبّت جذْعهُ
فيعلو ابْنُهُ فوقَ (الحصان) وينظرُ
أقول: حبيبي يا نبيُّ، وأنثني
فيبكيه في جنبيَّ شكلٌ وجوهرُ

أولاً: الصورة المجازية:

المجاز المرسل فنٌ بلاغيٌّ يُراد به استعمال الكلمة في غير معناها الأصل، ويراد بها معنى آخر لعلاقة غير المشابهة،

ويعني المجاز ((مظهرا من مظاهر الرّقي في اللغات الحية وهو يؤشّر مديات التطور فيها لأنّ تطوّر الفكر عند الإنسان هو الذي ألجأه إلى البحث عن وسيلة يؤدّي بها عن هذه المعاني الجديدة التي اعتملت في نفسه))[١٣]. وهذا ما بدا واضحاً في استعمال الشعر للألفاظ ونقلها من معناها الحقيقي إلى المجازي بطريقة وحلة جديدة، فنلاحظ في قول الشاعر:

يتيمٌ، أبوهُ الغيمُ حِين يُظلُّه

تُراودُهُ عن خطْوهِ العذْبِ أنْهُرُ

أنّ عبارة (يتيم أبوه الغيم حين يظلّه) مجاز مرسل، لعلاقته الملزومية؛ إذ أطلق اسم الملزوم على اللازم، وهو كون الشيء يجب عند وجود شيء آخر، فأين يحلّ الرسول يحلّ الغيم، والمعروف أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا سار تظلله الغمامة و تراود خطواته الأنهار رغم صحراوية البيئة فيتسبب بوجود المطر.

أمّا المجاز العقلي فيُراد به إسناد الفعل أو ما في معنى الفعل إلى غير ما هو له لعلاقة هي ليست المشابهة[١٤]، وقد ورد في قول الشاعر:

وفي الروحِ طيفٌ من رخامٍ تخيُّلي

تكسرني الدّنيا.. ولا يتكسرُ!

فعبارة (تكسّرني الدنيا ولايتكسر) مجاز، إذ معنى الكسر التفريق بين الأشياء وتحويلها إلى قطع، وإسناد التكسير إلى الدنيا ليس حقيقة، بل مجازاً؛ لأنّ المراد حوادث الدهر، وفي قوله:

وتكتبني الصحراءُ غيما، فأمطرُ

لأنَّ نبيَّ الله حلَّ بخاطري

و(تكتبني الصحراء) أيضاً مجاز عقلي؛إذ أسند الكتابة إلى الصحراء مجازاً، والمراد كثرة العطاء الذي حلّ به وهذا العطاء لم يكن لو لم يكتب عن هذه الشخصية المنقطعة النظير .

أقولُ لنفسي حين ينعسُ لونُها:

بِمكَّة طفْلٌ حين تنْعسُ، يسْهرُ

و(ينعس لونها) هنا مجاز عقليّ، فـ (مكة) لا تنعس وإنّما أهل مكة، وعبر عن شخص الرسول بالطفل الذي يحب التطلع ومعرفة الأشياء عن كثب، فالرسول يسهر من أجل تثبيت التعاليم والمبادئ والأسس الإسلامية فقد أسند

الشاعر الفعل لغير فاعله الحقيقي لعلاقة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.

ثانياً: الصورة التشبيهية:

أحد فنون علم البيان، ويعنى به اشتراك شيئين أو طرفين في صفه أو أكثر بوساطة أداة ظاهرة تربط بينهما، ويصلح أحدهما أن يكون بمكان الآخر، بشرط أن يكون بين الموصوفين تشابه افتراق[١٥]؛ لأنّ جمال التشبيه يكمن في تقريب البعيدين، وليس التطابق التّام بينهما فـ((الأشياء تتشابه من وجوه وتتباين من وجوه أخرى))[١٦]، و((التشبيه بنية فنية مقصودة لذاتها))[١٧]. إذ يعكس دقة ملاحظة الشيء؛ إذ نلاحظ أنّ أغلب الصور التشبيهية التي تجلّت في القصيدة قد اتخذت منه ما يُدرك بالحواس، وما يُدرك بالفكر المحض، وتكمن براعة التشبيه في بيان المعاني والتأثير في النّفس.

ومن التشبيه ماجاء في قول الشاعر:

كأنَّ سماوات الكلام بأضلعي
فلا أنزفُ الإيقاع، بل أتخيَّرُ

فقد تجلّت الصورة التشبيهية في عبارة (كأنّ سماوات الكلام)؛ إذ شبّه الشاعر الكلمات والحروف المباركة التي يكتبها عن سيد الأنبياء بأسمى المعاني وأرقاها وبأعلى مدارج الإبداع.

وفي قول الشاعر:

كأنّي سكبتُ الرّوح في ماء وردة
فجرَّحني المارون كي يتعطَّروا

تكمن الصورة التشبيهية هنا في أن المشبه روحه والمشبه به ماء الورد اي عطرها فروحه تشبه عطرها والذين يشتمون عطر الوردة يشتمون ماء الروح في الواقع، وهذا ماعبر عنه الشاعر بالجرح والألم مع كل شمة لعطر الوردة، هم يتعطرون بجرحي وماء روحي، فالصورة التشبيهية هنا غاية في التركيب والتمازج بين اللامحسوس (الروح) غير المحسوس (الورد) وتماهي ماء الروح مع ماء العطر.

وفي قوله:

نبيٌّ كأنَّ الماء بسْطةُ كفّه
له لغةٌ من كرمة الرّوح تُعصرُ

ورد التشبيه في عبارة (كأنّ الماء...)؛ أي تشبيه الماء في كف النبي

مثل الإنسان الذي له لغة جميلة تعصر من كرمه الروح التي يعصر منها النبيذ اللذيذ، فوجه الشبه العطاء الذي يبدو من عطاء الكرمة وهي تعصر للحصول على النبيذ.

وقوله:

فلا تقتلوا الأطفال في زهْرِ حُلْمهم
دعوهُمْ كأشجار المكانِ ليُزهروا

استعمل الشعر هنا بلاغة الفصل؛ لأنّ الجملتين اتحدتا في المعنى اتحاداً تامّاً، و(دعوهم كأشجار المكان ليزهروا) تمتزج في المعنى مع جملة (لا تقتلوا الأطفال)، والصورة التشبيهية تكمن في (دعوهم كأشجار المكان)؛إذ تعدّدت أطراف الصورة، فقد شبّه صورة الأطفال وهم يلعبون ويمرحون بكل براءة مثل الأشجار الجميلة التي تزين المكان عند ازدهارها و في ربيعها.

على وجهي الطيني رجْعُ حديثه
كماء سحاب هادئ يتحدرُ

وتكمن الصورة التشبيهية هنا في تشبيه الشاعر لأثر حديث الرسول (صلى الله عليه وآله) في وجه الشاعر الطيني، وفي (وجهي الطيني) هنا يرمز بها الشاعر بالطين للجنس البشري، ويقصد بذلك الإنسان الذي أصله طين، وشبّه أثر الوصايا بماء السحاب الهادئ المنحدر، ووجه الشبه بينهما ما تحدثه أحاديث النبي على الوجه حينما يتهلل فرحاً وجمالاً عند سماعها فإنها كماء السحاب الذي يجلو الوجود ويجعله جميلاً رائعاً.

ثالثاً: الصورة الاستعارية

وقد عُرفت عند البلاغيين بـ((تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعتبره المشبه وتجريه عليه))[١٨]. وتقوم الاستعارة على ((الاستبدال والتحويل في بنية اللغة فتعطي للخطاب قوة دلالية تأثيرية))[١٩]. وتكمن قيمة هذا التأثير في قدرة الشاعر على إنتاج صورة جديدة ومعنى جديد، فحقق الشاعر المعنى عن طريق بيان الصورة الاستعارية التي تجسّدت في قوله: (لا أنزف الإيقاع)

كأنَّ سماوات الكلام بأضلعي
فلا أنزفُ الإيقاع، بل أتخيَّرُ

وتجذر سماوات الكلام بأضلعه؛

لأنّه وجد نفسه في قبالة سيد البشر الذي يبيت ليله يحاور أبراج السماء، إنّها حالة سموٍّ وارتقاء عاشها الشاعر عبر ذوبانه بهذا الفيض الإشراقي القادم من السماء، وفي عبارة (لاينزف) استعارة تصريحية؛ تجلت بتشبيه الشّعر بالدم، فأضمر المشبّه به واستعار شيئاً من لوازمه وهو فعل النّزف.

بعُزلتهِ تمشي إلى الله روحُه
تهزُّ بنجواها السماء، فتُثمرُ

وهنا يقصد الشاعر (بعزلته) بمناجاته لله سبحانه وتعالى وهو بغار حراء فتذوب روحه وتتلاشى أمام عظمة الله، ونتيجة لهذه العزلة التعبدية التي تجسد مناجاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) تتناثر عليه الخيرات والبركات لتكون ثمرة لهذه المناجاة: إذ شبه مناجاته السماء في تناثر الخيرات بالشجرة عندما تثمر واستعار شيئًا من لوازمها وهي الثمر على سبيل الاستعارة المكنية، ولا أعظم من الخيرات التي حصل عليها الرسول حينما اختاره الله نبيا وسولا لهذه الأمة.

رابعاً: الصورة الكنائية:

وهو فنّ بلاغي تناوله كثير من علماء البلاغة في مؤلفاتهم، يعنون به إرادة المتكلّم((إثبات معنى من المعاني فلا نذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومىء إليه ليجعله دليلاً عليه))[٢٠]. أي إنّ المعنى يُلمح لمحاً، وهذا ما بان في قوله:

مشيتُ كمن في ظلهِ يتعثَّرُ
أراودُ معنى عن سماهُ، فينفرُ
تؤولني الأشجارُ للريحِ حنطة
وتكتبني الصحراءُ غيما، فأمطرُ
لأنَّ نبيَّ الله حلَّ بخاطري
سكرْتُ ولم يَمسسْ شفاهي مُسْكِّرُ

ففي عبارة(في ظلّه يتعثر) كناية عن التفكر والتأمل للبحث عن معنى مناسب ابتدأ به للحديث عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فحولي الأشجار ريحاً والصحراء غيماً لأنني مشغول بإذكاء فكرة أبتدىء بها الحديث عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ إذ بدأ رحلة البحث عن أسمى المعاني وأبلغها، وهي

نقلة من سيطرة الشاعر وسلطته.

ونلحظ أنّ كلّ ما تقدّم في البيت الأول والثاني قد علّله الشاعر تعليلاً رائعاً مستعملاً رابطاً نصياً، وهو حرف (اللام) ليعلّل ما تقدّم بأنّ حبّ الرسول الأعظم قد نزل في خاطر الشاعر، وكأن حالة من السكر قد انتابت الشاعر ولا مسكّر موجود، (وسكرت) كناية عن النشوة والحبّ لشخص الرّسول (صلى الله عليه وآله) إلى درجة الغياب والهيام في شمائله.

أمّا في قوله:

وسربُ مجاز في يديْ يتبخْترُ

كأنَّ سماوات الكلام بأضلعي

فقد استعمل الشاعر التصوير الكنائي في قوله: (سرب مجاز يتبختر) للتعبير عن قدرته وامتلاكه لأدوات القصيدة وامتلاك ناصية البلاغة، فالشاعر مدرك بأنّ عدم الإتيان باللفظ والإتيان بما يجاوره يولّد ((إقناعا أكبر بالمعنى الذي يشير إليه وتوكيده وتقريره في نفس السامع لأنّ النّفس يكون تقبلها للمعاني أسرع وأوكد مشفوعة بالدليل)) [٢١]. لذلك يلجأ الشاعر إلى التصوير الكنائي وعدم التصريح باللفظ.

وفي بيت آخر:

بطيئا يَمرُّ الليلُ فيه، وكفُّه

تُدثرُ في جنبيه ما لا يُدثّرُ

يبدو التصوير الكنائي في قوله:(تدثر في جنبيه)، فما بين جنبيه روحه التي لا تدثر؛ لأنّها منبع الإشعاع الرسالي بكل معطياته الفكرية والحضارية والاجتماعية.

وقوله:

يُقلبُهُ نرْدُ السؤال، فلمْ يزلْ

يُحاورُ أبراج السَّما، ويُفسرُ

فإنّ (يقلبه نرد السؤال) هنا كناية عن قضاء الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ليله بالتفكّر في مظاهر الوجود وأسرار عظمة الخالق سبحانه وتعالى .

وفي قوله:

فيأْرقُ في أقْصى البسيطة قيْصرُ!

رأى باليقين المحض رباً بقلبه

يبدو أنّ عبارة: (فيأرق في أقصى البسيطة) هنا كناية عن الخوف وعدم الاستقرار؛ لأنّ الرّسول (صلى الله عليه

وآله) سيشكّل مصدراً لتهديد تلك العروش الواهية (عروش الروم) يوماً ما، وهي لا تتفق مع الدين الجديد شكلاً ومضموناً.

أمّا قوله: (رأى باليقين المحض) فكناية عن الاعتقاد الجازم والإيمان القاطع بأنّ الله رب الأرباب هو الخالق العظيم، وهذا الإيمان مذ كان الرّسول صغيراً فهو إيمانٌ فطريٌّ، إذ لم يسجد الرّسول لصنم قط.

وكذا قوله:

نبيٌّ كأنَّ الماء بسْطةُ كفّه

له لغةٌ من كرمة الرّوح تُعصرُ

له في حَمام الغارِّ جيشُ مُحبة

وفي جذع نخل أخضرِ الرّوح منبر

فعبارة (له لغة من كرمة الرّوح) هنا كناية عن اللغة الصافية الخالصة وهي لغة القرآن الكريم، أي لغة الإعجاز والجمال الفنّي.

أمّا في قوله: (جيش محبة) فهي كناية عن كثرة الحب الإلهيّ لذات الرسول.

وصاياه خضراءُ المجاز، وماؤها

يَمرُّ به التاريخُ لا يتعكَّرُ

فـ(وصاياه خضراء) يعني أنّ وصايا الرّسول تشعّ بالدلالات والمعاني في كل زمان ومكان، طرية خضراء تبث الحياة و دائمة التأثير خصبة، وقوله: (ماؤها يمرّ به التاريخ لا يتعكر) كناية عن ثبات هذه الوصايا وصفائها، فمهما تقدّمت السنون واختلفت الرّواة لها دلالتها ولغتها التي تشرق بالفيوضات الإلهية؛ لأنّها تصحيح لكلّ انحراف عانت وتعاني منه الإنسانية أو كناية عن التجدّد بدلالة اللون الأخضر.

الخاتمة:

حاول الشاعر بيان المعنى الاتكاء على الصور البلاغية المتمثلة بـ (المجاز، والتشبيه والاستعارة والكناية)، وهذه الصور تحقق غاية فنية تكمن في استحضار غير المحسوس بصورة المحسوس، وهذا الاستحضار يعمق الفهم لدى متلقي النص؛ اذ يبتعد الشاعر عن التعبير المباشر في نصوصه الشعرية، ولأنّ تلك النّصوص تحمل _في الغالب _دررا من جواهر البلاغة فلا بد من الاستناد إليها

ليحقّق للقصيدة توازناً فنياً وإيحائياً، وتعبيراً عن حالته الوجدانية والامتزاج الرّوحي مع الشخص الرّسول العظيم وهيامه وحبّه له مشدوداً به إلى حدّ السكر الرّوحي. وهو يحاول أن ينسج الحروف والكلمات لمدح سيد المرسلين فهو لم يجرِ مدحه على طريقة القدماء في مدح السيرة النبوية بطريقة قصصية، بل كانت رؤيته عبر التقاء وتقابل بين الشاعر المحب والرسول (صل الله عليه وآله وسلم) وسيرته العطرة المباركة.

الهوامش:

*- اتصال هاتفي مع الشاعر.

١- معجم مقاييس اللغة: ٣|٣٢٠ .

٢- لسان العرب ، المجلد: ٢|٣٠٣.

٣- دلائل الإعجاز: ٥٠٨.

٤- ينظر منهاج البلغاء وسراج الأدباء:١٢.

٥- في النقد الأدبي:١٥٣ .

٦- مفهوم الصورة الشعرية قديما، مجلة الآداب، ع٢ جامعة فسنطينة: ٨٠.

٧- مقدمة لدراسة الصورة الفنية: ٤٠_٤٩ .

٨- أصول النقد الأدبي أحمد الشايب:٢٤١.

٩- التصوير الفني في خطب المسيرة الحسينية: ٨٩، ٩١.

١٠- قصيدة المديح الأندلسية ، دراسة تحليلية: ٢٧٣.

١١- القرآنية:١٦٢.

١٢- ٣٠ قصيدة في مدح الرسول جائزة كتارا: (٦٨_٧٠).

١٣- الأثر القرآني في نهج البلاغة: ١٢٩.

١٤- ينظر: مفتاح العلوم: ٣٩٣.

١٥- ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ١٢٥، وكتاب الصناعتين الكتابة والشعر: ٢٤٥.

١٦- الكامل: ٢/ ٣٥٨.

١٧- أسلوبية البيان العربي:٦٩.

١٨- دلائل الإعجاز:٦٧.

١٩- البنية الحجاجية في موسوعة الغدير للأميني الشعر أنموذجا، عصام جبار منصور المالكي، أطروحة دكتوراه، ١٩٨.

٢٠- دلائل الإعجاز:٦٦.

٢١- دلائل الإعجاز:٧١.

المصادر والمراجع:

١- الأثر القرآني في نهج البلاغة دراسة في الشكل والمضمون، عباس علي حسين الفحام، العتبة العلوية المقدسة، ٢٠١١.

٢- أسلوبية البيان العربي من أفق القواعد المعيارية إلى آفاق النّص الإبداعي، د. رحمن غركان، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر، ط١، ٢٠٠٨.

٣- أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، مطبعة دار الاعتماد، ط٢، القاهرة.

٤- التصوير الفنّي في خطب السيرة الحسينية من مكة إلى المدينة، هادي سعدون هنون، العتبة العلوية المقدسة، ٢٠١١.

٥- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني.

٦- الصناعتين الكتابة والشعر، تصنيف: أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي.

٧- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي، مراجعة: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٥.

٨- في النقد الأدبي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٦، د ت.

٩- القرآنية مفهومها، موضوعها، معياريتها، أشكالها، د. رحمن غركان، دار نيبور للطباعة والنشر، ٢٠٢١.

١٠- لسان العرب: ابن منظور (٧١١هـ)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٥هـ _١٩٥٦م.

١١- قصيدة المديح الأندلسية، دراسة تحليلية، فيروز الموسى، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، د ط ٢٠٠٩

١٢- الكامل في اللغة والأدب:أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد، تحقيق:عبد الحميد هنداوي، إصدارات دار الشؤون الإسلامية.

١٣- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا(٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الدار الإسلامية.

١٤- مقدمة لدراسة الصورة الفنية، نعيم اليافي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٢.

١٥- مفتاح العلوم، السكّاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

١٦- منهاج البلغاء وسراج الأدباء:أبو الحسن

حازم القرطاجني (٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة ، دار الكتب الشرقية ، المطبعة الرسمية ، تونس ، ١٩٦٦م.

١٧- مفهوم الصورة الشعرية قديما، مجلة الآداب ، ع٢ جامعة قسنطينة.

• ٣٠ قصيدة في مدح الرسول، جائزة كتارا لشاعر الرسول، دار كتارا، ط١، ٢٠١٨.

الأطاريح الجامعية:

١- البنية الحجاجية في موسوعة الغدير للأميني الشعر أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، عصام جبار منصور المالكي، إشراف الأستاذ الدكتور عبد الباقي بدر ناصر الخزرجي، كلية الآداب الجامعة المستنصرية ، ٢٠١٩.

المرجع وإعادة إنتاج المعنى في رواية السابع عشر من رمضان لـ "جرجي زيدان"

أ.د. علي محمد ياسين
كوثر شاكر هلال المسعودي
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية ، العراق

Reference and reproduction of the meaning in the novel the seventeenth of Ramadan 'George Zidane'

Professor Dr. Ali Muhammad Yassin
Researcher, Kawthar Shakir halal AL Msaudy
Karbala University / College of Islamic Sciences, Iraq;

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114514

ملخص البحث

تعرض رواية (السابع عشر من رمضان)كيفية إعادة إنتاج المعنى عند الروائي الذي استلهم مادته من التاريخ وإعادة إنتاجها بطريقة تلائم العمل الفني – الرواية – مع إضافة مقاصده عن طريق الإشارات والمعطيات التي تكتنفها لغة النص، وتنطوي عليه أحداثه وعناصره الفنية.

الكلمات المفتاحية : المرجع ، المعنى، الإنتاج

Abstract

In researching the novel «The Seventeenth of Ramadan», we relied on a set of artistic elements through which we clarified how the meaning is recreated by the novelist whose material was inspired by history and reproduced in a way that suits the artistic work - the novel - with the addition of my intentions through the references and data that are hidden in the language of the text, and implying events and technical elements.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه الأمين محمد وآله الطاهرين و صحبه المنتجبين.... وبعد:

جرجي زيدان أديب وروائي وصحفي ومؤرخ لبناني، ولد سنة (١٨٦١م - ت ١٩١٤م)، أجاد اللغة العربية والعبرية والسريانية والفرنسية والإنجليزية، وله سلسلة من الروايات التاريخية أطلق عليها «سلسلة روايات تاريخ الإسلام»، ومن ضمن هذه الروايات التي هي قيد البحث - رواية السابع عشر من رمضان - التي تدور أحداثها عن ليلة اغتيال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «عليه السلام» إذ بدأها بحديثه عن الخوارج وكيف تآمروا على الخروج عن ولاية أمير المؤمنين ومنهم قطام التي فعلت المكائد والدسائس من أجل قتل الإمام علي «عليه السلام» التي تمكنت من النيل من غايتها بقتل الإمام علي «عليه السلام» عن طريق مجموعة من الأشخاص الذين ذكرتهم الرواية، ولكنها لم تنجُ من عملها ونالت جزاء أفعالها بقتلها شر قتلة.

استعان الروائي في حديثه عن هذه الليلة المؤلمة بمراجع تاريخية تؤصل لهذه الحادثة، إذ إن المرجعيات بوصفها أداة نقدية في المجالات المعاصرة، وإن لكل مجتمع عادات وممارسات متنوعة لغوية، ودينية، واجتماعية، مثلت سجلاً معرفياً لهم، يجري توارثها عبر الأجيال وتماشياً مع الزمن واضطراباته وتقلبات الحياة التي صورت مرجعيات تتمازج فيها الأفكار والقيم.

فلا بد للروائي من أن يستعين بالمرجعيات على اختلاف مشاربها، بل يجد نفسه مجبرا على الاستعانة بها في نسج خيوطة الإبداعية؛ لكونها مكوناً رئيساً في عملية الإنتاج الإبداعي.

وقد استدعت طبيعة البحث أن أعقد له مجموعة مباحث مختلفة توزعت عليها الدراسة التي انتهت إلى مجموعة من النتائج العامة التي رصدناها إلى جانب المصادر المعتمدة في آخر البحث.

المبحث الأول: المرجع وإعادة إنتاج المعنى:

لقد جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة «رَجَعَ» «رَجَعَ، يَرجَعُ،

رجعًا، رجُوعًا، رُجعى، رجعانًا، مَرجعا، مرجعة»[١]، انصرف، وفي قوله تعالى: «إن إلى رَبِكَ الرُجعَى»[٢]، أي الرجوع والمرجع، كل هذه المعاني المذكورة في قول ابن منظور تدل على معنى الرجوع والعودة.

وفي الاصطلاح: «حقيقة غير لسانية، تستدعيها العلامة»[٣]، وتتكون مرجعية الأديب شاعرًا كان أم ناثرًا في ضوء تفاعل خطابه أو تداخله مع خطاب آخر ديني أو أدبي أو ثقافي تاريخي أو أسطوري وما إلى ذلك، وقد يكون الخطاب المستحضر أو المستدعى سابقًا عليه أو معاصرًا له[٤].

فالمرجعية – إذن – هي كل ما من شأنه أن يُعدّ منبعًا ثقافيًا أو فكريًا لكل ما يُلفظ أو يُكتب، وقد لا يكون هذا الاستحضار قصديًا أو مخططًا له بل يأتي منسابًا مع خطاب المتكلم إذ يستحضره بوساطة عملية استدعاء المعاني التي تتداخل بألفاظها في خطابه ويندمج الخطابان في بنية واحدة مكونًا خطابًا جديدًا ذا فاعلية تأثيرية في متلقيه.

إن التاريخ العربي والإسلامي بما يمتلك من قوة تأثير قادر على أن يكون مرجعًا مهمًا وملهمًا للكتابة الإبداعية بشتى أنواعها وتجلياتها، سواء في التعامل مع الموضوعات، أم في صياغة اللغة الإبداعية، أم في توظيف بعض جوانب التراث التاريخي أو الأدبي الزاخرة بصنوف المقومات الداعمة للإنتاج الأدبي، كالمواقف الإيجابية الكبرى، والحروب والنزاعات في العصور القديمة، والمواقف التاريخية القديمة والحديثة، والتاريخ الأدبي و إبداعات تلك العصور في سياق المرجع التاريخي الذي أفادت منه الرواية العربية بشكل كبير بوصفها أكثر الأنواع الأدبية قدرة على التفاعل مع الحياة الحاضرة ومع الماضي الغابر والمندثر على حدٍّ سواء[٥].

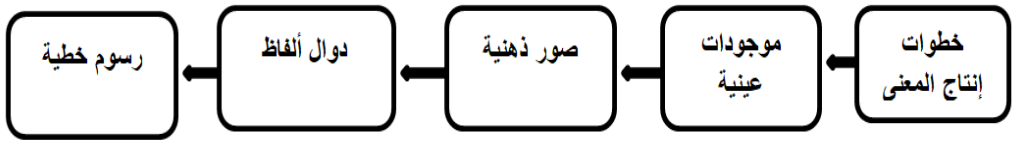
في النصوص الروائية التي تتكئ على استحضار التاريخ في بنيتها تكون ثمة مرجعيتان لخطاب السرد في الرواية: مرجعية تاريخية (خطابية – خارجية) تعمل كأفق مرجعي لأحداث النص الذي يلتمس منها بعض السمات الشكلية لتعميق إحالته إلى التاريخي، ومرجعية نصية (علاماتية – داخلية) ترتبط

بسيرورة السرد، وبشخصيات عالمه الممكن، وبمكانه وزمانه لتعميق الإحالة إلى ذاته نصًا وجنسًا أدبيًا (رواية). وبين هاتين المرجعيتين يتجلى جدل الخطاب التاريخي والنص السردي على مستويي: المضمون (المعلوماتي)، والشكل (الجمالي). وتتراوح بينهما «وجهة النظر» التي تمثل، بشكل ما، رؤيةً للتاريخ[٦].

في حين إنّ الإنتاج لغةً: مصدر للفعل (أنتَجَ)، وهو ما يحصل عن استغلال شيء أو ابتكاره[٧]. إما في الاصطلاح: فقد وردت لفظة (إنتاج) عند الدارسين المعاصرين، إذ وجدت هذه اللفظة أو المصطلح عند الدكتور عبد القادر الرباعي عندما كان يتكلم على القراءة، وذكر أن «وليم راي» أوجد عبارة «إيجاد المعاني» للتعبير عن أثر القراءة في إيجاد المعاني، فيما ذهب الدكتور الرباعي إلى أن لفظة «إنتاج» هي أكثر دلالة عما يُرام التعبير عنه، وفضلها على لفظة «إيجاد»، وعلل ذلك بأن « كلمة إيجاد قد تعني لبعضهم التفتيش عن معانٍ محدودة و إيجادها، أما كلمة «إنتاج» فتعني انفتاح القارئ على النص واستنباط المعاني التي توحي بها شبكة العلاقات الداخلية بين الكلمات و الأشياء في ذلك النص»[٨].

أما عن الكيفية والآلية التي يتبعها المبدع في إنتاج المعاني فقد بينها أحد الباحثين عبر اتجاه النص نحو إخبار المتلقي أو القارئ المتلهف لفهم مضمون الإخبار الذي تنطوي عليه رسالة المبدع على ضوء معطيات أخرى قد لا تتضمنها الرسالة بهدف المساعدة في توسيع دائرة الفهم والتأويل عِبرَ تفاعل عوامل الإثارة الكامنة في النص ومجموعة الاستجابات والأفعال الإرجاعية التي لا تتبلور في ذهن القارئ ووعيه إلاّ على ضوء ما يثيره النص من تلك الاستجابات المتنوعة[٩].

في حين جسّد أحد الباحثين خطوات إنتاج المعنى على الشكل الآتي[١٠]:



فوجود ما يمكن تسميته بالمعنى النثري وتوافره في ذهن الأديب يقابله أو ينسحب عليه توافر المعنى النثري في ذهن القارئ أو المتلقي حتى يتمكن هو الآخر من إنتاج المعنى، ذلك المعنى الذي قد يكون سبقه إليه الأديب.

ويتجلى إنتاج المعنى بصور مختلفة في روايات جرجي زيدان، ومنها روايته - قيد البحث - وذلك بحسب قناعته وموقفه من الأحداث التي يريد تمريرها لقارئه الذي تقع عليه - بدوره - تحديد مرامي المؤلف ومقاصده عبرالإشارات والمعطيات التي تكتنفها لغة النص، وتنطوي عليه أحداثه وعناصره الفنية الأخرى، وذلك عن طريق الآتي:

المبحث الثاني: تطبيقات على رواية السابع عشر من رمضان:

العنصر الأول: الأمكنة وخصوصيتها

تمثل الأمكنة مكونات أساسية في بنية الرواية، فـ «لا وجود لأحداث خارج المكان لأنّ كلّ حدثٍ يأخذ وجوده في مكان محدد وزمان معين... ويمثل المكان - إلى جانب الزمان - الإحداثيات الأساسية التي تحدد الأشياء الفيزيقية، فنستطيع أن نميز فيما بين الأشياء من خلال وضعها في المكان، كما نستطيع أن نحدد الحوادث من خلال تاريخ وقوعها في الزمان»[١١].

وعند العودة إلى رواية السابع عشر من رمضان نجد أن طبيعة الأمكنة انقسمت على قسمين رئيسين هما:

أ- الأمكنة المغلقة: وهو المكان الذي حددت مساحته ومكوناته، كمكان العيش والسكن الذي يأوي إليه الإنسان، ويبقى فيه أوقاتًا طويلة من الزمن سواء بإرادته، أم بإرادة الآخرين؛ لذا فهو المكان المؤطر بالحدود الهندسية والجغرافية، الذي يكشف عن الألفة والأمان، أو قد يكون مصدرًا للخوف والذعر[١٢].

البيت: يؤدي البيت دورًا مهمًا في الحياة ككل. إنه مكان السكن والدفء، وفي هذا النص يحضر البيت في أوجه متعددة في حياة الأبطال. «قطام» تعيش في بيت هادئ بعيد عن المدينة وضوضائها مؤلف من ثلاث غرف متصل بعضها ببعض، وفرشت أرضها بحصر من سعف النخيل فوقها جلود الماعز، وفيه مصباح

ضعيف النور. ولعلّ في بعد هذا البيت عن الأضواء وعن المدينة والناس إيحاء ضمنيًا بالمؤامرة الكبرى التي حيكت داخل أسوار هذا البيت البعيد للفتك بالإمام علي «عليه السلام»، واهتم الكاتب برصد حالة قطام داخل البيت إذ جعله المكان الذي تبث فيه أحزانها وشكواها وحبها للانتقام ثم تحول البيت إلى مكان للتآمر على قتل الإمام علي. أما البيت الذي حبست فيه خولة فتحول إلى سجن لمنعها من الخروج واللقاء بأنصار الإمام علي، أما بيت الإمام علي «عليه السلام» فقد «كان منزل الإمام علي بجانب المسجد، وبينهما باب السدة يدخل منه الإمام للصلاة وكان للمنزل دار واسعة فيها المقاعد والمجالس لمن يفد عليه من الولاة وأهل الأمصار. وبجانب المنزل ساحة واسعة فيها مرابط للخيل ومواقف للجماعات لا تبرح غاصة بجماهير الناس من دعاة الإمام، وكلهم متفانون في نصرته معترفون بإمامته لا يرون أحدًا أولى بها منه»[١٣] وهنا نلمس الفارق الواضح بين الأمكنة (بيت القاتل وبيت الضحية)؛ إذ يحوّل المبدع المكان إلى وسيلة تخدم طبيعة الشخصية لتؤدي هذه الأمكنة بالنتيجة دورًا غرضيًّا أو لتكون بمثابة شخصية فاعلة متحركة. وقد ذُكر في التاريخ أن البيت يتميز ببساطته وتواضعه ومساحته الصغيرة ٣٧٠ مترا مربعا، ويضم خمس غرف، تتوسطها باحة مكشوفة (أي أنه ينتمي إلى العمارة الكوفية ونظامها آنذاك)، وفي الباحة بئر كان الإمام وأفراد أسرته يستعملونها للاحتياجات اليومية المختلفة.[١٤] وشهد هذا البيت أحداثًا مهمة ونقاشات وحوارات دينية بين الإمام وابنيه، وبينه وبين أهالي الكوفة، ولكن يبقى الحدث الأكثر إيلاما أن الإمام عليه السلام بعد أن هاجمه عبد الرحمن بن ملجم في سنة ٤٠ للهجرة في محراب المسجد، نُقل إلى البيت ليمضي ثلاثة أيام يعاني من آثار جرح خنجر ابن ملجم المسموم وليسلم روحه الطاهرة. وحولت إحدى غرف البيت إلى مغتسل لجثمانه الطاهر.[١٥] ولعل الأهمية التاريخية التي يكتسبها البيت وأثره التاريخي البالغ هو ما جعل الروائي يوظفه في الرواية.

المسجد: وهو من الأماكن المهمة التي

وظفها الروائي في الرواية في قوله: «وقد فتح باب في بعض جوانب المسجد دخل منه رجال في أيديهم السياط يزجرون الناس. فقال سعيد: «من هؤلاء؟». فقال عبد الله: «إنهم الشرطة يفسحون الطريق للأمير». ولم يكد عبد الله يتم كلامه حتى دخل رجل ربعة قصير القامة وافر الهامة أدعج أبلج... فعرفنا أنه عمرو بن العاص...قال: « يا معشر الناس، إياكم وخلالا أربعا فإنها تدعو إلى النصب بعد الراحة وإلى الضيق بعد السعة و إلى الذلة بعد العزة. إياكم وكثرة العيال، وإخفاض الحال، وتضييع المال، والقيل بعد القال في غير درك ولا نوال... ولا يقدمن أحد منكم ذو عيال إلا ومعه تحفة لعياله على ما أطاق من سعته أو عسرته، أقول قولي هذا وأستحفظ الله عليكم»[١٦].

وهذا المشهد الروائي مستل من كتاب «تاريخ عمرو بن العاص»، وإعادة الروائي صنع هذا المشهد بتغيير الشخصيات فقط، في الرواية ورد هذا المشهد على لسان سعيد الأموي وعبد الله، أما في كتاب «تاريخ عمرو بن العاص» فورد عن سعيد بن ميسرة المعافري قال: «رحتُ أنا ووالدي إلى صلاة الجمعة، وذلك آخر الشتاء بعد خميس النصارى بأيام يسيرة، فأطلنا الركوع، إذ أقبل الرجال بأيديهم السياط يزجرون الناس فذُعرت فقلت: يا أبت من هؤلاء؟ قال: يا بني هؤلاء الشرط. فأقام المؤذنون الصلاة فقام عمرو بن العاص على المنبر، فرأيت رجلًا ربعة، قصير القامة، وافر الهامة، أدعج أبلج عليه ثياب موشاة كأن به العقبان تأتلق، عليه حلة وعمامة وجبة، فحمد الله و أثنى عليه حمدًا موجزًا، وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم، ووعظ الناس و أمرهم و نهاهم، فسمعته يحض على الزكاة، وصلة الأرحام، ويأمر بالاقتصاد، وينهى عن الفضول، وكثرة العيال، و إخفاض الحال فقال: يا معشر الناس إياكم و خلالًا أربعًا، فإنها تدعو إلى النصب بعد الراحة، وإلى الضيق بعد السعة، و إلى الذلة بعد العزة: إياكم و كثرة العيال، و إخفاض الحال، وتضييع المال، والقيل بعد القال من غير درك و لا نوال... فاحمدوا الله – معشر الناس – على ما أولاكم، فتمتعوا في ريفكم ما طاب لكم، فإذا يبس العود،

وسخن الماء، وكثر الذباب، وحمض اللبن وصوح البقل، وانقطع الورد من الشجر، فحي إلى فسطاطكم على بركة الله؛ و لا يقدمن أحد منكم ذو عيال، إلا و معه تحفة لعياله على ما أطاق من سعته أو عسرته، أقول قولي هذا وأستحفظ الله عليكم»[١٧].

إعادة الروائي إنتاج هذا المشهد متناسقًا مع الرواية، إذ يجعل القارئ لا يفرق بين المشاهد الحقيقية والمتخيلة وكأنه يحسب دقائق الأمور قبل البدء بالكتابة.

جعل من المسجد مكانًا للنصح والحرص على الاستمساك بسياسة عمرو بن العاص، وحث الناس على أن يستمتعوا بالحياة من غير إسراف، وحثهم على تعهد الخيل، فإنه ربما دلنا على أن عمرًا كان يضمر في نفسه حربًا أخرى ضد الإمام علي.

ب - الأمكنة المفتوحة: تكتسي الأماكن المفتوحة، أهمية بالغة في الرواية إذ إنها تساعد على « الإمساك بما هو جوهري فيها؛ أي أنها القيم والدلالات المتصلة بها»[١٨].

المدينة: «الكوفة مدينة إسلامية، مصرها سعد بن أبي وقاص أحد كبار الصحابة، في السنة السابعة عشرة للهجرة على عهد الخليفة عمر بن الخطاب... وكان بناؤها في أول أمرها بالقصب، فأصابها حريق فاستأذنوا الخليفة في بنائها باللبن»[١٩].

وهي من أهم المدن في العراق كما أنها مركز الدين والسياسة في ذلك الوقت وقد تجسدت في الرواية بوصفها قيمة تاريخية يبرز دورها عبر الأحداث التي جرت فيها.

من ذلك نلاحظ أن «جرجي زيدان»، اعتمد على تقنية الوصف؛ بحيث أبدع في وصف الأمكنة التاريخية فنيا عن طريق قوة التصوير وإضفاء الجانب الفني التخييلي لها، وجاء ذكرها لتحقيق غاية إعلانية (إخبارية) تزيد من معرفة القارئ بمجريات الحكي واشتراكه في تحليل أحداث الرواية والقدرة على تأويلها واستخلاص القيم التاريخية، لذا جاءت فيها معلومات عن تلك الأمكنة. ولأن « الكوفة» هي الفضاء العام في الرواية نرى أن الروائي قد حدد وصفها عن طريق موقعها الجغرافي والتاريخي الدقيق، ومع

هذا لم يخفِ الروائي مشاعره المضطربة عند وصف هذه المدينة بالهدوء المشوب بالحذر والخوف وكأنه يترقب الجريمة التي ستهز هذه المدينة إذ يقول: «ففي ليلة من أوائل السنة الأربعين للهجرة، والوقت خريف، وقد نضج الثمر على نخيله وليس من يقطفه، فتساقط بعضه على الأرض وليس من يلتقطه. كان القمر بدرًا وقد أطل من وراء الآكام فأرسل ظلال النخيل مستطيلة متقاطعة، وكان الجو هادئا والسكوت سائدا لبعد المكان عن المدينة وضوضائها، فلم يكن يسمع غير نقيق الضفادع على شاطئ البحيرة يتخلله صرير الصراصير وقرقرة القر. وربما هب النسيم فأسمعك حفيف سعف النخيل هنيهة ثم انقطع. ولقد تعجب لوحشة ذلك المكان مع ما تراه من آثار الأنس ودلائل الأبهة»[٢٠]. وصف هنا الروائي أحد أماكن المدينة التي حدث فيها الاجتماع لأجل تنفيذ المؤامرة بالهدوء والسكون والوحشة، ولعلّ في صورة الليلة الخريفية الكئيبة التي تخيلها الكاتب إلى جنب الثمار الناضجة التي لا تجد يد قاطف، فضلًا عن الثمار المتساقطة دون أن يعبأ بها أحد، لعلّ في هذه الصورة تمهيدًا خفيًا للقارئ لوقوع الجريمة عبر الإيحاء بتفريغ الأمكنة من العيون والايدي التي كان لابد أن تدفع الكيد عن الإمام، ولاسيما وأن الأمكنة الأخرى كانت تعجّ بالناس كالباحة التي تخيّلها الكاتب محيطة ببيت الإمام الذي هو في الأصل بيت متواضع كباقي بيوت الناس من الفقراء والمعوزين!.

البستان: هو فضاء مفتوح تكثر فيه المساحات الخضراء يلجأ إليه الصغار والكبار على حد سواء للتنزه والترفيه عن النفس يقول الروائي:

«حتى وصلا إلى باب البستان ودخلا بين النخيل،... فظل سعيد يتمشى بين النخيل، وهو يتشاغل برؤية ظلالها، وبالاستماع لنقيق الضفادع على شاطئ البحيرة»[٢١].

ذكر البستان في الرواية مرات قليلة وكان فيها مكانا للنظر إلى شيء جميل، ولكن المخفي عكس ذلك إذ كان المكان الشاهد لحبكة الجريمة القادمة، وذكر مرة أخرى وقد نفذت فيه الجريمة ضد المجرم.

العنصر الثاني: الشخصيات:

يلتقط الروائي شخصياته من التاريخ فهي شخصيات تاريخية في الجانب التاريخي، وشخصيات متخيلة موضوعة فنيا في الجانب القصصي من الرواية. فالشخصيات التاريخية ينتزعها الروائي من العصر الإسلامي، وشخصياته تنتمي إلى طبقات متعددة ما بين الطبقة الحاكمة وما بين الشخصيات التي تنتمي إلى طبقات أقل، فمن الطبقة العادية نلمح شخصية «قطام» التي صورها الكاتب في صورة صاحبة المؤامرات والدسائس، وهي السبب في قتل الإمام علي «عليه السلام»، فهي القائلة: «أنا أعلم أنه مقتول لا محالة، فإن لم يبق من الرجال من يفعل ذلك فعلته أنا بيدي. انظري إلى هذه الحلى في معصمي وأذني، إني لم أنزعها ليس لأني لم أحزن على أبي وأخي، بل لأني واثقة من الانتقام لهما، ومتى أخذت بالثأر فقد أحييت القتيلين فكيف أحزن؟ أما ما قاله سعيد فمروءة منه، ولكن الإنسان يا خالة عرضة للتردد فلعل سعيدا إذا خرج من عندنا يرى رأيا آخر، أو يتهيب الأمر فيرجع عن الوعد. فأنا لا أريد أن أقيده بعهد أرى أنه ربما عاد فندم عليه. ولست أقول هذا استهانة بجرأته ومروءته، ولا استصعابا لقتل علي، فإن قتله من أيسر الأمور، ولكني أخشى أن يكون تقيد سعيد بهذا العهد على غير رغبته»[٢٢].

ونلمح هنا البعد التخييلي الذي يسبغه على شخصية «قطام» التي دعتها كراهيتها للإمام علي إلى التنازل عن عادات قومها وعن تقاليدهم حينما يموت لهم رجل أو يقتل في حرب أو نزال فإن النساء سوف يتخلين عن زينتهن من الذهب والفضة حزنا على المفقود ولكن قطام هنا تظل محتفظة بزينتها وكأن هذه الزينة والحلي هي النار التي تؤجج فؤادها كلما تناست الرغبة في الانتقام من علي بن أبي طالب «عليه السلام».

ومن الطبقة الدنيا نجد شخصيات العبيد يدورون في محور الشخصيات الرئيسة ويأتمرون بأمرهم والخادم في الرواية شجاع وحكيم وكريم حتى بنفسه يضحي في سبيل سيده، ولا يخون، بل لا تحدث نفسه بما يشبه التفكير في الخيانة في أحرج المواقف وأصعبها، قالت: «أتدري لماذا دعوتك؟» قال:

«كلا يا مولاتي ولكنني رهين أشارتك» قالت: «أتطيعني يا بلال؟» قال: «كيف لا وأنا عبدك وطوع أمرك»[٢٣]. وتمكن الكاتب من تجنب تحوير الحقائق التاريخية، واستعمال التاريخ من غير أن يحمله أكثر مما يتحمل من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن جعل الشخصية التاريخية ثانوية يعني فسح المجال للشخصية المتخيلة أن تكون هي الرئيسة، وبهذا لا يمكن أن تعد على الشخصية أنفاسها فالمؤلف معها يتصرف بمطلق الحرية[٢٤].

تشتغل الشخصيات في الرواية لفهم الوظيفة الفنية التي تنهض بها لتمثيل تلك الأحداث الدالة على حقبة أضحت جزءا من الماضي، لا بهدف استعادتها كما هي، وإنما باتخاذ موقف منها عبر استثمار وسائل الفن الروائي وأدواته. وبما أن هذه الأحداث لا يمكن أن تروى كما حدثت بالفعل، وإنما كما تقوم بها الشخصيات التي اختلقها الكاتب بغرض التدليل على مرحلة معينة، فإن هذا التفاوت يتيح للمتخيل التركيز على جوانب معينة من تلك الأحداث والوقائع.[٢٥]

لا تتم بالارتداد الكلي إلى الماضي والانغلاق فيه، وإنما بإعادة قراءته اعتمادا على الفعالية التخيلية التي تدمج بين الوقائع والأحداث والشخصيات المكرسة، ومقتضيات الكتابة الروائية بوصفها كتابة تخييلية. وبهذا المعنى تحقق الكتابة الروائية الوعي بالواقع والتاريخ عبر التفاعل مع الماضي والانخراط في مسعى سبر غوره.

وتكتسب الشخصية هويتها لدى زيدان منذ التقديم الأول لها. فإذا كان التقديم يعني الصفة المطلقة للشخصية دون أن تتغير فهي -إذن- مسطحة وليست نامية. فالشخصيات التي تحمل صفات مطلقة صورة أخرى من صور التأثر بالتراث الشعبي؛ لأن الشخصية في الحكايات الشعبية أما خيرة مطلقا أو شريرة مطلقا أيضا، وتدخل الصراع بين جانبي الخير والشر على هذا الأساس. فالخير يبقى كذلك مهما اختلفت الظروف، والشرير يبقى كذلك. وتصويرهما يجري على هذا الأساس، ونجد انعكاس ذلك في رسم الشخصيات لدى زيدان. ثم إن الخير يرتبط بالجمال و الشر بالقبح، فالبطل

الخير لدى زيدان جميل دائما كما جاء في صورة البطل «سعيد» في «رواية السابع عشر من رمضان» فوصفه بقوله: «وكان سعيد حسن الطوية قليل الاختبار، وبخاصة فيما يتعلق بدهاء العجائز، ولكنه كان جميل الصورة معجبا بجماله»[٢٦] و البطل الشرير قبيح لا يسر العين مرآه، ومظهره الزري يفضح الشر الكامن فيه مثلا وصف «لبابة» المتآمرة مع «قطام» لأجل اغتيال الإمام علي «عليه السلام» فقال عنها: «دخلت العجوز تتوكأ على عكازها وقد أحدودب ظهرها ونال منها الكبر فزادها قصرا ولكنها مازالت سريعة الحركة شديدة العصب، وكانت عمصاء العينين غائرة الفم لخلوه من الأسنان، مجعدة الخدين غائرتهما»[٢٧]، وكما يجمع الشرير كل خصائص الشر، و يجمع الخير كل خصائص الخير تماما كشخصية البطل الخير في الأدب الشعبي؛ لأن الأدب الشعبي يجمع خلاصة القيم الأخلاقية و آداب السلوك فيضيفها على أبطال قصصه[٢٨].

ويضفي زيدان على شخصياته النسائية صفات البطولة الرجالية من الشجاعة و الجرأة و الحكمة وحرية الحركة والتصرف، وغالبًا ما يقمن بما لا يقدر عليه الرجال ومن تلك الشخصيات على سبيل المثال: خولة عندما انقذت سعيد من شرطة عمرو بن العاص وساعدته في الذهاب إلى الكوفة و إخبار الإمام علي بخبر المؤامرة، «لما ذهب سعيد إلى بيت الغفاري سأل عن صاحبه فقالوا له: إنه خرج منذ الظهر و لم يعد... و فيما هو في هذه الهواجس و قد طار نومه سمع لغطا في الدار، ثم علت الضوضاء و ضج الناس فوقف و تسمع فإذا برجال عمرو قد دخلوا المنزل وأوغلوا في النهب و آذوا كل من تعرض لهم فأيقن أنهم آتون إلى حجرته، و سيفتكون به، فتقلد حسامه و التفت يمينا و شمالا لعله يجد مخرجا ينجو منه فسمع صوتا يناديه من وراء الحجرة فاستأنس بالصوت وعرف أنه صوت خولة، ولم يكن له سبيل رؤيتها غير نافذة عالية يشرف منها إذا صعد على مرقاة، فاحتال في الصعود إليها و أطل و كان الظلام حالكا و لكنه رأى شبحا و سمع صوت خولة تقول له: «إنهم سيفتكون بكل من في المنزل، فإليك هذا

الخمار و الجلباب فالبسهما و افتح الباب و اخرج، و سيظنونك امرأة فلا يتعرضون لك». فمد يده وتناول الخمار والجلباب فارتداهما وهو يرتعش مخافة أن تفاجئه الشرطة قبل خروجه فلم يكن إلا كلمح البصر حتى فتح باب الغرفة وخرج بزي امرأة فرأى الضوضاء على أشدها، ولم يتعرض له أحد في إبان النهب، فمشى إلى الشارع وراء البيت فرأى خولة واقفة، فلم يتمالك عن الإعجاب بشهامتها والإقرار بفضلها برغم دهشته وبغتته»[٢٩]. أضفى الروائي على شخصية خولة سمة البطولة والشجاعة وكأنه أراد أن يوصل للمتلقي عن طريق هذه الشخصية أن المرأة ليست شخصية ضعيفة ولا تستطيع الدفاع عن نفسها وعن الآخرين، بل هي قادرة على فعل ذلك ومضحية في الوقت نفسه وأنها صاحبة عزم وإصرار لتنفيذ ما تصبو اليه.

العنصر الثالث: الحدث الروائي والبنية الزمانية:

تعدّ الرواية التاريخية نوعًا من الرواية أولًا، ونوعًا من التاريخ يأتي بالمقام التالي. وعندما تبلغ الرواية ذروتها التاريخية، تبدأ بالتحدث عن الأبطال والحوادث والخلفيات التي تسجل في التاريخ[٣٠]، كما في رواية جرجي زيدان، «السابع عشر من رمضان»، وأنها ترسم حوادث خيالية لخلفيات حقيقية، ذات تلميحات، أو شيء أكثر من التلميحات. ونرى في هذه الرواية حوادث كثيرة منقولة بحروفها من كتب التراث. في الصفحات (٦، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٦)، مليئة بنصوص منقولة حرفيا. و إذا أحدث فيها تعديلًا فهو طفيف لا ينبيء عن أي مجهود بذله الكاتب، كما في حدث قتل قطام، قال الروائي: فقال لها: «اعلمي يا قطام أني قاتلك انتقاما للإمام علي». قال ذلك و أغز خنجره في عنقها و أسرع فاحتز رأسها و ترك الجثة و لها شخير رن في أذنيه إلى مسافة بعيدة»، وعند مراجعة «بحار الأنوار»للعلامة المجلسي» ورد الحديث نفسه لكن بأسلوب آخر، إذ ورد في المصدر المذكور: «و أقبلوا إلى قطام الملعونة الفاسقة الفاجرة فقطعوها بالسيف إربًا إربًا، و نهبوا دارها، ثم أخذوها و أخرجوها إلى ظاهر الكوفة و أحرقوها بالنار، وعجل الله بروحها إلى النار وغضب الجبار»[٣١]،

وبهذا يكون الروائي مستوحيًا هذا الحدث من التاريخ، مع تعديلات متخيلة فغير في المكان فجعل قتل قطام في بستان عندما مشت إلى حافة القناة[٣٢]، و بلال الشخصية الخيالية هو من قام بقتلها، فالروائي يقول: «أما نحن، فقد جعلنا حوادث الرواية وسيلة لإلباس التاريخ لباس الطلاوة والفكاهة. فإذا جردت رواياتنا من عبارات الحب ونحوه كانت تاريخا مدققا يصح الاعتماد عليه والوثوق به والرجوع إليه وإن كنا لا نتطلب الثقة بها إلى هذا الحد وإنما نعرف لها مزية هي تشويق العامة لمطالعة التواريخ باطلاعهم على بعضها على سبيل الفكاهة»[٣٣].

ولأن التاريخ غاية جرجي نجده في الرواية يختار حقبة تاريخية طويلة يتصرف فيها كيفما شاء بزيادة أدوار أو أحداث أو شخصيات أو بحذفها، وذلك ضمن الإطار التاريخي؛ لأن الحدث التاريخي يظل دليلا ومنارا يرشده إلى الطريق، فلا يضل ولا ينسى على الرغم من تنوع الأحداث والشخصيات، لا يتغلب الجانب التاريخي على الجانب الروائي.

«وعلى طريقة والتر سكوت يتناول زيدان في رواياته أكثر لحظات التاريخ تأزما و مأساوية، عندما يكون الشعب، نتيجة سير الحوادث منقسما إلى معسكرين متعاديين، إن صراع هذين المعسكرين هو الديناميكية الأساسية للرواية. فيقدم له هذا لاختيار الحوادث المتنوعة و الشخصيات المختلفة مما يساعده كثيرا ويسهل له مهمته في الجانب الروائي لعمله»[٣٤].

والعقدة الغرامية في الرواية تحرك الأحداث التاريخية لذلك اعتمد الكاتب في رواياته على عنصر المصادفة والمفاجأة والمبالغة. يقول محمد زغلول سلام: «إن بعض الكتاب يعتمد كي يشد القارئ للقصة إلى أن يفتعل الأحداث وأن يدخل عليها عناصر غير طبيعية لزيادة المفاجأة والإغراب، وتضخيم الحدث، مثل تدخل الجن والمردة في قصص ألف ليلة وليلة، والقضاء والقدر والمصادفات في كثير من قصصنا الحديث، والمناسب أن تسير الأحداث طبيعية أو كالطبيعية»[٣٥].

نلمح عنصر الصدفة في الرواية عندما أنقذ سعيد خولة من البيت الذي سجنها

فيه والدها « فهز الباب بيده هزا عنيفا كأنه يفتحه بالعنف فلم ينفتح ولم يعد يستطيع صبرا فقال بصوت خافت: «هل في المنزل أحد يفتح الباب.. إني غريب ضللت الطريق!» فأجابه الصوت من الداخل: «ليس في البيت سواي.. والباب مقفل لا سبيل إلى فتحه» فازداد سعيد دهشة واستغرابا وقال: «من أنت أيها المتكلم؟ إني أراك في ضيق فهل سبيل إلى إنقاذك؟» فأجابه الصوت: «يا حبذا إذا استطعته إني حبيسة. من أنت؟» قال: «قلت لك إني غريب ضللت الطريق، أريني وجهك وأرشديني إلى وسيلة أفتح بها الباب» قالت: «عالج الأقفال بالعنف لعلك تستطيع فتحها فتنقذني، وربما أنقذت ألوفا من الناس معي» ثارت الحمية في رأسه واستل خنجره وجعل يعالج الأقفال وهي تساعده من الداخل حتى فتح الباب فبرزت منه فتاة محلولة الشعر عليها رداء أهل الفسطاط»[٣٦]. هكذا رأينا جرجي يلجأ إلى الصدفة لتعينه على ربط المواقف أو حل العقدة.

العنصر الرابع: الحوار الروائي:

يؤدي الحوار «وظيفة مهمة في التعريف بالشخصية ومن خلاله تتراءى للقارئ ملامح الشخصية ودورها. فإذا كانت إحدى الوظائف التي يمكن للحوار أن يؤديها فعلا، كما عرفنا هي رسم الشخصيات، وإذا ما كنا نريد أن نحقق الإقناع لدى القارئ بالقصص أو الروايات التي نكتبها، وبأن ما يجري فيها إنما يجري في الحياة وليس شرطا أن تكون حياتنا بالطبع، و لكن الحياة التي نفترضها وبمنطقها هي، فإننا نحتاج إلى أن نرى شخصياتها ونحسها ونألفها[٣٧]».

تفرض المشاهد الحوارية نفسها بحضورها القوي، لكونها تعمل على كسر رتابة السرد، و تعمل على إقحام الواقع التخيلي، الذي يمثل منفذ الروائي في ترتيب رؤيته ومساءلة المسلمات التاريخية، التي تسربت في الذاكرة الشعبية. وتتجلى هذه التقنية عن طريق الحوار القائم بين الشخصيات ومن أمثلة ذلك، نجد الحوار الحقيقي الذي جرى بين الخوارج والرجل الذي قتلوه وقتلوا امرأته.

«وليس فشلهم بالدليل الوحيد على سوء نياتهم، ولكنني أتلو عليك

حكاية سمعتها من رجل أثق بصدق روايته هي أن الخوارج عند أول خروجهم على علي بعد رجوعهم من صفين، نزلوا عند النهروان فرأوا رجلا يسوق حمارا عليه امرأة، فدعوه فانتهروه فأفزعوه وقالوا له: (من أنت؟). قال: أنا عبد الله بن خباب صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فقالوا له: أفزعناك؟. قال: نعم. قالوا لا روع عليك حدثنا عن أبيك حديثا سمعه من رسول الله. فحدثهم بحديث (أنه تكون فتنة يموت فيها قلب الرجل كما يموت فيه بدنه يمسي فيها مؤمنا ويصبح كافرا ويمسي مؤمنا). قالوا ما لهذا الحديث سألناك فما تقول في أبي بكر وعمرو. فأثنى عليهما خيرا. قالوا: فما تقول في عثمان في أول خلافته وفي آخرها. قال إنه محق في أولها و في آخرها. قالوا: فما تقول في علي قبل التحكيم و بعده قال إنه أعلم بالله منكم وأشد توقيا على دينه و أنفذ بصيرة. فقالوا: إنك تتبع الهوى وتوالي الرجال على أسمائها لا على أفعالها، والله لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحدا. فأخذوه وكتفوه ثم أقبلوا به وبامرأته وهي حبلى، حتى نزلوا تحت نخل مواقير فسقطت منه رطبة فأخذها أحدهم فتركها في فيه، فقال آخر: أخذتها بغير حلها وبغير ثمن فألقاها، ثم مر بهم خنزير لأهل الذمة فضربه أحدهم بسيفه فقالوا هذا فساد في الأرض، فلقي صاحب الخنزير فأرضاه. فلما رأى ذلك منهم ابن خباب قال: لئن كنتم صادقين فيما أرى فما علي منكم من بأس أني مسلم ما أحدثت في الإسلام حدثا ولقد أمنتموني وقلتم لا روع عليك. فأضجعوه فذبحوه فسال دمه في الماء وأقبلوا إلى المرأة فقالت: إني امرأة ألا تتقون الله؟ فبقروا بطنها. هذه أعمال أعداء عليّ وهذا هو عليّ فكيف تنقم عليه وكيف تقتله أو تسعى في قتله؟ بل كيف نسكت عن قتله ولا تدفع عنه؟»[٣٨].

ونلاحظ من ذلك مدى التزام جرجي بالمادة التاريخية ونقلها كما ذكرتها المصادر التاريخية، مع تغيير في الأشخاص الذين رووا هذه القضية، إذ وردت هذه القضية على لسان أبي رحاب في الرواية لتناسب العمل الروائي.

ومن الحوارات التخيلية التي وردت في الرواية، الحوار الذي حدث

في مجلس عمرو بن العاص، بين قطام وخولة وعمرو بن العاص، وهو بالتأكيد خيالي؛ لأنه كما ذكرنا سابقًا أن قطام قُتلت في الكوفة بعد اغتيال الإمام علي كما ورد في بحار الأنوار، وبهذا لم تذهب قطام إلى مصر بعد هذه الحادثة، ويجري هذا الحوار.

«فقال عمرو: ما بالك يا خولة لا تدافعين عن نفسك؟ أليس ما قالته قطام عنك صحيحا؟ هل كنت عالمة بخبر المؤامرة على قتلي؟

قالت: «نعم»(...)

قالت خولة وهي تنظر إلى قطام شزرا: «سوف يتضح من هي الخائنة، وقد كان يجدر بك التأدب في حضرة الأمير، فإنه أعلم منك بقواعد الحكم» ثم وجهت خولة خطابها إلى عمرو وقالت: «أرجو من الأمير أن يطلق للساني الحرية لأقول كل ما يجول في خاطري» قال: «قولي ما بدا لك» قالت: «أما سبب مخالفتي أبي في رأيه وتحزبي للإمام علي، فلأني صادقة مخلصة في فكري وقولي، وهو المنحرف المتقلب. وما كنت لأصف أبي بهذا العيب لو لم يضطرني إلى ذلك» قال عمرو: «وما معنى هذا؟»...

قالت: «أما مقتل عثمان فأرجو من مولاي الأمير ألا يلجئني إلى الخوض في شأنه، لأني ربما اضطررت إلى ما أتجنب ذكره» قال: «وما الذي يخيفك بعد ما أبديته من الجرأة» قالت: «يخيفني غضب الأمير لأمر يعلمه» قال: قولي كل ما يبدو لك ولا تخافي» قالت: «أما مقتل الخليفة عثمان فلا أظن مولاي عمرا إلا من الراضين به» فبهت عمرو وقال: «كيف تقولين ذلك يا خولة؟» قالت: «ألم يكن مولاي في جملة المحاصرين لعثمان؟ ألم تقل له: (قد ركبت يا عثمان أمورا ركبناها معك، تب يا عثمان وارجع إلى الله). فأسمعك هو كلاما جارحا. ثم لما قال لك: (إني تائب). قلت له: (رأيناك تتوب ثم تعود).» قال: «وهل يؤخذ من ذلك أني كنت أريد قتله؟» قالت: «كلا ولكنه يدل على أنك كنت ناقما عليه؟» قال: «إنما كنت ناقما عليه ليرجع من أعماله ويبقى على خلافته» قالت: «لو كان هذا قصدك فقط لما فرحت بقتله» فذهل عمرو من سعة اطلاعها على خفايا الأمور فسألها: «وما دليلك على ذلك؟»

قالت: «دليلي قريب إذا أمنني الأمير قلته» قال: «قولي» قالت: «ألم تكن في فلسطين يوم قتل عثمان؟ فكنت إذا لقيت أحدا حرضته على قتله؟ ألم تحرض عليا و طلحة والزبير عليه؟ ثم لما جاءك رجل أخبرك بمقتل عثمان، ألم تقل: (أنا عبد الله إذا حككت قرحة نكأتها)؟»... فإذا بقطام تقول: «إني لأعجب من حلم الأمير، وما يرجوه من دفاعها عن ذنب اعترفت به صريحا»[٣٩].

هذا الحوار الطويل دار بين قوتين الخير والشر، قوة تدافع عن الإمام علي (عليه السلام) ولا تأبى من المقابل مهما كانت سلطته فولائها خالص، وقوة تريد الانتقام وبالتالي ينتصر الخير على الشر، وتضمن هذا الحوار موقف عمرو بن العاص من عثمان بن عفان، وأنه كان من الناقمين عليه.

وحوار سعيد مع قنبر حاجب الإمام علي، واعترضه سائلا: «من القادم؟» فقال سعيد وهو يتلجلج: «إني رسول إلى الإمام علي، ومن أنت؟»، قال: «أنا قنبر حاجب الإمام. ومن أنت؟»، قال: «إني سعيد الأموي، أريد مقابلة الإمام علي»، فصاح قنبر قائلا: «أأنت سعيد؟ تعال معي».

فسر سعيد لإجابة طلبه توا، ومشى في أثر قنبر حتى دخلا باب الدار وتوجها إلى حجرة فيها مصباح، فدخل قنبر أولا، وأيقظ رجلين نائمين هناك، فلم يكد يدخل الحجرة حتى أطبق عليه الرجلان و قيدا يديه ورجليه وهو واقف لا يبدي حراكا من هول المفاجأة، ولما عاد إليه وعيه قال لقنبر: «ماذا تصنعون بي، و ما هذه الوقاحة؟ أين الإمام علي؟»، فإجابة قائلا: «لقد خاب فألك أيها الوغد اللئيم، إنك لن ترى عليا حتى ترى الموت قبله»[٤٠].

سبب عدم وصول سعيد إلى الإمام كان بسبب ما فعلته قطام مع مربيتها من مؤامرة بإرسالها الصك الذي كتبه سعيد بأنه من سيقتل الإمام إلى قنبر، وهذه الأفعال لا غرابة فيها من أشخاص يعملون المؤامرات والجرائم ويكون فكرهم متشبعًا بهذه الأفكار الشيطانية.

العنصر الخامس: الوصف:

اهتمام زيدان بالوصف يفوق اهتمامه بالحوار، فقد استوعب الوصف

لديه طاقات السرد الممكنة، فوصف الشخصيات و الملابس و المدن و القصور و الطبيعة، و إن كان وصفه مع ذلك ليس وثيق الصلة بأجزاء الرواية، و إنما هو أشبه بمشاهد منفصلة أو لوحات معلقة على حائط دون وحدة أو هدف فني يربطها.[٤١]

فهو يصف الشخصية حال ظهورها في مسرح القصة، فيوقف زمن القصة في هذا الوصف، ويصف المدينة ويسهب في وصف الشخصيات التاريخية والمتخيلة من خلفاء وشخصيات أجنبية ونساء وتابعين.

ومن وصف الشخصيات مثلًا وصف عبد الله بقوله: «كان شابا جميلا مع نباهة وذكاء[٤٢]». ووصف أبا رحاب في قوله: «وأخذ أبو رحاب يصلح لحيته وشاربيه ويمسح عينيه. ثم مد يده إلى سعيد فعلم هذا أنه يريد يده فأعطاه إياها، فأمسكها بيديه فأحس سعيد كأنها أصابع من حديد ليبس أنامله وجفاف جلدها وبرودتها، وشعر برعشة رعشا متواصلا مما انتابه من الضعف الشديد»[٤٣].

ومن الأمكنة التي وصفها «عين شمس» التي كان يجتمع فيها أنصار الإمام علي، «وأقبل عبد الله على عين شمس فإذا هي مؤلفة من أطلال ليس فيها من الأبنية إلا الجدران و الأعمدة، فطاف بين خرائبها فلم ير أحدًا و لا سمع صوتا»[٤٤].

وفي نهاية تحليلنا لعناصر إنتاج المعنى في الرواية المذكورة نجد أنّ جرجي زيدان كاتب لا يبتعد عن الواقع المعيش في روايته وإن كان يستلهم التاريخ فيما يكتب، وقد سجلنا من الشواهد التي أوردناها اهتمام «جرجي زيدان» بالواقع في تجلياته البسيطة والمباشرة ذات البعد الإنساني الفطري المتسم بالفضيلة وبحبّ الخير، ونبذ الظلم والغدر من أجل خدمة البناء الاجتماعي، وإصلاح انحرافات المنحرفين الذين مثّلتهم الرواية بنماذج من التاريخ، فالإمام علي أنموذج الصلاح والتقوى والتواضع الإنساني يقابله أعداؤه والمتربصون به من أرباب الشر والفسق والفجور والغدر، ابتداء من معاوية وعمرو بن العاص مرورًا بالخوارج المارقين وانتهاء بسعيد وابن ملجم وقطام التي جسدت رمزًا للفتنة

والإغواء وحب الانتقام الذي أوصلها كما سيوصل كل الراغبين في الإفساد بالحياة إلى هذا المصير المأساوي المهين، ومن هنا يكتسب رهان «جرجي زيدان» على الرواية التي ترتدي لبوس التاريخ، أو على التاريخ الذي يرتدي لبوس الرواية، فهو تاريخ الروح العربية الإسلامية الحية بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان وظروف التاريخ والجغرافية، ولا سيما أن المجتمع العربي كان يعيش أزمة البدايات، وإعادة الولادة المحتاجة على الدوام إلى المثل والقيم العليا وإلى معرفة ما يقع بالضد منها في الواقع المعيش الذي أسهمت الرواية فيه عبر الحث على تكريس القيم الفاضلة والتحذير من الأخلاق والقيم الإنسانية الفاسدة.

نتائج البحث

١. التاريخ العربي والإسلامي بما يمتلك من قوة تأثير قادرٌ على أن يكون مرجعاً مهماً للكتابة الإبداعية بشتى أنواعها وتجلياتها.

٢. النصوص الروائية التي تستحضر التاريخ في بنيتها تكون ثمة مرجعيتان لخطاب السرد في الرواية: مرجعية تاريخية، ومرجعية نصية.

٣. يتجلى إنتاج المعنى في رواية « السابع عشر من رمضان» عبر الأحداث التي يريد تمريرها لقارئه الذي تقع عليه – بدوره – تحديد مرامي المؤلف ومقاصده عن طريق الإشارات والمعطيات التي تكتنفها لغة النص.

٤. حدث إنتاج المعنى في عدة عناصر منها: الأمكنة والشخصيات والحوار والوصف.

٥. كان جرجي زيدان في روايته لا يبتعد عن الواقع المعيش وإن كان يستلهم التاريخ فيما يكتب.

الهوامش:

١-لسان العرب: ابن منظور: مادة رَجَعَ.

٢-سورة العلق: ٨.

٣-معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة عرض وتقديم وترجمة: د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط١، ١٤٠٥ – ١٩٨٥ م: ٩٧.

٤-ينظر، المرجعيات الثقافية في شعر ابن الأبار القضاعي الأندلسي ت ٦٥٨: سارة محمد اتويه اللامي، رسالة ماجستير مقدمه إلى مجلس كلية التربية – جامعة ميسان، ١٤٤٠ – ٢٠١٩: ٣.

٥-ينظر، مدخل – المرجعية التاريخية للرواية الخليجية: فهد حسين، الأيام، العدد ٩٨٦٢، السبت، ٩ ابريل، ٢٠١٦، الموافق ٢ رجب ١٤٣٦.

٦-العلامة والمرجع سيمياء المرجعيات التاريخية في رواية " العمامة والقبعة ": د. محمد إبراهيم عبد العال، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، مجلد ٣٢، العدد ١٢٥، إبريل ٢٠٢١: ٩ – ١٠.

٧-معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عمر ت ١٤٢٤، عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨م: مادة " نتج ".

٨-للاستزادة من ذلك ينظر مثلًا: المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب: إدريس بلمليح، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت، ط١، ١٩٩٥: ٢٧٩ وما بعدها.

٩-ينظر، إنتاج المعنى: د. محمد نوري: ٢٤.

١٠-تحليل النص السردي، تقنيات ومفاهيم: محمد بوعزّة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧ م: ٩٩.

١١-التوظيف الفني للتاريخ في رواية " فتح الأندلس " ل: جرجي زيدان: سناء شويب: ٤٤ – ٤٥.

١٢-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٨٧.

١٣-بيت الإمام علي عليه السلام في الكوفة: مكتبة الروضة الحيدرية

https: \\ www. Haydarya.com

١٤-في الكوفة، بيت الإمام علي سجل للتاريخ: نرمين المفتي، الكوفة العراق، الاثنين، ٦ \ ٥ \ ٢٠٠٢، https: //middle-east-online.com.

١٥-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٥٤ – ٥٥.

١٦-تاريخ عمرو بن العاص: د. حسن إبراهيم حسن، مكتبة مدبولي – القاهرة، ١٩٩٦ م: ٢٠٨.

١٧-التوظيف الفني للتاريخ: سناء شويب: ٤٧.

١٨-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٧.

١٩-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٧ –

٨.

٢٠-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ١٣.

٢١-المصدر نفسه: ١٥.

٢٢-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ١٠٣.

٢٣-البناء الفني في الرواية التاريخية العربية ١٨٧٠ - ١٩٣٩ دراسة فنية مقارنة: خالد سهر محي الساعدي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٨٩ م: ١٩٢.

٢٤-سرديات الأمة تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة: إدريس الخضراوي، أفريقيا الشرق، المغرب، النشر والتصفيف: ٣٩، زنقة علي بن أبي طالب، دار البيضاء، ٢٠١٧: ١١٠.

٢٥-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ١٢.

٢٦-المصدر نفسه: ٩.

٢٧-ينظر، البناء الفني في الرواية التاريخية العربية: خالد سهر محي الساعدي: ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧.

٢٨-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٦٧ - ٦٨.

٢٩-الصيغة والزمن في الرواية: جورج واتسن، ترجمة، عباس العويني، مجلة الأقلام، تصدرها، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشوؤن الثقافية العامة، بغداد، العددان، ١١ - ١٢، تشرين الثاني، كانون الأول: ١٤٥.

٣٠-بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام: الشيخ محمد باقر المجلسي، تنقيح، العلامة الشيخ علي النمازي الشاهرودي، منشورات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان: ٤٢ \ ٢٩٨. وهذا القول يبرر موقف جرجي زيدان، مما قاله شوقي أبو خليل في كتابه " جرجي زيدان في الميزان " في صفحة ٨٩ " يقتل جرجي قطام، وتاريخيًا لم يذكر المؤرخون مصيرها، وهذا يعني أنها أنهت حياتها كأي فرد في الأمة، ولو وجد في حياتها ما يخالف ذلك لذكر، لأنه لافت للنظر ".. علمًا أن تاريخ تأليف كتاب بحار الأنوار: بين ١٦١٦ و ١٦٩٨م، وكتاب شوقي أبو خليل في تاريخ: ١٩٨١م وهذا يعني أن قتل قطام ذُكر من قبل.

٣١-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ١٤٣.

٣٢-مجلة الهلال: جرجي زيدان، السنة السابعة ١٥ مايو ١٨٩٩: ١٦ \ ٤٩٢.

٣٣-البناء الفني في الرواية التاريخية العربية: خالد سهر محي الساعدي: ١٩٢.

٣٤-دراسات في القصة العربية الحديثة أصولها، اتجاهاتها، أعلامها: محمد زغلول سلام، الناشر: المعارف، الإسكندرية، د. ت: ١٢.

٣٥-رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٥٩ - ٦٠.

٣٦-الحوار في البنية السردية لرواية " ثقوب

زرقاء " للخير شوار: حمدي الربح، مذكرة تخرج لنيل شهادة الليسانس، جامعة أكلي محند اولحاج – البويرة، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٤ – ٢٠١٥: ٣١.

٣٧–رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٢٩، الكامل لابن الأثير: ٣ \ ٣٤١، وأورد القضية بكاملها: الطبري في تاريخه: ٥ \ ٨١ – ٨٢.

٣٨–رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ١٣٣ – ١٣٤ – ١٣٥ – ١٣٦ – ١٣٧

٣٩–رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٨٩ – ٩٠.

٤٠–البناء الفني في الرواية التاريخية العربية: خالد سهر محي الساعدي: ١٠٤.

٤١–المصدر نفسه: ٧ – ٨.

٤٢–المصدر نفسه: ١١٣.

٤٣–المصدر نفسه: ٢٢.

٤٤–رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان: ٥٦.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١- إنتاج المعنى في الشعر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري: محمد نوري عباس، مكتبة المجتمع العربي، ط١، ١٤٣٥ - ٢٠١٤.

٢- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام: الشيخ محمد باقر المجلسي، تنقيح، العلامة الشيخ علي النمازي الشاهرودي، منشورات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.

٣- البناء الفني في الرواية التاريخية العربية ١٨٧٠ - ١٩٣٩ دراسة فنية مقارنة: خالد سهر محي الساعدي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٨٩ م.

٤- بيت الإمام علي عليه السلام في الكوفة: مكتبة الروضة الحيدرية .https: \\ www Haydarya.com

٥- تاريخ عمرو بن العاص: د. حسن إبراهيم حسن، مكتبة مدبولي - القاهرة، ١٩٩٦ م: ٢٠٨.

٦- تحليل النص السردي، تقنيات ومفاهيم: محمد بوعزّة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧ م.

٧- التعريفات: العلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان - بيروت، طبعة جديدة، ١٩٨٥م.

٨- الحوار في البنية السردية لرواية " ثقوب زرقاء " للخير شوار: حمدي الربح، مذكرة تخرج لنيل شهادة الليسانس، جامعة أكلي محند اولحاج - البويرة، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٤ - ٢٠١٥: ٣١.

٩- دراسات في القصة العربية الحديثة أصولها، اتجاهاتها، أعلامها: محمد زغلول سلام، الناشر: المعارف، الإسكندرية، د. ت.

١٠- رواية ١٧ رمضان: جرجي زيدان، المكتبة الأدبية - بيروت، ١٨٩٩م-

١١- سرديات الأمة تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة: إدريس الخضراوي، أفريقيا الشرق، المغرب، النشر والتصفيف: ٣٩، زنقة علي بن أبي طالب، دار البيضاء، ٢٠١٧.

١٢- الصيغة والزمن في الرواية: جورج واتسن، ترجمة، عباس العويني، مجلة الأقلام، تصدرها، وزارة الثقافة و الإعلام، دار الشوؤن الثقافية العامة، بغداد، العددان، ١١ - ١٢، تشرين الثاني، كانون الأول.

١٣- العاشق: البطل النموذج: عبد الله رضوان، مجلة الأقلام.

١٤- العلامة والمرجع سيمياء المرجعيات التاريخية في رواية " العمامة والقبعة ": د. محمد إبراهيم عبد العال، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، مجلد ٣٢، العدد ١٢٥، إبريل

٢٠٢١

١٥- في الكوفة، بيت الإمام علي سجل للتاريخ: نرمين المفتي، الكوفة العراق، الاثنين، ٦ \ ٥ \ ٢٠٠٢، https: //middle-east-online.com.

١٦- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

١٧- مجلة الهلال: جرجي زيدان، السنة السابعة ١٥ مايو ١٨٩٩.

١٨- المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب: إدريس بلمليح، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

١٩- مدخل - المرجعية التاريخية للرواية الخليجية: فهد حسين، الأيام، العدد ٩٨٦٢، السبت، ٩ ابريل، ٢٠١٦، الموافق ٢ رجب ١٤٣٦.

٢٠- المرجعيات الثقافية في شعر ابن الأبار القضاعي الأندلسي ت ٦٥٨: سارة محمد اتويه اللامي، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية - جامعة ميسان، ٢٠١٩م.

٢١- معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عمر ت ١٤٢٤، عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٢- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة عرض وتقديم وترجمة: د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ط١، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م.

٢٣- معنى المعنى دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية: أوغدن ورتشاردز، ترجمة، الدكتور كيان أحمد حازم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٥.

عتبات النص في روايات سِيَر مدينتي النجف الأشرف والكوفة
دراسة سيميائية

أ.د. تومان غازي الخفاجي

كلية الفقه الجامعة/ النجف الأشرف

Textual Thresholds in Biographical Narrations from the Cities of Najaf and Kufa: A Semiotic Study

Prof. Dr. Toman Ghazi Al-Khafaji

College of Jurisprudence, University of Najaf

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114515

ملخص البحث

الغاية من هذه الدراسة تكمن في تبيان مظاهر عتبات النص وعلاقتها مع متون روايات النجف والكوفة، وأهمّها، صورة الغلاف، وجنس النصوص الأدبية المدينية، وعنوانات هذه الروايات، ومقدّمات الروايات التي اقتبسها الرواة من نصوص أخرى.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج الوصفي القائم على تحليل ظواهر الدراسة، مع الاستعانة بتقنيات المنهج السيميائي، المستخلص من السيميائية أو (علم المعنى). أما أسئلة البحث فهي: ما مفهوم العتبات، وما أنماطها؟ وما علاقتها بالسيميائية؟

أما هيكلية البحث فقد عمد الباحث إلى تقسيمه على مقدمة يليها تمهيد أصّلتُ فيه لمفاهيم عنوان البحث وعرضت فيه نبذا موجزة جدا عن حياة الرواة، تليه أربعة مباحث تناول كلّ مبحث مفردة من العتبات المختارة.

الكلمات المفتاحية: عتبات النص، السيميائية، روايات المدن، النجف الأشرف.

Abstract

The purpose of this study is to clarify the manifestations of textual thresholds and their relationship to the texts of Najaf and Kufa narratives, most notably the cover image, the genre of urban literary texts, the titles of these narratives, and the introductions to the narratives that the narrators borrowed from other texts.

The methodology used in this study is a descriptive approach based on analyzing the phenomena studied, utilizing semiotic techniques derived from semiotics or (Semantics).

The research questions are: What is the concept of thresholds, what are their types? What is their relationship to semiotics?

As for the structure of the research, the researcher divided it into an introduction, followed by a preface in which I established the concepts of the research title and presented a very brief overview of the narrators› lives. This is followed by four chapters, each addressing a specific element of the selected thresholds.

Keywords: Textual thresholds, semiotics, urban narratives, Najaf al-Ashraf

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين، وبعد:

فإنّ أهمية عتبات النص ترجع إلى أنّها من أهمّ الموضوعات التي عني بها الوعي النقدي المعاصر، بسبب وظائفها التي تساعد على إضاءة النص، وسبر أغواره واستيعاب مكنوناتها؛ لأنّ العتبات النصية نصوص مصاحبة تنهض بإنتاج نصوص موازية للنص الأصلي، وتُسهم في فكّ شفراته، وقد أصبحت هذه العملية النقدية حقلا معرفيّا قائما بنفسه، له خصائصه الصورية، ووظائفه الدلالية، وبنياته التي تبحث عن مدلولات النص الكامنة في تكوينه، وكأنّ متون النصوص الروائية بيوت لا يمكن الولوج إليها من دون المرور بعتباتها.

أما الغاية من الدراسة فتكمن في تبيان مظاهر هذه العتبات وعلاقتها مع متون روايات النجف والكوفة، وهي كثيرة لكنّ أهمّها، أولا: لوحة الغلاف ورمزية مكوناتها الأيقونية ورمزية ألوانها، ثانيا: جنس النصوص الأدبية التي كتبت عن النجف والكوفة، ثالثا: عنوانات هذه الروايات، وبيان أبنيتها اللغوية ومعانيها الإيحائية، رابعا: مقدّمات الروايات التي اقتبسها الرواة من نصوص أخرى.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج الوصفي القائم على تحليل ظواهر هذه الدراسة، مع الاستعانة بتقنيات المنهج السيميائي التأويلي، المُستخلص من السيميائية أو (علم المعنى العام)، إذ ينشّط هذا المنهج الكفاية التأويلية للمتلقي، ويجعل تأويلاته موضوعية تكشف عن المعاني الخفيّة في النص، وتمنعه أن يضع المعنى الذي تميل إليه نفسه.

أما أسئلة البحث فهي: ما مفهوم العتبات، وما أنماطها؟ وفيمَ يكمن تأثيرها، وما هي أشكال التأثير؟ وهل هناك علاقة بينها وبين النصوص التي تُحيط بها؟ وما علاقتها بالسيميائية؟ وهل

العتبات طريقة جديدة من طرائق قراءة النص وفهمه؟

وقد اختار الباحث ست روايات تاريخية تمثّل عينة البحث، التي تتحدّث عن سير مدينتي النجف والكوفة، أولاها: (أوراق من مدينة بانقيا)، لعبد الهادي الفرطوسي، وثانيتها: (حي السعد)، وثالثتها: (لقلق النبي يونس)، ورابعتها: (ما انكشف عن حجر الصوان)، لمحمود جاسم عثمان، وخامستها: (النجف، الذاكرة والمدينة) لزهير الجزائري، وسادستها: (يوم من أيام النجف) لمكي زبيبة.

ومسوّغات هذا الاختيار أنّها روايات تاريخية تمزج بين السرد التاريخي والمتخيل، وتجري في فضائها الزماني نشأة المدينة وتطورها عبر مرور الزمن على وفق قوانين الصيرورة الثلاثة، قانون التغييرات تؤدّي إلى تغييرات نوعية إذا أخذت وقتا كافيا، وقانون التطور الحلزوني للأشياء، والقانون الدافع لهذه التغييرات المُسمّى بـ(قانون وحدة الأضداد وصرعها).

هذه القوانين تستبعد روايات غير تاريخية كُتبت عن سير مدينة النجف، منها رواية الكاتب مرتضى كزار المتميزة (السيد أصغر أكبر)، التي سلّطت الضوء على ظاهرة اجتماعية سلبية واحدة وهي ظاهرة العنوسة الناتجة عن تقسيم المجتمع النجفي على طبقة خاصة هي السادة، تليها طبقة شيوخ المُعممين، تليهما طبقة العوام، فضلا عن طبقتي الأغنياء والفقراء. والعوانس الثلاث من الطبقة الأولى، فهنّ علويات لم يخطبهنّ سيّد نظير. وقد حرّم أبوهن أن يتزوجهن من غير السادة.

يقول الراوي: ((تكشف وجهها وتهمس له: «أنا أتبرّك بقماشة السيد، رجائي أن يتزوّجن سريعا قبل أن أموت». يصعد السائق ويُدير المحرّك، لكنّ أبانا يستمر في تعنيفها: «افهمي يا مرة، الزواج قسمة ونصيب، نحن لا نزوّج بناتنا العلويات إلى عوام الناس، بنات السيد خنيصر لا يركبهن العوام»))[1].

وقد رأى الباحث أيضًا أنّ هذه العينة المختارة كافية لتسليط الضوء

على موضوع عتبات نصوص مدينتي النجف والكوفة، مفترضًا أنّ خصائص هذا الجزء يمكن أن يُعبّر عن خصائص الكلّ، والغرض من هذه العينة هو إيجاز البحث.

أما أهم المصادر التي أفاد منها الباحث فهي: (عتبات النص، البنية والدلالة)، للباحث عبد الفتاح الحجمري، الصادر عام ١٩٩٦م، وكتاب (مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم)، للباحث عبد الرزاق بلال، الصادر عام ٢٠٠٠م. و(سيمياء العنوان)، للدكتور بسام موسى قطوس، و(عتبات الكتابة في الرواية العربية)، للباحث عبد الملك اشبهيون، الصادر عام، ٢٠٠٩م، وغيرها. وهناك دراسات تطبيقية كثيرة اطلعت عليها ولم أجد بحثا خصّ عتبات روايات النجف والكوفة التاريخية.

أما هيكلية البحث فقد عمد الباحث إلى تقسيمه على مقدمة يليها تمهيد أصّلتُ فيه بعض مفاهيم عنوان البحث، وعرضت فيه أيضًا نُبذا موجزة عن حياة الروائيين، تليه أربعة مباحث تليها خاتمة خصصتها لسرد أهم نتائج البحث، تليها قائمة بأسماء مصادر البحث ومراجعه، وأما المباحث فهي:

المبحث الأوّل: عتبات لوحات روايات النجف والكوفة.

المبحث الثالث: عتبات عنوانات روايات النجف والكوفة.

المبحث الرابع: عتبات مقدِّمات روايات النجف والكوفة.

المبحث الرابع: عتبات جنس نصوص مدينتي النجف والكوفة.

التمهيد: تأصيل مفردات عنوان البحث، ونبذة عن حياة الرواة:

أولا: تأصيل مفردات عنوان البحث:

١- السيمياء Semio: تعني العلامة Sign، وهي شيء حسّيّ (شكل) يُشير إلى أو يدلّ على شيء معنوي (فكرة)، وهي -بالمعنى الواسع-: اقتران فكرة (مضمون العلامة) بشكلها، مثل: طرفة العين؛ لأنّها تُستعمل لحمل فكرة معيّنة، وهذه الفكرة هي مظهر من مظاهر

التواطؤ بين من يطرف عينه من جهة، ومن توجّه إليه طرفة العين من جهة أخرى[٢].

٢- السيميائية **Semiology**: البنية الصرفية لهذا المصطلح تتكوّن من جذر (السيمياء) Semio، ولاحقة يُصاغ بها المصدر الصناعي في العربية، وهي (يّة) المتكوّنة من ياء النسب المشدّدة والتاء المدورة، وتعني (علم) وبالإنكليزية اللاحقة هي: (logy)، أو (ic).

وعلى هذا الأساس تُعرّف السيميائية بأنّها العلم الذي يدرس العلامات اللغوية وغير اللغوية[٣]. ولمّا كان العلم الذي يدرس العلامات ليس واحدا، وإنّما مجموعة من العلوم أضافت العربية (الألف والتاء الطويلة) لاحقة أخرى بعد لاحقة العلم، وتعني الجمع، فأصبح المصطلح (السيميائيات)، وبالإنكليزية Semiotics.

٣- العتبات:

على الرغم من حداثة مصطلح (العتبات)، إلّا أنّه حظيَ بعناية النقاد فتناولوا مفهومه، وبيّنوا أهميته في عملتي: الإبداع والتلقي، نتيجة لتنشيط الكفاية التأويلية للمتلقي، وهذا يعني أنّه لا يمكن فهم النص بعيدا عن فهم هذه العتبات وعناصرها البنائية[٤].

وتُسمّى عتبات النص بـ(النصوص الموازية)، ويُقصد بها: مجموع المداخل اللغوية وغير اللغوية، التي تُحيط بمتن الكتاب من جميع جوانبه، وتشمل جنس النص الأدبي، ولوحة الغلاف، والعنوانات الرئيسة والفرعية، وتشمل أيضا الإهداء، والشكر والعرفان إلى غير ذلك ممّا يساعد على إنتاج المعنى وتشكيل الدلالة[٥]؛ لأنّها ذات علاقة حوارية مع متن النص، فهو يُحيل عليها، وهي تُحيل عليه[٦].

ثانيا: نبذة موجزة عن حياة رواة مدينتي النجف والكوفة:

١- مكي زبيبة[٧]: ولد في النجف الأشرف عام ١٩٣٧م، وتخرّج في كلية الفقه عام ١٩٦٩م، ثمّ أُنتدب إلى الجزائر لتدريس العربية عام ١٩٧٠م، وبعدها عاد للعراق ليعمل مدرّساً في واسط والديوانية، ثمّ كانت النجف محطّته الأخيرة، حيث درّس في معهد إعداد المعلمين. وكانت أول قصة منشورة له هي (خبر ملعونة ١٩٧١م)، وأصدر روايات عدّة منها: هكذا الرجال، ويوم

من أيام النجف، وممرّ الشهادة. وله رواية مخطوطة بعنوان (البحر مرة أخرى). ترأس زبيبة اتحاد الأدباء والكتّاب فرع النجف منذ العام ١٩٨٧ حتى وفاته عام ١٩٩٢م، ورواية (يوم من أيام النجف) هي التي اخترتها عينة بحث أولى.

٢- زهير الجزائري[٨]: ولد في النجف الأشرف عام ١٩٤٣م، عاش طفولته فيها مع أب علماني محتفّظ بثقافة دينية، وهو كاتب وصحفي، تأثر بأخواله الشيوعيين. درس الأدب الألماني في كلية اللغات بجامعة بغداد، ودرس اللغة الإنجليزية في جامعة كامبردج بإنجلترا. عاد من بيروت إلى بغداد وجدّد صلته بالحزب الشيوعي العراقي، ثمّ اكتشف أنّه ممنوع من السَّفر، فاضطر إلى الاختباء حتى استطاع مغادرة العراق عام ١٩٧٩م. رحل إلى لبنان وعمل في إعلام المقاومة الفلسطينية إلى أن جاء الاجتياح الإسرائيلي، فاضطر إلى ترك بيروت ورحل باتجاه الشام. ثمّ رحل إلى لندن في عام ١٩٩٠م. صدرت له أول رواية (المغارة والسهل)، ثمّ توالى نتاجه الروائي، وأخيرا كتب رواية: (النجف، الذاكرة والمدينة) عام ٢٠١٣م، التي طبعتها دار المدى عام ٢٠١٥م، وهي عينة البحث الثانية.

٣- عبد الهادي الفرطوسي[٩]: ولد بالنجف الأشرف عام ١٩٤٦م، تخرّج في كلية التربية جامعة البصرة، حصل على الدكتوراه عام ٢٠٠٥م، تخصص النقد الأدبي. شاعر وناقد روائي وكاتب روائي، نال جوائز عدّة، منها جائزة الشارقة عام ٢٠٠٠م، عن روايته (الرجل الآتي)، طبع روايته (أوراق من ذاكرة بانقيا، سيرة مدينة)، عام ٢٠١٣م، وهي عينة البحث الثالثة.

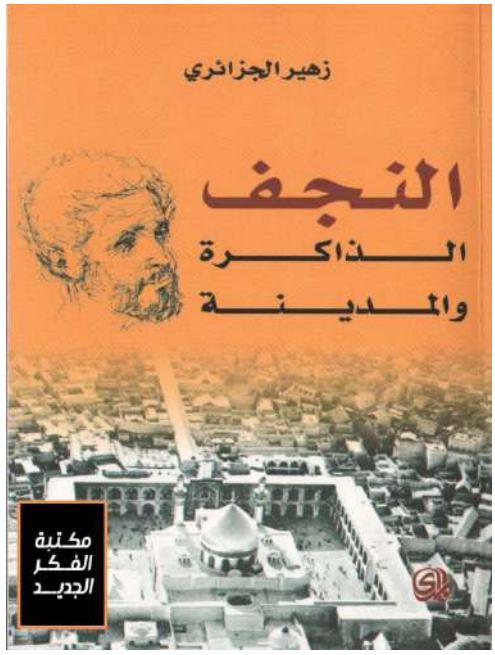
٤- محمود جاسم عثمان[١٠]: ولد بالنجف الأشرف عام ١٩٤٩م، وهو ضابط شرطة متقاعد، حصل على البكالوريوس في كلية القانون والسياسة، يشغل حاليا منصب رئيس اتحاد الأدباء والكتّاب فرع النجف، صدرت له ثلاث روايات مدن، وهي: حي السعد عام ٢٠٠٩م، وما انكشف عن حجر الصوان، عام ٢٠١٥م، ولقلق النبي يونس، التي تتحدّث عن تاريخ مدينة الكوفة، وطبعت عام ٢٠٢٠م، بطلها: أستاذ جامعي يخوض صراعات مريرة مع المجتمع من أجل تحكيم العقل والمنطق

لمواجهة الخرافات والأساطير التي يروّج لها بعض رجال الدين؛ لأنّهم يرونها تراثا مقدسا، وقد اخترت الروايتين الأخيرتين ضمن عينة البحث، لتُصبح لدينا ست روايات هي عينة البحث المختارة؛ لأنّ مدينة النجف والكوفة كُتبت عنها روايات كثيرة.

المبحث الأول: عتبات لوحات أغلفة روايات مدينتي النجف والكوفة:

لوحة الغلاف تمثّل صورة بصرية وهي أول ما يتلقاها المتلقي بحاسة البصر، والصورة سلاح، أقوى من ألف كلمة، والصورة سلطة؛ لذلك عندما سادت سُمي عصر سيادتها بـ(عصر الصورة)؛ لأنها تؤدّي عدة وظائف: من بينها توثيق الأحداث ورصدها، وتوقيف الزمن، وإثارة كثير من الأحاسيس والخيالات، ومساعدة المرء على استدعاء الماضي ومعايشته، وتمكّنه أيضا من التفكير في مستقبله وتنشيط خياله، ومساعدته على التحرك عبر إطار زمني ممتد ومنفتح، ومن التفاعل مع أشخاص يُوجدون في أماكن بعيدة، فضلا عن أنّها أكثر قدرة على ترجمة المشاعر وملامسة العواطف[١١].

ونود أن نشير هنا إلى أنّ لوحات الأغلفة لم يُصممها مؤلفو الروايات، ولم تشر دور النشر إلى مُصمم معيّن باستثناء رواية (لقلق النبي يونس)؛ لذلك يكون من المرجّح أنّ دار النشر هي التي صمّمت وعرضت تصميماتها على المؤلفين ووافقوا على بعضها ورفضوا أخرى وربّما عدّلوا بعضا، اعتمادا على وجود علاقات قوية بين لوحة الغلاف وألوانها وألوان الكتابة عليها من جهة والمتن الروائي من جهة أخرى، فهي كالنصوص المختارة المقتبسة من شعراء أو حكماء آخرين.



القسم الأعلى من لوحة غلاف رواية (النجف، المدينة والذاكرة)

ملوّن بالبرتقالي، الذي يُوحي بالسطوع والحيوية والسعادة والمُتعة والقوة وجذب الانتباه[١٢]، وقد غطّى هذا اللون جزءا من المدينة، وغطّى أيضا وجه الرجل المتأمّل في أعماق ماضي المدينة التي أحبّها، وكانت تحدوه سعادة العودة أن يجدها وقد تغيّرت نحو الأفضل، لكنّ ما المدينة إلّا البشر الذين يقطنونها، والذين لم يعثر الروائي على واحد منهم، فشعر أنّه قد فرّ من الغربة إلى غربة أشدّ وطأة من الأولى، فاختلج في نفسه صراع الأضداد، فالمدينة هي هي في الذاكرة وهي ليست هي في الواقع، بعد مرور أربعة عقود.

ونلحظ أيضا أنّ اسم المؤلّف والعنوان الفرعي (المدينة والذاكرة) قد كُتبا باللون الأسود الذي يُشير -في كثير من المواضع- إلى الفناء والحزن[١٣]، وقد قدّم الكاتب لفظة (الذاكرة) ليشير فيه إلى الماضي المفقود المخزّن في الذاكرة، وعطف عليها لفظة (المدينة) ليشير إلى سعادة العودة في الحاضر الملوّن بلون السعادة المرجوة، أمّا لفظة (النجف) فكُتبت باللون الأحمر السميك، الذي يُعبّر عن القلق[١٤].

وقد اتصل هذا القلق النفسي والتناقض بين الراحة وانعدامها مباشرة على مفتتح الرواية، يقول الجزائري: ((بعد أربعة عقود أترك مُدن المنفى ثَمّ ورائي وأُزيحها، وأعود للمدينة الأولى، قابضا بأعصابي على مقعد السيارة، وبذاكرتي على تلك المدينة؛ لأراها بعين الحاضر.

أدخل وجِلا من ثلاثة مخاوف: النسيان، اللوم، والموت. لن يعرفني الناس في المدينة بعد هذا الغياب، فقد هجر المدينة أبناؤها القدامى إلى بغداد، مغادرين مدينة الكلام إلى مدينة النقود، وسيلومني الباقون؛ لأنّني تركتهم في أيّام الفجيعة وأعود متأخّرا، حين لم يبقَ غير الرماد والجنائز))[١٥].

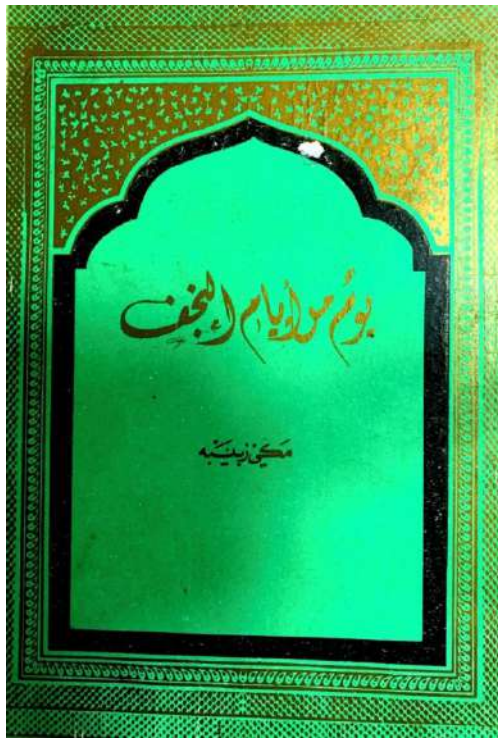
أما الجزء السفلي من لوحة الغلاف فهي صورة قديمة لمدينة النجف يتوسّطها مرقد الإمام عليّ -عليه السلام- ويُعرف قِدم الصورة من محاصرة البيوت والقبور للمرقد الشريف، وتُعرف أيضا من لون الصورة بالأبيض والأسود اللذين لم

يزحف عليهما اللون البرتقالي إلّا قليلا لغرض الربط بين الحاضر والماضي.

ويُستعمل الأسود وتدرجاته الرمادية لتعديل أيّ لون أو إكماله بظلاله الحيادية، أو يُستعمل لون خلفية هادئ، أما إذا لُوّن التصميم كلّه باللون الرمادي، فإنّ ذلك يؤدّي إلى الإخلال بالتوازن من حيادي إلى مُحزن ومملّ[١٦]، والخلفية مع اللون البرتقالي هنا هادئة تكشف عن اتصال ماضي الذاكرة بالحاضر المعيش.

أمّا صورة الغلاف الكلية فإنّها جمعت بين ذاكرة التصوير القديم بالأبيض والأسود من جهة، وحاضرها الملوّن بالبرتقالي الباعث على السعادة والتأثير الدرامي[١٧] بعد العودة إلى المدينة من المهجر الطويل.

وعلى هذا الأساس فإنّ مزج الصور الملوّنة بغير الملونة يقوّي الكفاية التأويلية للقارئ؛ لأنّ السيميائية ارتبطت بكلّ ما يمكن عدّه إشارة، أو كلّ ما ينوب عن شيء آخر من منظور سيميائي، وتنوب الصورة أيضا عن النص أو المحتوى، فقد عنيت السيميائية -بوصفها علما حديثا- بموضوعات غير لغوية، ولكنّها ذات طبيعة اجتماعية[١٨].



يسود على لوحة غلاف رواية (يوم من أيام النجف) اللون الأخضر، وهو أحد أكثر الألوان تنوّعًا في عجلة الألوان، بفضل استعمالاته الكثيرة في الحياة اليومية: الأموال والأشجار والطعام وإشارة المرور المؤذنة بسلامة المرور. وهو لون ترتاح له العين والنفس، ولاسيما إذا طغى على صورة باب يؤطره سقف قبّة إسلامية، وعند تخفيف هذا اللون، يمكن أن يبعث مشاعر الراحة

والاسترخاء، ولكن عند استعمال اللون الأخضر الفاقع فإنّه يسبغ مشاعر الانتعاش والحيوية[١٩].

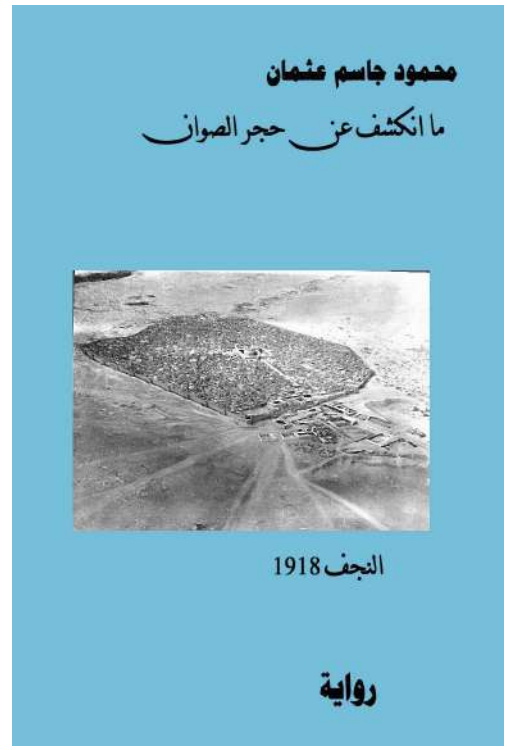
ويلي الأخضر في لوحة الغلاف اللون الأصفر الذهبي الذي خُطّ به عنوان الرواية، وهو لون يُوحي بالبهجة ويسبغ لمحة من الانتعاش على اللوحة، إنّه لون قوي جدًا ويجذب العين حقًا، لهذا استعمل كثيرًا بوصفه لونا مميّزا في أغلب الأوقات[٢٠].

أمّا الإطار الأسود السميك فيُوحي بالحزن، وقد كُتب به اسم الكاتب، ويعمل تشكيل الأسود مع الألوان الأخرى (الذهبي، والأخضر) على إثارة صراع مشاعر الحزن والفرح في نفس الزائر، الفرح بزيارة أسد الله القتيل الحيّ في عقيدة المُحبين من جهة، والحزن على قتل عظماء الأمّة من جهة أخرى، وينعكس أثر تشكيل اللوحة على المتن الروائي مكوّنا علاقات متينة بينهما.

يقول الكاتب: ((ما أسعدني! وأنا أزور ابن عمّ الرسول، وسيف الله المسلول، المولود بمكة داخل البيت الحرام في الثالث عشر من رجب، ولم يُولد في البيت الحرام أحدٌ سواه... وأمّه أول هاشمية ولدت هاشميا، ولمّا ماتت كفّنها رسول الله (ص) بقميصه...))[٢١].

نلحظ أنّ الكاتب جمع بين المشاعر المتضادة التي تنعكس في الذهن فيقبل الذهن بوجود وحدة الأضداد وصراعها، إذ جمع الكاتب بين مشاعر ولادة الرجل العظيم السارة، ومشاعر الحزن على وفاة أمّه، ومع وجود ذلك الحزن على الفقيدة فإنّها مكرّمة بثوب من ثياب الجنّة، فهي ميتة حيّة في وقت واحد. وقد حذف الراوي جميع الحوادث الفاصلة بين ولادة ابنها -عليه السلام- ووفاتها لتسريع السرد.

يقول الكاتب: ((فقيل: يا رسولَ الله! رأيناك صنعتَ شيئا لم تصنعه بأحد قبلها. قال: ألبستها قميصي لتلبس من ثياب الجنة...؛ لأنّها كانت من أحسن خلق الله تعالى إليّ بعد أبي طالب، وتربّي عليّ))[٢٢].



يسود اللون السمائي على لوحة الرواية، وهو ناتج عن تخفيف الأزرق بالأبيض، والأزرق أعمق الألوان الذي يداخله النظر من دون أيّة عوائق، ويسرح فيه إلى ما لانهاية، حتى لكأنّنا أمام هروب مُستمر اللون، أما السمائي فهو لون أثيريّ وهو الأكثر تجريدا من بين الألوان، تقدّمه الطبيعة بشكل عام كمظهر لشفافية الفراغ المتراكم، فراغ الهواء، فراغ الماء، فراغ صافٍ وبارد، وهو أبرد الألوان وأنقاها، ومن صفاته الأساسية هذه تصدر مجموعة استعمالاته الرمزية[٢٣].

ويؤطّر هذا اللون صورة لحجر الصوان بالأبيض والأسود، والصَّوَّان أو حجر القداحة هو شكل رسوبي كريستالي من الكوارتز المعدني، واستعمل لصنع الأدوات الحجرية وإشعال الحرائق[٢٤]، ويظهر الصراع بين الأضداد في لون الحجر الرمادي المنطفئ، والنار الكامنة فيه، وينفتح هذا التضاد على اللون السمائي الذي يُوحي بشروق شمس النهار، التي تنطفئ في الليل، ويجمع الغروب بين شروقها وغيابها، وقد أوحى الكاتب بوجود الليل في اللوحة من كتابة اسم الرواية واسم الكاتب باللون الأسود السميك.

وانعكست أضداد تشكيل اللوحة على المتن الروائي، يقول الكاتب: ((تنبّه الشيخ إلى أنّ الشمس قد بدأت تجنح نحو الغروب، فمدّ يدا نحيلة معروقة تناول بها إبريق الماء لكي يزيل الذي علق بكفّيه من بقايا التمر...

عقد مقارنة بين هدوء السُّوق

الآن وضجيجه نهارا، وهو يسمع طرقات النحاسين المتتابعة، وصياح حداد على صبي له ليُمسك جيّدا بمنفاخ النار ويُديم النفخ فيه، وعيناه على الذي صنعه معلّقا على الجدار... وهناك من كان ينادي بصوته الجهوري لعرض اللحم على الزبائن))[٢٥].

جمع الكاتب في وقت المغرب بين صخب النهار وضجيجه، وهو وقت العمل الصناعي والتجاري من جهة، وهدوء الليل الذي يتخذه الإنسان سكنا له، وهذا الجمع يمثل انعكاسا للتضاد بين شرر حجر الصوان وانطفائه، وبين اللون السمائي الدال على ظهور الشمس وغيابها في اللون الأسود للكتابة.

ولم يكن الليل سكنا صافيا، ولا النهار ضجيجا مزعجا صافيا أيضا؛ لأنّ الأضداد مجتمعة في الشيء الواحد؛ لذلك رافق الضجيج كسب الرزق المرضي للإنسان، أمّا الليل فرافقته أحلام مزعجة، يقول الكاتب: ((تذكّر أباه (عبود المحمدي) من أهالي الدليم، ومرّت صورة والدته (صايلة) من أمامه بسرعة البرق، فانتفض من رقدته وهو يحاول ربّما أن يمسك بوجهها كي لا يهرب منه... ولمّا يئس من استرداد صورتها، عاد لرقدته مرّة أخرى، لينتقل بذاكرته إلى ذلك الشجار بين أبيه وأقربائه...))[٢٦].

يطغى اللون الرمادي المحيط بصورة اللقلق بظلاله الحياديّة، وعادةً ما يُستعمل لونا ثانويّا لإضافة لمسة مميَّزة. ويمكن استعماله لتعديل أيّ لون أو إكماله، وهو لون خلفية هادئ، إذا حاولت التخلّي عنه فيمكن أن يؤدّي ذلك إلى الإخلال بالتوازن من حيادي

إلى مُحزن ومملٍ[٢٧]. أما التموجات أعلى الصورة فتشير إلى النهر، وهو رمز الحياة للإنسان ولكلّ كائن حيّ.

أما صورة اللقلق وعشه الضخم، فصوّرها المُصمم وكأنّها تُرى من نافذة، يحيط بها إطار أرجواني يرتبط بمعاني الإبداع، والكرامة، والإخلاص، والسلام، والفخر، والغموض، والاستقلال، والسحر، والحكمة، والمعرفة، ويرتبط أيضا بشكلٍ قوي بصفات روحية غامضة، ودلالات على الأشياء المجهولة وغير الطبيعية[٢٨].

لقد اختار هذا اللقلق مكانا مُقدسا لبناء عشّه، فأسبغ عليه قدسيته، حتى أصبح رمزا للوعي الأسطوري، يقول الراوي: ((هل نستطيع أن نتجاوز أسطورة (لقلق النبي يونس)، والاحتفاء ببركته الربّانيّة المقدسة ونستعيض عنها بتفكير عقلاني يُؤسس لمرحلة جديدة تحتفي بالعقل ونتخذها نبراسا. هذه هي مسؤولية المُثقف التي شغلتني))[٢٩].

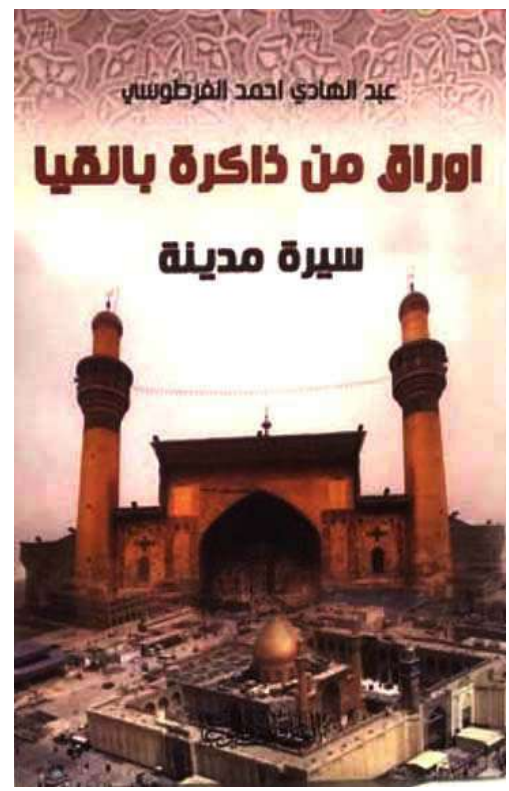
وانعكس أثر تشكيل اللوحة على المتن الروائي بإطلالة البطل من شباك غرفته على الزقاق ليرى التلميذة وهي تغادر بيتها إلى المدرسة بأوقات معيّنة، وكأنّه أكمل عشّ الزوجية كاللقلق الذي أكمل عشه وهو يتطلّع من نافذة الصورة إلى رضا الأنثى المناسبة لإكمال دورة الحياة.

يقول الكاتب: ((صارت هوايته التي شغِف بها، وفضّلها على غيرها من الهوايات، -والتي لا تنافسها سوى القراءة-، التحديق من خلف شبّاك غرفته المُطلّ على الزقاق، كي يراها عندما تغادر دارها في الساعة السابعة والنّصف باتجاه مدرستها))[٣٠].

ويمكن الربط بين هواية القراءة بوصفها طلب زيادة المعرفة من جهة، وجريان النهر أعلى لوحة الغلاف، بأنّ هواية النهر تتحقق في زيادة معرفته بما تحتاجه الحقول والإنسان والحيوان من ماء من جهة أخرى؛ لأنّه يمثل شريان الحياة لكلّ كائن حي.

وفي رواية (لقلق النبي يونس) ذكرتْ دار النشر مُصمم الغلاف، وهو (فلاح العيساوي)، وهو صديق

الكاتب، وهو مصمم لمطبوعات اتحاد أدباء وكتّاب النجف، وقد صمم كتابا لي وعرضه عليّ ووافقت عليه بعد إجراء بعض التعديلات؛ لذلك قلنا سابقا: إنّ لوحة الغلاف تعدّ عتبة يُسهم بإنتاجها المؤلف بالرضا عنها وشعوره بأنّ رمزيتها تحاكي متن النص.



غلاف رواية: (أوراق من ذاكرة بانقيا) أيقونة صورة المرقد الشريف، المُشرب بلون الذهب، الذي ((يشترك في كثير من دلالاته مع دلالات اللون الأصفر، إذ يرمز إلى الثراء، والغنى الفائض، ويرتبط بالحبّ، والرحمة، والشجاعة، والعاطفة، والحكمة، والسِّحر، ويرتبط أيضا بالإضاءة، ويمكن أن يكون اللون الذهبي مُبهجاً ومشرقًا أو كئيبا وتقليديّا، وربّما رمز إلى الدفء فهو لون الشمس))[٣١]. وهو اللون الذي خُطّ به عنوان الرواية.

وتتكوّن الصورة من واجهة لأحد مداخل الصحن الحيدري الشريف، وأمامها صورة جوّيّة مُصغّرة للمرقد، وكأنّ المُصمم أراد بالأولى تركيز المتلقي في الأسس وبالثانية اتصال الأسس بالسماء؛ ويأتي الجمال من اجتماع النزعات المتضادة: ((النزعة الطبيعية في المثالية، للجسد في النفس، للأرض في السماء، للمتناهي في غير المتناهي. وعبقرية الفنان هي في القدرة على رؤية المَثل الأعلى في الواقع، والواقع في المثل الأعلى))[٣٢].

وترك المُصمم فضاء التشكيل الأيقوني ملوّنا باللون الأبيض، ، وهو بمعناه الطقوسي يُستعمل في إبعاد الموت، ويسبغ على اللوحة قوّة شفافية كبرى،

وهو لون المرحلة الأولى في طقوس التلقين، التي تُستعمل لمقاومة الموت[٣٣].

وقد انعكست رمزية لون الذهب واللون الأبيض في تشكيل اللوحة على متن الرواية؛ لأنّ الذهب يشير إلى ثراء المرقد الذي عاش صاحبه حياة تقشف، فضلا عن أنّ حال المتبرعين به تشير إلى فقرهم الروحي، فهم يتبرعون لنيل شفاعة الإمام –عليه السلام–، يَوْم لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ. وقد أشار الكاتب إلى قانون وحدة الأضداد وصراعها بصراحة.

يقول الكاتب: ((فعُمر المدينة أبعد من هجرة الشيخ إليها، ذلك هو التاريخ الحقيقي لولادة الثوية، وعليه أن يمدّ تلك النقطة في النجف بالبحث والتنقيب.

لم يطل به المسار.. فسرعان ما وجد النقيض، المغيرة بن شُعبة، وقد حُملت جثمانه بعد عشر سنوات من وفاة السميدع إلى تلك الثوية؛ ليشكّل القطب الآخر الذي تتأسس عليه المدينة على وفق قانون وحدة الأضداد وصراعها. هذا القانون الذي يشتغل على كلّ المستويات الجغرافية والتاريخ والسياسة والفيزياء، والثقافة، والقائمة تطول))[٣٤].

أما رواية (حي السعد)، فلم تحمل لوحة غلاف، ولا اسمَ دار نشر ولا مكان الطباعة، ولم تحمل أيضًا زمان الطبع؛ ويفيد اختيارها في دراسة عتبة العنوان.

المبحث الثاني: عتبات عنوانات روايات مدينتي النجف والكوفة:

العنوانات من أشدّ العناصر الموسومة سيميائيا[٣٥]، والوسم السيميائي: ((يُعدّ مصطلحا إجرائيّا في مقاربة النص الأدبي، ومفتاحا أساسيًا يتسلّح به المُحلل للولوج إلى أغوار النص العميقة قصد استنطاقها وتأويلها، ويستطيع العنوان، أن يقوم بتفكيك النص، من أجل تركيبه، عبر استكناه بنياته الدلالية والرمزية وأن يضيء لنا في بداية الأمر ما أشكل من النص وغمض...))[٣٦]

والمقاربة السيميائية أكثر تأثيرا في النّفس من النقد البنيوي الشكلي، الذي يقتصر على وصف بنية النص السطحية

وبيان علاقات بعض وحداته ببعض، في حين تحاول المقاربة السيميائية وصف البنية الظاهرة للنص ابتداء من جزئياته التي يمكن تقسيمها على وحدات معنوية: حروف معانٍ، أو كلمات، أو عنوان، على أن يشمل الوصف بنية العنصر المدروس من ناحية الصوت والمعنى المعجمي والدلالة، وصولا إلى بنيته التي تتجاوز الشكل لاكتشاف معانيه التواصلية والمعاني المصاحبة له[٣٧]، إذ تتولّد -في مواطن كثيرة- سمات أسلوبية ظاهرة؛ لأنها تخالف البدائل المألوفة في أصواتها أو صيغها الصرفية، أو بمواقعها التي تجعلها مؤدية دلالة جديدة، بحسب ما سنلحظ في التطبيق.

بنية عنوان محمود جاسم عثمان: (ما انكشف عن حجر الصّوّان)، (ما) بمعنى الذي، اسم الموصول وصلته، والخبر محذوف، وكأنّ الراوي أراد بحذف الخبر ربط العنوان بما سيأتي من أحداث روائية متشعبة وكثيرة.

وقد ذيّل عنوان الراوية بكلمة: (النجف/ ١٩١٨) إشارة إلى النجف في عهد الانتداب البريطاني على العراق، وقبل نشوب ثورة العشرين التي جعلت للعراق نظاما ملكيا، وهذا يعني قبل وصول الكهرباء إلى النجف، ما جعل حجر الصّوان مادة ضرورية لإيقاد النيران وإشعال المشاعل التي تُضيء مداخل الصحن الشريف.

ويُوحي حجر الصّوان بحفظ تاريخ المدينة في ذاكرة الحجر، يقول الراوي: ((توقّف قليلا -وهو يُحدّق في مدخل السُّوق- أخذته الحسرة وهو ينظر إلى مقهى ابنه (عباس) الذي هرب من النجف بعدما علم أنّ الإنكليز يطلبونه، أين أنتَ الآن يا ولدي؟ أعرف أنّك لم تهادن الإنكليز، ومازال نشاطك الوطني مستمرا، ويشغل بالهم، ولكن.. آه!، أعرف أنّك هربت إلى (اللصيف) في البادية، وجزى الله (عجمي السعدون) خيرا، إذ آواك وأكرمك وأوصلك إلى بغيتك))[٣٨].

يشير هذا النص إلى ذاكرة البطل القوية التي تتشظّى وتقدح شررا كشرر حجر الصوان، إذ ينقلنا الراوي من

تذكّر ابنه (عباس) الذي كان يشتغل صاحب مقهى، ثمّ تحوّل إلى بطل مقاوم للاحتلال ويقضّ مضاجعهم، فهو يفخر به ويتحسَّر على رؤيته ثانية، بعدما هرب من العدو الغاشم هروب حريّة اختارها لنفسه وهو يحمل وعيه الثقافي الوطني والديني بضرورة الجهاد، ومازال هذا الوعي يشغل بال الإنكليز؛ لأنّ الظواهر الثقافية موضوعات تواصلية وأنساق دلالية تربط بين اللغة والمستويات الثقافية والاجتماعية والايديولوجية بالعلاقة الثلاثية: (الدال والمدلول والمرجع الثقافي)[٣٩].

ويقول الراوي: ((ارتسمت أمامه صورة أخويه (خنجر وحمود) يوم كان في شبابهما يمتهنان معه عمل حراسة قوافل الحجاج، وكيف افترق عنهما وعن أهله بسبب الخدمة العسكرية في الجيش العثماني، حيث شارك في حرب القفقاس في مواجهة الجيش الروسي، وبقدر حزنه على فراقه لتلك الأيام، إلّا أنّ ابتسامة خفيفة افترّت عنهما شفتاه، وهو يتذكّر كيف تعرّف على زوجته القفقاسية (أم شاهية)، وفرحهما بولادة ابنتهما، إلّا أنّه عاد بابنته تاركا زوجته التي رفضت مصاحبته بعد هروبه من الخدمة العسكرية))[٤٠].

يزدحم هذا النص بكثافة المعاني السيميائية، إذ اشتغلت بمحوريها، الأوَّل: محور التواصل وضمّ: (الدال والمدلول والقصد والتدبّر)، والمحور الثاني: محور العلامة الذي ضمّ: (الإشارة، والمؤشِّر، والأيقون، والرمز)، والرمز يُسمّيه موريس: (علامة العلامة)؛ لأنّه دال ليس له وجه أيقوني[٤١]، وهو ما ظهر على وجه البطل من الحزن والفرح، وتحدّي الجيش العثماني بالهرب، وقد حقّق مكاسب اجتماعية، إذ تزوج بامرأة أجنبية وعاد بابنته منها؛ ليحتفظ بهذه الذكرى الجميلة وهي نابضة بالحياة بين يديه.

وفي رواية (لقلق النبي يونس) للروائي نفسه، فإنّ اللقلق حقيقي، لكنّ الناس أسبغت عليه الطابع الأسطوري؛ لأنّه اختار عشّه فوق منارة مقام النبي يونس، يقول الكاتب: ((إنّ الكتابة مُهمة

صعبة كونها في هذا الزمان تحدٍّ كبير، وهي جملة قالها بطل الرواية، معتبرا أنّ اللقلق حقيقة واقعة، وقد اتّخذ له مكانا فوق منارة مقام النبي يونس في مدينة الكوفة، ومكانه في المسجد فجعل الناس البسطاء ينسجون حوله الأقوال والخرافات، منها أنّه لقلق مبارك، وخصوصا عند النساء اللواتي كنّ يقدِّمن النذور عن طيب خاطر))[٤٢].

أمّا اسم روايته (حي السعد)، فيتكوّن من مضاف (حي) ومضاف إليه (السعد) المخصِّص للمضاف، وكأنّ العنوان يُوحي بوجود حيّ مضاد هو: (حيّ النكد) مقابل (حي السعد)، وهو عنوان يشفّ عن المحتوى أكثر ممّا يُوحي؛ لأنّ اسمه أسعد أهل النجف الأغنياء بأنّ يوسّعوا بيوتهم ويبنوها على الطراز المعماري الأوربي، وقد تُركت مساحة كبيرة لتكون حديقة جميلة تطلّ أشجارها المجاورة للسياج الخارجي على الشارع.

يقول الراوي: ((عندما أدار رأسه إلى الناحية الأخرى حيث موطن ذكرياته ومهد صباه. هنا تسلقتُ سلّم حياتي، في هذا البيت كنّا نعيش، وفي حديقته كنّا نلعب ونقرأ، وفي تلك الطارمة الأمامية كانت أمّنا تجلس قرب (السماور) ونحن نتحلّق حولها فرحين مسرورين، وهي تصبّ لنا الشاي في الأقداح))[٤٣].

لكنّ الراوي عندما سافر إلى فرنسا، أصبح معنى (حي السعد) مضادا[٤٤]، أي مُحزنا بسبب فراقه لوطنه الأمّ، يقول الراوي: ((كيف يمكن أنْ يتحوّل موطن الأحبّة والذكريات إلى.. آه.. أين هم ناسه؟ أين ذهبوا؟ وهل يعقل أنْ يموت الماضي وتُدفن الذكريات بهذه السهولة؟ لقد كانوا هنا قبل سنين، هل أنا في حُلم؟))[٤٥].

وبمثل هذه الدلالات المزدوجة: بين الفرح والحزن، والحاضر والتاريخ، وجمال عمارة المرقد وقبح الأسواق، جاء عنوان زهير الجزائري: (النجف، الذاكرة والمدينة)، ويتكوّن من كلمة مفردة (النجف)، ذات المعنى العام، ثمّ يُخصصها بكلمتين، (الذاكرة والمدينة)، أي أنّ الراوي سيتحدّث عن ماضي النجف وحاضرها، بما فيهما من

تناقضات.

يقول الراوي: ((الشموع والبخور، وتمتمات المُصلين والدَّاعين بالفرج والشفاء، كلّ قبلاتهم وتصرّفاتهم المسموعة والمهموسة، وما تُوحي به من وراء الحواس ستمسّ قلب الزائر الخاشع، وتأخذ حواسَّه وبصيرته فلا يرى المدينة الأخرى التي تختفي وراء هذه المدينة المقدسة، لن يرى الأسواق التي تكدّست أمام دكاكينها الخضار التالف، ولا الدم السائح والمتخثر في دكاكين القصابين، ولن يرى الأزقة الضيقة، ولا الخرائب التي تفصل بين بيوت المدينة المتداعية ولا أكوام المزابل فيها))[٤٦].

أمّا عنوان رواية مكي زبيبة: (يوم من أيام النجف)، فهو عنوان تشتغل فيه المعاني القصدية؛ لأنّه خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هذا)، وفيه صفة محذوفة، تقديرها: (العظيم)، إذ قسّم الراوي هذا اليوم على أربع وعشرين ساعة، تبدأ من العاشرة صباحا وتنتهي بالتاسعة صباحا من نهار اليوم الثاني، وقد امتلأت هذه الساعات بقراءة الآيات والأحاديث النبوية والإمامية، والشعر والحِكم التي يستدعيها الشيخ حمزة من ذاكرته ويقصّها على الراوي فتتفاعل ثقافة الماضي مع ثقافة الحاضر في إطار المدينة بمرقدها المقدس، الذي يحتضن العمارة الإسلاميّة العريقة إلى غير ذلك من مشاهد واسترجاعات تكشف عن كثافة مقاصد العنوان التي تقود إلى مرجعيات: ذهنية وفنيّة ومذهبية وسياسية وايديولوجية[٤٧].

وسيميائية العنوان (يوم من أيام النجف)، يمكن أنْ يُقرأ على مستويين[٤٨]، أولهما: مستوى يُنظر فيه إلى العنوان بوصفه بنية مستقلة لها اشتغالها الدلائلي الخاص، والعنوان هنا يقدّم خبرا للمتلقي، وثانيهما: مستوى تتخطّى فيه الإنتاجية الدلائلية بهذه البنية حدودها متّجهة إلى العمل ومشتبكة مع دلائليته، دافعة ومحفّزة إنتاجيتها الخاصة بها، وهي تتشابك مع أحداث ٢٤ ساعة المثيرة.

أما عنوان رواية الفرطوسي: (أوراق من ذاكره بانقيا)، فهو خبر مبتدأه محذوف تقديره: (هذه)، ولفظة:

(أوراق) نكرة خصصها بكلمة: (من ذاكرة بانقيا)، و(بانقيا) اسم يعبّر عن العُمق التاريخي الذي توغّل فيه الراوي حتى سرد الأساطير التي تؤكّد دفن رفات آدم في النجف الذي جلبه نوح – عليه السلام– من مكة.

قال الراوي: ((... عالم يخبرنا به الشيخ المجلسي في بحار أنواره، بل قال لنا: إنّ الله تبارك وتعالى أوحى إلى نوح وهو في السفينة أن يطوف في البيت أسبوعا، فطاف أسبوعا ثُمّ نزل في الماء حتى ركبتيه فاستخرج تابوتا فيه عظام آدم... ثُمّ ورد إلى باب الكوفة في وسط مسجدها، ففيها قال الله للأرض ابلعي ماءك، فبلعت ماءها من مسجد الكوفة، كما بدأ الماء من مسجدها، وتفرّق الجمع الذي كان مع نوح في السفينة فأخذ نوح التابوت فوضعه في الغري))[٤٩].

يجمع هذا العنوان بين التاريخ العريق والحاضر الذي عاشه الراوي بصراعاته السياسية والايديولوجية التي تجمع بين صراع الكفر الشيوعي وإيمان المرجعية الدينية. أمّا الدلالة على القدَم البعيد فيظهر في اسم (بانقيا) الأعجمي، الذي حدد موقعه الجغرافي البكري(ت٣٨٧هـ) بقوله: ((أرض النجف دون الكوفة))[٥٠]، وقال الفيروزآبادي(ت٨١٧هـ): ((بانقياه بالكوفة))[٥١]، وبسبب القدم الطويل اندثر تاريخ هذه المدينة، وأصبح أرضا خصبة لصنائع الخيال الأسطوري؛ الذي يستجيب له المتلقي بدافع معرفة تراثه الديني.

إيقاع هذا النص الذي كرَّر اسم المدينة مرّات يُحاكي الإيقاعات الكونية الكبرى المتمثلة في تتابع الفصول الأربعة، وظهور الشمس والقمر، وتتابع الليل والنهار، التي تؤثر في نظام حياة الإنسان فتدفعه إلى البحث عن الإيقاع المُنظِّم لعمله وسلوكه وفنه وكلّ شيء[٥٢]؛ لأنّ الإحساس بتراكم الآثار الحضرية يعكس أثر انسجامها وغرابة موضوعاتها في النفس لتستمتع بها، فيطول التأمّل بها، وهو ما يُنشط الكفاية التأويلية للمتلقي فيُعبّر عن ذلك الإحساس في أثناء التأمّل بالموضوع وبعده[٥٣].

المبحث الثالث: عتبات مقدِّمات روايات مدينتي النجف والكوفة:

تؤلّف دراسة المُقدمات منحى آخر في قراءة العمل الأدبي، انطلاقا من العلاقة الجدلية التي تربط المقدِّمة بالعمل الأصلي، لما تتضمّن من علاقات لها موجوداتها، ولها ما يسوِّغها من منظور التشديد على أهمية خطاب جهاز المقدّمات في الفهم والتحليل[٥٤].

وعلى الرغم من قلّة مقدمات روايات مدينتي النجف والكوفة إلّا أنّها موجودة في بعض الروايات المختارة للدراسة، ومنها اقتباس محمود جاسم عثمان في مقدمة روايته (ما انكشف عن حجر الصوان)، قوله: ((... وهكذا هي الأيام، نتداولها. تمرّ بنا وعلينا مرَّ السحاب في السماء. توجِهُها ريحٌ لا تُرى. وهكذا هي الأحداث، تطأُ جسدَ التاريخ؛ وتنشي.. منها ما تجري جريانَ ماءٍ على حصى، ومنها ما تنحت وجودَها نُدبا أو حُفراً لا قدرة لأظافر الزمن مهما جهدت على محوها.

تموت أممٌ وتولد أممُ. تتعاقب فصول، وتنصرف حُقبٌ. لكنَّ الأرض تبقى أمّاً وذاكرة.. أمّ تفرح لانبثاقِ الزرع وتحزن للذواء، وذاكرة تفردُ الذراعين لمن يرهف سمعه، ويفتح عينيه، ويوارب أبوابَ لهفته لما تُريد أن تقول))[٥٥].

وهذا هو مستهل رواية الكاتب زيد الشهيد، الذي اقتبسه الراوي، وهو نص فلسفي عميق يصوّر علاقة الإنسان الضعيف بالزمن القاهر، ويُوصي بتطبيق الحكمة التي يتغلّب فيها الضعيف على القوي، والتي تُحيلنا بدورها إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُو الله كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ الله والله مَعَ الصَّابِرِينَ﴾. (سورة البقرة: ٢٤٩). ويفيد ذيل الآية الكريمة في تسليط الضوء على عِظم ثواب (الصبر)، الذي شُهر عنه بأنّه مفتاح الفرج.

وتُحيلنا المقدمة أيضا إلى حكمة الإمام عليّ –عليه السلام– التي تقول: ((قُرِنَتِ الْهَيْبَةُ بِالْخَيْبَةِ، وَالْحَيَاءُ بِالْحِرْمَانِ، وَالْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، فَانْتَهِزُوا فُرَصَ الْخَيْرِ))[٥٦]. أي اسبقوا الزمن وإلّا سبقكم، وسوف تعجزون عن اللحاق

به.

ويُحلينا الراوي أيضا بهذه المقدّمة المقتبسة إلى قراءة مقدمات رواية زيد الشهيد، الذي يقدّم لروايته بقوله: ((قيل ليُوسف: ما لك تجوع وأنت على خزائن الأرض..؟! أجاب: أخاف أن أشبعَ فأنسى الجائعين))[٥٧].

نلحظ ممّا تقدّم أنّ هذه المقدِّمة استعملت تقنية التناص التي نشّطت الكفاية التأويلية للمتلقي، فراح يتنقّل بين النصوص ليكتشف أخيرا ما تُحيل إليه المقدمة على متن الرواية، التي تؤكّد وجود بطل قوي حكيم، إذ يُقاوم ابنه (عباس) الإنكليز ويهرب منهم، كما هرب هو من الجيش العثماني، وعاد بابنته من الزوجة القفقاسية.

التناص -هنا- ديني وتاريخي، وهو من الوسائل الأسلوبية التي لجأ إليها الأديب لتشكيل صورة شعرية إبداعية يتناغم فيها النص الجديد مع النصوص القديمة، وهو ما يكشف عن سعة ثقافة الروائي التي سخّرها في إنتاجه الإبداعي. إذ استثمر هذه المقدِّمة للتعبير عن مشاعره ورؤاه ومواقفه في سياقات أخرى معتمدا على تقنية التناص، التي وضعها في سياق آخر جديد جعل صوره الفنية في حاجة إلى إعمال الفكر والرويّة للكشف عن معانيها الإيحائية[٥٨].

وفي رواية (لقلق النبي يونس) قدّم الراوي لروايته بأقوال مأثورة تُشير إلى أهميّة معرفة علاقة القراءة بالحياة، قال الراوي: ((القراءة ضرورية للحياة، كالتنفس/ ألبرتو مانغويل))[٥٩]، بمعنى أنّ من يقطع القراءة مدّة قصيرة من الزمن سيموت؛ لأنّها تشبه التنفس؛ لذلك لا يمكن أن نعدّ القراءة هواية، فالإنسان الذي لا يقرأ يغلق بابًا كبيرًا من أبواب الحياة وهو باب العلم والمعرفة.

يُحيلنا هذا الاقتباس إلى أول سورة نزلت على نبينا -صلّى الله عليه وآله وسلّم- قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾. (سورة العلق: ١)، إذ يظهر فيها الحثّ على القراءة واضحا، كذلك وردت أحاديث كثيرة تحثّ على طلب العلم حتى عُدّ طلب العلم فريضة شاملة، إذ ورد عن أنس بن مالك قول

رسول الله –صلّى الله عليه وآله وسلم– : ((طلبُ العلمِ فريضةٌ على كلِّ مسلمٍ، وإنَّ طالبَ العلمِ يستغفِرُ له كلُّ شيءٍ، حتى الحيتانِ في البحرِ))[٦٠].

وتنفتح هذه المقدّمة على نصوص كثيرة تكاد لا تحصى نثرية وشعرية، منها قول المتنبي الشهير[٦١]:

أعزّ مكانٍ في الدُّنى سرجُ سابحٍ

وخيرُ جليسٍ في الزّمانِ كتابُ

هكذا جعل الراوي نصّه مُنفتحا على نصوص كثيرة تثري فضاء نصه الإبداعي، تلك هي الخطوة المُنجزة التي تُشير إلى تشظّي النص وعدم تجانسه البديع ليُصبح فسيفساء استعارة شعائرية[٦٢].

وينفتح هذا الاقتباس الثري على المعاني السيميائية في متن الرواية، يقول الراوي: ((صارت هوايته التي شُغف بها وفضّلها على غيرها من الهوايات، التي لا تنافسها سوى القراءة، التحديق من خلف شباك غرفته المطلّ على الزقاق، كي يراها... وكانت المهمّة الرئيسة عنده قبل أن يغفو في الساعة الواحدة بعد منتصف الليل، أن يضبط جرس المنبّه عند الساعة السابعة صباحا))[٦٣].

نلحظ أنّ الهواية المفضّلة تتفرّع إلى هوايتين متنافستين، وكلاهما أنثى، الأولى: (القراءة)، وهي مؤنث مجازي، والثانية: الأنثى الحقيقية، وهي طالبة العلم التي تضبط ساعتها كيلا تتأخّر عن طلب العلم بعض الوقت، وكان هو يضبط ساعته من أجل ممارسة الهوايتين معا.

وأخير يصل الباحث إلى أنّ المقدِّمة عتبة نصيّة لها أهميتها في التعليق على المتن وتلخيصه، ولاسيما إذا كانت من نوع المقدّمة الغيرية التي تُكتب بيد غير يد الكاتب، فهي تزيد بيان النص وتكشف عن الأسباب التي دعت المُبدع لكتابة المتن[٦٤].

المبحث الرابع: عتبات جنس نصوص مدينتي النجف والكوفة:

نصوص مدينتي النجف والكوفة، روايات مدينية، ويُعرف إيف ستالوني الرواية بأنّها: ((عمل نثري

إلى الطول أقرب، يعرض شخصيات بأعيانها، ينفخ بها الحياة في وسط من الأوساط، يدّعي بأنّها حقيقية، وتُحاط علما بنفسيته ومصيرها ومغامراتها))[٦٥].

ويعرِّفها جميل حمداوي بأنّها: ((مبدأ تنظيمي للخطابات الأدبية، ومعيار تصنيفي للنصوص الإبداعية، ومؤسسة تنظيرية ثابتة، تسهر على ضبط النصّ أو الخطاب وتحديد مقوماته ومرتكزاته، وتقعيد بنياته الدلالية والفنية والوظيفية من خلال مبدأي: الثبات والتغيّر، ويُسهم الجنس الأدبي في الحفاظ على النوع الأدبي، ورصد تغيراته الجمالية الناتجة عن الانزياح والخرق النوعي))[٦٦].

وصنّف محمود جاسم عثمان نصوصه الثلاثة (حي السعد)، و(لقلق النبي يونس، ومخطوطة التاريخ الآخر)، و(ما انكشف عن حجر الصّوان) بأنّها روايات مدن، الأولى تتحدّث عن تجديد مدينة النجف القديمة وتمدّدها، والثانية خاصة بمدينة الكوفة، إذ ورد في ذيل العنوان قوله: (رواية عن الكوفة وعكد اللّوي)، والثالثة تتحدّث عن النجف عام ١٩١٨م وهو عام ثورة النجف على الإنكليز.

أما مكي زبيبة فلم يُصنّف نصه، كذلك زهير الجزائري، أما نص عبد الهادي الفرطوسي: (أوراق من ذاكرة بانقيا)، فوسمه الروائي بأنّه (سيرة مدينة)، وسِيَر المدن، ولاسيما المقدسة منها لا تغطّيها إلّا الروايات التي تُعيد إنتاج الحقائق التاريخية بفن السرد: ((بيد لبقة وعاطفة عارمة، وقد لقيت هذه السيرة من الرواج والثناء، ما دلّ على أنّ الناس يحبّون الحقائق مغلّفة بالطلاوة، كما تُغلّف الأدوية [المرّة] بالحلوى))[٦٧].

ويرى هيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣٠م) أنّ الرواية هي: (ملحمة برجوازية)، ويعني أنّها تعرض المسألة الجمالية والتاريخية في وقت واحد، فهو يعدّ: ((الرواية شكلا فنيًّا بديلا من الملحمة في إطار التطوّر البرجوازي، ذلك أنّ الرواية تنطوي على الخصائص الجمالية العامة للقصة الملحمية الكبيرة للملحمة من جهة، وتتأثر بكلّ التعديلات التي

جاء بها العصر البرجوازي الذي هو من طبيعة مخالفة من جهة ثانية، بذلك تتحدّد معالم المكانة الفنيّة التي تحتلها الرواية في مقولة الأشكال الفنية، فهي لم تعد شكلا فنيّا شعبيًّا))[٦٨].

وهو ما أكّده الباحث إيف ستالوني بقوله: ((الرواية هذا الشكل الأدبي المهيمن اليوم، جنس حديث ينبغي البحث عن أصله من جهة الملحمة وغيرها من أشكال الحكايات البدائية))[٦٩].

وحصل هذا التغيير نتيجة لتغيّر نظام الاقتصاد الإقطاعي إلى نظام رأسمالي نشأ في المدن، التي عجّت بتناقضاتها ومشكلات سكانها، فأصبحت موضوعات جيدة للروائيين؛ لأنّ الحبكة القصصية لا تكون فعّالة إلّا بوجود صراع بين القوى المختلفة.

الخاتمة:

يمكن إيجاز نتائج هذا البحث بالنقاط الآتية:

١- كشفت العتبات عن عدد من جوانب الأعمال الروائية ووضحتها عن طريق تنشيط المنهج السيميائي لكفاية المتلقي التأويلية، وجعل تأويلاته موضوعية تكشف عن المعاني الخفيّة في النصوص المدروسة، وتمنعه أن يضع المعنى الذي تميل إليه نفسه، ما أدّى إلى فهمها واستيعاب دلالاتها أكثر مما لو غابت، إذن لبقيت غامضة وبعيدة عن دلالاتها الحقيقية؛ لأنّ العتبات تعدّ بؤرا للتأويل القابلة للتفكيك والبناء، حتى صارت عاملا من عوامل بنائه ومفتاحا مُهمّا لا تتمّ قراءة النصوص إلّا عن طريقها.

٢- ترتبط العتبات بالنص المركزي ارتباطا وثيقا، وبشكل عنقودي، ولاسيما لوحات الأغلفة؛ لأنّها تضمّ عناصر أيقونية ملوّنة بألوان تعبيرية رمزية مختلفة، ومُصممة عناصرها التشكيلية بمهارة، فهي تمثل دوالا بصرية تُدرك أدراكا جماليا دفعة واحدة، وتؤلّف مساحة ذهنية لإيصال الفكرة الرئيسة التي يرمي المبدع إيصالها للمتلقي، إذ تفتح قناة بصرية غير لفظية بينه وبين المتلقي، ما يسمح في فتح أفق المتلقي لشتى الدلالات التأويلية المؤثرة في النفس.

٣- تنفتح مقدِّمات النصوص التي

اقتبسها الراوي من نصوص أدبية مشهورة على نصوص أخرى عن طريق تقنية التناص، وتنفتح النصوص الأخرى على غيرها، وهكذا تثري التناصات فضاء النص الإبداعي، تلك هي الخطوة المُنجزة التي تُشير إلى تشظّي النص وعدم تجانسه البديع ليُصبح فسيفساء استعارة شعائرية.

الهوامش:

١- السيد أصغر أكبر، مرتضى كزار: ١٤.

٢- ينظر: المعجميّة، آلان بولغير: ٤٠.

٣- ينظر: أسس السيميائية، دانيال تشاندلر: ٣٠.

٤- ينظر: مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي، عبد الرزاق بلال: ٢٣.

٥- ينظر: عتبات النص، البنية والدلالة، عبد الفتاح الحجمري: ٨-٩.

٦- ينظر: عتبات الكتابة في النص الحديث، عبد الملك اشبهبون، بحث منشور: ٢٨٥.

٧- ينظر: التقنيات الأسلوبية للخطاب السردي في (يوميات الحرب والانتفاضة) للمرحوم مكي زبيبة، د. مصعب مكي زبيبة، بحث منشور: ٢/ ٣١٤.

٨- ينظر: زهير الجزائري، مقال متاح على الموسوعة الحرة، متاح على الموقع الإلكتروني: www.wikepedia.org

٩- ينظر: أوراق من ذاكرة بانقيا، عبد الهادي الفرطوسي: ١٦٠.

١٠- ينظر: لقلق النبي يونس.. الروائي العراقي محمود جاسم عثمان النّعيمي ومحاكمة غيبيات التاريخ، علي لفتة سعيد، مقال منشور على موقع الجزيرة بتاريخ ٢/ ٧/ ٢٠٢٢م، متاح على الموقع الإلكتروني: www.aljzeera.net

١١- ينظر: دليل معنى الألوان، موقع أدوبي، متاح على الموقع الإلكتروني: www.adobe.com

١٢- ينظر: م.ن.

١٣- ينظر: توظيف اللون في شعر ابن الرومي، نارمين محبّ عبد الحميد حسن، أطروحة دكتوراه: ١٧.

١٤- ينظر: م.ن: ١٧.

١٥- النجف، الذاكرة والمدينة، زهير الجزائري: ٦.

١٦- ينظر: دليل معنى الألوان، موقع أدوبي، متاح على الموقع الإلكتروني: www.adobe.com

١٧- ينظر: م.ن

١٨- ينظر: السيمياء والتأويل، روبرت شولتز: ١١-١٢.

١٩- ينظر: دليل معنى الألوان، موقع أدوبي، متاح على الموقع الإلكتروني: www.adobe.com

٢٠- ينظر: م.ن.

٢١- يوم من أيام النجف، مكي زبيبة: ٥.

٢٢- م.ن: ٥.

٢٣- ينظر: الألوان، دورها، تصنيفها، مصادرها، ورمزيتها ودلالتها، كلود عبيد: ٨١.

٢٤- ينظر: المورد الحديث، قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي ورمزي البعلبكي: ٤٥٢.

٢٥- ما انكشف عن حجر الصوان، محمود جاسم عثمان: ٨.

٢٦- ما انكشف عن حجر الصوان، محمود جاسم عثمان: ٨.

٢٧- ينظر: دليل معنى الألوان، موقع أدوبي، متاح على الموقع الإلكتروني: www.adobe.com

٢٨- ينظر: ما هو اللون الأرجواني وما معانيه في علم النفس؟ بتول العرارعة، ٢٧ أكتوبر، ٢٠٢٢م، مقال متاح على الموقع الإلكتروني: com.www.mawdoo٣

٢٩- لقلق النبي يونس، محمود جاسم عثمان: ١٢١.

٣٠- م.ن: ٩.

٣١- اللون لعبة سيميائية، فاتن عبد الجبار جواد: ١٢٠.

٣٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. نيروبي: ٣٧.

٣٣- ينظر: الألوان، دورها، تصنيفها، مصادرها، ورمزيتها ودلالتها، كلود عبيد: ٨٣.

٣٤- أوراق من ذاكرة بانقيا، عبد الهادي الفرطوسي: ٦-٧.

٣٥- العنصر الموسوم: هو العنصر الذي يتجلى فيه الفاعل الداخلي المعبر عن رأيه أو وجهة نظره مشيرا إلى تجربة أو حدث يتصل به، بخلاف العنصر غير الموسوم سيميائيا الذي يتصل بوقائع ومعارف موضوعية بعيدة عن القائل وموقفه. ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل: ٩٩.

٣٦- السيميوطيقا والعنونة، د. جميل حمداوي، بحث منشور: ٩٦.

٣٧- ينظر: النقد والدلالة، نحو تحليل سيميائي للأدب، محمد عزام: ١٣٠ وما بعدها.

٣٨- ما انكشف عن حجر الصوان، محمود جاسم عثمان: ٩.

٣٩- سيمياء العنوان، د. بسام موسى طقوس: ٢١.

٤٠- ما انكشف عن حجر الصوان، محمود جاسم عثمان: ٩.

٤١- ينظر: سيمياء العنوان، د. بسام موسى طقوس: ٢٢.

٤٢- لقلق النبي يونس، الروائي العراقي محمود جاسم عثمان النعيمي، غيبيات التاريخ، الجزيرة، مقال متاح على الموقع الإلكتروني: www، aljezeera.net

٤٣- حي السعد، محمود جاسم عثمان: ٣.

٤٤- ما انكشف عن حجر الصوان، محمود

جاسم عثمان: ٩.

٤٥- حي السعد، محمود جاسم عثمان: ٤.

٤٦- النجف، الذاكرة والمدينة، زهير الجزائري: ٧-٨.

٤٧- ينظر: سيمياء العنوان، د. بسام موسى قطوّس: ٣١.

٤٨- ينظر: م.ن: ٣٦.

٤٩- أوراق من ذاكرة بانقيا، عبد الهادي الفرطوسي: ١٠.

٥٠- معجم ما استعجم، البكري: ١/ ٢٢٢.

٥١- القاموس المحيط، الفيروزآبادي: ١٦١.

٥٢- ينظر: مدخل في علم الجمال، هديل بسام: ٢٧.

٥٣- ينظر: مدخل في علم الجمال، هديل بسام: ٩.

٥٤- ينظر: عتبات النص، البنية والدلالة، عبد الفتاح الحجمري: ٤١.

٥٥- رواية اسم العربة، أو الرجل الذي تحاور مع النار، للروائي زيد الشهيد: ٧-٨، ما انكشف عن حجر الصوان، محمود جاسم عثمان: ٣.

٥٦- نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ فارس الحسون: ٥.

٥٧- رواية اسم العربة، أو الرجل الذي تحاور مع النار، للروائي زيد الشهيد: ٥.

٥٨- ينظر: الصورة الفنية في شعر ابن دراج القسطلي، أشرف علي دعدور: ١١٧.

٥٩- لقلق النبي يونس، محمود جاسم عثمان: ٧.

٦٠- سنن ابن ماجة، حديث (٢٢٤).

٦١- العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، ناصيف اليازجي: ٥١٧.

٦٢- ينظر: مدخل إلى التناص، ناتالي بييقي غروس: ٩.

٦٣- لقلق النبي يونس، محمود جاسم عثمان: ٩.

٦٤- ينظر: سيميائيات العتبات النصية في أعمال شعراء المهجر وأبولو، د. محمد شعبان عبد الرزاق إبراهيم، بحث منشور: ٤٢٤.

٦٥- ينظر: الأجناس الأدبية، إيف ستالوني: ١٢٢، وإشكالية تصنيف الأجناس الأدبية في النقد العربي المعاصر، إعداد الطالبتين: عجال وردة، وبن شريف فاطمة، رسالة ماجستير: ٧.

٦٦- نظريات الأجناس الأدبية، نحو تصور جديد للتجنيس الأدبي، جميل حمداوي: ٨.

٦٧- فن السيرة، إحسان عباس: ٤٩.

٦٨- نظرية الرواية وتطورها، لوكاتش: ١٩.

٦٩- فن السيرة، إحسان عباس: ٤٩.

المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم.

أولا: روايات عينة البحث:

١- أوراق من ذاكرة بانقيا، سيرة مدينة، عبد الهادي الفرطوسي، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، العراق- النجف الأشرف، ط١، ٢٠١٢م.

٢- حي السعد، محمود جاسم عثمان، (د.م)، (د.ت).

٣- لقلق النبي يونس ومخطوطة التاريخ الآخر، رواية عن الكوفة وعكد اللّوي، محمود جاسم عثمان النعيمي، منشورات أحمد المالكي، بغداد، العراق، ط١، ٢٠٢٠م.

٤- ما انكشف عن حجر الصوان، محمود جاسم عثمان، النجف، ١٩١٨م.

٥- النجف، الذاكرة والمدينة، زهير الجزائري، دار المدى للإعلام والثقافة والفنون، بغداد، ط١، ٢٠١٥م.

٦- يوم من أيام النجف، رواية مكي زبيبة، مطبعة الديواني، بغداد، (د.ت).

ثانيا: الكتب:

١- الأجناس الأدبية، إيف ستالوني، ترجمة: محمد الزكراوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، آيار (مايو)، ٢٠١٤م.

٢- أسس السيميائية، دانيال تشاندلر، ترجمة: د. جلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٣- الألوان، دورها، تصنيفها، مصادرها، ورمزيتها، ودلالتها، كلود عبيد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، (١٤١٤هـ/ ٢٠١٣م).

٤- رواية اسم العربة، أو الرجل الذي تحاور مع النار، للروائي زيد الشهيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د.ت).

٥- سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت).

٦- السيد أصغر أكبر، رواية مرتضى كزار، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢م: الغلاف الخلفي.

٧- سيمياء العنوان، د. بسام موسى قطوس، إربد، الأردن، ٢٠٠٥م.

٨- السيمياء والتأويل، روبرت شولتز، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م.

٩- الصورة الفنية في شعر ابن دراج القسطلي، أشرف علي دعدور، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٩٤م

١٠- عتبات الكتابة في الرواية العربية، عبد

الملك اشبهبون، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط١، ٢٠٠٩م.

١١- عتبات النص، البنية والدلالة، عبد الفتاح الحجمري، منشورات الرابطة، المغرب، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٢- العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، ناصيف اليازجي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط٢، (د.ت).

١٣- الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنر، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.

١٤- فن السيرة، إحسان عباس، دار صادر للنشر والتوزيع - بيروت، دار الشروق، عمّان، ط١، ١٩٦٦م.

١٥- في سبيل منطق للمعنى، روبير مارتان، ترجمة وتقديم: الطيب البكوش وزميله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

١٦- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(ت٨١٧هـ)، رتبه ووثقه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٢، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١٧- اللسانيات العربية المعاصرة، نظرية النحو المقامي في دراسة الجملة العربية، د. تومان غازي الخفاجي وزميلاه، دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٢٤م.

١٨- اللون لعبة سيميائية، فاتن عبد الجبار جواد، دار مجدلاوي، عمّان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م.

١٩- مدخل إلى التناص، ناتالي بييقي غروس، ترجمة: عبد الحميد بوابديو، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، (٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

٢٠- مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، عبد الرزاق بلال، مكتبة الأدب المغربي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٠م.

٢١- المدخل في علم الجمال، هديل بسام، عمان، الأردن، ١٩٩٣م.

٢٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. نيروبي، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

٢٣- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري(ت٣٨٧هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٥م.

٢٤- المعجمية وعلم الدلالة المعجمي، مفاهيم أساسية، آلان بولغير، ترجمة: د. هدى مقنص، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١٢م.

٢٥- المورد الحديث، قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي ورمزي البعلبكي، دار العلم

للملايين، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٦- نظريات الأجناس الأدبية، نحو تصوّر جديد للتجنيس الأدبي، جميل حمداوي، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني، المغرب، ط٣، ٢٠٢٠م.
٢٧- نظرية الرواية وتطورها، لوكاتش، ترجمة وتقديم: نزيه الشوفي، (د.م)، ١٩٨٧م.
٢٨- النقد والدلالة، نحو تحليل سيميائي للأدب، محمد عزام، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٦م.
٢٩- نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، منضّد على ملف word.
ثالثا: الرسائل والأطاريح الجامعية:
٣٠- إشكالية تصنيف الأجناس الأدبية في النقد العربي المعاصر، إعداد الطالبتين: عجال وردة، وبن شريف فاطمة، رسالة ماجستير، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، الجزائر، (٢٠٢٢-٢٠٢٣م).
٣١- توظيف اللون في شعر ابن الرومي، نارمين محب عبد الحميد حسن، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب- جامعة الزقازيق، (د.ت).
رابعا: البحوث المنشورة في المجلات العلمية:
١- التقنيات الأسلوبية للخطاب السردي في (يوميات الحرب والانتفاضة) للمرحوم مكي زبيبة، د. مصعب مكي زبيبة، بحث منشور في مجلة مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، العدد (٧٠)، سبتمبر، ٢٠٢٣م: ٢/ ٣١٤.
٢- سيميائيات العتبات النصية في أعمال شعراء المهجر وأبولو، د. محمد شعبان عبد الرزاق إبراهيم، بحث منشور في مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، مج(٣٢)، العدد(٥٩)، إبريل، ٢٠٢٣م.
خامسا: المقالات المنشورة على المواقع الإلكترونية:
١- دليل معنى الألوان، موقع أدوبي، متاح على الموقع الإلكتروني: www.adobe.com
٢- زهير الجزائري، مقال متاح على الموسوعة الحرة، متاح على الموقع الإلكتروني: www.wikepedia.org
٣- لقلق النبي يونس.. الروائي العراقي محمود جاسم عثمان النّعيمي ومحاكمة غيبيات التاريخ، علي لفتة سعيد، مقال منشور على موقع الجزيرة بتاريخ ٢/ ٧/ ٢٠٢٢م، متاح على الموقع الإلكتروني: www.aljzeera.net
٤- ما هو اللون الأرجواني؟ وما معانيه في علم النفس؟ بتول العرارعة، ٢٧ أكتوبر، ٢٠٢٢م، مقال متاح على الموقع الإلكتروني: www.com.mawdoo٣

شخصية المرأة في رواية «زيتون الشوارع» لإبراهيم نصرالله – دراسة تحليلية وصفية

د. مهدي يعقوب فرحاني

جامعة الأديان والمذاهب – قسم اللغة العربية

عدنان شهيد يونس الياسري

طالب ماجستير

The character of the woman in the novel " Street Olives " by Ibrahim Nasrallah - descriptive analytical study

Dr. Mehdi Ya'acoub Farhani

University of Religions and Denominations Department of Arabic

Adnan Shahid Younes Alyasari

Master's student

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114516

ملخص البحث

تناولت هذه الدراسة ملامح حضور المرأة في رواية زيتون الشوارع للكاتب إبراهيم نصر الله على وفق التقنيات الروائية التي عمد إليها الكاتب في رسم هيكلية عمله، انطلاقاً من طبيعة هذه التقنيات، وأهميتها في تقديم السرد الروائي، كما ناقشت نشأة الرواية على الصعيدين الغربي والعربي، وماهيتها، ورصد أهم المراحل التي أثرت بتطور الرواية، وأهم الأعلام المؤثرين فيها، للوقوف على التشكيل التنظيري لملامح الرواية، إضافة إلى مناقشتها بنائية الشخوص، وبنيتي المكان والزمن، للكشف عن الطابع التشكيلي للرواية، عبر سبر هذه البنائية التي يرتكز عليها سر الحدث، فيتعرف القارئ بالركائز التي تحرك خيوط الحدث عبر خاصية الاسترجاع، أي الانتقال بالحدث إلى ماضيه، في بداياته، في محاولة للربط بين السبب والنتيجة، على شاكلة الاستقراء، وربط هذه الأحداث بالزمن الحاضر، بعد أن تعرف القارئ على نبذة موجزة من الرواية، والتي ستعينه على فهم أهم محطات العمل المدروس، وصولاً إلى تقنيات أخرى: كالوصف عبر مستويات عدة، والمنظورات الروائية، والحكي، وهذا ما يخدم بدوره القارئ لاكتناز المفاهيم التي وردت فيها شخصية المرأة، ومجالات توظيف هذا الحضور، وأهمية علاقتها بالحدث، الذي قد تكون هي سببه، عبر استعمال الترميز اللغوي الغني الذي يمارسه الكاتب حيال شخصية المرأة، لتسهم في إغناء الجانب الدلالي للرواية، وعلاقتها بالحدث الذي تقوم عليه الرواية، وما ترتب على ذلك من مواطن حضور العنصر النسائي في الرواية، عبر صلات هذا الحضور بالحدث العام أو الجزئي، وما نتج عنه من جماليات فنية، مرتبطة بمضمون الرواية، وبالأدوات الفنية المعول عليها في الكتابة، لينتهي البحث بخاتمة. ومن أهم النتائج التي جاء بها البحث، المرأة هي المقاومة الشريفة، لكونها خصبة، تلد وتربي، وبها تستمر الحياة، والحقوق الطبيعية للعيش بكرامة. شكلت المرأة مركزاً رئيساً مهماً في رواية زيتون الشوارع.

الكلمات المفتاحية: المرأة، رواية زيتون الشوارع، إبراهيم نصر الله، السرد.

Abstract

This study deals with the features of the presence of women in the novel « Street Olives « by the author Ibrahim Nasrallah Ali according to the novel techniques that the author intended in drawing the structure of the work, starting from the nature of these techniques, and their importance in presenting the narration of the novel. It also discusses the origins of the novel on the Western and Arabic levels, its essence, and monitoring the most important stages that affected the development of the novel, and the most significant signs of those who influenced it, to stand up for its creation. It also explore the characters' structure as well as the construction of place and time, in order to discover the structural nature of the novel, through the patience of this construction, which is based on the event. The reader will be introduced to the pillars that move the threads of the story through the characteristic of retrieving, i.e. moving the event to the past, in the beginning, in an attempt to connect the cause and effect, through the form of induction, and the connection of these events to the present tense, after the reader is introduced to a brief summary of the novel, which is based on the understanding of the most important stages of the studied action, arriving at other techniques such as description through several levels, and narrative perspective, and narration and this serves us in the role of the reader. This, in turn, serves the reader to analyze the concepts in which the character of the woman is used, and the scope of the use of this presence, and the importance of their interest in the event, which she may be a reason behind. Al this can be expressed via the rich linguistic features used by the writer regarding the character of the woman, contributing to the enrichment of the symbolic aspect of the narrative, and its relationship

with the event on which the novel is based. Ultimately, the study explores presence of the female element in the novel, through the connection of this presence with the general or partial event, in addition to the result of this is the artistic aesthetics, related to the content of the novel, and the technical tools used in the writing. At the end of the research, one of the most important conclusions arrived at is that women are the honorable resistance, but they are fertile and well-educated. They have the right to live with dignity. The shape of the woman is central, mainly, important in Street Olives novel.

Key words: The woman, Street Olives novel, Ibrahim Nasrallah, Al-Sard.

المقدمة

تقدم هذه الدراسة نموذجاً خاصاً في التعامل مع المرأة عبر فك شيفرات رموزها، والكشف عن دلالاتها، وحضورها في رواية زيتون الشوارع للكاتب إبراهيم نصر الله.

ما الذي يمكن أن يستحضره ذهن القارئ عندما تذكر المرأة في عمل روائي؟

إن المرأة سمة من سمات الخصب، والتوالد، والاستمرار، يوظفها الكاتب لإغناء العنصر الدلالي في أعماله الأدبية، وعلى اتساع دائرة الدلالات إلا أنها تلتقي جميعها في دلالة الرغبة في الحياة، والتجديد.

في رواية زيتون الشوارع يتعامل الكاتب مع رمزية المرأة تعاملاً خاصاً، فيطوعها لسبر الواقع المعيشي في مستوياته كافة.

وقد تتنوع دلالة المرأة، ومزايا حضورها، وهذا يتوقف على براعة الكاتب في استحضار أدواته الفنية لخلق عمل يحفظ له هويته الكتابية، ويحقق له طابعه الخاص في الإبداع.

تقوم خاصية الاسترجاع بربط الماضي بالحاضر عبر التسلسل الذي تقوم عليه الأحداث، التي تترابط بدورها في حيز فضائي يمور بالإبداع والأحداث.

إن التكهن بملامح شخصية المرأة في الرواية غير مجد، ففيها المرأة المظلومة، والجادة، والرقيقة، والصعبة، والمرشدة والناصحة، والمجنونة، وبذلك يتوافر كمٌ واسع من الامتداد الأنثوي على مدار صفحات الرواية المراد دراستها، وبذلك سيتقصى البحث هذا الحضور ودلالاته عبر التقنيات الروائية التي استعملها الكاتب.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في الكشف عن موقف الراوي في رواية زيتون الشوارع من المرأة، وشخصيتها، وجدير بالذكر أن دراسة المرأة في هذه الرواية لم يتناولها الباحثون إلى الآن.

أهداف البحث

إن الهدف المنشود من هذه الرسالة ترقية المكتبة العربية، وكذلك المهتمين

بالأدب، والرواية، وإثراء الجانب الأدبي في موضوعات الرواية والمرأة، والوقوف على نواقص البحوث السابقة في الرواية العربية، وكذلك حضور المرأة في الأعمال الأدبية، كما يهدف إلى مساعدة الباحثين في مجال الدراسات المعاصرة التي تتناول الرواية والمسرحية والشعر الحر.

وتأتي أهداف البحث في تقديم منجز نقدي يحاول دعم دراسة ملامح المرأة العربية في الرواية، ويرفدها بما يرجو أن يتوصل إليه من نتائج مفيدة، فيضيف خطوة تسهم في تقصي ملامح التجربة الروائية العربية، وفي اكتمال المشهد المهتم بدراسة رواية أحد أبناء جيل له أهميته في تطوير موضوعات الكتابة الروائية.

منهج البحث

واتبع البحث المنهج الوصفي الذي يعنى بالوقوف على الظاهرة توصيفاً، وتفسيراً وتحليلاً، واستنتاجاً، للوصول إلى نظرة شمولية متكاملة تلم بخصائصها، وسماتها.

الفرضية الرئيسة

من ملامح المرأة في رواية زيتون الشوارع انتهاك جسدها، كما أن الكاتب يثير هذه القضية ويقدم سلوكيات التواصل مع المرأة لخلق حالة فنية لها أثرها من الإبداع في نصه الروائي، عبر محاور: الشخصيات، والحوار، والسرد، والحبكة، والعقدة، وحلها، وغير ذلك من مضامين الرواية، والرواية تقدم موجزاً تعبيرياً لخمسين سنة من التغيرات الحياتية التي عاشها الإنسان الفلسطيني خارج حدود وطنه.

المبحث الأول: رواية "زيتون الشوارع"

مدخل تعريفي:

للرواية حضورها الثقافي المميز، وهي ذات أنواع متعددة، مرتبطة بالظروف العامة لكل حقبة زمنية، كما أن بنية الشخصيات في "زيتون الشوارع" متعددة، فقد يكون هناك شخصيات رئيسة، وشخصيات ثانوية، وشخصيات هامشية.

عمد الكاتب إلى استعمال تقنية الاسترجاع، أكثر من الاستباق على الصعيد الزمني؛ لأن خاصية الاسترجاع تقوم بربط الماضي بالحاضر عبر التسلسل

الذي تقوم عليه الأحداث، التي تترابط بدورها في حيز فضائي يمور بالإبداع والأحداث.

أما المكان فتعددت الأماكن بين مفتوحة، ومغلقة، وأسهمت في إسقاط الحدث على الحالة النفسانية للشخصية المرتبطة بالمكان.

نبذة عن الرواية:

يبين مدخل الرواية للقارئ عناصر ثلاثة تقدم المضمون الروائي، وهي: شخصية (سلوى) وهي الراوية التي تسهم في عرض الأحداث، وشخصية (عبد الرحمن) وهو يمثل شخصية الكاتب الذي يقوم بتغيير ما ترويه سلوى، وشخصية الكاتب العام أو الكاتب العارف، وهو يشكل أنا الكاتب الثانية.

أما الحدث الذي تقوم عليه الرواية فهو إيجاز مفيد لخمسين عامًا من تغير الأوضاع التي عاشها المواطن الفلسطيني خارج حدود وطنه، منذ الحقبة التي تسبق النكسة حتى أواسط زمن التسعينيات من القرن المنصرم.

أما ما يخص الفضاء المكاني لهذه الأحداث فهو في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في دولة الأردن.

يعمل الكاتب على موضوع مهم وهو انتهاك الجسد، ويبلغ الحدث ذروته عبر عرض أساليب التعامل مع المرأة، والتي هي ميزة فنية مهمة استغلها إبراهيم نصر الله لكتابة نص روائي له ميزاته الإبداعية، وخصوصيته، وطريقته السردية العالية.

أما بالنسبة إلى محاور الشخصية النسائية، التي تشكل موضوع الرواية:

فهي ثلاث شخصيات، ترسم الحدث، وتجعله منسجماً مع منطق السرد، ويدفع القارئ إلى تأمل عميق للمفردات التي تمثل الخارطة الكلية للرواية.

ويدور الحدث الكلي حول فكرة الاغتصاب، وهو الحدث الذي تتصل به مواقف الشخصيات، والسرد.

ويخلق الكاتب معجمه للمفردات البسيطة المتصلة بالحياة اليومية، بطريقة تحفز القارئ على مواصلة الحدث، وصولاً إلى متعة القراءة.

إن التشكيل البنائي يحمل الطابع العام للهيكلية الروائية التي يضعها الكاتب نصب عينيه أثناء الشروع في تشكيل المحاور الأساس للكتابة.

ويرى البحث أنه من المفيد قبل البدء في التشكيل النموذجي لحدث الرواية، والوقوف على حضور المرأة فيها، لا بد من التعرف على التشكيل البنائي الخاص بالرواية، لمساعدة القارئ في الوقوف على المفاصل الرئيسة قبل التفصيل في التقنيات الأخرى، وذلك من بنية:

١. الشخصيات.

٢. المكان.

٣. الزمان.

وبعد أن يتعرف القارئ على هذه البنى، يسهل عليه الوقوف على التقنيات التفصيلية للرواية، التي سيستنبط البحث منها حضور المرأة في الرواية.

المبحث الثاني: ملامح حضور المرأة في المتن الحكائي للرواية:

أ – الشخصيات

إن للشخصيات دورها المهم في رسم الحدث، وإيصاله إلى القارئ، وذلك عن طريق ما تقوم به من أفعال تتصل بالحدث الرئيس، وهي تقنية مهمة من تقنيات الرواية التي لا يخلو نص منها، فهي التي تشكل الخيط الذي تتواشج عبره المشاهد.

والشخصية هي المشارك أو المشاركة في حدث العمل الروائي على صعيد الخير أو الشر، أما كل تقنية لا تسهم في رسم الحدث الروائي فهي ليست من الشخصيات، إنما تعد جزءاً من الوصف الكلي للرواية[٢].

لا بد من الوقوف على الشخصية الرئيسة التي تدعم الحدث، وتتصل به:

الشخصية الأساس

وهي الشخصية التي ترتكز الأحداث عليها، وتؤثر بشكل مباشر في الحدث، وتؤدي دوراً مهماً في تطويره، وهي تعين القارئ على رصد الحدث، وفهمه، فعن طريق هذه الشخصية يبني القارئ توقعاته العامة لسير الحدث. وتقوم الشخصية الأساس بفرض نفسها على العمل الروائي، وتظهر بهيئة المسير

للحدث الأهم، وتؤدي دورها عبر تقنية السرد، فتقود تطور الحدث، وتدفعه إلى النهاية[٣]. أما الشخصيات الأساس في الرواية، فهي:

أ. شخصية سلوى: وهي الشخصية الأساس في الرواية المذكورة، وتسهم بشكل كبير في تطور الحدث، وتشكيله عبر تقنية الفلاش باك، أو الخطف خلفاً. وهذه الشخصية تتعلق بالحدث الكلي للرواية، وبالشخصيات الأخرى أيضاً، فعن طريق هذه الشخصية مد الكاتب القارئ بالأسس العامة لروايته، عبر الربط بين الشخصية الأساس وهي (سلوى)، والقضايا الأخرى من سياسية، أو اجتماعية، أو بيئية وغيرها.

فهذه الشخصية الأساس هي التي تفتتح التقنية الأولى من العمل الروائي، فهي تحاور شخصية (عبد الرحمن) عبر السرد.

عبد الرحمن الذي يحاول الحصول على شهادات كثيرة تتعلق بالوضع المعيشي في المخيم الفلسطيني.

فتقول في هذا الشأن شخصية سلوى:

أنت آخر شخص يمكن أن أذهب إليه، هل أول لك أنني يئست؟

ربما، لكن الكتابة، كتابة الحكاية ونشرها هو الحل الوحيد.

هناك أناس من مصلحتهم ألا يصدقوا، ليس ذلك فقط بل إن مصلحتهم أن يكذبوا، ويكذبوا عمي مثلا... الطبيبة... أستاذ الجامعة... الشيخ المتعلم الفهمان!

لكن هناك أناساً من مصلحتهم أن يصدقوا[٤].

إن الحوار هنا، الذي دمجه الكاتب بتقنية السرد يقوم على الاسترجاع، فالشخصية الأساس تسرد أحداثاً حصلت معها، مرتبطة بحقائق صعبة، وأليمة، وهي واقع الاغتصاب، والقوة المفروضة على المرأة عبر الهيمنة.

وشخصية (سلوى) كما أظهرها الكاتب، أو كما صورها فهي إنسانة متوترة، إرادتها مسلوبة، مغتصبة من قبل عمها، الذي هو في درجة والدها.

فالكاتب اختار هذه الشخصية

الأساس لتؤدي أكثر من دور، فهي حبيبة وخطيبة لفدائي، وهو (أيمن) ابن معلمتها زينب.

أشار الكاتب عن طريق هذه الشخصية إلى الأمل، عبر المحاولات الحقيقية كي تكون إنسانة تحمل طموحاً، وأهدافا، وذلك يتضح من:

أ. التطوع والمشاركة في العمل النضالي مع المنظمات النسائية على الرغم من صعوبة الظروف.

ب. عشقها لشخصية (أيمن)، الذي عاشت معه الرومانسية التي حفزتها على التصميم والإرادة من أجل مستقبل أفضل.

ومن أمثلة ذلك، قولها:

آه أيمن... من الأول كنت بحبه، كل بنات الحارة كن متيمات به[٥].

وسيتوسع البحث في الكشف عن شخصية سلوى لاحقاً عبر دراسته ملامح حضور المرأة في الرواية المذكورة.

ب. شخصية (عبد الرحمن): هذه الشخصية تمثل كاتباً مشهوراً، تذهب إليه شخصية (سلوى)، كي تسجل شهادتها، ويقوم بذلك عن طريق مجموعة من أشرطة التسجيل.

ومن الوصف الذي قدمه الكاتب لهذه الشخصية، قوله:

«امتدت يده إلى درج المكتبة، تحسست برعب ستة أشرطة تسجيل، فيها الحكاية من أولها لآخرها هو الكاتب المشهور المعروف بما فيه الكفاية كي تتصل به أكثر من واحدة»[٦].

عبد الرحمن يوافق في مطلع الموضوع على كتابة هذه الشهادة؛ إلا أنه يشك في سرد شخصية سلوى للمشاهد، والموضوعات التي حصلت معها، فيكون قراراه، بالذهاب إلى بيت زينب وعمها، وإلى المكان الذي ذهبت إليه، وهو المقبرة.

وفي ذلك يصف الكاتب: «وفي محاولة للخروج من كابوسه قرر عبد الرحمن اتخاذ خطوة فيها الكثير من المغامرة، زيارة الست زينب نفسها، دون أن يأخذ رأي أحد، كان عليه أن يفعل ذلك منذ البداية، هكذا فكر، لم يعينهم أن تختفي، كان يعنيهم ألا تتكلم، وأن يحس كل من

يسمعها أنها مجنونة على الأقل، هذا كل ما في الأمر، كان يعنيه أن ينشر روايته، روايته الأولى، دون أن يخرج من يقول شيئا ضدها»[٧].

والهدف من خطوة عبد الرحمن في تدوين شهادة شخصية سلوى لم يكن لإظهار عذاباتها، بل كان هدفه الحصول على رواية تحقق له الشهرة الكبيرة، والمنفعة العظيمة.

وكان انسجام شخصية عبد الرحمن مع قصة سلوى، وما أظهره لها من طيب نية، وشفافية في نقل هذه الأحداث لا تتناسب مع ما يجول في فكره من خبث.

يقول الكاتب في ذلك: وأعطاه ارتباكها وضعفها الواضحان فسحة من الأمل قد ينفذ منها[٨].

وهنا، يظهر الجانب الغريزي عند شخصية عبد الرحمن، وجانب التسلط أيضاً.

وقدمه الكاتب وهو يشرح محاضرة تدور حول حقوق اللاجئ الفلسطيني في الحصول على ديارهم القديمة، وكان هذا بمناسبة ١٥ أيار على أنه مهووس بالمال.

وفي الفصل الأخير من الرواية عندما ألقت سلوى نفسها من الأعلى، من دون أن تظهر عليه علامات الألم. أما الشهادة التي دونها فهي مجرد تزييف للحقائق.

يقول القائم بفعل السرد: لو سقطت علي لقتلتني. وصرخ أحدهم من أعلى البناية: ماتت؟!

فانحنى عبد الرحمن، يجس نبضها. وصرخ: لسه!

فهبطوا الدرج مسرعين. حملوها. وراحوا يصعدون بها ثانية. واستدارت سيارات حضرته عائدة[٩].

مما سبق يتبين أن شخصية عبد الرحمن مرافقة للشخصية الأساس وهي شخصية (سلوى)، وذلك لأن معظم المشاهد والموضوعات التي حكتها هي بفعل النقل، أي لتوصيف الوضع لشخصية (عبد الرحمن) الذي يقوم بتدوين القصة كاملة.

ومما سبق يتبين أن شخصية عبد

الرحمن شخصية متقلبة، منافقة؛ إذ تظهر عكس ما تضمر، وخالف شروط المهنية في عمله هذا، بدافع الشهرة والمنفعة.

ج. شخصية زينب: هي المعلمة (زينب)، آنسة الصف الذي كانت تتعلم سلوى به، وكانت سلوى تحترمها جداً، وتكن لها مشاعر الحب الكبير، وكما تشعر أنها في حضرة أمها.

وكانت الشخصية الأساس (سلوى) تحكي لها كل ما تفكر به، وتحس فيه.

وشخصية (زينب) هي: أم أيمن. وزوجة علاء الدين الشهيد.

وفي ذلك يقول الكاتب، في وصفها بلسان سلوى:

«كانت معلمة اللغة العربية المعلمة التي أحبها أكثر من كل المعلمات، مربية الصف، الست زينب»[١٠].

وقد اتصلت هذه الشخصية بالشخصية الأساس في الرواية، وهي شخصية (سلوى)، ولم تكن شخصية زينب، مجرد معلمة في الصف؛ إنما كانت المرشدة والأخت الكبرى للطالبات.

وبذلك تكون هذه الشخصية، هي شخصية تقوم بدور إيجابي في الرواية المذكورة، ومن شدة محبة الطالبات لها، صرن يكتبن اسمها بالشفرة على أيديهن.

تقول الشخصية الأساس (سلوى) عن هذا: «كلنا نحبها، هل قلت لك ذلك...

آه كل الطالبات، بعضهن كان يحفر اسمها على ظهور أيديهن بالشفرة... آه بالشفرة.....»[١١].

ولعبت شخصية (زينب) دور الراوية في سير الأحداث في بعض الأوقات؛ فقد حكت بعض المشاهد، مثل المشاهد المرتبطة بـ: شخصية الزوج علاء الدين. وشخصية أيمن. وشخصية الحاج عبد الحميد.

وكان لهذه الشخصية أثرٌ في سير الأحداث؛ لكونها تمثل الجانب الواعي والمرشد والعقلاني في الرواية.

د. شخصية العم: لم يذكر الكاتب اسم هذه الشخصية، التي هي عم الشخصية الأساس (سلوى)، وقد عاشت معه، وهو زوج أمها، بعد أن

توفي والدها.

وفي وصف هذه الشخصية، تقول سلوى: عمي الهارب بعاركما قالت لي جدتي[١٢].

هذه الشخصية هي المحرك المهم لسير الأحداث، فهو سبب أحزان سلوى، وعذاباتها، فقد يقوم باغتصابها، بعد أن بعث أخ سلوى لكي يدرس في مدرسة الصناعة، ليس اهتماماً به، بل لكي ينفرد بسلوى، في المنزل.

أما الصفات العامة لهذه الشخصية فهي شخصية شريرة، متغطرسة، ظالمة، ليس فقط مع الشخصية الأساس (سلوى)، إنما مع كل من يعارض ما يريده.

وهذه الشخصية تملك مالاً وفيراً، وخدماً كثيراً، وتحكي سلوى عن عظمته التائهة، وهو الشخصية التي تأخذ راتباً تعويضياً عن استشهاد أيمن، وأخوه والد سلوى، كان يعمل في سكة الحديد، وهو من صف المناضلين الفلسطينيين.

وهذه الشخصية هي محراك الشر في الأحداث، ومصدر عذابات سلوى، فقد كانت تكن له الكراهية، والعداوة، ووصلت إلى مرحلة لا تطيق فيها أن تشم رائحته.

تقول سلوى في ذلك: رائحته تقتلني، لا أستطيع احتمال رائحته[١٣].

بعد أن وقفنا على الشخصيات الرئيسة في الرواية، سنقف على الشخصيات التي أدت دوراً فرعياً في الرواية، وهي الشخصيات التي تأتي في الدرجة الثانية من الشخصيات الأساس.

وتسهم الشخصية الفرعية في إحداث عمل روائي، وتطوير أحداثه، فارتكاز العمل الروائي على الشخصيات الرئيسة فقط، سيسبب نفوراً لدى القارئ، باعتبار الكاتب سيبتعد عن التوصيف البسيط، واللمحات التي ستتضافر للوصول إلى الحدث العام.

الشخصيات الفرعية في رواية "زيتون الشوارع":

أ. شخصية أيمن: لشخصية أيمن ارتباط بأكثر من شخصية، فهو:

ابن الآنسة زينب. وتحبه الشخصية الأساس (سلوى). متطوع

فدائي في صفوف المناضلين الفلسطينيين. التقت به الشخصية الأساس (سلوى)، وهي تزور منزل آنستها الست زينب، فصارت صلته قوية بسلوى، وبوالدته الست زينب، التي بدورها تعلقت به، وكانت تخشى من فقدانه، كما فقدت زوجها (علاء الدين).

وفي تدليل ذلك، يجري السرد في الرواية، كالآتي: تقول الست زينب: «لم أكن أريده أن يموت بعد أن خسرت أباه... ولكن حين سمعت لأول مرة بوجود الفدائيين انتزعته من جسدي كما لو أنني أنتزع يدي أو قلبي، وقلت:حضن بلادك أكثر اتساعاً من حضني، وأحسن»(١٤).

وفي سياق الحوار، يظهر تعلق الست زينب بابنها، تقول: «خذوا عندي (ذهبة) هي الذكرى الوحيدة من علاء الدين.

لأ، بدنا إذا سمحت شهيد.

شهيد!

آه شهيد.

أعطيتكم شهيد زمان، نسيتوا؟!

إنت أعطيته لغيرنا، إحنا بدنا واحد إلنا»(١٥).

وفي الرواية ترمز شخصية (أيمن) إلى عنصر الفداء والتضحية في سبيل الوطن.

أما العلاقة التي جمعته بسلوى فهي طريق الحب والأمل، وتمثل شخصية (أيمن) بالنسبة إلى شخصية (الست زينب) الرابط الوحيد الذي يذكرها بفقيدها (علاء الدين).

ب. لينا وخميس: هما صديقان.

خميس، كان يسكن في الدرج السفلي من البناية التي تقطن فيها الشخصية الأساس (سلوى).

وشخصية خميس تمثل الجانب الذي يصدق ما تسرده سلوى بخصوص عمها، لكن المجتمع كان ينعته بالمجنون، لأنه يبقى في حالة ثمالة.

تأثر خميس بما يجري في أحداث فلسطين، وعلى الرغم من كون الناس يصفونه بالمجنون لأنه سكير، إلا أنه كان إنساناً حساساً، ووطنياً. وينظر إلى سلوى بوصفها أختًا له.

أما كيف تعرف خميس على لينا؟ فقد تعرف عليها إبان خروجه من الحبس، ولينا تأتي في سياق الرواية كامرأة متسولة، لكنها قوية وصارمة.

شخصية خميس لم تكن تمثل الجانب الأبله، إنما السعيد الذي ينشد أناشيد البطولة والفداء على الدوام، لكنه لم يكن يفهم لماذا الناس يرونه مجنوناً.

في الأقسام الأخيرة من الرواية، تصل حياة كل من خميس ولينا إلى مرحلة الاستقرار، وتقول الشخصية الأساس (سلوى)، في توصيف وضعهما:

«تلاشت شيطنات الصبية، وأصبح بإمكان خميس أن يعود كأي موظف محترم إلى عشه، في وقت محدد، معلناً عن قدومه ذلك الدولاب الكبير الحديدي لعربة النفايات»[١٦].

وبذلك تكون شخصية كل من خميس ولينا؛ الشخصية المتأقلمة حتى مع القدر، القانعة بقسمتها.

ج. شخصية علاء الدين: هذه الشخصية مرتبطة بأكثر من شخصية: زوج الآنسة زينب. ووالد أيمن.

تظهر هذه الشخصية عندما تقوم الست زينب بذكر أحداث حصلت معها في وقت ماض.

فقد تعرفت عليه الست زينب عندما قدم من دمشق إلى والدها (الحاج عبد الحميد)، من أجل السلاح.

وقد وقعت في غرامه منذ النظرة الأولى، تقول في ذلك:

«أحببته منذ رأيته... خرجت لأفتح الباب، وانفجرت أبواب قلبي كلها ذلك النهار»[١٧].

وكان والد الست زينب معجبًا بشجاعته، لأنه وجد فيه الشاب الشجاع المقدام المناضل المتعلق بالقضية.

د. شخصية عبد الحميد: هذه الشخصية تربطها علاقات مع أكثر من شخصية، فهو:

والد الست زينب. وجد الفدائي أيمن.

وجرى ذكره في الرواية بطريقة استرجاعية تحيي الذكريات على لسان سلوى:

«هو شيخ محب لوطنه، ومناضل من أجله، حيث كان ممن يساعد في

إيصال الأسلحة مع علاء الدين إلى الفدائيين»[١٨].

شخصيات هامشية

وهي الشخصيات التي تحمل صفات معينة حيث تقوم بوظيفة بسيطة، يؤتى به لسد فراغ منطق الحكي[١٩].

ومن هذه الشخصيات في رواية زيتون الشوارع:

أ. زوجة عبد الرحمن: وهي شخصية تعيش ظرف صراع، ويصير وضعها صعباً عندما تريد الطلاق من الصحفي عبد الرحمن.

وزوجها لا يملك تجاهها أية مشاعر، لأنه مهووس بالشهرة، والأموال.

ب. جدة سلوى: وهذه الشخصية هامشية، لكنها ترتبط (بـ: سلوى)! لأنها جدتها. أم حضرته (عم سلوى).

وقد تحدثت عنها سلوى عندما كانت تحكي أحداثاً حصلت لها مع حضرته، وشخصية الجدة هي بدورها تكره العم (حضرته).

ج. أم علاء الدين: وردت هذه الشخصية عندما حكت الست زينب بطريقة استذكارية قصة ذهابها إلى جثة علاء الدين، والحصول عليها من بين الجثث كلها.

وترمز هذه الشخصية إلى المناضلة المربية الأم العربية التي تربي أجيالاً يدافعون عن وطنهم.

د. شخصية أبي كرم: ترتبط هذه الشخصية بـ: حضرته، لأنه يكون ابن عمه. أمه هي أم سلوى. ويعمل أبو كرم مختاراً للمنطقة التي تقطن فيها سلوى، وهو: طاغ، ومتسلط، يبحث عن مصلحته بأنانية.

مما سبق، يتبين أن الكاتب خلق عالمه الخاص انطلاقاً من وصفه العام للشخصيات عبر السرد، أو الحوار، أو الوصف المباشر.

ب – الحدث الروائي

مفهوم الحكي

نهدف في وقوفنا على تقنية الحكي في رواية "زيتون الشوارع" لإبراهيم نصر الله، إلى الكشف عن طريقة الحكي ودوره في بنائية فنية الرواية، وصولاً إلى تدعيمه الهيكل الخاص بملامح حضور المرأة،

وطريقة حكيها للأحداث التي يتناولها الكاتب في الرواية، والتي تنضوي على خصائص تتعلق بالحالة النفسانية للمرأة. هناك تنويع واضح في طريقة الحكي في رواية "زيتون الشوارع"، وذلك عبر استعمال:

حكي الأحداث. وحكي الأقوال. وحكي المنقول بالأسلوب غير المباشر.

١ - حكي الأحداث

يتصف هذا النمط من الحكي، بالطريقة المباشرة في الحكي، أما مشاهد الرواية وأحداثها فتأتي على لسان الكاتب، والكاتب قد يكون: شخصية من الشخوص الموجودة في الرواية. أو طرفًا مشاركًا في حكي المشاهد أو الأحداث.

واتصف هذا النمط بالمباشرة؛ لأن الشخصية التي تحكي الحدث تلتزم بحكي الأحداث بمفردها، من دون دخول الكاتب في الحكي، ومن دون تلميحات مختلفة، أو أي تدخل، وحكي الأحداث يقوم على الحكائية دوماً، أياً كانت الصيغة[٢٠].

إن حكي الأحداث في رواية "زيتون الشوارع" يكثر على لسان الشخوص بطريقة مباشرة، إلى درجة يكاد القارئ فيها أن يغفل عن حضور الكاتب في الموضوع.

سنقف على مواطن حضور حكي الأحداث في الرواية المحددة:

هناك كلام جاء على الطريقة المباشرة، وذلك على لسان الشخصية الرئيسة، وهي (سلوى)؛ إذ تقول:

«لكنني كنت خائفة، من يمكن أن يحب سلوى السمراء، وكأن أبي يريدني أن أبقى هكذا».

كما دار حديث بين الشخصية الرئيسة (سلوى) وجدتها:

تقول سلوى:

هذه صورتي؟!!

تقول الجدة:

لا هذه صورة أمك

تقول سلوى:

لا... صورتي

تقول الجدة:

والله إنها صورتها.

مما سبق، يلحظ أن:

نمط الحكي جاء على الطريقة المباشرة، وذلك على لسان شخصية (سلوى) في الشاهد الأول، وذلك عبر استعمال ضمير المتكلم (لكنني).

وجاء نمط الحكي على لسان كل من (سلوى) و(الجدة)، في الشاهد الثاني، وذلك عبر الحوار المباشر، وهذه المشاهد لا يستطيع الكاتب أن يتدخل فيها على الإطلاق، إنما الشخصية هي التي تحكي الحدث، وتتولى تقديمه للقارئ.

٢ – حكي الأقوال

في رواية "زيتون الشوارع" هناك حكي مباشر منقول جاء على لسان الكاتب الذي يقوم بحكي حالة الانتظار التي كان فيها (حارس المقبرة)، وهو ينتظر (سلوى) في المقبرة.

وبالوقوف على حكي الأقوال في رواية زيتون الشوارع، يجد البحث:

أن هناك حكيًا مباشرًا منقولًا جاء على لسان الكاتب الذي يقوم بحكي حالة الانتظار التي كان فيها (حارس المقبرة)، وهو ينتظر (سلوى) في المقبرة.

وبالوقوف على الشاهد من الراوية، يقول الكاتب:

«حين يئس... تماما من ذلك الانتظار الذي أحس بما يدور فيه:

لا تيأس، إذا ما أغلقت أبوابها في وجهك، فتذكر أن أبواب هذه المقبرة مفتوحة».

يجد البحث أن حكي حارس المقبرة جاء على لسان الكاتب، وهذا يندرج تحت حكي الأقوال المباشر.

أما الحكي المباشر غير المنقول، فيأتي في الرواية في السياق الآتي:

يقول عبد الرحمن:

كيف عرفت؟

تقول سلوى:

إنه تحت النافذة، هذا كل ما في الأمر

يقول الكاتب:

ترك عبد الرحمن كرسيه، أشرع النافذة، رآه هناك بين البشر

تقول سلوى:

مثل هؤلاء الذين تراهم في الشارع الآن

يقول عبد الرحمن:

ماذا؟

تقول سلوى:

هؤلاء من مصلحتهم أن يصدقوا، ولكنهم....

فيما سبق يتبين التداخل الحاصل بين أصوات الشخصيات من جهة فعل الحكي القائم على القول فتتداخل أصوات:

الشخصية الرئيسة (سلوى).

وشخصية حارس المقبرة.

والكاتب.

فالكاتب هنا، يقدم مسرحاً لتمثيل الأحداث.

الحكي المنقول بالأسلوب غير المباشر

في رواية "زيتون الشوارع" يظهر الحكي المنقول بالأسلوب غير المباشر، عن طريق الحكي الذي ينقل حكي (زينب) على لسان الشخصية الأساس (سلوى)؛ إذ تقول:

«كانت تقول لي: وصلت، لكنني لم أعرف كيف وصلت، ولم أعرف أي سلوى التي نجت، أنا أم تلك التي سقطت!! من زمن طويل، حدث ذلك قالت لي!!»[٢١].

وبذلك يكون الكاتب قد نقل للقارئ على لسانه قولاً قد قالته شخصية سلوى لزينب، وهذا النوع من الحكي يفتقر إلى المباشرة.

المبحث الثالث: ملامح حضور المرأة من المنظور السردي للرواية:

١ – المنظور من الخلف

في هذا المنظور يكون الكاتب يحمل المعلومات أكثر من شخصياته، ويكون الكاتب في هذا المنظور أيضاً قادراً على الوصول إلى مختلف الأحداث، ويعرف أيضاً ما تفكر فيه الشخوص الأخرى، ويأتي دوره المهم، عن طريق معرفته بما ترغب به الشخوص، أو البطل[٢٢].

وهذا المنظور يرتبط بالشخصية عبر الحكي الذاتي الذي تقوم به: الشخصية عوضاً عن الكاتب. أو يكون الكاتب نفسه هو الشخصية. وفي هذا المنظور يكثر الأديب من استعمال ضمير الغائب (هو)[٢٣].

وبالوقوف على نماذج هذا المنظور

في الرواية، يجد البحث أن الكاتب مثل هذا المنظور، عن طريق:

الكاتب. والشخصية الرئيسة (سلوى). ويظهر الكاتب مع شخصية سلوى:

عندما كشف الكاتب منظوره بما يتعلق بشخصية (الست زينب):

غير آبهة بشيء تقدمت الست زينب للمرة الثانية نحو مبنى التحقيق، كان ذلك بعد سنوات بعد أن نسيت المدرسة الحكاية الأولى!

بمجيء أفواج جديدة من الطالبات ومغادرة كثير من المعلمات إلى مصائر أخرى خارج الأسوار...

تقدمت الست زينب لكنها لم تكن الست زينب القديمة، الآن تغير الكثير، على جانبيها شهيدان يحفان بها"[٢٤].

من هذا المقطع يلحظ البحث أن الكاتب العارف الذي يتخذ من الورق معقله يحكي عن تقدم شخصية الست زينب للمدرسة، كما أنه نفذ إلى العمق الذاتي للشخصية، وقدم أفكارها، وما يدور في خاطرها، وقد كان عالماً بماضيها.

وبالوقوف على المنظور مرة أخرى، يجده البحث مع الشخصية الرئيسة (سلوى)، وذلك لكونها تقوم بحكي الأحداث المرتبطة بقصتها؛ إذ قامت بحكي الأحداث التي تخصها، من منظورها هي.

٢- الكاتب يتساوى مع الشخصية الروائية

في هذا المنظور تتساوى معرفة الكاتب بمعرفة الشخصية الحكائية[٢٥].

إذن، الكاتب في هذا المنظور ليس بإمكانه تقديم معلومات لم تتوصل إليها الشخصية الحكائية.

وبالوقوف على هذا المنظور في رواية زيتون الشوارع، يتبين عن طريق الشخوص في الرواية التي ظهر إدراكها للمشاهد والأحداث التي جاءت على لسانها، ومن هذه الشخوص:

شخصية الست زينب عندما حكت قصتها مع زوجها علاء الدين، تقول:

«كان يهيأ لي أن علاء الدين وزيتونته يتسابقان من يكون الأطول،

ومن يعطي قبل الآخر، لكنني أفهمته أن حكمة الأشجار تدفعها لأن تكبر وتعطي، وأنك لا تستطيع أن تتغلب على شجرة تنمو في حوش كهذا»[٢٦].

وبذلك، تكون الست زينب مفهومها الخاص عبر تجربتها مع زوجها علاء الدين، ويظهر التساوي بين شخصية الست زينب، والكاتب عن طريق آراء الكاتب المتوافرة في مضمون الرواية، عبر تفسيراته وتعليقاته، وتحليلاته، وكأنه يحاول سد الثغرات الحكائية التي تركتها الست زينب في حكيها.

٣- المنظور من الخارج

في هذا المنظور تقتصر معرفة الكاتب على القليل مما يتوافر من معرفة عند الشخوص، ويبقى مجال حكيه في:

تقديم وصف خارجي للشخوص. والاعتماد على مظهر الشخوص الخارجي في الوصف. والحديث مع الشخوص.

ووصف تحركات الشخوص وأصولها[٢٧].

وبالوقوف على هذا النوع في رواية "زيتون الشوارع"، يتبين أن:

هذا النوع قد ظهر في فصول الرواية الأخيرة، وذلك عندما توقفت: (سلوى، والست زينب، وعبد الرحمن، أبو كرم) عن حكي الأحداث بطريقة الاسترجاع، فقد سارت أحداث الرواية حينها في خط تسلسلي من الزمن، ويتولى الكاتب نفسه حكي الأحداث.

حضور المرأة في تقنية الحكي

لقد كانت الرواية قائمة على عنصر الاسترجاع، وهو على لسان الشخصية الرئيسة (سلوى)، فهي قدمت الأحداث على لسانها، وهي العنصر الأول الذي امتد الحكي التابع له على امتداد الغالبية العظمى من صفحات الرواية، وبذلك صار الفضاء الحكائي مرتبطًا بشخصية أنثوية، تمسك زمام فعل الحكي.

في إسناد فعل الحكي إلى شخصية أنثوية دلالة على رغبة الكاتب في إبداء الاهتمام الأول بحق المرأة في البوح، والتعبير عن مشكلتها.

كما دل على الدور المهم الذي تقوم به المرأة، وأهميتها فقد تولت حكي عمل روائي، وهي لا ينقصها القدرة على التعبير.

كما في ذلك دلالة على أن المرأة على الرغم من جراحها، ومن قيود المجتمع، ونظرته للإناث المغتصبات؛ إلا أن شخصية المرأة هبت، وباحت، وفضحت، ولكن كل هذا تهدم عند الصرح الذكوري، ورغبته في الشهرة، وإهماله لشعور المرأة وقضيتها في سبيل مصلحته الشخصية، وهذا كله يجتمع في شخصية (عبد الرحمن)، الذي هو بمثابة القاتل لفعل الحكي، فحكي سلوى كله انتهى بالانتحار، وذلك لخيانة فعل الحكي الذي قامت به من قبل الشخصية الذكورية الجشعة، وبذلك لا يأخذ فعل الحكي حقه ضمن إطار الحدث الروائي التخيلي، إنما أخذ صداه عند جمهوره الحقيقي، والقارئ الذي شعر بألم شخصية المرأة، وأحس بجراحاتها، وبثقل فعل الخيانة للحكي.

وبذلك يكون الكاتب قد نجح في تشكيل مقياس فني لفعل الحكي الذي قامت به المرأة، ووظف فشل فعل الحكي في الوصول إلى غايته المرجوة ضمن أحداث الرواية، كي يلقى تفاعلاً عند جمهور القراء الحقيقي.

حضور المرأة في خاصية الحدث

والحدث الذي يقوم حوله فعل الاسترجاع مرتبط بحدث أنثوي صارخ، وهو اغتصاب سلوى من قبل حضرته.

وبذلك يكون العمل الروائي بمجمله يروي حدثاً يتعلق بقضية امرأة، وبذلك يظهر اهتمام الكاتب بشخصية المرأة، وحضورها؛ وذلك عن طريق الآتي:

١. هناك ثلاث شخصيات نسائية في الرواية، والشخصية الرئيسة على مستوى العمل الروائي هي امرأة.

٢. الحدث المتعلق بالمرأة، جاء متنوعاً في طرائق الحكي، فمرة ورد الحدث عن طريق الأحداث، ومرة عن طريق الأقوال، ومرة بأسلوب غير مباشر.

٣. الحدث العام تفجره المرأة عبر خاصية

الحكي.

حضور المرأة في تقنية الوصف

وصف الكاتب شخصية المرأة بطرائق عدة، وقد وصف شخصية سلوى من ناحية الشكل الخارجي بجمال، وبهاء خالصين.

وكان الوصف النفساني مرتبطًا بالحدث الذي ترتكز عليه الرواية، وبدلالة حضور المرأة يتبين الربط بين الأفق الفكري لشخصية (سلوى) وهمها.

وقد جاء الوصف في غالبيته العظمى على لسان شخصية المرأة، وهي سلوى، فقد وصفت معظم الشخوص وقد وقف البحث على هذا الوصف سابقاً.

ومن الجدير بالذكر أن المؤلف سلم الوصف إلى سلوى أكثر من نفسه، حتى سلوى وهي تمثل شخصية محورية للمرأة قد وصفت ملامحها الجسدية بنفسها كما ذكر البحث سابقاً عندما رأت نفسها شجرة أو عصفورًا.

وكذلك كان الوصف حاضراً في شخصية المرأة فقد كانت:

ضحية، حالمة، حزينة، محبة للحياة، وهذا وصف شخصية سلوى.

مثقفة، متعلمة، مرشدة، ناصحة، مخلصة وهذا وصف الست زينب.

فوضوية، لا مبالية... وهذا وصف لشخصية لينا.

وبذلك يكون حضور المرأة وصفياً في رواية زيتون الشوارع، متنوعا، لم يقف المؤلف على حالة واحدة، إنما مختلفة، تعيش حالات متنوعة، ولكن هذه الصفات يجمعها (الأنوثة)، فالأنوثة هي المعيار المهم الذي يكتنز في داخله معالم الحياة، والأنوثة جاءت هنا عند الشخصية الرئيسة مغتصبة، وهذا يتمحور حول القلق الوجودي الذي يعتري ملامح الحياة الفلسطينية.

وقد شكلت المرأة عبر خاصية الوصف، نموذجها الاجتماعي الذي يعيش حالات متقلبة، تختلف باختلاف الظروف، فسلوى عندما كانت عاشقة

تختلف عن سلوى عندما كانت مغتصبة، ولكنها في كل الحالات ترغب بحياة سعيدة.

ملامح حضور المرأة في رواية "زيتون الشوارع":

ماذا يمكن أن يستحضر القارئ في ذهنه عندما تذكر المرأة في عمل روائي؟

إن المرأة سمة من سمات الخصب، والتوالد، والاستمرار، يوظفها الكاتب لإغناء العنصر الدلالي في أعماله الأدبية، وعلى اتساع دائرة الدلالات إلا أنها تلتقي جميعها في دلالة الرغبة في الحياة، والتجديد.

في رواية "زيتون الشوارع" يتعامل الكاتب مع رمزية المرأة تعاملاً خاصاً، فيطوعها لسبر الواقع المعيشي في مستوياته كافة. وقد تنوعت دلالة المرأة، ومزايا حضورها، وهذا يتوقف على براعة الكاتب في استحضار أدواته الفنية لخلق عمل يحفظ له هويته الكتابية، ويحقق له طابعه الخاص في الإبداع.

يتوافر كمٌ واسعٌ من الامتداد الأنثوي على مدار صفحات الرواية؛ لذلك سوف نتقصى هذا الحضور ودلالاته عبر التقنيات الروائية التي استعملها الكاتب.

من ملامح المرأة في رواية "زيتون الشوارع" انتهاك جسدها، كما أن الكاتب يثير هذه القضية، ويقدم سلوكيات التواصل مع المرأة لخلق حالة فنية لها أثرها من الإبداع في نصه الروائي، عبر محاور: الشخصيات، والحوار، والسرد، والحبكة، والعقدة، وحلها، وغير ذلك من مضامين الرواية، والرواية تقدم موجزاً تعبيرياً لخمسين سنة من التغيرات الحياتية التي عاشها الإنسان الفلسطيني خارج حدود وطنه.

إن للمرأة في رواية "زيتون الشوارع" حضوراً رئيساً وفاعلاً مع باقي الأدوار الحاضرة في الرواية، من ميزات وخلفيات للمرأة فهي تختلف باختلاف الشخصية، فهي تتمتع باحترام في العلاقات الاجتماعية، تتجسد في شخصية (الست زينب) في الرواية وغيره

من الرموز الدالة على هوية المرأة المستقلة في الرواية، على خلاف شخصية سلوى.

وجدير بالذكر أن دراسة المرأة في هذه الرواية لم يتناولها الباحثون إلى الآن.

لقد حضرت المرأة في رواية زيتون الشوارع عن طريق ما يأتي:

أ. قدم الكاتب موضوعاً مهماً على الصعيدين الاجتماعي والإنساني، عن طريق المرأة، وهو موضوع الاغتصاب، والسكوت عنه.

ب. حققت المرأة رفضاً لهذا الاغتصاب، وكسراً للقالب المرسوم لها، عبر ذهابها إلى عبد الرحمن لنشر قصتها.

ج. ظهر الوعي الذي تتمتع به المرأة في رفضها السكوت عن انتهاك جسدها.

د. ترمز الشخصية الرئيسة (سلوى) إلى أرض فلسطين.

هـ. الربط بين الوطن والمرأة هو ربط شاعري يثير وطنية القارئ، وانتباهه إلى شرف الأرض الذي انتهك.

و. شخصية الست زينب كان حضورها مضيئاً، ومخلصاً وبذلك يكون الحضور الأول لشخصية ثانوية تتمتع بجمالية فنية تنثر الحدث المتعلق بها.

ز. تمتعت الشخصية الثانوية وهي الست زينب بوعي كاف، لتلقي الصدمات المتعلقة بالحدث.

ح. حكت الست زينب أحداثاً متعلقة بها، وبحياتها وبذلك تم المزج بين الحدث الجزئي المرتبط بها، والحدث العام المرتبط بشخصية سلوى.

ط. كانت قصة الست زينب مستقلة عن قصة سلوى، لكن تم الربط بين القصتين في إطار الهم الجماعي.

ي. جاءت بنائية الشخصية الأنثوية في الرواية على طريقتين:

مباشرة: وذلك عندما قدم الكاتب تعريفاً عاماً بالشخصيات المرتبطة بسلوى، كما قدم الصفات الجسمانية لسلوى.

غير مباشرة: قدمت إيحاءات بعبارات تحمل الطابع النفساني لكل شخصية.

ك. الوصول إلى الحالة النفسانية لسلوى كان صعباً؛ لأن مشاعرها الحالية كانت تغطى تبعاً لأحداث الاسترجاع.

ل. قدم المؤلف وصف المرأة عن طريق المرأة، أي إن سلوى وصفت زينب بصفات جسدية ونفسانية.

م. امتزجت المرأة بدلالة الأرض، وامتزج الرجل بدلالة السلطات التي تريد الهم والألم للأرض، للإفادة من ذلك بمصالح شخصية.

ن. اغتصاب المرأة هو اغتصاب الأراضي الفلسطينية، وبذلك تظهر المرأة في الرواية بصورة مفعمة بالحنان، وسبل العيش، والحياة التي ينتهكها الرجل.

س. فجرت المرأة قضيتها عبر شريط التسجيل، لأنها غير راضية بواقعها.

ع. كما مثلت المرأة المعنويات الجياشة، والأحلام، والطرق المرشدة، وذلك عبر شخصية الست زينب.

ف. تظهر دلالة المقاومة في شخصيتين أنثويتين، هما:

رفض سلوى لواقعها، وذهابها لفضحه، عبر شريط التسجيل.

شخصية الست زينب، التي فقدت زوجها، وابنها.

ص. ظهرت دلالة الأسف والحزن والأنين عن طريق شخصية أنثوية أيضاً، وهي لينا الفتاة التي تصفع يدها دائماً، وفي ذلك تقول سلوى: وقلت لها: يا لينا، ما الذي فعلته يدك لتواصلي ضربها هكذا؟!!

فقالت: لا أعرف. ثم قالت: بعد أن نسيت سؤالي: هذه اليد هي أصل البلاء.

ق. حضور زفرات الوجع الفلسطيني كان يأتي متفرقاً، فقد تماشى مع ظهور لينا في الرواية.

وبذلك يكون حضور المرأة متنوعاً في رواية "زيتون الشوارع"، وظفه الكاتب بما يمنح الحدث العام حيوية على وفق تتابع الأحداث الفرعية، وأفاد منه في تقديم منجز روائي زاخر بالمعاني، والدلالات على مستويات عدة: منها الاجتماعي، والسياسي، والثقافي، وكلها تصب في دلالة الأرض المغتصبة.

المرأة هي المقاومة الشريفة، لكونها خصبة، تلد وتربي، وبها تستمر

الحياة، والحقوق الطبيعية للعيش بكرامة.

أفاد إبراهيم نصر الله من رمزية المرأة في اتباع خط كتابي مهم، يجذب القارئ، كما أفاد بناء الشخصية النسائية في تدعيم الهيكل الدلالي العام للرواية، عن طريق غناها بالرمز الذي يطوعه المؤلف بما يخدم فكرته.

هناك تكثيف دلالي واضح في حضور المرأة، ووصفها بدقة على الصعيدين: الجسماني، والنفساني، وقد وظف المؤلف براعته الكتابية لصالح الحكي عن قضايا تخص المرأة، ورموزها أيضاً.

نتائج البحث:

١. المرأة هي المقاومة الشريفة، لكونها خصبة، تلد وتربي، وبها تستمر الحياة، والحقوق الطبيعية للعيش بكرامة.

٢. أفاد إبراهيم نصر الله من رمزية المرأة في اتباع خط كتابي مهم، يجذب القارئ.

٣. أفاد بناء الشخصية النسائية في تدعيم الهيكل الدلالي العام للرواية، عن طريق غناها بالرمز الذي يطوعه الكاتب بما يخدم فكرته.

٤. شكلت بنيتا المكان والزمن في تدعيم القالب الذي تنضوي تحته الرواية؛ فالمكان أسهم في نقل الجو العام لطبيعة الحدث، والزمن جاء متنوعا، لكن غلبت عليه خاصية الاسترجاع.

٥. هناك تكثيف دلالي واضح في حضور المرأة، ووصفها بدقة على الصعيدين: الجسماني، والنفساني.

٦. شكلت المرأة مركزاً رئيساً مهماً في رواية زيتون الشوارع.

٧. حضرت النخوة العربية من جهة الرجال عند إبراهيم نصر الله مشوهة، مزيفة، منسية، تتماشى مع المصالح، والغرائز.

٨. خرج إبراهيم نصر الله عن الإطار المعجمي في بعض دلالات التسمية، بحسب دورها في الحدث الروائي.

٩. لم يضع إبراهيم نصر اسماً لمحراك الشر، وذلك في سبيل تعميم هذا النموذج، وللدلالة على كثرته.

١٠. هناك علاقة تضاد بين اسم أبي كرم،

وشخصيته في الرواية.

١١. أرادت المرأة فضح جانب قاسته، وهو الاغتصاب، لكنها تعرضت له مرة أخرى عبر اغتصاب قصتها لصالح شهرة الشخصية الدنيئة (عبد الرحمن).

١٢. وظف الكاتب براعته الكتابية لصالح الحكي عن قضايا تخص المرأة، ورموزها أيضاً.

١٣. نجح الكاتب في تطويع أدواته الفنية لتقديم نموذج كتابي يتناول قضايا المرأة على درجة عالية من الإبداع.

الهوامش:

١- اليسوعي، معجم الحداثة: ج ٢، ص ١٣٤٤.

٢- القاضي، البنية السردية في الرواية: ص ٦٨.

٣- فتحي، معجم المصطلحات الأدبية: ص ٢١٢.

٤- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٢٧.

٥- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٣٢.

٦- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٨.

٧- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٨.

٨- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٢٠٣.

٩- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٧.

١٠- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٣٤.

١١- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٣٣.

١٢- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٩٣.

١٣- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٥١.

١٤- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ٥٢.

١٥- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٥١.

١٦- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٠٦.

١٧- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٧٣.

١٨- ابن زايد، الرواية العربية الجزائرية عند الاتجاه الواقعي: ص ١٠٦-٢٢٤.

١٩- جينيت، خطاب الحكاية: ص ١٨١.

٢٠- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٩٩.

٢١- الحمداني، بنية النص السردي: ص ٤٦.

٢٢- يوسف، تقنيات السرد في النظرية والتطبيق: ص ٤٨.

٢٣- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٤٥.

٢٤- الحمداني، بنية النص السردي: ص ٤٧.

٢٥- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٤٦.

٢٦- جينيت، خطاب الحكاية: ص ١٤٤.

٢٧- نصر الله، زيتون الشوارع: ص ١٣٤.

المصادر والمراجع:

١- ابن زايد، عمار. (٢٠٠٣م). الرواية العربية الجزائرية عند الاتجاه الواقعي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

٢- جينيت، جيرار. (١٩٩٧م). خطاب الحكاية. ترجمة محمد معتصم. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

٣- الحمداني، حميد. (١٩٩١م). بنية النص السردي. بيروت: المركز الثقافي العربي للطباعة.

٤- فتحي، إبراهيم. (١٩٨٦م). معجم المصطلحات الأدبية. تونس: المؤسسة العربية للنشر.

٥- القاضي، محمد. (٢٠٠٨م). الرواية والتاريخ دراسات في تخييل المرجعي. تونس: دار المعرفة.

٦- نصر الله، إبراهيم. (٢٠١٣م). زيتون الشوارع. بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر.

٧- اليسوعي، إلياس. (١٩٩٦م). معجم الحداثة. بيروت: دار العودة.

٨- يوسف، آمنة. (١٩٩٩م). تقنيات السرد في النظرية والتطبيق. بيروت: دار العودة.

قرار المعنى القراني في تراكيب الآي الكريمات

أ.د.شكيب غازي بصري الحلفي
جامعة الكوفة كلية التربية المختلطة

The Determination of the Quranic Meaning in the Structures of the Noble Verses

Prof. Dr. Shakib Ghazi Basri Al-Halfi
University of Kufa, College of Mixed Education

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114517

ملخص البحث

يدور البحث الموسوم بـ(قرار المعنى القرآني في تراكيب الآي الكريمات)حول رصد ظاهرة مهمة تتعلق بالموقع الذي ينتقيه التعبير القرآني لإخراج المفردة اللغوية من منطقة الحياد إلى منطقة التأثير الذي يتجاوز الأدبية وصولا إلى أعلى مراكز التأثير والانفعال وهو(الإعجاز)الذي تناوله العلماء قديما وحديثا ولكن ما أستطيع تقديمه في هذا البحث هو تفسير جهات الإسناد غير النحوية في النص القرآني وتسليط المفردة القرآنية لضوئها على تقديم معنى لا يمكن لجهات الإسناد الأخرى تقديمها أو الاقتراب منها.

إن هذا البحث يراقب أقوال المفسرين واللغويين ويعمد إلى جمعها وتصنيفها في جداول من القول ثم الموازنة بينها وفصل الرأي البحثي بفقرة خاصة به، والابتعاد عن التفسيرات الإنشائية التي -غالبا ما - ماتفسّر علو هذا النص بمساحة لا تتعدى حدود الانطباع والإعجاب أملا في تحويل المسار اللغوي البحثي الى مسار علمي، وإن البحث في المجال اللغوي هو بحث علمي بصيغة صرفة بعيدة عن الانطباعات.

الكلمات المفتاحية: قرار المعنى، التناسب الدلالي، البناء المخصوص، قصد المعنى، التناسب المعجمي، التناوب الدلالي ، جهات الاسناد.

Abstract

This research, entitled «The Determination of the Quranic Meaning in the Structures of the Noble Verses,» examines an important phenomenon related to the position chosen by Quranic expression to elevate a linguistic term from a neutral zone to a zone of influence that transcends the literary, reaching the highest levels of influence and emotion, i.e. «miracle,» which scholars have addressed both ancient and modern times.

However, what this research can offer is an interpretation of the non-grammatical sources of attribution in the Quranic text, shedding light on the Quranic vocabulary to convey a meaning that other attribution sources cannot convey or even come close to. This research examines the statements of commentators and linguists, collecting and classifying them in tables of statements, then comparing them and separating the research opinion in a separate paragraph. It avoids rhetorical interpretations that often explain the text within a space that does not exceed the limits of impression and admiration, hoping to transform the linguistic research path into a scientific one, and that research in the linguistic field is scientific research in a form that is purely impression-based.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين...أما بعد:

فهذا البحث الموسوم بـ (قرار المعنى القرآني في تراكيب الآي الكريمات)، مشتق من قول ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ): ((وإذا نظرنا إلى حكمة أسرار الفصاحة في القرآن الكريم غصنا في بحر عميق لا قرار له)) [١]، الوارد في سياق حديثه عن قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْماً مُّجْرِمِينَ﴾[٢]، بمعنى أحقية القصد القرآني في تحييد غيره من أساليب التعبير في نظام العربية.

فقصد البحث من «قرار المعنى» هو ذروة توجيه العنصر اللغوي للمعنى الدقيق الذي تعجز عن أدائه جهات الإسناد غير القرآنية، إذ إنّ الرتب اللغوية لهذا النص مرتفعة بجدة العلاقات النحوية القائمة على أساس الصحة النحوية التي تنظر إلى أقصى ما يتحمله النظام اللغوي - النحوي من صلاحية هذا النظام للاستعمال التواصلي، أو إن «قرار المعنى» يعني: جدّة علاقات الإسناد بين العناصر اللغويّة التي تتألف منها الجملة، فإنها تؤدي إلى تماسك (تناسب) الجملة وتحويلها إلى خطاب فعّال مؤثّر يكون (التناسب) [٣] فيه أظهر الأشكال الماديّة المنظورة، وقد تتطوّر تلك الجدّة إلى غرابة لتكون مفتاحاً للوصول إلى الأدبيّة[٤]، هذا من جانب ومن جانب آخر، قد يراد من «قرار المعنى» في الجملة تتابع العناصر اللغويّة المخصوصة للجملة على نحوٍ متميّز مما يجعلها مثيرة لخيال المتلقي عبر استنباط علاقات الفهم بين تلك العناصر فـ ((الجملة القرآنيّة تتبع المعنى النفسي، فتصوّره بألفاظها لتلقيه في النفس، حتى إذا استكملت الجملة أركانها برز المعنى ظاهراً))[٥] بـ ((قيم أسلوبيّة، ثمَّ تستمدُّ قيماً جديدة متحوّلة من النص والموقف

والبيئة ومن طبيعة اللغة التي تنتمي إليها، وفي إطار العناصر المكتوبة لها والعلاقات التي تربط بينها)) [٦] التي هي أساس الأدبيّة فيها، وعليه سيقف البحث عند أمثلة بوصفها ميدانا تطبيقيا لهذه الظاهرة وعلى النحو الآتي:

أولا:قرار المعنى من طريق التناسب في توزيع مفردات الجملة.

يفرّق النقّاد المحدثون بين مصطلحي (العلاقة) و (الضم)، فالضُّم توضع فيه الألفاظ بشكل عفويٍّ اتفاقي قد لا يؤدي الى فائدة دلاليّة، ولا يتأتى لها أداء المعاني التي تمسُّ حاجات النَّاس في التواصل فيما بينهم، أو في اتصالهم بالأشياء التي تحيط بهم وإنْ حافظت على الأعراف النحويّة [٧]، أما مصطلح (العلاقة) فيعني استعمالا واعياً للّغة فإنَّ كلَّ القيم الجماليّة التي تفرزها اللَّغة عبر الصّياغة الأدبيّة تمثّل وسيلة إضافيّة تكتسبها اللّغة نفسها[٨] ((ومن هنا يصبح المجال الأدبيّ هو الميدان الحقيقي لدراسة (الإطار الدِّلالي المركّب) لما فيه من إمكانات تعبيريّة تزيد على مجرّد الحديث المألوف أو مجرّد نقل المعنى))[٩] ويمكن رصد ذلك في عمق استعمال المفردات والجمل والمادّة النحويّة، وانتظام الجمل، ثمّ المفردات وصولاً إلى الأداء الادبيِّ المتكامل، ويظهر ذلك جليّاً بأجلى صوره في لغة القرآن الذي يستثمر طاقة المفردة لا من حيث هي مجرّدة (في المعجم) وإنَّما من طاقتها حين تدخل نطاق الاستعمال فتصبح في موقعها كأنها التركيب كله ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلاَتٍ فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْماً مُّجْرِمِينَ﴾[١٠] فإذا كنا نؤمن أنَّ الأدبيّة في جوهرها عبارة عن المقاصد الواعية في أداء الكلام، فأيِّ قصد سوّغ توزيع هذه المفردات الخمس بهذه الطريقة على الرغم من وجود مائة وعشرين احتمالاً مفترضاً[١١] في بناء هذه المفردات، ولكنَّ القرآن آثر هذا البناء على الأبنية الأخرى، وقد حاول ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) الإقتراب من هذا

القصد فقال: ((وإذا نظرنا الى حكمة أسرار الفصاحة في القرآن الكريم غصنا في بحر عميق لا قرار له، فمن ذلك هذه الآية المشار إليها[١٢]، فإنها تضمّنت خمسة ألفاظ وهي:الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم، وأحسن هذه الألفاظ الخمسة هي الطوفان والجراد والدم، فلما وردت هذه الألفاظ الخمسة بجملتها قدّم منها لفظة (الطُّوفان) و (الجَراد) وأخّرت لفظ (الدَّم) آخرًا، وجعلت لفظة (القمَّل) و (الضَّفادع) في الوسط ليطرق السمع أوّلاً الحسن من الألفاظ الخمسة، وينتهي إليه آخرًا، ثم إنَّ لفظ (الدَّم) أحسن من لفظتي (الطُّوفان) و (الجَراد) وأحق في الاستعمال ومن ذلك جيء بها آخرًا))[١٣]، ويظهر من قول ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) أنَّ حُسْنَ الألفاظ عنده لا يخضع لمعيار منضبط نستطيع أن نطبّقه على كل مفردات اللغة لتمييز الحسن من القبيح، ولذلك حاول الرافعي بعده أنْ يكون أوضح في الحكم؛ لأنه يشير إلى المدود في (الجراد والطوفان) وقلّة الأحرف في (الدَّم) وفي هذا ((اقتراب من الجماليّة الموضوعيّة))[١٤]، وقد اعتمد الرافعي في تحليله لمسات صوتيّة عبر تأمّله الدقيق-نسبيّا-لطبيعة التركيب الداخلي للمفردة، إذ إنه يلقي الضوء في شاهد ابن الأثير قائلاً: ((أخفُّها في اللفظ الطُّوفان والجراد والدَّم، وأثقلها القمّل والضَّفادع فقدّم الطُّوفان لمكان المدّين فيها، حتى يأنس اللّسان بخفّتها ثم الجراد وفيها كذلك مدّ، ثمّ جاء باللفظين الشديدين مبتدئاً بأخفِّهما في اللِّسان وأبعدهما في الصَّوت، لمكان تلك الغنّة فيه، ثمّ جيء بلفظ (الدَّم) آخراً وهي أخفُّ الخمسة، وأقلّها حروفاً، ليسرع اللَّسان فيها ويستقيم لها ذوق النظم، ويتمُّ بها هذا الإعجاز في التركيب»[١٥]، فمزيّة الرافعي على ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) أنَّ الأخير كان يتحكّم فيه الذوق الذي لا يخضع لدليل؛ لأنَّه رفض طول الكلمات وقصرها-كما يرى ابن سنان[١٦]-، إمَّا الرافعي فقد حاول أنْ يفسِّر هذا الذوق، ولكن تفسيره لم يكن منضبطاً أيضاً؛

لان المدَّ في التَّحليل الصَّوتي يُعنى بطول المدّة الزمنيّة للصَّوت الممدود مما يتطلّب جهداً كبيراً يفضي إلى ثقل المفردة وطولها لا خفَّتها-كما تصوّر الرافعي-ولذلك أجد: أنَّ الأصوات التي كانت تنتهي بها المفردات الخمس هي التي فرضت هذا النمط من التوزيع بين عناصر الجملة ذلك أنَّ الانتقال من النُّون في (الطُّوفان) إلى الجيم في (الجراد) أسهل فيما لو انتقلنا من النُّون إلى القاف في (القمل) أو الضَّاد في (الضفادع)، بل إنَّ الانتقال من النَّون إلى الدَّال في (الدَّم) فيما لو افترضنا هذا التوزيع لا يمكن للنَّاطق بهذه الجملة أنْ يسترسل في نطق المفردات الخمس تباعاً- وقد جرّب الباحث ذلك عمليّاً فامتنع- ولذلك أسهل نمط لنطق هذه المفردات ماجاء به القرآن الكريم مما يفسِّر لنا مناسبة هذه المفردات لبعضها بدليل أنَّ ابن الأثير (٦٣٧هـ) عندما ساق بيت الفرزدق

مِنْ عِزّةَ احتَجَرَتْ كُليبٌ

عِنْدَهُ زَرْباً كأنَّهمُ لَدَيه القمَّلُ[١٧]

قال معقّباً ((وإنَّما حسنت هذه اللفظة في الآية دون هذا البيت من الشِّعر لأنَّها جاءت في الآية مندرجة في ضمن كلام، ولم ينقطع الكلام عندها، وجاءت في الشعر قافية، أي آخرا انقطع الكلام عندها))[١٨]، وقول ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) هذا يعني لنا أمرين:

الأول: أنه فسَّر ترتيب هذه الألفاظ بحسب الخفة والثقل تارة وفي هذا البيت نقض حكمه الأول فجعل المفردة في درج الكلام سبباً في جمالها وهو سببٌ صوتيٌّ.

الثاني: جعل ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) درج الكلام وهو سياقٌ صوتيٌّ سبباً في جمال موقع المفردة من حيث إن درج الكلام يقتضي الانتقال من مخرج الى آخر في حين إن مفردة (قُمَّل) في بيت الفرزدق وقعت آخراً فلم يكن بعدها صوت ينتقل إليه، وهذا يعضّد ما ذهب إليه البحث من أن سرَّ جمال توزيع هذه المفردات في الآية راجع لسببٍ صوتيٍّ يتمثّل في مناسبة الانتقال من مخرج إلى آخر يكون أسهل فيما لو انتقلت إلى مخرج آخر في السياق

المفترض، ومن مواضع مناسبة المفردات لمواقعها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً﴾[١٩] يقول الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ((والكلام الغريب واللفظة الغريبة الشديدة المباينة لنسج الكلام قد تحمد إذا وقعت موقع الحاجة في وصف ما يلائمها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً﴾[٢٠] فإذا وقعت في غير هذا الموقع، فهي مكروهة مذمومة، بحسب ما تحمد في موضعها))[٢١] استجابة للمناسبة بين المقام ونمط التعبير الذي يجب أنْ ينسجما، ولايمكن أنْ ننسب معنى الشدّة إلى إحدى المفردتين ولذلك لم يكتفِ السياق بإحداهما فساقهما معاً تعزيزاً للمعنى المراد من ((الشّمول والعموم فهو يوم عبوس هو وأهله ومن فيه وما فيه هو وأهله لليوم ومن فيه))[٢٢] وهذا الشّمول متأتٍ من تلاحق الوصفين ((أي نخاف عذاب يوم متصفٍ بهاتين الصفتين))[٢٣] فإنَّ ((العبوس والقمطرير والقماطر والعصيب أشدّ ما يكون من الأيّام وطوله في البلاء))[٢٤] هذا أوّلا وثانياً أنَّه قد نسب العبوس لليوم كما يقال يوم صائم وليل قائم[٢٥] وإلاّ فإنَّ اليوم لا يعبس وإنَّما هو مجاز عقلي[٢٦]، والمهم أنَّ مفردة (عَبُوسٌ) معجميّاً تدلُّ على الجمع ما بين العينين، و (قمطرير) تدلُّ على شدَّة العبوس[٢٧]، ولكنَّ المفردتين تجاوزتا دلالتيهما المعجميتين لينتقلا إلى مجال دلاليٍّ آخر في استقلالهما عَلَماً ليوم القيامة، وهنا نلمس قدرة لغة القرآن على نقل مجال دلالة الأصل للمفردات إلى مجالٍ دلاليّ قرآنيٍّ مستقلٍّ وجديد ونلمس أيضاً القصد في موائمة التعبير للموقف، وقد يكون توزيع العناصر اللغويّة في الجملة يؤسَّس على التداعي الصّوتي عبر المواءمة في مناسبة كلِّ صوت لما يليه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَاللهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾[٢٨] يقول الخطيب ((استمع إلى هذه الموسيقا المتدفّقة منها تدفّق السيل الهادر في لُجّة البّحر العميق، إنها لو صيغ منها لحن موسيقيّ يجري

مع مقاطعها ومخارجها، لكان منه أروع نغم تسمعه الأذن))[٢٩] وسبب ذلك- كما فسّره الخطيب سببٌ صوتيٌّ يتمثّل في أنَّ ((التاء من الحروف المتفجّرة، وإذا كانت مفتوحة اتسعت رقعة انفجارها، فإذا وقع بعدها سكون كان هو القرار الذي يمسك هذا الدويّ الحادث من التفجير (تَلْ، تَفْ، تَذْ) ولا تجد في الكلام أوضح وأصدق من هذه الصورة التي التقطتها هذه الكلمات الثلاث للموقف المتأزّم بين يعقوب وأبنائه، بعد أن فعلوا فعلتهم بيوسف))[٣٠]، فإنها كشفت عن ضيقهم وانكشاف أمرهم أمام أبيهم وكأن (التأتأة) هي العنوان لهذه الجملة القرآنيّة فلا قدرة لهم على نطق الأصوات أو إخراج الكلمات مخرجها المناسب من مواضعها لذلك يمكن أنْ نرصد موقفهم المشين عبر لحظة التوتر التي كانوا عليها، لذا صدر منهم هذا الصوت بالتتابع.

ثانيا: قرار المعنى من طريق الملائمة في جهات الإسناد.

الإسناد: ((أهمُّ علاقة في الجملة العربيّة، فهو نواة الجملة، ومحور كل العلاقات الأخرى؛ لأنَّ في استطاعته وحده تكوين جملة تامّة، ذات معنى دلاليّ متكامل))[٣١]، ولكنه ليس إسنادا نحويا إنما إسناد يرتبط بالأسلوب وجدة العلاقات اللغوية، ولذلك يرتبط مستوى جمال الجملة بنوع العلاقة التي تنشأ بين المفردتين اللتين وقعتا في نطاق الإسناد، وكلّما ابتعد الإسناد عن الطرائق المألوفة كان أدعى للإثارة وتحريك الخيال والعكس صحيح، ففي قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[٣٢] كانت علاقات الإسناد بين الطرفين ((فوق ما يصفه الواصفون))[٣٣] حتى دارت هذه الآية في ((كتب البلاغيين أكثر من غيرها من آيات الذكر الحكيم، مع أنَّ كلَّ كلام الله معجزٌ وقاهرٌ وباهرٌ))[٣٤] ولعلَّ أبرزها وأقربها لطبيعة النص ما شخّصه الشَّيخ عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) في قوله: ((ومعلوم أنَّ مبدأ العظمة في١.أن

نوديت الأرض، ٢.ثم أُمرت، ٣.ثم كان النداء بيا، ٤.ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال ابلعي الماء، ٥.ثم أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصّها، ٦.ثم إن قيل: (وغيض الماء) فدلَّ على أنَّه لا يغيض إلا بأمر آمر، ولو قال:غاض الماء لم يدلّ على ذلك، ٧.ثم تأكيد ذلك بقوله:وقُضِيَ الأمر، ٨.ثُمَّ ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو أنْ استوت على الجوديِّ، ٩.ثم أضمر السَّفينة قبل الذِّكر كما هو شرط الفَّخامة، ١٠.ثُمَّ مقابلة قيل بالخاتمة بقيل في الفاتحة)) [٣٥] ((كُلُّ ذلك بين الألفاظ من الاتساق العجيب)) [٣٦] فهذه هي المثيرات الأسلوبيّة لإعجاز الآية المباركة؛ لأنَّ الأرض والسَّماء قد نوديتا من قبل الإنسان ((فلماذا كان نداء الأرض في هذه الآية بجملة هذه الخصائص اللغويّة القائمة فيها وفي قولنا:ياأرض اخرجي لنا ماءك ومرعاك، لماذا كانت في الآية معجزة، وفي المثال المذكور من كلام العامّة الذي لا فضل له ولافيه؟)) [٣٧] هو الذي لم يغب عن ذهن الجرجاني (ت٤٧١هـ)، فالفرق بين النداءين أنَّ النداء في الآية ليس نداءً يرتدّ صداه بل نداء ينفذ إلى المنادى وهي في الآية الأرض والسماء في حين إنَّ نداءنا نداءٌ قد يستجاب له وقد لا يستجاب ((فهذا هو المعنى الذي تعمر به الأبنية اللغويّة في مثل هذا، بل وهذه هي البلاغة التي خلعت لها قلوب من أدركوها فخلعوا أنفسهم من أنفسهم)) [٣٨]، أمّا اختيار حرف النداء (الياء) من دون حروف النداء الأخر فجاء ((لبعد المنادى من حضرة المنادي جلّ وعلا)) [٣٩] ثم إنه لم يقل (يا أيتها الأرض) ((لأنَّ الأرض في هذه الصيغة من التوكيد والاحتفال ما ليس في يا أرض، وحسبها أن يقول لها الحق يا أرض هذا التنكير الدَّال على أنَّها في ملكوت ذي الملكوت نكرة تائهة كقطرة في يمٍّ)) [٤٠] هذا من جانب ومن جانب آخر إنه لم يأتِ بجملتي جواب الأمر فيقال: (ابلعي ماءك فبلعت) و (أقلعي فأقلعت)) لإنَّ ((انقياد الخلق

كلّه في كلمة مكوّنة من حرفين ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٤١]))[٤٢] فلا يجوز أن نتصوّر بعد قوله (ابلعي) إلا أن تكون قد بلعت ولا نتصوّر بعد قوله (أقلعي) إلا أنْ تكون قد أقلعت، ((للدِّلالة على الاقتدار العظيم، وأن السموات والأرض وهذه الأجرام العظام منقادة لتكوينه فيها ما يشاء غير ممتنعة عليه، كأنها عقلاء مميزون قد عرفوا عظمته وجلالته وثوابه وعقابه وقدرته على كلِّ مقدور، وتبيَنوا تحتُّم طاعته عليهم وانقيادهم له، وهم يهابونه ويفزعون من التوقف دون الامتثال له والنزول على مشيئته على الفور من غير ريث، فكما يرد عليهم أمره كان المأمور به مفعولاً لا حبس ولا إبطاء))[٤٣] ثم أضاف الماء إلى الضمير المخاطب فقال: (ماءك)، إشارة لمعنى العودة إلى الأحوال المألوفة التي كانت عليها قبل أن تتفجّر عيونا، أما الملاءمة الأخيرة فقد كان الشيخ الجرجاني (٤٧١هـ) بالغ الإحساس واليقظة حين أشار إلى التقاء طرفي الكلام، ومقابلة (قيل) في بداية الآية بـ(قيل) في خاتمتها ومجيئه على الفعل المبني للمجهول ((للدِّلالة على الجلال والكبرياء وأن تلك الأمور العظام لا تكون إلا بفعل قادر))[٤٤]، وهكذا نجد أنَّ ملاءمة الإسناد لا يرجع إلاّ لأمر ((ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وإنْ لم يعرض لها الحُسْنُ والشَّرف إلاّ من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة))[٤٥]، يقول ابن عاشور ((وأمّا النظر فيها من جانب الفصاحة المعنوية فهي كما ترى نظمٌ للمعاني لطيفٌ وتأديةٌ لها ملخّصةٌ مبيّنة، لا تعقيد يعثّر الفكر في طلب المراد. ولا التواء يشيك الطريق إلى المرتاد، بل إذا جربت نفسك عند استماعها وجدت ألفاظها تطابق معانيها ومعانيها تطابق ألفاظها))[٤٦] ((أما النظر فيها من جانب الفصاحة اللفظية فألفاظها على ما ترى عربيَّة مستعملة جارية على قوانين اللّغة، سليمة عن التّنافر، بعيدة عن البشاعة، عذبة على العذبات، سلسة على الأسلات))[٤٧].مما

يعني أن التمكّن-الذي قصده البحث- راجع إلى حصول الانسجام بين جهات الإسناد في العناصر اللغويّة المكوّنة للآية، واختيار الأبنية اللغويّة التي يتحقق بها أكبر قدر من التوافق بين المقام والحال ويظهر بوساطتها المعنى في أدق حالاته.

ثالثا:قرار المعنى عبر التوارد المخصوص للعناصر اللغويّة.

المراد بالتوارد agreement semantic هنا الجانب المعجمي[٤٨]، الذي أطلق عليه اللُّغوي الأميركي نوم تشومسكي Noum Tchomsky مصطلح قيود الانتقاء Selection Restrictions والمقصود منه ((ما يتحتّم مراعاته عند اختيار المفردات في الجملة...، فعندما تبدأ الجملة بكلمة تحيط الشروط بإمكان ما يأتي بعدها من مفردات...وبحسب هذا الجانب المعجمي يضيق أمام المتكلّم مجال الاختيار كلّما تقدّم في بناء الجملة بمقدار كلمة))[٤٩] ذلك أنَّ كلَّ كلمة تمثّل قيدًا يستدعي كلمة أخرى أو مجموعة كلمات تمثّل مساحة التوقّع عند المتلقي، ولكن قد لا تكون ضوابط التوارد مما يقع في أفق التوقع عند المتلقي فيحصل عندئذٍ كسر لهذا التوقع فتنحرف الجملة بذلك إلى خصوص الأسلوب في وظيفة خاصَّة من وظائف الجملة، وذلك لا يحدث إلا في النّصوص اللغويّة المرتفعة كالنَّص القرآنيِّ مثلًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ* هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ))[٥٠] فقد تواردت في هذه الآيات الأربعة مفردات (هَمَّازٍ، مَشَّاء، نَمِيمٍ، مُعْتَدٍ، أَثِيمٍ، عُتُلٍّ، زَنِيمٍ)، وهي مفردات قبل أنْ تنتظم في سياق خاصٍّ ذات دلالة خاصّة و قبل أنْ تنتظم فيه كانت مفردات معجميّة تربطها علاقات دلاليّة كثيرة جعلتها من حقل دلاليٍّ واحد، وهذا راجع إلى ((ما يقوم بين مفردات المعجم من علاقات تجعلها تقع في أصناف متميّزة، بحيث يلتقي صنف منها بصنف فيصبح للكلمة من هذا والكلمة من ذاك أن يجتمعا في الجملة الواحدة فيستقيم

المعنى باجتماعها، ويتنافر صنف منها مع صنف فلا يستقيم المعنى بالجمع بين مفرداتها في الجملة الواحدة))[٥١] فأطلقوا على صلاح اجتماع المفردات بـ (المناسبة المعجميّة)[٥٢]، وعلى عدم صلاحها بـ (المفارقة المعجميّة)[٥٣]، فالمناسبة المعجميّة حاصلة لأن هذه المفردات- التي سيقت بصيغة صرفيّة مخصوصة- كانت تشير إلى شخص واحد[٥٤] لتحكي ((غاية الإصرار في العمل والاستمرار بهذه الممارسات القبيحة))[٥٥] فقد نقل السيوطي (٩١١هـ) عن ابن عباس أنَّه قال: ((لا نعلم أن الله وصف أحداً بما وصفه به من العيوب فَأْلَحَقَ به عاراً لا يفارقه أبداً))[٥٦] ولاسيّما أنَّ النَّص اختار أبغض الصِّفات لدى العربي وهي (عُتُلٍّ) ومعناها ((الفاجر اللئيم))[٥٧] ويراد به في الآية ((الفظ الغليظ الكافر))[٥٨] مشتقٌّ من ((عتلهُ إذا قاده بعنف وغلظة))[٥٩]، وقيل: ((هو الفظ الغليظ الصحيح، الجموع المَنُوعُ))[٦٠] والزنيم ((من الزنمة وهي الهنة من جلد الماعز تقطع فتخلّى معلّقة في حَلَقِها))[٦١] استعارها للذي لا يعرف أصله فكأنه ((زيادة معلقّة في غير أهله))[٦٢] كما أنَّ (الزنمة) معلّقة في غير محلّها، ((ومعنى هذا أنه كان مشهوراً بالشرِّ كشهرة الشَّاة ذات الزَّنمة من بين أخواتها، وإنَّما الزنيم في لغة العرب:هو الدعي من القوم))[٦٣] والنميم ((قتّات يسعى بالنميمة بين الناس ليفسد بينهم))[٦٤] ((وأصل النميمة الهمس والحركة الخفيفة))[٦٥]، وهمّاز ((يعني:الغيبة واستقصاء عيوب الآخرين))[٦٦]، كلُّ هذه المفردات تواردت لتكثّف المعنى وتجعل النص ذا دلالة على مراده من غير صعوبة في الإدراك، بل إنَّ النَّصَّ لم يقل (عُتُلٍّ ثم زَنِيمٍ) وإنما قال (عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ) ليدلَّ على ((التفاوت الرتبي فتدلَّ على أنَّ ما بعد أعظم في القيامة))[٦٧]، ودلالة على أنَّ دعوته أشد معايبه وأقبح قبائحه[٦٨] أي بعد كلَّ الذي فيه من الصفات التسع[٦٩] فهو زنيم ولو قال (ثم زنيم) لانتفت الصفات التي سيقت ابتداءً ولم تبقَ له

سوى صفة (زنيم) التي وقعت فاصلة هذا من جانب ومن جانب آخر إنه لم يعطف هذه الصفات بحرف عاطف كالواو مثلاً وذلك ((لأن الواو يؤتى بها إذا تباعد معنى الصفات للدلالة على التحقيق والاهتمام نحو قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[٧٠] وإذا اقترب معنى الصفات لا يؤتى بالواو (هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ) هنا الصفات متقاربة فلم يؤتَ بالواو))[٧١]، وهذا يعضّد ما ذهب إليه البحث من أن ضابط التوارد في هذه الصفات هو من قرب معناها مما يجعلها ضمن حقلٍ دلاليٍّ واحد رصفها القرآن الكريم بسياق جعله يعود على شخصٍ واحد ممّا يكشف أنَّ التمكُّن هنا ليس تمكُّناً في الاستعمال الفعلي للعناصر اللغويّة فحسب، بل هو تمكّن معجميّ كذلك: لأن المعجم ليس رصيداً من المفردات وإنَّما هو نظام من اللغة، ولكنْ ليس تجاهل المناسبة المعجميّة في توارد المفردات يفضي إلى الإحالة [٧٢] أو فساد المعنى دائماً بل قد يكون خرق ضوابط التوارد ضرورياً لصحة المعنى ودقّته؛ لأن ((الكلمتين اللتين بينهما المفارقة المعجميّة إما أنْ يستعصي التوفيق بينهما فيتسم المعنى بالإحالة...، وإمّا أن يمكن تجاهل العلاقة بين إحداهما ومدلولها وإنشاء علاقة أخرى فنيّة تحلُّ محلّها كالمشابهة مثلاً فيتسم المعنى بالمجاز، ومن ثمَّ يستقيم المعنى على الرغم من إهدار العلاقة العرفيّة التي نسمّيها المعنى الأصلي))[٧٣]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾[٧٤] فإهدار العلاقة العرفيّة في جملة (حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) كانت لأجل معنى فنّي أطلق عليه السيوطي مصطلح (المناقضة) [٧٥] فهؤلاء ((لا يدخلون الجنة))[٧٦] حتى يدخل البعير الذي هو من أكبر الحيوانات جسما في خرق الإبرة[٧٧]، الذي هو من أضيق الأشياء، وهذا من باب تعليق الشيء بالمحال، أي: فكما

أنه محال دخول الجمل في سَمِّ الخياط، فكذلك المكذبون بآيات الله محال دخولهم الجنة[٧٨] فقد سئل ابن مسعود عن الجمل فقال هو زوج الناقة[٧٩] او ابن الناقة[٨٠] المعروف للعرب، ضُرب به المثل لأنّه أشهر الأجسام في الضّخامة في عرف العرب[٨١] ولا يسمّى جملاً حتى يبلغ أربع سنين[٨٢] وقال غيره: إن الجمل حبل السفينة[٨٣] الذي جُمِعَ بعضُه إلى بعض حتى صار أغلظ ما يكون[٨٤]، وهذا المعنى أقرب من المعنى الأول، وذلك أن سمّ الخياط يستدعي في ذهن المتلقي الحبل بوصفه من لوازمه بصورة عامة، أما اذا غلظ حتى استحال أن يدخل في ثقب الإبرة يكون المعنى أكثر قدرة في إثارة الخيال، وذلك أن عدم الإمكان في تركيب العناصر اللغوية يجب أن يحافظ على جهة من جهة التناسب على أقل تقدير وليس بين الجمل (الحيوان) وسم الخياط أدنى مناسبة، في حين إن الحبل الغليظ وإن كان يستحيل إدخاله في ثقب الإبرة إلا أنه من ضمن حقل الإمكان ((لأن الشيء إذا علق بما يستحيل كونه يدلُّ ذلك على تأكيد المنع كما يقال: لا أفعل كذا حتى يشيب الغراب أو يبيض الغراب، يريد لا أفعله أبداً)) [٨٥] وبذلك يحصل المعنى الفني؛ لأنَّ ليس من متطلبات الفعل (ولج) فاعلاً كـ (الجمل) ولا مفعولاً به كـ (سمِّ الخياط) ولذلك خرجت الجملة القرآنيّة-قيد الدرس- مخرج المثل في ((ضيق المسلك، يقال: أضيق من خرت الإبرة))[٨٦] مبالغةٌ في الاستبعاد [٨٧] ولولا هذه المفارقة في تضامِّ المفردات لما تحقق المعنى المراد من أن هؤلاء المكذّبين بآيات الله وصلوا مرحلة من اليأس في دخول الجنة كمرحلة اليأس في دخول الجمل سمِّ الخياط.

رابعا: قرار المعنى عبر عدم المطابقة بين عناصر الجملة.

قرينة المطابقة: إحدى القرائن اللفظيّة التي تعيّن المعنى و ((مسرح المطابقة هو الصِّيغ الصرفيّة والضمائر فلا مطابقة في الأدوات ولا في الظروف مثلاً إلا النواسخ المنقولة من الفعليّة فإن علاقاتها السياقيّة تعتمد على قرينة

المطابقة، وإمّا الخوالف فلا مطابقة فيها إلا ما يلحق بـ (نعْم) من تاء التأنيث))[٨٨]، أمّا وظيفتها في البناء اللغوي فإنها تعمل على شدِّ أجزاء التركيب بعضها مع بعض ((وبدونها تنفك العُرى وتصبح الكلمات المتراصّة منعزلاً بعضها عن بعض ويصبح المعنى عسير المنال))[٨٩]، ولكنَّ المنشىء يسعى-جهد إمكانه-أن يخرج كلامه من الحياد إلى الإبداع فيحاول أن يهدر بعض القرائن اللغويّة اعتماداً على قرائن أخرى يؤمن بها اللبس الذي هو آفة البيان والإفادة، فيترخَّص -مثلاً-أنْ اللبس في قرينة المطابقة بين أجزاء الجملة لمطالب سياقيّة تتعلّق بدقة المعنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾[٩٠] يقول ابن حيّان ((ولم يؤنّث فاقعاً وإنْ كان صفة لمؤنّث لأنه رفع السببي[٩١]، وهو مذكر فصار نحو:جاءتني إمراءة حَسُنَ أبوها، ولا يصحُّ هنا أنْ يكون تابعاً لصفراء على سبيل التوكيد، لأنه يلزم المطابقة إذْ ذاك للمتبوع، ألا ترى أنك تقول:أسود حالك وسوداء حالكة ولا يجوز سوداء حالك))[٩٢] ولهذا ((أكّد شدَّة صفرتها بالعدول عن فاقعة إلى قوله معبّراً باللون (فاقع لونها) أي خالص في صفرته))[٩٣] ((إذا نظرت إليها خيّل إليك أنَّ شُعاع الشَّمس يخرج من جلدها))[٩٤] مبالغة في الصُّفْرة[٩٥] حتى تَكَادُ تَسْوَدُّ مِنْ صُفْرَتِهَا[٩٦] بيد أنَّ الزمخشري (ت٥٣٨هـ) جعل (فاقع) توكيداً لـ (صفراء) فاصطدم بعدم المطابقة بين التابع والمتبوع ولذلك لم يفرّق بين قولك:صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها[٩٧] فهما بمعنى-عنده-، وأجده ليس صحيحاً، إذْ لو كانت الجملتان متعادلتين في دلالتيهما لاستعمل (صفراء فاقعة) بدلاً من (صفراء فاقع) ((لأنه أراد تأكيد نسبة الصُّفْرة فحكم عليها أنها صفراء، ثم حكم على اللّون أنَّه شديد الصُّفْرة))[٩٨]، فالفرق بين قولك (صفراء فاقعة) و (صفراء فاقع لونها) أن في الثاني تأكيداً ليس في الأول؛ لأنَّ اللّون اسم للهيأة وهي الصُّفْرة فكأنه قيل:

شديد الصُّفْرة صفرتها مثل جدَّ جدُّه، وجنونه مجنون[٩٩] إذن فمن جعل (فاقع) نعتاً سببيّاً كان عنصر المطابقة موجوداً بين (فاقع) و (لونها) ومن جعلها توكيداً لـ (صفراء) -وهو الزمخشري (٥٣٨هـ) -يكون عنصر المطابقة غير موجود؛ لأن التابع يجب أنْ يطابق المتبوع من الجهات كافَّة وهنا لم تتم المطابقة من جهة النوع، وهكذا نجد أنَّ إهدار عنصر من عناصر المطابقة بين عناصر الجملة يؤدي إلى تشويه المعنى الفني الدقيق، هذا من جانب ومن جانب آخر نجد أنَّ التمكين يظهر كذلك في توزيع مفردات الجملة القرآنيّة، فالترتيب اللوني في الآية الكريمة ينصُّ على ذكر (صفراء) أوّلاً، و (فاقع) ثانيّاً، والاختتام بقوله (تسرُّ الناظرين) ((والسؤال:لِمَ لم يكن ترتيب الآية القرآنية:تسرُّ الناظرين صفراءُ فاقعٌ لونُها) أو (تسرُّ الناظرين فاقعُ لونُها صفراء)))[١٠٠] والجواب:أنَّ قوله (بقرة) يكون أوّلاً؛لأنَّها (الذات) التي يدور الحديث عليها، فلا يصحُّ أن تكون في موضع غير موضعها، و (صفراء) صفة لها، فلا تتقدّم عليها، لأنَّها تابعة لها في المعنى وهذا من أعراف اللغة في أنه ((إذا كانت إحدى الكلمتين تابعة للأخرى من جهة المعنى، فالتناسب الطبيعي يقتضي أنْ تذكر الكلمة التابعة عقب الكلمة المتبوعة))[١٠١]، ولما أخبرت الآية بلون (البقرة) بأنَّها (صَفْراء) ولم تكتفِ بذلك بل أرادت أنْ تبيّن شدّة صفرتها اتبعت الصفة (صفراء) بما تؤكَّد به الصفرة فجاء قوله (فاقع لونها) بعدها مباشرة ((فكأنه قال:هي صفراء ولونها شديد الصفرة))[١٠٢] على وفق الترتيب الذي تتبعه العرب في أسلوبها في توكيد الألوان إذ إنها تذكر (اللون) وإذا أرادت أنْ تبيّن شدّته أعقبته باللفظ الذي يبيّن ذلك وليس العكس يقال: ((أسود حالك))[١٠٣]؛ لأن توكيد الألوان لا يتقدم تقول: أصفر فاقع ولا يتقدم الوصف[١٠٤] فتقول:فاقع أصفر، ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ الفُقُوع خاصٌّ بالصُّفرة، كما اختصَّ الأحمر بقان والأسود بحالك، والأبيض

بيقق، والأخضر بمدهامّ، والأوراق بخطباني (نسبة إلى الخُطْبان بضمِّ الخاء وهو نبت كالهليون)))[١٠٥] ((ولأجله لا يمكن تغيير ترتيب قوله (فاقع لونها) عن موضعه الذي جاء فيه في الآية الكريمة)) [١٠٦]، أما ماختمت به الآية وهي جملة (تسرُّ الناظرين) فلا موضع أمكن من هذا؛ لأنَّه ((ناشئ عن الوصف قبله، أو كالناشئ، لأنَّ اللّون إذا كان بهجاً جميلاً دهشت فيه الأبصار وعجبت من حسنه البصائر)) [١٠٧] لذلك جاءوصف البقرة بالمفرد أوّلاً فبصفة ذات فاعل ثانياً فجملة تامّة ثالثاً[١٠٨] ((فقد اختار الأسلوب القرآني أنْ يبني التقديم والتأخير على مبدأ القصر والطول...فما كان من أفراد الطائفة قصيراً كان أولى بالتقديم مما هو أطول منه))[١٠٩]، والمهم:أنَّ السرور الذي بُعث في النفس جاء نتيجة لأسباب متسلسلة، يتلو بعضها بعضاً من دون أنْ يجاوز احدها الآخر، ولو تقدّم قوله: (تسرّ الناظرين) على قوله: (صفراء فاقع لونها) لكان هذا استباق النتيجة السبب، وهذا مناف للحسِّ والذَّوق اللغويّين، في حين إنَّ المفردات في الآية الكريمة ((ولاسيّما اللونيّة منها جاءت متسلسلة، منطقاً وإحساساً إذْ إنَّ الناظرين تقع أنظارهم على شيء موصوف بلون ما ثمَّ يؤخذون بشدِّة لونه الذي ينتقل تأثيره من بصرهم الى نفوسهم وتشعر بالسِّرور وليس العكس وهذا ضرب من ضروب إعجاز القرآن في نظمه في الجانب اللّوني)[١١٠]، ثمَّ إنَّ اختيار اللّون الأصفر من دون غيره من الألوان كالأحمر أو الأزرق... إلخ وجعله سبباً لمسرّة النفس يثير خيال الباحث للبحث عن سبب اختياره (تمكّنه)، ولعلَّ السبب-كما برهنت التجارب النفسيّة-أنَّ اللّون الأصفر لون المزاج المعتدل، والسّرور[١١١]، وكونه أخفّ الألوان وأقربها من الأبيض[١١٢]، وقد وجد الباحث له عمقاً تأريخيّا في حضارة الشعوب[١١٣]، ولذلك كان ((جمهور المفسرين يشيرون إلى أنَّ الصفرة من الألوان السَّارّة))[١١٤]، وقد حكى

الثعلبي عن الإمام عليٍّ (عليه السلام) قوله ((من لَبِسَ نَعْلَي جِلْدٍ أصْفَر قَلَّ هَمُّه؛لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ [١١٥] [١١٦]، وقد قيل:إنَّ الصُّفْرة في الدواب من الألوان المفرحة[١١٧]، وقد عبّر عن الفرحة النَّص القرآني بـ (السّرور) الذي يعرّفه الفخر الرازي (٦٠٦هـ) بأنَّه ((حالة نفسيّة تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذيذ أو نافع))[١١٨].

مما تقدّم يتضح:أنَّ التمكُّن في هذه الآية المباركة كانت له جملة مظاهر أوّلها عدم المطابقة بين عناصر الجملة، وثانيها توزيع المفردات بحسب الذوق اللّغوي والإحساس في ترتيب المقدِّمة ثمَّ النتيجة وثالثها التمكّن عبر اختيار اللون (الأصفر) من دون غيره من الألوان.

ومن مواضع عدم المطابقة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[١١٩] فـ ((الضنك توصف به الأنثى، والمذكر بغير الهاء وكل عيش أو منزل أو مكان ضيّق فهو ضنك))[١٢٠] و ((وصف به هنا المؤنّث باعتبار الأصل)) [١٢١] لأنَّه ((مصدر وصف به))[١٢٢]، فلم يقل (معيشة ضنكة)، ولكنَّ النَّص القرآنيّ -هنا-لايحرص على الاستجابة للأعراف اللغويّة بقدر حرصه على مطالب السياق الأسلوبيّة فالفرق بين قولنا (معيشة ضنكا ومعيشة ضنكة) أنَّ العبارة الأولى ينفتح بها تصوّر الضنك على أوسع احتمال فلا يقتصر على مايفهم من معنى (العيشة) من المأكل والمشرب بل يمتدُّ إلى عدم الاستقرار النفسي ويشمل التشتت الذهني والاضطراب الداخلي ((ذلك أنَّهم كانوا يرون ان الله ليس مخلفاً لهم معايشهم من سوء ظنهم بالله والتكذيب، فإذا كان العبد يكذب بالله، ويسيء الظن به والثقة به اشتدت عليه معيشته فذلك الضنك))[١٢٣]، في حين إنَّ معنى (له معيشة ضنكة) وهي العبارة المفترضة أن مفهوم المعيشة يضيق باقتصاره على الأمور الماديّة من المعيشة

فقط وهذا ليس المراد فحسب لذلك عدل إلى عدم المطابقة بين (معيشة) و (ضنكا) من حيث النوع؛ لمطلب فني يتمثّل في دقة المعنى القرآني فضلاً عن أن المصدر إذا وصف به-وهو بخلاف قاعدة النحاة-سيطلق العنان للذهن في تصوِّر ما شاء من التصوّرات من حجم الضنك ومستواه أو نوعه أو أي كيفيّة أخرى، وهذه المعاني لا يمكن أن يوفّرها المشتق فيما لو قال: (ضانكاً أو ضنوكاً) -كما تقدّم-، فالتمكّن الذي يؤسِّسه البحث قائم على عدولين، الأول عدم المطابقة في النوع بين الوصف والموصوف والآخر بالمصدر المفيد للإطلاق، القابل لتقبل جملة من المعاني لإمكان انطباقه على الخبر من مصداق واقعي.

خامساً: قرار المعنى عبر صرف مالاينصرف.

يُمنع الاسم من الصَّرف فلا يدخل عليه التنوين[١٢٤]، لشبهه الفعل[١٢٥].فيرفع بالضَّمّة وينصب ويجر بالفتحة مالم تدخل عليه الألف واللام أو يضاف، فإذا دخلت عليه الألف واللام أو أضيف عومل معاملة الاسم المنصرف فيرفع بالضَّمّة وينصب بالفتحة ويجر بالكسرة[١٢٦]، هذا هو الأصل في الممنوع من الصَّرف، ولكنَّ الأسلوب أكبر من قواعد الأسلوب فينبغي أن نعزل الثابت (القواعد والأعراف اللغويّة) عن المتحرّك (الاستعمال الفعلي لأعراف اللّغة)، وبالنتيجة لا نقيس جمال الأسلوب وأدبيَّته بمدى التزامه بالقاعدة، بل نبحث عن فنيّة التعبير بمقدار الانحراف عنها، ولذلك فإنَّ موازنة الأسلوب ينبغي أن نبحث عنها خارج نطاق الأعراف إذا قُصِد بالاستعمال اللّغوي الجانب الفنّي منه، وصرف الاسم -مع توافر علّتي الصَّرف فيه- استعمال فنّي للّغة وبمستوى عالٍ من الأداء لا يكون فيما لو جرى الاستعمال على وفق القاعدة؛ لأنّها-أي القاعدة- متأخّرة عن استعمال اللّغة، فمن مواضع صرف الاسم في القرآن قوله تعالى: ﴿عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلاً﴾[١٢٧] والسلسبيل-

كما قال الخليل (ت١٧٥هـ) - ((عين في الجنة))[١٢٨] ((وهو معرفة))[١٢٩] -كما يقول الأخفش (ت٢١٥هـ)، ولكنْ نُقِل عن بعضهم أنه صفة للعين[١٣٠] أو لمكان العين يكون غاية في السَّلاسة[١٣١] لا العين نفسها وإلى ذلك ذهب ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)[١٣٢]، والفارابي[١٣٣]، في حين ذهب كل من ابن السيد[١٣٤] والميداني[١٣٥] وابن الأثير[١٣٦] والفيروزآبادي[١٣٧] ومن المفسِّرين عكرمة ومجاهد[١٣٨] إلى أنها اسم للعين، وعلّة من لم يره اسماً تتلخّص في قول الفراء (ت٢٠٧هـ) ((وترى أنه لو كان اسماً للعين لكان ترك الإجراء[١٣٩] فيه كثير))[١٤٠] لاجتماع العلميّة والتأنيث وهما علّتان كافيتان لمنعه من الصَّرف، ولكنْ نفهم من مفردة (أكثر) الواردة في نصِّ الفرّاء (ت٢٠٧هـ) أنَّ صرفه جائز بدليل قول الفرّاء (ت٢٠٧هـ) نفسه إنَّه لم ((يرَ أحداً من القرّاء ترك إجراءها وهو جائز في العربيّة))[١٤١] أي إنَّ هناك إجماعاً من القرّاء على صرفه ولم يُصْرف إلاّ في قراءة شاذّة هي قراءة طلحة[١٤٢]، قال الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) ((وقرىء على منع الصرف لاجتماع التأنيث والعلميّة))[١٤٣] والقراءة الأحاديّة لا تقف صامدة أمام الإجماع على قراءة معيّنة، بل إنَّ صرف مالاينصرف ((ليس بخطأ لأنَّ العرب تجري مالايجري في الشِّعر فلو كان خطأ ما أدخلوه في أشعارهم))[١٤٤]، وقد ذكر أبو حيّان أنَّ صرف مالا ينصرف لغة بعض العرب[١٤٥]، إذن إذا كان صرف مالاينصرف لا يعدُّ خطأ فمعناه أنَّ استعماله جائز وأنه يقع بمستوى من مستويات الأداء ولاسيّما أن الاستعمال-كما تقدّم-لايقاس بمقدار اقترابه من القاعدة إلا إذا كان خطأ؛ ولذلك وجه صرف (سلسبيل) لأجل الفاصلة ومراعاة رؤوس الآي[١٤٦]، يقول الأخفش (ت٢١٥هـ) ((ولمّا كان رأس آية وكان مفتوحاً زدت فيه الألف كما ((كَانَتْ قَوَارِيرَا))[١٤٧][١٤٨] ليتسق نظام الفاصلة في سورة الإنسان المقفّى على لفظ واحد[١٤٩]؛ لأن اتفاق الفواصل يوجب ((حسن إفهام المعاني

والفواصل بلاغة))[١٥٠] والقرآن يحرص على ائتلاف الجمال بسبب التنغيم مع المعاني ((وحكمته وجود التمكّن في التطريب))[١٥١] ولهذا حَسُن الوقف على فواصل الآيات و ((كأنها رؤوس الآيات الكريمة قوافٍ شعريّة تستريح إليها الآذان وتسترخي لها الأعصاب وتهدأ لها الخواطر، ومن أجل هذا حرص القرآن على زيادة حرف المدِّ...في قوله تعالى ((عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلاً))[١٥٢] [١٥٣] هذا من جانب ومن جانب آخر فإن معنى (سلسبيلاً) -كما ورد في المعاجم- ((ماءٌ صافٍ سهلُ المدخل في الحلق سائغ للشُّرب))[١٥٤]، وهو من السَّلاسة[١٥٥]، وعن مجاهد: السَّلسبيل: الشديدة الجريّة[١٥٦]، وبهذا قال قتادة[١٥٧]، وقيل إنها سُمِّيت بهذا الاسم ((لأنها تسيل عليهم في الطرق وفي منازلهم تنبع من أصل العرش...وقيل ينقاد ماؤها لهم)) [١٥٨] فيصرفونها حيث شاؤوا[١٥٩] فوصفت بهذا الوصف في حسن مآبها[١٦٠]؛ وكلُّ هذه المعاني تدور حول إطلاق الشَّراب وأنَّه سهل البلع فضلاً عن أن ((لفظ السَّلسبيل يوحي بالسَّلاسة والسَّهولة ويسر الاستساغة؛وذلك لما بين اللفظين من شركة في بعض الحروف وفي رتبة هذه الحروف))[١٦١]، فإذا عرفنا أنَّ مفردة (سلسبيل) عند ترك الإجراء فيها يكون مقطعها الأخير مقطعاً قصيراً / ل ـــِ/ ، وعند الإجراء تمدُّ الفتحة لتصبح ألفاً فيتحوّل عندها المقطع القصير الى مقطع طويل مفتوح / ل ـــَ / وهذا يعني انتقال المقطع من قيمة نطقيّة قصيرة في المقطع القصير إلى قيمة نطقيّة طويلة في المقطع الطويل ليناسب الإطلاق سلاسة الماء وبذلك يتحوّل الإجراء النحوي إلى إجراء صوتي لأجل المناسبة بين المبنى ومعناه، وبهذا نجد أنَّ الاسم (سلسبيلاً) لو منع من الصَّرف لضُحّي بالمعنى الفنّي وهو معنى مقصود في لغة القرآن في حين إنَّ منع صرفه وهي القراءة الشاذّة لطلحة تعدُّ اهتماماً بالجانب الدلالي للمفردة أكثر من اهتمامها بالجانب الشكلي للقراءة ولاسيّما إذا علمنا أنَّ القراءة استعمال آخر

للّغة وأنّه استعمال مقصود ولذلك سُمِّيت هذه القراءات بأنها شاذّة؛ لأنها مفرغة من القصد الذي هو مزية الاستعمال الفنّي، وتأسيساً على ما تقدّم يكون التمكّن في مفردة (سلسبيلاً) من موقعها بفعل قدرتها على تقديم معنى بصورة فنيّة.

سادسا: قرار المعنى عبر تناظر الأسلوب.

تشيع في لغة القرآن جمل تتناظر في أسلوبها من حيث الزيادة والنقصان أو الحذف والذكر أو التعريف والتنكير أو الإبدال في المفردات...إلخ، مما دعا العلماء أن يصنّفوا في هذه الظاهرة الأسلوبيّة مصنّفات[١٦٢]، حاولوا فيها حصر الظاهرة وتصنيفها.

إنَّ هذه الظاهرة تؤلّف مثيراً أسلوبياً يبعث على البحث عن الوظائف اللّسانيّة والتواصليّة لهذا الاختلاف اللّساني[١٦٣] القائم على جملة من القواعد الشكليّة التي يستثمرها المتكلِّم لقصد ما، ومنها قاعدة الانتقاء والحذف والزيادة والاستبدال وغيرها في الوحدات المعجميّة المناسبة وأشكالها الصرفيّة التي تقرِّر طبيعة التأويل الدِّلالي لجملة من الجمل، مختلفة عن الجملة المشابهة لها في كلِّ شيءٍ إلا في عنصر المغايرة، تأويلاً سيمولوجيّاً و يعنى بالنسق الذهني للقراءة التي تمكننا من تحليل البنية الشكليّة للموضوع بمساعدة النحو والمنطق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾[١٦٤]، وفي موضع ثانٍ قال: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[١٦٥] ففي الآية الأولى قال: (أعجاز نخل منقعر) وفي الثانية :(أعجاز نخل خاوية)، قال أبو عبيدة (٢١٠هـ) ((يقال:هي النخل وهو النخل، فمجازها ها هنا لغة من ذكّر وفي آية أخرى: ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[١٦٦] لغة من أنّث))[١٦٧] لأن النخل اسم جنس ((ومعلوم أنَّ أسماء الأجناس يجوز فيها التذكير نظراً للفظ، والتأنيث نظراً إلى معنى الجماعة الداخلة تحت اسم الجنس))[١٦٨]، وفسّرها آخرون لأجل اتفاق الفاصلة قال الرازي

(ت٦٠٦هـ): ((قال هاهنا (منقعر) فذكّر النخل وقال في الحاقة ((أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ))[١٦٩] فأنّثها، قال المفسرون:في تلك السورة كانت أواخر الآيات تقتضي ذلك لقوله (مستمر) القمر:١١، و (منتشر) القمر:٧، وهو جواب حَسُنَ فإنَّ الكلام كما يزين بحسن المعنى يزين بحسن اللفظ))[١٧٠]، وكلُّ أقوال العلماء من لغويّين ومفسّرين لاتخرج عن هذين التعليلين اللذين لا يجدهما البحث يفسّران الظاهرة الأسلوبيّة أو إنهما يفسّرانها ولكنْ تفسيراً جزئياً، لأنَّ ما يجب هو أن يفسّر أنه لِمَ قال في الأولى (منقعر) وقال في الثانية (خاوية) ؟ولِمَ لم يقُل في الموضعين (خاوية) أو (منقعر) أو يبدل (خاوية) مكان (منقعر) أو بالعكس؟والجواب في ذلك يكمن في معنى (خوا) ومعنى (انقعر) يقال: ((خوي البيت بكسر الواو ويخوي خوى، مقصوراً، إذا سقط وخوا البيت بالفتح ممدوداً إذا خلا))[١٧١]، يقول الزجاج (٣١١هـ) في معنى مفردة (خاوية) في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَـٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١٧٢]: ((إنها خلت وقرّت على عروشها))[١٧٣]، أما (منقعر) فـ ((قالوا قعرت النخلة أقعرها بفتح العين إذا قطعتها قعراً وقعرت البئر أقعرها بكسر العين إذا بلغت قعرها بنزول أو حفر))[١٧٤]، ويظهر جليّاً مما تقدّم أنَّ معنى (خاوية) ساقط إذا كان من (خوى) -مقصوراً-أو خالياً إذا كان من (خوا) -ممدوداً-وهو مخصوص بالبيت في المواضع الأربعة التي وردت في لغة القرآن سوى الموضع الخامس، إذ كانت (خاوية) حالاً للنخل، أما (منقعر) فإنه مخصوص للنخل فقط ويدل على قلع النخل من جذورها، وتأسيساً على ما

تقدّم يتضح أن لكلِّ مفردة دلالة خاصّة تتطلّب سياقاً خاصّاً لا يجوز تناوب الاستعمال بينهما ولذلك لا يصحُّ قول ابن منظور (ت٧١١هـ) إن ((معنى الخاوية و المنقعرة واحد))[١٧٥] مستدلاً بالذي يعد دليلاً على عدم اتحاد معنييها يقول: ((يدلّك قول الله عز وجل في قصة عاد: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[١٧٦] وقال في موضع آخر يذكر هلاكهم أيضاً: ﴿تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾[١٧٧] فمعنى الخاوية والمنقعر في الآيتين واحد وهي المنقلعة من أصولها حتى خوى منبتها))[١٧٨] فهذا القول مردود بدليل الآيتين؛ إذ لو كانت المفردتان متعادلتين دلالياً لوحّد استعمالها ولم يغاير، وتغايرهما دليل تغاير الدلالة فيهما، ففي قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[١٧٩] تعني مفردة (خاوية) آنذاك النخلة ((متآكلة الأجواف))[١٨٠] فشبههم بالنخل المجوّف من الداخل، وقد نقل الآلوسي عن ابن شجرة أن ((الرياح كانت تدخل من أفواههم فتخرج ما في أجوافهم من الحشو من إدبارهم فصاروا كأعجاز النخل الخاوية))[١٨١]، فيكون معنى (الخاوية) -هنا- خالية مجوّفة بدليل مفردة (صرعى) التي تعني أنَّهم ملقون على الأرض وهو قريب من المعنى الذي قامت به مفردة (منقعر) في قوله تعالى ﴿تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾[١٨٢] إذن عندما استعمل (خاوية) لكونهم كالنخل الأجوف من الداخل وهم ملقون على الأرض كالنخيل بدلالة مفردة (صرعى) التي أغنت عن لفظة (منقعر) ثم تعاضدت معها (خاوية) للدلالة على فراغ جوفهم فهم كالنخلة المنقطعة والخالية من الداخل، وعندما استعمل مفردة (منقعر) أراد فقط أنهم ملقون على الأرض كالنخيل عندما تقلع من جذورها فتلقى على الأرض وليست متآكلة الأجواف، فالفارق بين الاستعمالين فارق دقيق جدّاً يتطلّب دقّة

في تفعيل ظروف الآيتين اللغويّة وغير اللغويّة لا أنْ نرجع الظاهرة بسبب من اتفاق الفواصل لمجرّد رؤيتنا انتهاء سورة القمر بحرف (الراء) وسورة الحاقة بحرف (التاء) كي تتوافق الفواصل فهذا وإنْ كان مراداً في درجة من درجات الاستعمال ولكنه ليس هو مرجع كل الظاهرة، ومن هنا ندرك تمكّن كل مفردة من سياقها الخاص وهذا أمر يستحيل معه مغايرة المواضع ((فكل شيء وقع في القرآن مقصوداً قصداً وله حكمته توصل إلى دلالتها العلماء ولمّا يتوصّلوا، ولذلك لا تبديل لكلماته؛لأنَّ لكلِّ كلمة موقعها الخاص المحدَّد الذي يشير إشارة بالغة إلى أنظمة محدَّدة وأعيان مخصوصة وليس لرعاية فاصلة أو لعبث صوتيٍّ أو إنجاز موسيقيٍّ، فالفاصلة مقصودة))[١٨٣] ولكن ((مراعاة المعاني أولى من مراعاة الألفاظ))[١٨٤].

ولا يقتصر حدود التناظر في أسلوب الجمل على مغايرة المفردات- كما مرَّ-أو الحذف والزيادة والتنكير والتعريف إلى غيرها من أصول اللِّسان، وإنما يمتدُّ التناظر عبر تحريك الوظائف النحويّة لدقة المعنى ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[١٨٥] وفي البقرة قال: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[١٨٦]، ففي الصَّافات قدّم الظرف (فيها) وفي البقرة أخّره على الأصل، يقول النيسابوري: ((فإن قلت: فهلّا قدّم الظرف على الريب كما قدّم على الغول في قوله تعالى: ((لَا فِيهَا غَوْلٌ)) الصافات:٤٧.قلنا لأن المقصود منها ليس إلا نفي الريب عنه وإثبات أنه حقٌّ وصدقٌ، ولو عكس لأفاد ذلك مع ما ليس بمراد ولا هو بصادق في نفس الأمر وهو التعريض فإن ريباً في غيره من الكتب كما في قوله ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ الصافات:٤٧))[١٨٧] فتحققت بذلك دلالة التخصيص ((أي هو منتفٍ عن خمر الجنّة فقط دون ما يعرف من خمر الدنيا))[١٨٨] ونتيجة لتقدّم المسند (الظرف) على المسند إليه (غَوْلٌ) وجب رفعه[١٨٩] لتتحقق دلالة أخرى وهي أن الرفع يكون أدل على

تقرير الحدث وثباته[١٩٠]، بان خمر الجنة لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا، فكل تركيب نحوي من التركيبين أسندت له وظيفة في دلالة دقيقة وعميقة لا يقوم تركيب آخر في أدائها مما يدلُّ على أن كلَّ تركيب مقصود بذاته.

سابعا: قرار المعنى عبر تحريك الرَّتب غير المحفوظة[١٩١] للعناصر اللّغويّة.

اللّغة العربيّة تعتمد الإعراب عكس اللّغات الأخرى، كالإنكليزيّة مثلاً فإنها تعتمد التراتب[١٩٢]، وقد وفّر الإعراب للعربيّة حريّة في تغيير رتب الجملة؛ لأن العلامة ملازمة للعنصر اللغوي أينما كان ولذلك ينظر إلى الرتبة بأنها ((قرينة نحويّة ووسيلة أسلوبيّة؛أي إنها في النَّحو قرينة على المعنى وفي الأسلوب مؤشر أسلوبي ووسيلة إبداع وتقليب عبارة واستجلاب معنى أدبي)) [١٩٣]، ولكنْ إذا كانت الرتبة محفوظة صحَّ أن نسميها رتبة، فما بال الرتبة غير المحفوظة تُسمّى رتبة؟الجواب:أنَّ الرتبة غير المحفوظة رتبة في نظام اللغة لا في استعمال النظام؛ لأنها في الاستعمال معرّضة للقواعد النحويّة من حيث عود الضمير، ثم للاختيارات الأسلوبيّة من حيث التقديم والتأخير، إذن فالتقديم والتأخير في الرتب (غير المحفوظة) اختيار أسلوبي يتمرّد على القاعدة ويرجع إليها إنْ أحاط الكلام لبس[١٩٤]، فهو ذو ميزة خاصّة ولذلك عدّه الجرجاني (٤٧١هـ) من مزايا النظم الراقي، قال ((فلا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أنْ راقك ولطف عندك، أنْ قُدّم فيه شيء، وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان آخر))[١٩٥]، فهو باب ((يشتمل على أسرار دقيقة))[١٩٦]، وبهذا الفهم يكون التقديم والتأخير بنية خاصّة تفيد دلالة معيّنة لا يفيدها ترتيب آخر للعناصر اللغويّة في البنية نفسها[١٩٧]، إذ ينظر في هذا الشأن إلى كمية العدول وكيفيته، وهو عدول يظهر في عوامل نفسيّة تكثّف عملية التخاطب، منها التشويق والتفاؤل والاختصاص والتعريض وغيرها[١٩٨]،

ومن الرتب غير المحفوظة في الجملة رتبة المبتدأ والخبر والفعل والفاعل والمفعول به...إلخ، فمن تقديم الخبر وتأخير المبتدأ قوله تعالى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ، وَلَهُم مَّقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ﴾[١٩٩]، فالآية (لهم مقامع من حديد)) بنية متحوّلة من البنية الأصل (مقامع لهم من حديد) وإذا كان تشويش رتب العناصر اللغويّة-كما تقدّم-يأتي اختياراً أسلوبيّاً فكيف نفسره؟أقول:إنَّ جملة الأصل (مقامع لهم من حديد) علاقات الألفاظ فيها ستكون ضعيفة؛ لأن شبه الجملة (من حديد) وهي هنا كاشفة ومبيّنة ستعود في جزء من عائديتها إلى الجار والمجرور (لهم)، في حين إنَّ بنية التحوّل-التي يسمّيها التوليديون بنية التنفيذ[٢٠٠] -ستكون شبه الجملة (من حديد) كاشفة-حصراً-للمادة التي تصنع منها تلك المقامع في أنَّها من حديد، وتخصيص دلالة (لهم) عندئذٍ للكافرين فقط ((أي لتعذيبهم)) [٢٠١] ودلالة التخصيص هذه ستُعَمَّم في بنية الأصل فلا تخصّ الكافرين فقط، فالاختيار الأسلوبي-إذن-في الآية حقّق دلالتين الأولى:تخصيص شبه الجملة (من حديد) للكشف عن مادَّة المقامع، وثانيها تخصيص العذاب بالكافرين فقط، وهاتان الدلالتان ستتغيران لو جاءت الصياغة القرآنية ببنية الأصل، ومن مواضع تقديم الخبر على المبتدأ: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَّجُلاً فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢٠٢] فالبنية المحوّل عنها هي (شركاء فيه متشاكسون) أو (متشاكسون فيه شركاء) وإنَّما حوّل النَّص القرآنيّ هذه البنية إلى بنية أخرى طلباً لمعنى دقيق وذلك أنَّ تقديم الظرف (فيه) جعل هذا العبد الذي يعبد آلهة متعدِّدة ظرفاً صالحاً للضياع وفقدان التوازن بعدما تجاذبته الأهواء وفرّقته الاتجاهات وهو المعنى الذي أفرزته الصفة (متشاكسون) فإنَّ ((النَّكرة وإنْ وصفت يَحْسُن تقديم

خبرها))[٢٠٣]، ودليل ذلك أنَّ (في) -بحسب ما يقول سيبويه (ت١٨٠هـ) - ((للوعاء))[٢٠٤] والوعاء ظرف للمظروف الماء أو أي سائل آخر فهي لا تخرج عن الظرفيّة البتة فكأن هؤلاء الشركاء المتشاكسون أصبحوا متلبسين (مظروفين) بذلك الرجل (الظرف) كلٌّ يدعيه له ويأمره بأمره، في حين إنَّ دلالة بنية الأصل (شركاء فيه متشاكسون) أو (متشاكسون فيه شركاء) لا تعطي هذا المعنى الدقيق، ففي الجملة الأولى المفترضة يكون المثل المضروب هم (الشركاء) لا العبد، وفي الثانية يكون المثل المضروب هم (المتشاكسون) لا العبد أيضاً، ولذلك ينبغي ألاّ نفسِّر كل تقديم وتأخير لشرف المقدَّم أو مكانته أو أهميته فهناك دواعٍ أخرى تتعلّق في أنَّ اختيار البُنى الأسلوبيّة يأتي لضرورات المعنى من دقّة الفروق أو ملاءمة الموقف، وقيل إن (فيه) صلة (شركاء) وهو مبتدأ خبره (متشاكسون) [٢٠٥]، والراجح أن ((فيه ليس بصلة لشركاء كما قيل بل هو خبر له وبيان أنه في الأصل كذلك مما لاحاجة إليه)) [٢٠٦].

ثامنا: قرار المعنى عبر الرتب غير النحويّة للعناصر اللغويّة.

في الكلام الفنّي-ولاسيّما النص القرآنيِّ-رتبٌ غير نحويّة، تتعلّق ببعض الاعتبارات التي يجب أن تُراعى عند إنشاء الكلام، كجعل الكلمة المفردة أولى بالتقديم من المركّب، وجعل المركّب أولى بذلك من شبه الجملة، وجعل شبه الجملة متقدّمة على الجملة التامّة التكوين، ولا يصرف الكلام عن ذلك إلا إذا أمن اللّبس أو تمّ المعنى، فمن شواهد هذا الترتيب قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾[٢٠٧] ففي النَّص هذا ثلاث صفات هي (لا ذلول فتثير الأرض) والثانية (لاتسقي الأرض) والثالثة (مسلّمة)، فهذه ثلاث صفات أقصرها أوسطها، وسبب ذلك أنَّ الصَّفة الأولى (ذلول) وجدت تفسيراً

لها في (تثير الأرض) فدخلت جملة (تثير الأرض) في حيّز النفي وكأن المعنى (لا ذلول فتثير الأرض) ودخولها في حيّز النفي هو الذي يسوّغ أن يعطف عليها (ولاتسقي الأرض) فكأنه يقول: (لا تثير الأرض ولا تسقي الأرض) ((على أن الفعلين صفتان لذلول، فكأنه قيل:لا ذلول مثيرة وساقية))[٢٠٨] ثم جاءت الصَّفة الثالثة (مسلّمة) ومعها شرطها متصلاً بها فكأنه يقول: (مسلّمة) أي لا شية فيها، فارتباط إحدى الصفات بمفسِّرها والأخرى بشرطها جعل من الضروري أن يتصل كل منهما بما يلزمه وجاءت الصفة الوسطى قصيرة في موقعها لمشاركتها إثارة الأرض في وصف البقرة بأنها ذلول، فناسب أنْ يتلو السقي إثارة الأرض مباشرة؛ وذلك لأنَّ نظم الألفاظ في القرآن الكريم خاضع لضرورات أخرى من قبيل أنَّ المقدِّمات يسبقن النتائج وأنَّ ترتيب الأحداث يخضع للسبق الزَّمني كقوله تعالى: ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾[٢٠٩] فذكر (البنين) أولا ثمَّ عطف (حفدة) عليها؛ لأن الحفدة على أرجح الأقوال ((أولاد الأولاد أي:وجعل لكم من أزواجكم بنين ومن البنين حفدة))[٢١٠] و ((ليس في قوّة اللفظ أكثر من هذا))[٢١١] وهو ظاهر القرآن[٢١٢]، أمّا من جعل معنى (حفدة) ((الخدم والأعوان فقد خرجت خدمة الولد والزوجة من القرآن))[٢١٣]، كما لا دليل على قول ابن عباس: ((البنون صغار الأولاد والحفدة كبارهم))[٢١٤]، والمهمُّ:أنَّه ذكر ما يخرج من صلب الرجل أولا وهم (البنون) ثمَّ ثنّى بما يخرج من صلب الأولاد وهم (الحفدة) فكان حفظ الرتب هنا يخضع-بحسب ما تقدّم- لمنطق حساب الأشياء، ولا يجوز عكس الترتيب فنقول: (حفدة وبنين) إلا إذا أمن اللبس، وأمن اللبس في التركيب المفترض غير وراد، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً

أُمَماً وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَـكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٢١٥]، لأنَّ الانبجاس أو الانفجار في عين الماء يقتضي وقوع الضرب أولا أي ضَرْبٌ فانبجاس وغير ذلك كثير في القرآن مما سمّاه (ديبوجراند وويسلر) بـ(علاقة السببيّة Cansality) وهي علاقة تربط مفهومين أو حدثين أحدهما ناتج عن الآخر[٢١٦].

تاسعا: قرار المعنى عبر دلالة العموم والإجمال.

١. قرار المعنى عبر دلالة العموم.

ثمّة فرق كبير بين مصطلح العموم والإجمال والإطلاق والتقييد والتداخل بينهما، وقد ثبّت ذلك الفرق علماء الأصول واللغة قديما وحديثا[٢١٧]، والاستغراق ((فرع من معنى التبعيض يجوز إليه بوقوع الحرف في سياق النفي، كأن المنفي الشيء بأبعاضه وأجزائه كلّها))[٢١٨]، وليس النفي أداة الاستغراق فحسب فهناك ألفاظ في اللغة وضعت للدلالة على العموم والاستغراق[٢١٩] أيضا وذلك إذا جاءت على وفق صيغ معيّنة، وتكون محكومة بضوابط وشروط معيّنة [٢٢٠]، ومن تلك الصيغ التي تستغرق المعاني:وقوع النكرة في سياق النفي[٢٢١] ووقوعها في سياق الإثبات[٢٢٢] كذلك، فمن الأولى: وقوع النكرة اسماً لـ (لا النافية للجنس) ((من حيث كانت تنفي نفياً عامّاً مستغرقاً فلا يكون بعدها معين))[٢٢٣] فهي إذن تفيد الاستغراق [٢٢٤]، يقول عبد الخالق عضيمة: ((إذا بُني اسم (لا) النافية للجنس كانت (نصّاً) في نفي العموم، وإذا كانت (محتملة)[٢٢٥] لنفي العموم ولغيره وسياق الكلام هو الذي يحدِّد ذلك))[٢٢٦] والكثير في اسمها مجيؤه مصدراً ولاسيّما ما جاء في القرآن[٢٢٧] ((وهذا ضرب من التناسب بين شرط مجيء اسم (لا) نكرة، ومجيء تلك النكرة بعدها مصدراً-خاصّة-

فالمصدر كما يذكر المرزوقي من الأسماء الدالة على الشمول والعموم))[٢٢٨] ؛لأنه ((يفيد بلفظه الجنس الذي وضع له ثمَّ ينصرف إلى الوحدة، والانفراد بعلامة تلحقه وتغيير، فأسماء الأحداث نحو:الضَّرب والضَّربة...من شرطها وشرط سائر أسماء الأجناس أن لا تقف على القليل دون قليل، ولاكثير دون قليل الّا بدلالة))[٢٢٩] ولا تقتصر فائدة (لا) النافية للجنس مع اسمها على الاستغراق نفسه، وإنما لها فائدة أخرى رصدها أبو حيّان أثناء تعليقه على قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾[٢٣٠] قائلاً: ((لا:لنفي الجنس فهو أبلغ من قوله فلا يكفر سعيه))[٢٣١]، وقد وردت (لا) النافية للجنس مع اسمها أربع مرات، في ثلاث مرات كانت نفياً للجنس كلِّه، وفي واحدة جاءت (محتملة) لنفي العموم ولغيره، فمن النوع الأوّل قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾[٢٣٢] إشارة إلى بقرة بني إسرائيل عندما جادلوا فيها فضيّق الله عليهم بسرد تسع صفات لها[٢٣٣]، فـ ((نفى القرآن المجيد على سبيل الاستغراق والعموم وجود أي لون آخر يخالط صفرة البقرة، وجاء باسم (لا) مصدراً نكرة ليكون النفي أبلغ باجتماع (لا) وتنكير اسمها مع كونه مصدراً))[٢٣٤] فكانت (لا) واسمها النكرة على الرغم من مصدريته نصّاً في تعيين البقرة المرادة بحيث لا تشتبه مع بقرة أخرى، إذ ((لونها واحد ليس فيها لون سوى لونها))[٢٣٥]، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾[٢٣٦] والقول للسَّحرة[٢٣٧] ((أي لا ضرر علينا فيما ذكرت من قطع الأيدي وما معه، والضير مصدر ضار وجاء مصدره أيضا ضوراً))[٢٣٨] وخبر (لا) للجنس محذوف ((وحذفه في مثل هذا كثير))[٢٣٩] فكانت (لا) النافية للجنس مستغرقة لنفي أيِّ ضرر ممكن أنْ يصيب هؤلاء السَّحرة

في الدنيا من الصَّلب أو تقطيع الأيدي و الأرجل من خلاف من قبل فرعون بعدما آمنوا بموسى (عليه السلام) فإنَّ ربنا ((مجازينا بصبرنا على عقوبتك إيّانا، وثباتنا على توحيده، والبراءة من الكفر به))[٢٤٠]، فقد كشف النفي المستغرق هنا عن تمكّن الإيمان داخل هؤلاء السحرة وأنهم لصابرون لا ضير عليهم مهما فعل بهم فرعون، إمَّا الموضع الذي (احتمل) الاستغراق وغيره فهو قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[٢٤١].

٢.تناسب المعنى عبر دلالة الاستغراق على الإجمال.

المجمل[٢٤٢] ((ماخفي المراد منه بحيث لا يُدرك بنفس العبارة))[٢٤٣] ((وذلك أنَّ اللَّفظ المجمل مستغلق عند المتلقي؛لأنَّ الإبهام قد احتواه فأخرجه من حيّز التعيين إلى نطاق اللفظ العصي المعنى))[٢٤٤]، فلا يفسِّر اللفظ المجمل معناه وإنَّما هو يحتاج إلى كلام يعقبه لإزالة إجماله والذهاب به إلى منطقة الإيضاح، وعلّة ذلك كما يرى أبو البقاء أنَّ الإجمال يتحقق بـ ((إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعدِّدة))[٢٤٥]، ومن موارد دلالة الإجمال وقوع النكرة في سياق الإثبات[٢٤٦]؛ لأن النكرة كلُّ ما علق في أوّل أحواله على الشياع في أمته بحيث يدلُّ على واحد لا بعينه[٢٤٧] ((وعلى وفق مفهوم النكرة يمكن التأسيس على أنها تمثِّل المطلق بعينه؛لأنه يدلُّ على ماهيّة شائعة بين أبناء جنسها، وهذه الماهيّة تدلُّ على واحد من الماهيات لا بعينه))[٢٤٨]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[٢٤٩] فالمفردتان المعطوفتان (فاكهة وإبّا) نكرتان في سياق الإثبات ولم تردفا بكلام يفسِّر إجمالهما، وذلك أنَّ من النكرات ما يمكن أنْ يُجزّأ وهي النَّكرة المطلقة، وهذا أقرب من القول بإجماله منه إلى القول بإطلاقه؛لأنه يكون أشدّ إبهاما من النكرة المطلقة؛ لأن في الأخيرة ملمحاً لوضع المفهوم من دون تحديد الانطباق، على حين إنَّ النكرة المجملة ينظر إليها على أنَّها أوغل في الإبهام من المطلقة[٢٥٠]، لذلك فالنكرتان (فاكهة وإبا) نكرتان

مجملتان لا مطلقتان؛ لأنَّ سوقهما في النَّص القرآني جاء بقصد أن يوغل المتلقي بعيداً في تحديدهما وهو لايقدر على ذلك فهي فاكهة لاتحدُّ بنوع ولاتقيّد بزمن يحين به قطافها، ولذلك قيل:الفاكهة مطلق الثمار [٢٥١] وكأن المعنى ((ما تتفكهون به من فواكه)) [٢٥٢] ولو أن التعبير القرآني فصّلها في آية تليها في الموضع نفسه لبان المراد منها.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٢٥٣] فقد أجمل بلفظة (تجارة) ثم فصَّل إجمالها بـ (تؤمنون بالله...إلخ) فكانت النكرة هنا مجملة بدليل تفصيلها، ومن مواضع الإجمال قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾[٢٥٤]، فمفردة (هلوعا) مجملة في دلالتها ((إذ تتوارد في ذهن السامع جملة معانٍ لا يسعه أن يثبت على واحد منها، لذا فصّلها سبحانه بقوله: (إذا مسَّه الشَّر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعا) فهذه العبارة هي البيان للفظة هلوعا))[٢٥٥] فهي تعني إذا ((أصابه الفقر لا يحتسب ولايصبر وإذا أصابه الغنى منعه من البرِّ))[٢٥٦] ((وهو تفسير سديد والسياق يناسبه))[٢٥٧] -كما يرى الطباطبائي-والإجمال يكمن في الأفعال كذلك، وتفصيل ذلك:أنَّ الفعل يقام على ركيزتي الزمن والحدث ((فإذا كان الزمن والحدث واضحين فيه عُدَّ بيّناً مفصّلاً من حيث الحدث، ومقيّداً محددّاً من حيث الزمن، وهو السائد وروده في اللغة، غير أنَّ الإبهام قد يجري على الفعل أيضا كما يسري على الاسم، فإن كان في الزمن أصبح الفعل فيهما مطلقاً، وإنْ كان في الحدث عُدَّ الفعل مبهماً (مجملاً)) [٢٥٨] ولذلك فإن الإجمال يدخل إلى الفعل من حيث الحدث لا من حيث الزمن للزوم الزمن له، ومن ذلك قوله تعالى: ((مِّن وَرَآئِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِن مَّاء صَدِيدٍ)) [٢٥٩] فالفعل (يسقى) مجمل لا يعرف

المتلقي أيَّ شيء يسقون حينذاك؛ ولذلك أردف الفعل بـ (من ماء صديد) تفصيلاً لفعل السقي المسوق ابتداءً، هذا من جانب ومن جانب آخر لو أن التعبير القرآني اكتفى بشبه الجملة (من ماء) لما استطاعت أن تزيل إبهام الفعل (يسقون) ولظلَّ السامع كذلك متشوّقاً أيّما تشوّق لمعرفة أيّ ماءٍ يسقون، ولذلك جاء بالصفة (صديد) ((أي من ماءٍ بيانه أو صفته هذا))[٢٦٠] ((تهويلاً لأمره))[٢٦١] ((كأنه أشدَّ عذابها فخصِّص بالذكر، ففي الآية إذن إجمالان وتفصيلان، الأول في الفعل (يسقون) وتفصيله (من ماء) والثاني في شبه الجملة (من ماء) وتفصيله بعطف البيان (صديد)، وهذه الميزة تجعل مفردات الآية يأخذ بعضها برقاب بعض، لأن الإجمال يستدعي التفصيل وهذا يحيل النص إلى نصٍّ متماسك العُرى.

عاشرا: قرار المعنى عبر تناوب الأسلوب.

المراد بالتناوب ((هو أنْ ترد الجملة خبريّة من حيث البناء التركيبي لكنَّها في الوقت نفسه دالّة على الإنشاء مضموناً، وقد يرد إنشائيّا من حيث الشكل وهو مشحون بدلالة الإخبار، ويقوم السياق وقرائنه بوظيفة الكشف عن هذه الظاهرة والدواعي التي أنتجتها))[٢٦٢] التي هي غالبا مما تتعلّق بدِّقة المعنى الذي ينسجم والحدث، ولايقتصر التناوب بين أسلوبي الخبر والإنشاء فحسب، بل يكون في نطاق الأسلوب الواحد كذلك كتناوب أسلوب الإثبات للدلالة على النفي على الرغم من أنهما ينتميان إلى أسلوب الخبر، وسيتابع البحث هذين الأسلوبين وعلى النحو الآتي:

١. تحوّل دلالة المبنى الخبري إلى الدلالة الإنشائية.

ومن ذلك تحوّل الخبر إلى معنى التعجّب، فقد رصد النحويون والبلاغيون صيغتين قياسيتين لمعنى التعجّب هما: (ما أفعله، وأفعل به)، كما رصدوا جملاً منقولة للدِّلالة على التعجّب منها ماهو خبري كقولهم: ((لله درّه) ومنها ما هو إنشائي كقولهم ((ياللهول)[٢٦٣]، ((فهذه الصيغ القياسيّة ومنها السماعيّة وغيرها يستعملها العربي إذا أراد أن يبني انفعاله وتأثّره بموقف معيّن أثار تعجّبه على نحو المبالغة في إبداء هذا الانفعال))[٢٦٤]، ولكن النحاة

لم يرصدوا أساليب التعجّب كما رصدوا صيغه (القياسيّة والسماعيّة) فقد فاتهم أنَّ الانفعال والدهشة لهما مستويات مختلفة، فدهشة الفرح تختلف في المستوى عن انفعال الحزن: ولذلك كان لزاماً أن يقابل تفاوت المستوى تغايراً في التعبير، وهو ما نجده واضحاً في أساليب تعجّب لغة القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾[٢٦٥] على لسان إمرأة إبراهيم (عليه السلام)، فالتعبير القرآنيّ هنا لم يستعمل أيّاً من أسلوبي التعجّب (القياسيّة والسماعيّة) وإنما أنشأ أسلوباً تعجبيّاً يمثّل خصوصيّة أساليب القرآن وبداعتها، فقد تحوّلت كل جمل الآية الثلاثة إلى جمل تعجبيّة الأولى (فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ) أي أخذت ((تصيح وتولول))[٢٦٦] وهو مشتق من ((صرير الباب))[٢٦٧] والثانية (فَصَكَّتْ وَجْهَهَا) أي ((جمعت أصابعها فضربت جبينها تعجباً))[٢٦٨]، وهي-كما تقدّم-حركة تفعلها النساء إنْ رأينَ أو حدث لهن أمر يدعو إلى التعجّب والاستغراب، فكان فعل (الصّك) تعبيراً عن تعجّب إمرأة إبراهيم (عليه السلام) من الإنجاب بعد تقدّم العمر فيها[٢٦٩]، والثالثة (عَجُوزٌ عَقِيمٌ) فإن مفردة (عجوز) تدلُّ سيميائيّاً على تقادم العمر في الإنسان بعد مرحلة الشباب ولاتدل على عدم الإنجاب ولذلك قيّدها بالصفة (عقيم) لتدلَّ مفردة (عجوز) إلى جانب تقدّم السن على عدم الإنجاب، وبذلك كوّنت الجمل الثلاث أسلوبا تعجبيّاً تأخذ الجملة الأولى برقاب الجملة الثانية تهويلاً للأمر الحاصل لها، ولذلك لم تكتفِ بقولها للجمل الثلاثة، فقد ساق القرآن في موضع آخر قولها: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَـذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَـذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾[٢٧٠] فـ ((هذا الأمر خارج عن المألوف بل هو معجزة حقّاً))[٢٧١] ولذلك استعمل البناء الدال على الثبوت (الجملة الاسميّة) ((إذْ إنَّ المقام مقام غرابة، لذا احتيج إلى تقوية الجملة بالمؤكدات (إنَّ) و (اللام)...ذلك بأن هذه الآية يكون العجب أكبر لأنه أمر خلاف المعتاد))[٢٧٢]، فكيف لامرأة عجوز عقيم تلد؟! فإذا اجتمع إلى ذلك أن بعلها شيخ كان الأمر أبعد؛ لذا أكد التعجّب بأن واللام[٢٧٣]، فضلاً عن دلالة

الصفة المشبهة (عجيب) الدالة على ثبوت الصفة ورسوخها، ومن مواضع التعجّب الأخرى بغير الصيغتين القياسيتين قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً، لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدّاً﴾[٢٧٤] فقد نصَّ المعجميون والمفسرون صراحة على أنَّ (الإدَّ) ((العُجْب، وقيل العظيم المنكر))[٢٧٥]، وهو تفسير يناسب ما ادعوه لله باطلاً من اتخاذه ولداً، ولذا أكّد بطلان دعوتهم بـ (اللام) و (قد) مع النكرة (شيئاً) ليكون أسلوب الردِّ بمستوى الادِّعاء فإنَّ التوكيد يعني إزالة الشك في معناه الاصطلاحي، والمهمُّ أنَّ التعبير القرآني في المثالين السابقين لم يستعمل ما وضع من أبنية للتعجّب ولم يستعمل ما قيل من جمل دالّة على التعجُّب؛ والسبب في ذلك أنَّ هذه الصيغ القياسيّة أو الجمل المقولة لها في ذهن المتلقي إسقاط دلاليّ عامّ هو التعجّب بغض النَّظر عن نوع المُتَعَجَّب منه فيكون هذان الحدثان مشابهين للأحداث الأخرى في غير القرآن وهو غير صحيح؛ ولذلك ابتدع النَّص القرآني أسلوبا وليس صيغاً أو جملاً ابتدع أسلوبا جديداً أو خاصّاً يناسب جدَّة الأحداث وخصوصيّتها؛ لأنَّ الحدثين المذكورين آنفا (ولادة امرأة إبراهيم، وادعاؤهم لله ولداً) أحداث عظيمة مهولة وخارجة عن نطاق التصوّر والإدراك فضلاً عن خروجها عن منطقة الواقع؛ فلذلك كانت مقابلتها مقابلة التعجّب والدهشة والاستغراب؛ ولذلك عدل من أبنية القياس إلى أسلوب الإبداع.

٢. تحوّل دلالة المبنى الخبري (المثبت) إلى دلالة المبنى الخبري (المنفي):

أسلوب النفي ((باب من أبواب المعنى يهدف المتكلِّم إلى إخراج الحكم في تركيب لغوي مثبت إلى ضده وتحويل معنى ذهني فيه الإيجاب إلى حكم يخالفه إلى نقيضه))[٢٧٦]، وله أدوات رصدها النحاة كـ (لا، لن، لم...إلخ)، ولكن قد تضيق هذه الأدوات عن استيعاب الأسلوب فتبرز حاجة ملحّة إلى نمط آخر من استعمال اللغة للدلالة على النفي، وذلك بتقديم المبنى وهو يدلُّ-بظاهرة- على الإثبات ولكن يدلُّ -إنْ أعمل الفكر-على النفي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءهُم

مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾[٢٧٧] فإن فعل العيب لم يقع من العبد الصالح الذي رافقه موسى (عليه السلام) وإنما ظهر منه لغاية ولم يفعله حقيقة، جاء في روح المعاني أن معنى (أردت أن أعيبها) ((أجعلها ذات عيب بالخرق ولم أرد غرق من بها...ولإرداة هذا المعنى جيء بالإرادة ولم يقل أعيبها))[٢٧٨] لأن معنى المقاربة يتحقق بغير الأفعال الموضوعة لهذا المعنى كـ (كاد وأوشك...إلخ) -كما تقدّم في غير هذا الموضع من البحث- أي إن الفعل هنا منفي بغير أدوات النفي الصريحة فلم يقل: (لم أعبها أو ما أعبتها)، وإنما تحقق النفي بأسلوب خاصّ يناسب خصوصيّة الموقف، وذلك أن فعل الخرق وقع فعلاً ولكنه لم يحدث لأجل جعل هذه السفينة معيبة ولكن ((لئلّا يأخذها، وذلك هو الحكمة في خرقه المذكور...ثمَّ بيّن أن قصده بخرقها سلامتها لأهلها من أخذ ذلك الملك الغاصب، لأن عيبها يزهده فيها))[٢٧٩] فـ ((ينتفع بها أصحابها المساكين الذين لم يكن لهم شيء ينتفعون به غيرها))[٢٨٠] فقد قيل: إنهم كانوا يتامى[٢٨١]، والمهم أن الجملة القرآنية المذكورة آنفا ذات مبنى مثبت بدلالة منفيّة ولكن النفي سيق بغير الأدوات الموضوعة له في اللغة، والسبب في ذلك أن أيَّ حرف من حروف النفي لا ينهض بالدلالة القرآنية الدقيقة، وهي وقوع فعل الخرق وانتفاء العيب، ونظير الآية المتقدِّمة قوله تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾[٢٨٢] وهي في السياق نفسه الذي وردت فيه الآية آنفة الذكر في قصة موسى والعبد الصالح وجملة (يريد أن ينقضَّ) تمثِّل الحادثة الثالثة[٢٨٣] التي اختبر فيها موسى (عليه السلام)، والجدار هنا لم ينقضّ وإنما أراد أن ينقضَّ ولم يحدث الفعل حقيقة، ولذلك فالجملة هنا في دلالتها العميقة جملة منفيّة وإنْ كانت بمبناها مثبتة، وكأن المعنى وجدا فيها جدارا لم ينقض بعد فأقاماه استواء وبناء.

الخاتمة:

توصل البحث الى النتائج الاتية.

١. يمثل المصطلح في التراث العربي

القديم ارثا قاراً ومستقراً وتجب الافادة منه في اعادة توجيه العلوم الحديثة الخاصة بعلوم اللغة وعلم اللغة العام، وان محاولات تشويه هذا الارث واللعب به، او التقليل من شأنه لا يصبّ في مصلحة العلم ولاتطور العلوم ولا تطور البشرية، ذلك ان العلم في أي حقل من الحقول يحتاج الى زمن طويل من عمليات المتابعة والمراقبة حتى يتمكن من المصطلح ويستقر بوصفه علماً ناضجاً.

٢. يمثل مصطلح «القرار» بعداً بلاغياُ، او هو مصطلح ينتمي الى علوم البلاغة القديمة ويدور حول البلاغة اكثر من الفصاحة لارتباطه بالاسلوب اكثر من المفردة وهو شبيه بما يرد عند علماء لغة النص في الوقت الحاضر، لذا فمن المناسب ان ادعو الى تبنيه بوصفه مصطلحاَ بلاغيا قديم لم يدرس ولم يشخّص بوصفه مصطلحا لغويا برتبط بالبلاغة .

٣. إن هذا البحث يراقب اقوال المفسرين واللغوين ويعمد الى جمعها وتصنيفها في جداول من القول ثم المقارنة بينهما وفصل الرأي البحثي بفقرة خاصة به،والابتعاد عن التفسيرات الانشائية التي -غالبا- ماتفسّر علو هذا النص بمساحة لا تتعدى حدود الانطباع والاعجاب أملا في تحويل المسار اللغوي البحث الى مسار علمي وان البحث في المجال اللغوي هو بحثي علمي بصيغة صرفة عن الانطباعات.

٤. يفرّق النقّاد المحدثون بين مصطلحي (العلاقة) و(الضم)، فالضُّم توضع فيه الألفاظ بشكل عفويٍّ اتفاقي قد لا يؤدي الى فائدة دلاليّة، ولا يتأتى لها أداء المعاني التي تمسُّ حاجات النَّاس في التواصل فيما بينهم أو في اتصالهم بالأشياء التي تحيط بهم وإنْ حافظت على الأعراف النحويّة

الهوامش:

١- المثل السائر: لابن الأثير: ٢٣٤/١.

٢- الأعراف: ١٣٣.

٣- .عرّف السيوطي (٩١١هـ) التناسب بأنه((المشاكلة والمقاربة، ومجراها في الآيات ونحوها إلى رابط بينها، عام أو خاص، عقلي أو حسّي، أو خيالي، أو غير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبّب والعلّة والمعلول، والنظيرين والضدين ونحوه))، ظ: الإتقان في علوم القرآن: ٤٧١.

٤- .ظ: اللغة الشعرية واللغة المعيارية، بحث جان ماكاروفسكي: ٤٢، وصناعة الأدب بعض مبادئ الأدب في ضوء نظريات النقد القديمة والحديثة: تأليف ر.أ.سكوت جيمس: ٩٧.

٥- جماليات التلوين الصوتي في القرآن الكريم: ٣١٠.

٦- م.ن.

٧- البيان في روائع القرآن: ٩٠/١.

٨- ظ: جدليّة الإفراد والتركيب: ١٣٤.

٩- م.ن: ١٣٤، وظ: المفارقة القرآنية: ١٠١.

١٠- الأعراف: ١٣٣.

١١- الافتراض في اللغة قد يكون جزءا من الاستعمال وإن لم يوجد فعلاً من حيث الاستعمال نفسه ولذلك فإن ما يفرض من جمل يمثّل صورة من صور الإمكان في نظام اللغة ومادام الافتراض ممكنًا فإن الوقوع الفعلي ممكن أيضا.

١٢- يقصد الأعراف: ١٣٣.

١٣- المثل السائر: ١٥٢/١، وظ: إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة: ١٣٥، وجماليات المفردة القرآنية: ١٩٢.

١٤- جماليات المفردة القرآنية: ١٩٢.

١٥- م.ن: ١٩٢.

١٦- ظ: سر الفصاحة: ٦٧.

١٧- ظ: ديوان الفرزدق: ٨٣.

١٨- المثل السائر: ١/ ١٥٢.

١٩- الإنسان: ٤.

٢٠- الإنسان: ٤.

٢١- إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة: ١٧٧.

٢٢- لمسات بيانيّة: ١٥٧.

٢٣- فتح القدير: ٣٧٦/٧، والتحرير والتنوير: ٥/ ٤٣٠.

٢٤- مجاز القرآن: ١٢٦/١، وفتح القدير: ٣٧٦/٧.

٢٥- تفسير البيضاوي: ٥/ ٣٥٣.

٢٦- ظ: لمسات بيانيّة: ١٥٧.

٢٧- ظ: تفسير البغوي: ٨/ ٢٩٥.

٢٨- ٣٠.يوسف: ٨٥.

٢٩- إعجاز القرآن للخطيب: ٢٧٣/٢.

٣٠- م.ن.

٣١- نظام الارتباط والربط: ١٦٤.

٣٢- هود: ٤٤.

٣٣- تفسير أبي السعود: ٣٥٣/٣، وظ: الكشاف: ٨٩/٣.

٣٤- مدخل إلى عبد القاهر الجرجاني: ٢٣٨.

٣٥- دلائل الإعجاز: ١٦، وظ: مدخل الى عبد القاهر الجرجاني: ٢٤٨، ٢٤٤.

٣٦- دلائل الإعجاز: ١٦، وظ: المثل السائر: ١٤٩/١.

٣٧- روح المعاني: ٢٥٣/٨.

٣٨- مدخل إلى عبد القاهر الجرجاني: ٢٤١.

٣٩- روح المعاني: ٢٥٣/٨.

٤٠- مدخل إلى عبد القاهر الجرجاني: ٢٤٣.

٤١- يس: ٨٢.

٤٢- مدخل إلى عبد القاهر الجرجاني: ٢٤٣.

٤٣- الكشاف: ٨٩/٣.

٤٤- الكشاف: ٨٩/٣، وظ: تفسير أبي السعود: ٣٥٣/٣.

٤٥- دلائل الإعجاز: ١٦.

٤٦- التحرير والتنوير: ٧/ ١٤٧.

٤٧- م.ن.

٤٨- مقالات في اللغة والأدب: ١/ ١٣٨.

٤٩- م.ن.

٥٠- القلم: ١٣، ١٠.

٥١- مقالات في اللغة والأدب: ١٣٧/١.

٥٢- المناسبة المعجميّة **Lexical Adequacy**: مصطلح يطلق على كون الكلام لفظاً مفيداً، ظ: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٥٥.

٥٣- المفارقة المعجميّة **Paradox Lexical**: مصطلح يطلق على كون الكلام غير مفيد فهي منبع(الإحالة)إلا أنَّه يمكن صرفه أحياناً إلى المجازاة، ومن نتائج المفارقة المعجميّة أنه لا يصح أن يتدحرج الناس إلى فوق، ولا أن يخر عليهم السقف من تحتهم، ولا يمسكوا القلم تحسيناً للنسل، ولايجلسوا مع أنفسهم، ظ: مقالات في اللغة والأدب: ١/ ١٣٧.

٥٤- الأمثل: ٨/ ٥٣٣، والميزان: ٧/ ١٢٠، و قيل هو الوليد بن المغيرة ادعاه أبوه بعد ثماني عشرة من مولده. وقيل الأخنس بن شريق أصله من ثقيف وعداده في زهرة، وظ: تفسير البيضاوي: ٢/ ٣١٣.

٥٥- الدر المنثور: ٧٥/١٠، والأمثل: ٥٢٣/٨.

٥٦- تفسير الجلالين: ٢٨٢/١١.

٥٧- الكشاف: ١١٨/٤، والمفردات: زنم.

٥٨- معاني القرآن للفراء: ١٢٦/٤، والكشاف: ١١٨/٤.

٥٩- الكشاف: ١١١/٤.

٦٠- تفسير ابن كثير: ١٩٢/٨.

٦١- م.ن: ١٩٣/٨.

٦٢- .تفسير ابن كثير: ١٩٣/٨.

٦٣- تفسير البغوي: ١٩٢/١، والمفردات: زنم.

٦٤- المفردات: نمم.

٦٥- الأمثل: ١٨/٥٣٣.

٦٦- روح المعاني: ٢١/ ١٦٣.

٦٧- .لمسات بيانية: ٥٩.

٦٨- ظ: تفسير حقي: ١٤/٣٩٢.

٦٩- وهي((حلاف، وهماز، ومشاء، ونميم، ومناع للخير، ومعتد، وأثيم، وعتل، وزنيم)).

٧٠- الحديد: ٣.

٧١- لمسات بيانية: ٥٩.

٧٢- قد تحصل الإحالة في حصول الفعل من حيث الحقيقة -كالآية قيد الدرس- ﴿لاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾الأعراف: ٤٠، لأن المعنى((لا يدخلون الجنة البتة)) يمعاني القرآن للنحاس: ٣/ ٣٥، وظ: الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٨٧.

٧٣- مقالات في اللغة والأدب: ١/ ١٣٧.

٧٤- الأعراف: ٤٠

٧٥- المناقضة: ((وهي تعليق أمر على أمر مستحيل إشارة إلى استحالة وقوعه))الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٣٩٤.

٧٦- تفسير البغوي: ٣/ ٢٢٩.

٧٧- تفسير الصنعاني: ٢/ ٢٢٨.

٧٨- ظ: تفسير السعدي: ١/ ٢٨٨، ظ: تفسير ابن كثير: ٣/ ٤١٤.

٧٩- تفسير ابن أبي زمنين: ١/ ٢٠٧.

٨٠- ظ: تفسير ابن كثير: ٣/ ٤١٤.

٨١- التحرير والتنوير: ٥/ ٢٩٩.

٨٢- ظ: البحر المحيط: ٥/ ٣٣٢.

٨٣- ظ: الدر المنثور: ٤/ ٢٣١.

٨٤- ظ: البحر المديد: ٢/ ٢٥٠.

٨٥- تفسير البغوي: ٣/ ٢٢٩، والبحر المحيط: ٥/ ٣٤٥.

٨٦- تفسير أبي السعود: ٢/ ٤٨٧.

٨٧- ظ: م.ن.

٨٨- اللغة العربيّة معناها ومبناها: ٢١١، وظ: العلامة الإعرابيّة: ١٤٠.

٨٩- اللغة العربيّة معناها ومبناها: ٢١١، وظ: قرائن الإعراب والصيغة والمطابقة في اللغة العربية: أمل باقر عبد الحسين جبارة: ١٢٣.

٩٠- البقرة: ٦٩.

٩١- أي إنَّ مفردة(فاقع)نعت سببي لـ(لونها) وكان البحث قد وقف عند هذه المفردة: ظ: البحث، الفصل الثالث: ١٩٠.

٩٢- البحر المحيط: ١/ ٣٢٦، ونظم الدرر: ١/ ١٢٤.

٩٣- نظم الدرر: ١/ ١٢٤، وهذا الرأي على من جعل(فاقع)توكيدا لـ(صفراء).

٩٤- الكشاف: ١/ ٩٩، وظ: الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٤٥١، وغرائب القرآن: ١/ ٣٢٢.

٩٥- تفسير الثوري: ١/ ٤٦، وتفسير ابن أبي حاتم: ١/ ١٨٣.

٩٦- ظ: تفسير ابن أبي حاتم: ١/ ١٨٤.
٩٧- الكشاف: ١/ ٩٩.
٩٨- البحر المحيط: ١/ ٣٢٦.
٩٩- تفسير النيسابوري: ١/ ٢٤٥.
١٠٠- اللون في القرآن الكريم: ٢٢٢.
١٠١- دراسات في العربيّة وتأريخها: محمد الخضر حسين: ٨٤.
١٠٢- البحر المحيط: ١/ ٣٢٦.
١٠٣- الكشاف: ١/ ٩٩.
١٠٤- البحر المديد: ٥/ ١٧٩.
١٠٥- التحرير والتنوير: ١/ ٣٤١.
١٠٦- اللون في القرآن الكريم: ٢٢٣.
١٠٧- البحر المحيط: ١/ ٢٥٣.
١٠٨- ظ: البيان في روائع القرآن: ١/ ٧٥.
١٠٩- م.ن: ١/ ٧٤.
١١٠- اللون في القرآن الكريم: ٢٢٣.
١١١- ظ: نظرية اللون: ١٣٦.
١١٢- ظ: اللون في القرآن الكريم: ٨.
١١٣- من ذلك اتخاذه من قبل الرسول (بوذا) شعاراً له، وهو شعار إله الربيع عند قدماء الألمان، وأستعمل بكثرة في معابد قدماء المصريين والفرس: ظ: اللون في القرآن الكريم: ٨، والرسم واللون: ١٧٢، وفي المجال السياسي عُدَّ هذا اللّون((اللّون الملكي في الصّين، ويحرّم على الشعب اتخاذه كشارة له))ظ: الرسم واللون: ١٧٢، ويلاحظ على ((الزخرفة في قبة الصخرة والمسجد الأموي بدمشق وهما من أقدم الأبنية الإسلاميّة تقوم على الفسيفساء المولَّفة من مكعبات صغيرة من عجينة الزجاج الملوّن والمذهّب)) الفنون الجميلة في العصور الإسلامية: عمر رضا كحالة: ١٢٧.
١١٤- البحر المحيط: ١/٢٣٥، وظ: روح المعاني: ١/٢٨٨.
١١٥- البقرة: ٦٩.
١١٦- الجامع لأحكام القرآن: ١/٤٥١، وظ: غرائب القرآن: ١/٣٤٢، وروح المعاني: ١/٢٨٨، وللحديث رواية أخرى هي((مَنْ لَبِسَ نَعْلاً صَفْراء قَلَّ هَمُّه))ظ: البحر المحيط: ١/٣٢٦.
١١٧- ظ: الفراسة عند العرب: ١٧٣.
١١٨- التفسير الكبير: ٣/١٢٠.
١١٩- طه: ١٢٤.
١٢٠- مجاز القرآن: ١/٧٨، وظ: معاني القرآن للفراء: ٣/١٤٧.
١٢١- روح المعاني: ١٢/٢٩٤، وتفسير أبي السعود: ٤/٣٩٢.
١٢٢- تفسير أبي السعود: ٤/٣٩٤.
١٢٣- تفسير ابن كثير: ٥/٣٢٣.
١٢٤- ظ: شرح كافية ابن الحاجب: ٢/١٢٠.
١٢٥- ظ: شرح ابن عقيل: ٤/١٩٢.
١٢٦- م.ن.

١٢٧- الإنسان: ١٨.

١٢٨- العين: سلس.

١٢٩- معاني القرآن للأخفش: ٢/٧٢٤.

١٣٠- ظ: م.ن: ٢/٧٢٣.

١٣١- ظ: تفسير ابن أبي زمنين: ٢/٢٩٢.

١٣٢- ظ: تفسير غريب القرآن: ٥٠٣.

١٣٣- ظ: ديوان الأدب: ٢/٩٤.

١٣٤- ظ: الفروق بين الحروف الخمسة: ابن السيد البطليوسي: ٨.

١٣٥- ظ: السامي في الأسامي: ٢/٣٨٩.

١٣٦- ظ: النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري: ٢/٣٨٩.

١٣٧- ظ: القاموس المحيط: سلس.

١٣٨- ظ: تفسير القرآن العظيم: ٤/ ٤٥٦.

١٣٩- الإجراء: مصطلح كوفي يقابل مصطلح الصرف عند البصريين.

١٤٠- معاني القرآن للفراء: ٣/٢١٧.

١٤١- م.ن.

١٤٢- ظ: مختصر في شواذ القراءات: ١٦٦، والبحر المحيط: ٨/٣٩٨.

١٤٣- الكشاف: ٤/١٩٨.

١٤٤- معاني القرآن للأخفش: ٣/٢١٨، ٢١٧.

١٤٥- ظ: البحر المحيط: ٨/٣٩٨.

١٤٦- ظ: التبيان في تفسير القرآن: ١٠/٢١٥، والمعرّب: ٢٣٧، والتفسير الكبير: ٣/٢١٥.

١٤٧- الإنسان: ١٥.

١٤٨- معاني القرآن للأخفش: ٤/٧٢٤.

١٤٩- ظ: تفسير ابن أبي زمنين: ٢/٢٩٢.

١٥٠- معاني القرآن للأخفش: ٢/٧٢٤.

١٥١- النكت في إعجاز القرآن: ٨٩.

١٥٢- الإنسان: ١٨.

١٥٣- الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ١٠٥.

١٥٤- اللهجات العربيّة في التراث: الدكتور أحمد علم الدين الجندي: ٤١٠.

١٥٥- جمهرة اللغة: سلس.

١٥٦- ظ: إعراب القرآن للنحاس: ٣/ ٥٧٩، ظ: تفسير القرآن لعبد الرزاق الصنعاني: ٧/ ٤١٦.

١٥٧- ظ: تفسير غريب القرآن: ٥٠٣، وزاد المسير: ٨/ ٤٣٨.

١٥٨- ظ: التبيان في تفسير القرآن: ١٠/ ٢١٥.

١٥٩- ظ: تفسير الصنعاني: ٣/ ١٦.

١٦٠- ظ: التحرير والتنوير: ١٤/ ١٨٣.

١٦١- البيان في روائع القرآن: ١/ ٢٠٩.

١٦٢- من ذلك مثلا: البرهان في توجيه متشابه القرآن: تأليف محمود بن حمزة بن نصر الكرماني(٥٠٥هـ)، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط١(١٤٠٦هـ -١٩٨٦هـ)، وملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه

اللفظي في آي التنزيل: الغرناطي

١٦٣- ظ: بعض مفاهيم أساسيّة لنظريّة لغويّة النص: ١٧.

١٦٤- القمر: ٢٠.

١٦٥- الحاقة: ٧.

١٦٦- الحاقة: ٧.

١٦٧- مجاز القرآن: ١١٩/١، وتفسير البغوي: ٣١٧/١.

١٦٨- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: ٢٦/٣.

١٦٩- الحاقة: ٧.

١٧٠- التفسير الكبير: ٤٩٧/٤.

١٧١- تفسير البغوي: ٣١٧/١.

١٧٢- البقرة: ٢٥٩.

١٧٣- إعراب القرآن المنسوب غلطا للزجاج: ١٦٥/١، وظ: اللسان: عرش.

١٧٤- تفسير النيسابوري: ٤٧٠/١.

١٧٥- اللسان: قعر.

١٧٦- القمر: ٢٠.

١٧٧- الحاقة: ٧.

١٧٨- اللسان: عرش.

١٧٩- القمر: ٢٠.

١٨٠- تفسير أبي السعود: ٣٦٩/٦، وظ: تفسير البيضاوي: ٣١٨/٥.

١٨١- روح المعاني: ٢١٠/٢١.

١٨٢- القمر: ٢٠.

١٨٣- المفسِّر ومستويات الاستعمال اللغوي: ٦٨.

١٨٤- الإتقان في علوم القرآن: ٩٠/٢.

١٨٥- الصافات: ٤٧.

١٨٦- البقرة: ٢.

١٨٧- تفسير النيسابوري: ٧٥/١.

١٨٨- التحرير والتنوير: ١١/١٢.

١٨٩- م.ن: ١١/١٢.

١٩٠- ودليل ذلك أيضا قوله تعالى:﴿وَلَقَدْ جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُواْ سَلاَماً قَالَ سَلاَمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاء بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾هود: ٦٩، لأن إبداء التحيّة مستحبٌّ وردها واجب ولذلك نصب الأول لأنه غير ثابت وأنه مستحب ورفع الثانية لأنه ثابت واجب.

١٩١- قرينة الرتبة نوعان: رتبة محفوظة كرتبة الاسم المجرور بعد حرف الجر والاسم المعطوف بعد حرف العطف، ورتبة غير محفوظة كرتبة المبتدأ والخبر والفعل والفاعل، ظ: اللغة العربيّة معناها ومبناها: ١٢٠، وظ: البيان في روائع القرآن: ٦٧/١.

١٩٢- ظ: اللغة: فندريس، تعريب عبد المجيد الدواخلي ومحمّد القصاص: ١٨٧.

١٩٣- البيان في روائع القرآن: ٦٨/١، ٦٧.

١٩٤- م.ن.

١٩٥- دلائل الإعجاز: ١٠٦.

١٩٦- دلائل: ١٠٦.

١٩٧- المثل السائر: ٢١٦/٢.

١٩٨- .ظ: مفتاح العلوم: ٣٤٢، ٣٤٠، ٣٣٧، ٢٩١، والبرهان في علوم القرآن: ١٥١/٣.

١٩٩- الحج: ٢١.

٢٠٠- المراد ببنية التنفيذ: البنية السطحيّة.

٢٠١- تفسير أبي السعود: ٤٥٩/٤.

٢٠٢- الزمر: ٢٩.

٢٠٣- تفسير أبي السعود: ٧/٦وظ: روح المعاني: ٤٦٣/١٧، .

٢٠٤- الكتاب: ٣٤٨/٤.

٢٠٥- روح المعاني: ٤٦٣/١٧.

٢٠٦- تفسير أبي السعود: ٦/ ٧.

٢٠٧- البقرة: ٧١.

٢٠٨- الكشاف: ١/ ١٠٠.

٢٠٩- النحل: ٧٢.

٢١٠- أحكام القرآن لابن العربي: ٥/ ١٨٢، وظ: الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ١٢٧.

٢١١- أحكام القرآن لابن العربي: ٥/ ١٨٢.

٢١٢- الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ١٢٧، وظ: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: ٣/ ٤١.

٢١٣- الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ١٢٧.

٢١٤- البحر المحيط: ٧/ ٢٦٥.

٢١٥- الأعراف: ١٦٠.

٢١٦- ظ: البديع بين البلاغة العربيّة واللسانيات النصيّة: ١٤٢.

٢١٧- ظ: التصور اللغوي عند الأصوليين، دراسة في المعنى عند الأصوليين، العموم والخصوص في النص القرآني..

٢١٨- نحو القرآن: ٩٠.

٢١٩- ظ: ابن قيم الجوزيّة(٧٥١هـ)، جهوده في الدرس اللغوي، الدكتور طاهر سليمان حمودة: ١٧٥.

٢٢٠- ظ: القول في ألفاظ الشمول والعموم: ٧٤.

٢٢١- ظ: بدائع الفوائد: ابن قيم الجوزيّة: ٣٢/٤، وابن القيّم الجوزيّة: ١٧٥، واللون في القرآن الكريم: ٢١٤.

٢٢٢- ظ: الإجمال والتفصيل في القرآن الكريم: ٧٤.

٢٢٣- شرح ابن يعيش: ١٠٣/٢.

٢٢٤- ظ: الأدوات النحويّة: ١٠٨.

٢٢٥- من ذلك قوله تعالى: ((لَا فِيهَا غَوْلٌ)) الصافات: ٤٧، عندما تقدّم الظرف ارتفع الاسم بعده فلم تكن خالصة لمعنى الاستغراق.

٢٢٦- دراسات لأسلوب القرآن الكريم: ٥٣٤/٢.

٢٢٧- ظ: دراسات لأسلوب القرآن الكريم: ٥٣٨/٢.

٢٢٨- اللون في القرآن الكريم: ٢١٣.

٢٢٩- القول في ألفاظ الشمول: ٧٦.

٢٣٠- الأنبياء: ٩٤.

٢٣١- البحر المحيط: ٣٣٨/٦، وظ: دراسات لأسلوب القرآن الكريم: ٥٣٥/٢.

٢٣٢- البقرة: ٧١.

٢٣٣- الصفات هي((لا فارض، ولابكر، عوان بين ذلك، صفراء، فاقع لونها، تسر الناظرين، لاذلول تثير الأرض، ولاتسقي الحرث، مسلّمة لاشية فيها)).

٢٣٤- اللون في القرآن الكريم: ٢١٣.

٢٣٥- م.ن.

٢٣٦- الشعراء: ٥٠.

٢٣٧- أحكام القرآن لابن العربي: ١٧/١، وظ: البحر المحيط: ١٣٠/٧.

٢٣٨- روح المعاني: ٢١٣/٤.

٢٣٩- التفسير الكبير: ٣٤٩/١٩.

٢٤٠- م.ن.

٢٤١- الصافات: ٤٧.

٢٤٢- للمجمل تعريفات كثيرة وقفت عليها دراسة مستقلّة يمكن الإفادة منها في هذا الشأن، ظ: الإجمال و التفصيل في التعبير القرآني: ١-٢٨.

٢٤٣- التعريفات: ٣/ ٢٦١.

٢٤٤- الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني: ١٣.

٢٤٥- الكليّات: ١/ ٤٢.

٢٤٦- الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني: ٧٤.

٢٤٧- ظ: شرح ابن يعيش: ٢/ ٣٤..

٢٤٨- الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني: ٧٤، ٧٣.

٢٤٩- عبس: ٣١.

٢٥٠- ظ: الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني: ٧٥.

٢٥١- ظ: الميزان: ٢٠/ ١١٦.

٢٥٢- البحر المديد: ٧/ ١١.

٢٥٣- الصف: ١١، ١٠.

٢٥٤- المعارج: ٢١، ١٩.

٢٥٥- البرهان في علوم القرآن: ١٨٦/٢.

٢٥٦- مجمع البيان: ٣٥٤/٥، والجوهر الثمين: ٢٨٢/٦.

٢٥٧- الميزان: ٨٢/٢.

٢٥٨- ظ: الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني: ١٣٥.

٢٥٩- إبراهيم: ١٦.

٢٦٠- البحر المديد: ١٩٢/٣، وتفسير النيسابوري: ٤٥١/٤، والبحر المحيط: ١٤٤/٧.

٢٦١- تفسير أبي السعود: ٢٦/٤، وروح المعاني: ٣٣٩/٩.

٢٦٢- التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء في التعبير القرآني: مديحة خضير كاظم السلامي: ٤٢.

٢٦٣- ظ: الصاحبي في فقه اللغة: ١٧٩.

٢٦٤- التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء: ٦٧.

٢٦٥- الذاريات: ٢٩.

٢٦٦- مجمع البيان: ٢٣٧/٩.

٢٦٧- الميزان: ١٩٩/١٨.

٢٦٨- مجمع البيان: ٢٣٧/٩، وظ: تفسير الجلالين: ٢٠٢/١.

٢٦٩- ظ: تفسير الجلالين: ٢٠٢/١٢.

٢٧٠- هود: ٧٢.

٢٧١- التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء: ٦٧.

٢٧٢- التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء: ٦٧.

٢٧٣- ظ: معاني النحو: ٣١١/١.

٢٧٤- مريم: ٨٩، ٨٨.

٢٧٥- الكشاف: ١٢١/٤.

٢٧٦- أسلوبا النفي والاستفهام في العربيّة في منهج وصفي في التحليل اللغوي: د.خليل أحمد عمايرة: ٥٦.

٢٧٧- الكهف: ٧٩.

٢٧٨- روح المعاني: ٣٦١/١١، وظ: نظم الدرر: ١٧٤/٥.

٢٧٩- تفسير ابن كثير: ١٨٤/٥، وظ: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: ٤٠٤/٣.

٢٨٠- تفسير ابن كثير: ١٨٤/٥.

٢٨١- م.ن: ١٨٤/٥.

٢٨٢- الكهف: ٧٧.

٢٨٣- الحوادث الثلاث هي: خرقه السفينة، وقتل الفتى، إقامة الجدار.

المصادر والمراجع:

القران الكريم

١- أبحاث في أصوات العربية: الدكتور حسام النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق - بغداد، ط١ (١٩٩٨).

٢- الإبدال والمعاقبة والنظائر: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٣١) تحقيق: عز الدين التنوخي، المجمع العلمي بدمشق (د.ط) (١٣٨١هـ-١٩٦٢م).

٣- ابن خالويه وجهوده في اللغة مع تحقيق كتابه (شرح مقصورة ابن دريد): دراسة وتحقيق الدكتور محمود جاسم محمد الدرويش، دار الشؤون الثقافيّة-بغداد، (د.ط) (١٩٩٠م).

٤- ابن قيم الجوزيّة (٧٥١هـ)، جهوده في الدرس اللغوي، تأليف الدكتور طاهر سليمان حمودة، دار بور سعيد للطباعة، (د.ط) (١٩٧٩م).

٥- أبنية الصرف في كتاب سيبويه: الدكتورة خديجة الحديثي، المطبعة: مكتبة النهضة - بغداد، (د.ط) (١٩٦٥).

٦- الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي: عدنان حسين قاسم، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط) (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

٧- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: العلامة الشيخ أحمد بن محمد بن عبد الغني البناء الدمياطي (١١١٧هـ)، رواية وتصحيح علي محمد الضياع، دار الندوة، بيروت - لبنان، (د.ط) (د.ت).

٨- اجتهادات لغوية: (د.ت) تمام حسان، عالم الكتب، ط١ (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧).

٩- الإحساس في الجمال: سانتيا جورج بلاتا، ترجمة: مصطفى بدوي، مؤسسة الانجلو المصرية - القاهرة، (د.ط) (د.ت).

١٠- أحكام القرآن لابن العربي: أبو بكر بن عبد الله ابن العربي (٥٤٣هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر، (د.ط) (١٣٩٤هـ-١٩٧٤م): ٢٩\١.

١١- أخبار أبي القاسم الزجاجي: عبد الرحمن بن إسحاق (٣٣٧هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك، دار الحريّة للطباعة-بغداد (١٩٨٠م).

١٢- أدب الكاتب - لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط/ ٤، المطبعة السعادة - مصر، (١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م).

١٣- ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥ هـ) / تحقيق وشرح ودراسة الدكتور رجب عثمان محمد، مراجعة الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي

بالقاهرة، ط١ (١٤١٨ هـ-١٩٩٨ م).
١٤- الأزمنة وتلبية الجاهلية: أبو علي محمد بن المستنير قطرب (٢٠٦هـ)، تحقيق الدكتور حنا جميل حدّاد، مكتبة المنار، الزرقاء-الأردن، ط١ (١٤٠٥هـ -١٩٨٥م): ١٢٤
١٥- أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، مطابع الرسالة، الكويت، ط٣ (د.ت).
١٦- أساسيات علم لغة النص (مدخل إلى فروضه ونماذجه وعلاقاته وطرائقه ومباحثه) كلماير وآخرون، ترجمه وعلق عليه الأستاذ سعيد حسن بحيري، كليّة الألسن، الناشر مكتبة زهراء الشرق، ط١ (٢٠٠٩م).
١٧- الاستدراك على كتاب سيبويه في كتاب الأبنية والزيادات على ما أروده مهذباً: أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي البكري (ت٣٧٩هـ)، اعتناء المستشرق الإيطالي اغناطيوس كويدي، مكتبة المثنى-بغداد، (طبع بالوفسيت عن مطبعة روما)، (د.ط) (١٨٩٠م).
١٨- أسس السيميائية: دانيال تشارلز، ترجمة الدكتور طلال وهبة، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط١ (٢٠٠٨).
١٩- أسس النقد الأدبي: ترجمة السيدة هيفاء هاشم ومراجعة الدكتور نجاح العطّار، مطبعة وزارة الثقافة - دمشق (د.ط) (١٩٦٨م).
٢٠- أسلوبا النفي والاستفهام في العربيّة في منهج وصفي في التحليل اللغوي: الدكتور خليل أحمد عمايرة، (دط) (د.ت).
٢١- الأسلوبيّة (الرؤية والتطبيق): الأستاذ الدكتور يوسف أبو العدوّس، كلية الآداب- جامعة اليرموك، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط١ (١٤٢٧ هـ -٢٠٠٧م).
٢٢- الأسلوب والأسلوبية: بيير غيرو، ترجمة الدكتور منذر عياشي، مركز الإنماء القومي، لبنان - رأس بيروت، بناية الفاخوري، (د، ط) (د.ت).
٢٣- الأسلوب والأسلوبية: الدكتور عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد، ط٥ (٢٠٠٦).
٢٤- الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، (ط٢ ١٣٥٩ هـ).
٢٥- الاشتقاق: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت٣٢١هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مؤسسة الخانجي - مصر، (دط) (١٩٨٥م).
٢٦- إشكالات النص (دراسة لسانيّة نصيّة) جمعان بن عبد الكريم، الناشر النادي الأدبي

بالرياض، والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط١ (٢٠٠٩م).

٢٧- إصلاح الخلل الواقع في الجمل للزجاجي: أبو محمد عبد الله بن السَّيد البطليوسي (٥٢١هـ)، تحقيق عبد الله النشرتي، الرياض- دار المرّيخ، (د.ط) (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

٢٨- الأصوات اللغوية: الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، (د.ط) (١٩٩٩).

٢٩- الأصول في النحو: أبو بكر محمد بن سهل بن السراج (٣١٦هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢ (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

٣٠- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار الجني الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت – لبنان (د.ط) (د.ت).

٣١- الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم: الدكتور عبد الحميد أحمد يوسف، المطبعة: المكتبة العصرية – بيروت، ط: ١ (د.ت).

٣٢- الإعجاز الفني في القرآن: الدكتور عمر السلامي، منشورات عبد السلام عبد الله- تونس، (د.ط) (١٩٨٠م).

٣٣- الإعجاز القصصي في القرآن: أ.د: عطيّة علي مطاوع، دار الآفاق العربية. ط١، (٢٠٠٦).

٣٤- إعجاز القرآن: للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (٤٠٢هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط٥ (د.ت).

٣٥- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط٩ (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).

٣٦- الإعلال في كتاب سيبويه في هدى الدراسات الصوتية الحديثة: الدكتور عبد الحق أحمد محمد الحجي، جمهورية العراق – ديوان الوقف السني – مركز البحوث والدراسات الإسلامية المعاصرة (٤٦)، ط١ (١٤٢٩ هـ -٢٠٠٨م).

٣٧- الأفعال، لابن القوطيّة (٣٦٧هـ)، تحقيق علي فودة، إشراف وتوجيه السيد علي راتب، مطبعة مصر، ط١ (١٩٥٢م).

٣٨- الألسنية العربية: تأليف محمود شكر محمود الجبوري، طبع اوفسيت-بغداد، ط١ (١٩٧٨م).

٣٩- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد): علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي-بيروت، ط٢ (١٣٨٧هـ-١٩٦٧م).

٤٠- الأمثال العربية القديمة (دراسة أسلوبيّة سرديّة حضاريّة): الدكتور أماني سليمان داود،

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت-الضايع، ط١ (٢٠٠٩).

٤١- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: العلامة الفقيه المفسر الشيخ: مكارم الدين مكارم ناصرالشيرازي، دار إحياء التراث-بيروت-لبنان، ط١ (٢٠٠٢).

٤٢- الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبيّة: الدكتورأحمد محمد ويس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- الحمر، شارع اميل، بناية سلام، ط١ (١٤٢٦ هـ -٢٠٠٥م).

٤٣- الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين: كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة: السعادة - مصر، ط: ٣ (١٩٥٥).

٤٤- أنظمة تصريف الأفعال في العربية (القسم الأول): سليمان فياض، دار المريخ للنشر، ط١ (١٩٨٩م).

٤٥- انفتاح النص الروائي (النص والسياق) سعيد يقطين، الدار البيضاء-بيروت، ط٢ (٢٠٠١م).

٤٦- أوزان الفعل ومعانيها: الدكتور هاشم طه شلاش، المطبعة: الآداب - النجف الأشراف، (د.ط) ((د.ت)).

٤٧- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري المصري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة: السعادة - مصر، ط: ٤ (١٩٥٦).

٤٨- الإيضاح في شرح المفصّل: أبو عمر عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي (ت٦٤٦هـ) تحقيق الدكتور موسى بناي العليلي، المطبعة المدني-بغداد، (د.ط) (٩١٨٢م)::

٤٩- الإيضاح في علل النحو: أبو إسحاق الزجاجي (٣٧٧هـ) تحقيق مازن المبارك، المطبعة المدني -السعوديّة، (د.ط) (١٩٥٩م).

٥٠- بحث في علم الجمال: جان برتيلمي، تر: أنور عبد العزيز، (ب.ط) (د.ت).

٥١- البحر المحيط: أثير الدين أبو حيان عبد الله يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة، الرياض-المملكة العربية السعودية، (د.ط) (ب.ت).

٥٢- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: الإمام العلامة أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني المتوفى سنة (٢٢٤هـ)، تحقيق عمر أحمد الراوي، راجعها ودققها وقارنها على الأصل المخطوط عبد السلام العمراني الخالدي العرايشي، دار الكتب

العلمية، بيروت-لبنان، ط٢ (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

٥٣- البديع بين الدراسات البلاغية واللسانيات النصيّة: دكتور جمال عبد المجيد، الهيأة المصرية العامة للكتاب، (د.ط) (٢٠٠٦م).

٥٤- بدائع الفوائد: أبو عبد الله بن أبي بكر الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزيّة، نشر إدارة الطباعة المنيريّة-القاهرة، (د.ط) (د.ت).

٥٥- البرهان في إعجاز القرآن أو بديع القرآن: ابن أبي الإصبع العدواني المصري، تحقيق الدكتور حنفي محمد شرف، القاهرة ((د.ط)) (١٣٧٧هـ-١٩٥٧م).

٥٦- البرهان في توجيه متشابه القرآن: تأليف محمود بن حمزة بن نصر الكرماني (٥٠٥هـ)، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط١ (١٤٠٦هـ-١٩٨٦هـ).

٥٧- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ (١٤٢٨هـ٢٠٠٧م).

٥٨- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: محمد علي النجار، مطبعة دار التحرير للطباعة والنشر-القاهرة، (د.ط) (د.ت).

٥٩- بعض مفاهيم أساسية لنظرية لغوية النص، هورست ايزنبرج، ضمن كتاب: إسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة، نقله إلى العربية وعلق عليه، الدكتور سعيد حسن بحيري، (د.ط) (د.ت).

٦٠- بلاغة الخطاب وعلم النص: الدكتور صلاح فضل، الشركة المصريّة العالمية للنشر-لونجمان، ط١ (١٩٩٦م).

٦١- البلاغة العربية (قراءة أخرى): الدكتور محمد عبد المطلب، مطبعة لونجمان، ط٣ (١٩٩٤م).

٦٢- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد، ط١ (٢٠٠٠).

٦٣- البلاغة والأسلوبيّة: الدكتور محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، ط٣ (١٩٩٤م).

٦٤- البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد، محمد كريم الكوّاز، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١ (٢٠٠٦م).

٦٥- بناء لغة الشعر: جون كوين، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور أحمد درويش، دار المعارف، ط٣ (١٩٩٣م).

٦٦- البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس

حتى دريدا، جون ستروك، ترجمة الدكتور محمد عصفور، عالم المعرفة، سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (٢٠٦)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

٦٧- بيان إعجاز القرآن: الخطابي (٣٨٨هـ) (في ضمن ثلاث رسائل في اللغة)، تح: محمد خاف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر (١٩٦٨م) (د. ط): .

الحِجَاجُ في القرآن الكريم
قصّة النمرود اختياراً

م.د اكسم احمد فياض

جامعة وارث الأنبياء- كلية العلوم الإسلامية

Argumentation in the Holy Qur'an: The Selected Story of Nimrod

Assistant Professor Aksam Ahmed Fayyad

Warith Al-Anbiya University - College of Islamic Sciences

https://doi.org/10.64704/dawat.2025114518

ملخص البحث

إنَّ الوحي الإلهي المتمثِّل في الكتب المقدَّسة هو الأمانة التي حملها الأنبياء من دون الكائنات وبها فُضِّل عليها، فكان أن استخلف الباري عزَّ وجَلَّ الإنسان في الأرض ومكَّنه فيها لما يمتلكه من عقل. وبما أنَّ الرسالات اختتمت بالقرآن الكريم فقد حوى أسمى أساليب البلاغة الحجاجيَّة، إذ ضمَّت في أسلوبها الحجاجي مع المخالفين الحجج الجدليَّة، والبراهين العقليَّة، والأقيسة المنطقيَّة بأساليب خطابيَّة تناسب المستويات المختلفة، والطبقات المتفاوتة بحيث نشعرُ أنَّ كلَّ طبقة هي المعنيَّة من الخطاب. فقد حاجج الشعراء وأهل اللغة بما يتقنُونه من الفنون اللغويَّة، وحاجَج أهل الكتاب بما يجدونه مكتوباً في كتبهم، وحاجج الفلاسفة ببرهنة الحقائق الإيمانيَّة بحججٍ جدليَّة عقليَّة، وأقيسة منطقيَّة مُلزِمة لهم، وحاجج العرَّافين والكهنة بأخبار غيبيَّة غائبة عنهم، وما زالت حجَجه قائمة إلى يومنا هذا؛ تتجدَّد يوماً بعد يوم، فقد برهنت الآيات العلميَّة الإعجازية فيه أنَّ الاكتشافات العلميَّة الحديثة تزيد القرآن رسوخًا في الإعجاز والمحجّة.

وتأسيساً على ما سبق تناول هذا البحث آليّةً من آليات البيان في القرآن الكريم، ألا وهي أُسلوب الحجاج؛ لأنَّ القرآن الكريم خطابٌ حجاجيٌّ موجَّه في الأساس؛ للتأثير في المتلقي وتغيير سلوكه، وتوجيه العقول، واستمالة النفوس؛ لذلك وظَّف كثيراً من الآليَّات الحجاجيَّة، التي تحقِّق هذه الغايات. لذا كان مسعى هذا البحث حثيثاً لدراسة طبيعة الحجاج في القرآن الكريم، مع الإفادة في الكشف عن الآليَّات التي وظَّفها القرآن الكريم للإقناع؛ وعليه جاء البحث ليناقش «الحجاج في قصة النمرود»؛ وذلك عبر الوقوف أولا: عند مفهوم الحجاج لغةً واصطلاحاً، ونصِّ الآية وحيثيَّاتها، وثانياً آليَّاته على مستوى اللفظة وعلى مستوى التركيب، وكذلك السلَّم الحجَاجي ووسائله اللغويَّة، وبعد ذلك نأتي إلى الخاتمة، ثمَّ قائمة المصادر والمراجع. ومن الله التوفيق

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الحجاج، قصَّة النمرود، الآليات الحجاجية، السلَّم الحجاجي.

Abstract

Divine revelation, represented by the Holy Scriptures, is the trust bestowed upon the prophets, and through it, they were favored. Thus, God Almighty made man His vicegerent on Earth and empowered him on it, due to his intellect. Since the divine messages ended with the Holy Qur›an, it contained the most sublime methods of argumentative eloquence. Its argumentative style, with its opponents, incorporated dialectical arguments, rational proofs, and logical reasoning, using rhetorical styles appropriate to different levels and varying classes, such that we sense that each class is the subject of the discourse. Poets and linguists argued using the linguistic arts they mastered. The People of the Book argued using what they found written in their books. Philosophers argued by demonstrating the truths of faith using rational dialectical arguments and binding logical syllogisms. They argued with fortune-tellers and soothsayers using information from the unseen that they were unaware of. Their arguments persist to this day, renewed daily. The miraculous scientific verses within them have demonstrated that modern scientific discoveries strengthen the Quran›s foundation of miraculous nature and argument.

Based on the above, this research addresses one of the rhetorical mechanisms in the Holy Quran: the argumentative style. This is because the Holy Quran is an argumentative discourse primarily aimed at influencing the recipient, changing their behavior, guiding minds, and winning hearts, it employs many argumentative mechanisms to achieve these goals. This research therefore endeavors to study the nature of argumentation in the

Holy Quran, while also revealing the mechanisms employed by the Quran for persuasion. Accordingly, the research discusses «Argumentation in the Story of Nimrod.» First, it examines the concept of argumentation in language and terminology, the text of the verse and its context. Second, it studies its mechanisms at the level of wording and structure, as well as the argumentative ladder and its linguistic means. Following this, we conclude with a list of sources and references. Success comes from God.

Keywords: The Holy Quran, argumentation, the story of Nimrod, argumentative mechanisms

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المرسل حُجَّة وهادياً للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين.

إنَّ الوحيَ الإلهيَّ المتمثِّل في الكتب المقدَّسة هو الأمانة التي حملها الأنبياء من دون الكائنات وبها فُضِّل عليها، فكان أن استخلف الباري "عزَّ وجلَّ" الإنسان في الأرض ومكَّنَه فيها؛ لما يمتلكه من عقل. وبما أنَّ العقول متفاوتة ومحدودة ومختصَّة بالعلوم الماديَّة والفكريَّة من دون الحقائق الغيبيَّة، أرسلَ الله الرسلَ وأنزل معهم الكتب ليرشدوا الناس إلى الحقائق الإيمانيَّة الغيبيَّة. ومن الحكمة الإلهيَّة أنَّ تلكم الكتب قد ضمَّت حججاً وبرَاهينَ ودلائلَ قطعيَّة ملزمةً للإيمان بها، على وفق ما صرَّح بذلك القرآن الكريم في سورة النساء الآية (١٦٥): ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾.

إذْ تدلُّ الآية الكريمة بمنطوقها على أنَّه لا تكليف إلا بعد إرسال الرُّسل، وإقامة الحجَّة الواضحة اليقينيَّة والدليل القطعيِّ عليها بما لا ينكره العاقل.

وبما أنَّ الرسالات اختتمت بالقرآن الكريم فقد حوى أسمى أساليب البلاغة الحجاجية، إذْ ضمَت في أسلوبها الحجاجيِّ مع المخالفين الحججَ الجدليَّة، والبراهين العقليَّة، والأقيسة المنطقيَّة بأساليب خطابيَّة تناسب المستويات المختلفة، والطبقات المتفاوتة من الخطاب. فقد حاجج الشعراء وأهل اللغة بما يتقنونه من الفنون اللغويَّة، وحاجج أهل الكتاب بما يجدونه مكتوبا في كتبهم، وحاجج الفلاسفة ببرهنة الحقائق الإيمانيَّة بحجج جدليَّة عقليَّة، وأقيسة منطقيَّة ملزمة لهم، وحاجج العرَّافين والكهنة بما لا يعلمون به شيئاً، وما زالت حجَجُه قائمةً إلى يومنا هذا، وتتجدَّد يوما بعد يوم، وقد برهنت الآيات العلميَّة الإعجازيَّة فيه أنَّ الاكتشافات العلمية الحديثة تزيد القرآن رسوخًا في الإعجاز والمحجَّة.

برزت آيات القرآن الكريم متميزة بخصائص عدَّة، سمتها الإعجاز فحوىً ولفظاً، يضاف إليها سحر بيان تصطبغ به سياقاً وعرضاً. ومن هذه الخصائص

أسلوب الحجاج الذي يعتمد تفكير العقل والبُرهان والحجَّة لردِّ الرأي برأيٍ أقوى منه، والحجَّة بحجَّة أبلغَ منها. وهو يرتكز على الاستدلال والبرهنة؛ لتحقيق المقاصد والغايات. وهذا الخطاب القرآنيُّ العام الشامل اتَّخذ من أسلوب الحجاج والإقناع ما يليق بكتاب أنزله ربُّ العالمين؛ فجاءت تلك الأساليب شاملةً متنوِّعة؛ فلم تغادر كبيرة ولا صغيرة من أساليب الحجاج والإقناع إلا أحصتها وأوردتها؛ لذلك كان الخطاب القرآنيُّ دافعًا إلى التأمُّل بالعقل، الذي ميَّز الله به الإنسان من المخلوقات كافَّةً فيسلك أفضل السبل التي تهديه إلى الإيمان والصلاح والتقوى، وهنا كان السرُّ في الخطاب القرآنيِّ الذي أنار العقول، وأبان الحقيقة.

وتأسيساً على ما تقدَّم تناول بحثنا آليَّةً من آليَّات البيان في القرآن الكريم، ألا وهي أسلوب الحجاج؛ إذْ إنَّ القرآن الكريم خطابٌ حجاجيٌّ موجَّهٌ في الأساس؛ للتأثير في المتلقي وسلوكه، وتوجيه العقول، واستمالة النفوس؛ لذلك وظَّف كثيراً من الآليات الحجاجيَّة، التي تحقِّق تلك الغايات؛ لذا كان مسعى هذا البحث حثيثاً لدراسة طبيعة الحجاج في القرآن الكريم، للكشف عن الآليَّات التي وظَّفها القرآن الكريم للإقناع؛ وعليه جاء البحث ليناقش "الحجاج في قصة النمرود"؛ وذلك عبر الوقوف أوَّلاً: عند مفهوم الحجاج لغةً واصطلاحاً، ونصّ الآية وحيثيَّاتها. وثانيًا آليَّاته على مستوى اللفظة وعلى مستوى التركيب، وكذلك السلَّم الحجَاجِيُّ ووسائله اللغويَّة؛ ثمَّ بعد ذلك ليصل إلى الخاتمة وبعدها قائمة المصادر والمراجع. ومن الله التوفيق

_ أولا: مفهوم الحجاج لغةً واصطلاحاً

_ لغة: مصدر لفعل حاجَجَ؛ أي غلبَ بالحجج، ويقال حاجّه محاجّة وحِجاجًا؛ أي نازعَهُ الحُجّة و((الحُجَّةُ وَجْهُ الظَّفَر عند الخُصومة. والفِعل حاجَجْتُه فَحَجَجْتُه. واحتَجَجْتُ عليه بكذا، وجمع الحُجَّة: حُجَجٌ. والحِجُاج المصدر))[1]؛ وأكَّد ابن فارس في مقاييسه أنَّ ((الحاء والجيم أصول أربعة؛ فالأوَّل القصد، والآخر الحجَّة، وهي السنة، والثالث الحجاج وهو العظم المستدير حول العين، والرابع الحجَّة النكوص))[2]، قال ابن منظور ((حاججته

أحاجُّهُ حجاجًا ومحاجّة حتى حججته؛ أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... وحاجّه محاجّة وحجاجا نازعه الحجّة...، والحجَّة الدليل والبرهان))[٣]، والحجَّة الظفر عند الخصومة وصيغة الحجاج تفيد مشاركة أكثر من طرف في الحوار وتقديم الحجج، وعلى هذا يقوم الحجاج على الأدلَّة والبراهين بين المتحاجِّين أو المتخاصمين..

_ اصطلاحاً: لقد تعاقب علماء المصطلح عبر الزمان في كتبهم لتعريف الحجاج فقد عرَّفه الجرجانيُّ بقوله: ((الحجَّة ما دلَّ به على صحَّة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد))[٤].

فالحجَّة عنده ما دلَّ على صحَّة الدعوى، ومن ثمَّ فإنه يركِّز به على ما يثبت قضية، أو يدفع به حكماً ما، أو يبنى عليه موقفٌ.

وورد الحجاج عند العرب بمعنى الجدل، فقد قال ابن سينا: المجادلة تبغي إلزام الخصم بطريق مقبول محمود بين الجمهور[٥]، أمَّا الدكتور أحمد مطلوب فقد ذكر في معجمه مصطلحات عديدة تخصُّ الحجاج؛ منها الحجاج النظريُّ، وإلجام الخصم بالحجَّة وشعريَّة الخطابة؛ فهو يقول: ((هو الاحتجاج على معنى مقصود بحجَّة عقليَّة تقطع المعاند له فيه))[٦].

والحجاج في المعجم الفلسفي هو سلسلة من الأدلَّة تفضي إلى نتيجة واحدة، أو هو طريقة عرض الأدلة وتقديمها[٧]، وذلك عبر آليَّات محدَّدة تمكِّن من إنتاج أنواع من الحجاج؛ لأنَّ ((الحِجاج حاصل نصيٌّ عن توليف بين مكونات مختلفة تتعلَّق بمقام ذي هدفٍ إقناعيٍّ. فهذا النصُّ كلُّه أو بعضه سيكون بالإمكان ظهوره في شكل حواريٍّ (حِجاج حواريٌّ) مكتوب أو شفويٌّ (حجاج أُحادي الحوار)... إن الحِجاج بوصفه شكلا من أشكال انتظام الخطاب يكوِّن الآلة التي تمكِّن من إنتاج أنواع من الحِجاج في مظاهر مختلفة))[٨]. وعليه يمكن القول إنَّ الحجاج عمليَّة تفاعليَّة تقوم على عناصر ثلاث؛ هي المرسل والرسالة والسامع. هذه العلاقة توسم بالاختلاف بين المرسل للرسالة والمتلقي لها؛ مع محاولة المرسل إقناع المرسَل إليه بوجهة نظره عبر تقديم الحجة والدليل

على ما يرسله؛ وعليه يمكن تعريف الحِجاج بأنه ((كلُّ منطوق موجَّه إلى الآخر لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها))[٩]، ومن هنا يتضح أنه: ((لا خطاب بغير حِجاج، ولا مخاطِب من غير أن تكون له وظيفة المدَّعي، ولا مخاطَب من غير أن تكون له وظيفة المعترض))[١٠].

وعليه يسهم في الحِجاج إلى جانب العامل اللغويِّ، الجانب النفسيِّ والاجتماعي والثقافيّ وغير ذلك من الجوانب أو العوامل التي تسهمُ في تشكيل الخطاب الحِجاجيِّ، وقد سبق أنْ أشار أرسطو إلى هذه الجوانب؛ وذلك عندما ذكر أنَّ هناك ((ثلاثة أنواع من التصديقات التي قد يلجأ إليها المتكلِّم من أجل الإقناع منها ما يكون بكيفيَّة المتكلم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه))[١١].

ومن هنا سيحاول البحث أن يأخذ بهذه المعطيات في تحليل البنية الحجاجيَّة، معتمداً في ذلك على التحليل اللغوي وآليَّات بيانه في قصة النمرود؛ فيقف عند الاختيار اللغويِّ المناسب في بيان مقصده في الآيات القرآنيَّة التي تناولت هذه القصة؛ محاولاً إظهار قوَّة بيان مستويات بنيته وتأثيرها في المتلقِّي أو المخاطب.

نصُّ البحث أو الدراسة وحيثياته:

وردت قصَّة النمرود في سورة البقرة التي تعدُّ أطول سور القرآن الكريم، إذ يبلغ عدد آياتها (٢٨٦) آية، وترتيبها الثاني في المصحف الشريف بعد سورة الفاتحة، وقيل هي أوَّل سورة نزلت في المدينة، ويقال لها فسطاط القرآن؛ وذلك لعظمتها وبهائها، وكثرة أحكامها ومواعظها. وقد تناولت فيها آيات مختارة تتحدَّث عن قصَّة النمرود مع سيدنا إبراهيم "عليه السلام"[١٢].

والنمرود هو ملك شنعار ابن كوش وهو ابن حفيد نوح، وكان أحد ملوك الدنيا الأربعة الذين ذُكروا في القرآن الكريم وهو من الملوك الكافرين، وهو أوَّل من وضع التاج على رأسه وتجبَّر في الأرض وادَّعى الربوبيَّة، وكان ملكًا مدَّة أربعمائة سنة، فطغى وظلمَ وتجبَّر وعتا وآثر الحياة الدنيا. ولقد رأى حلماً طلع فيه كوكب في

السماء فذهب ضوء الشمس حتَّى لم يبق ضوء، فقال الكهنة والمنجمون في تأويل الحلم أنَّه سيولد ولد يكون هلاكك على يديه، فأمر بذبح كل غلام يولد في تلك الناحية في تلك السنة وولد إبراهيم "عليه السلام" في ذلك العام، فأخفته والدته حتى كَبُرَ ونضجَ، وعندها تحدَّى عبادة النمرود والأصنام.

ويشرح المفسِّرون أنَّ إبراهيم "عليه السلام" وملكًا يدَّعي الألوهيَّة تواجها لإظهار الإله الحقيقيِّ الذي يستحقُّ العبادة، أهو الملك أم الله؟؛ مفسِّرين بأنَّ هذا الملك هو النمرود. وعندما فشل الملك في محاججته، أمرَ بحرق إبراهيم "عليه السلام" بالنار التي تحوَّلت إلى برد وسلام.

وذكر نمرود في التراث الإسلاميّ في العديد من كتب المفسرين للقرآن والمؤرخين العرب والمسلمين؛ إلا أنَّه اختلف في نسبه، فمنهم من ذكر أنه نمروذ بن كنعان بن كوش بن حام بن نوح، أو أنَّه ((نمرود بن فالح بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح، أو أنَّه ابن ماش بن أرام بن سام))[١٣] .

أما الآيات المباركة التي تناولت القصة فهي قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ واللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩)﴾[١٤].

ثانيا: آليَّات الحجاج:

- الصيغة اللغوية المفردة: وردت في الآية المباركة أفعالٌ كلاميَّة تؤدِّي وظيفة حجاجيَّة ودلاليَّة، ومن المفردات التي لها وظيفة حجاجية (حاج).

ومعنى (حاج) خاصم، وهو فعل جاء على زنة المُفاعلة، ولا يُعْرَفُ

لـ (حاج) في الاسْتِعْمَال فِعْلٌ مُجَرَّد دالّ على وقوع الخصام ولا تُعْرَفُ المادَّةُ الَّتِي اشْتقَّ منها، ومن العجيب أنَّ الحُجَّة في كلام العرب البُرْهَانُ المُصَدِّقُ لِلدَّعْوَى مَعَ أنَّ لفظة (حاج) لا يُسْتَعْمَلُ غَالِبًا إلا في معنى المُخاصَمَةِ، قَالَ تَعالى: ﴿وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ﴾[١٥].

و قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾[١٦] .

وأنَّ الأَغْلَبَ أَنَّهُ يُفِيدُ الخصام بباطل، قال تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾[١٧].

كما وردت الحُجَّة بمعنى: ((ما دَلَّ به على صحة الدعوى، وقيل الحُجَّة والدليل واحد))[١٨]. وقد استعمل في القرآن الكريم بقصد ((إثبات دعوى من الدعاوى))[١٩]، وهذا ما ورد في الآية المباركة.

- في البنية التركيبية: تعد الأساليب البلاغية واحدة من الأدوات التي تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية، إلى جانب الأغراض التواصلية[٢٠]؛ ذلك أن الحجاج البلاغي إنما يتميَّز بميزتين: الأولى: خضوع حججه للترتيب والتنظيم. والثانية: اشتماله على البُعد الاستدلالي والبُعد الإمتاعي[٢١]، وهذا ما يمكن أن نلحظه في:

أ- أسلوب الاستفهام؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾.

إذْ ورد الاستفهام في (ألم تَرَ) مَجازِيّاً مُتَضمنا معنى التَّعْجب، ومعلوم أنَّ أسلوب الاستفهام يتمتَّع بأهميَّة كبيرة في بنية النصِّ الحجاجيِّ، وعلى الرغم من إفادته معنى الطلب والاستعلام؛ فإنَّه يفيد أيضاً في تحقيق التكثير الدلالي ليُعبر بذلك عن أهدافه بحسب السياق الذي يرد فيه ومقاصده البيانية[٢٢] ، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾.

كما أنَّ استعمال أسلوب الاستفهام يشير إلى أنَّ الخطاب لم يكن من طرف واحد؛ وإنَّما يستلزم أكثر من طرف كما يستلزم على الطرف الآخر أو المخاطب ((إجابة محدَّدة يمليها المقتضى الناشئ عنه، فيتمُّ توجيه الحوار الذي نخوضه معه الوجهة التي نريد، ومن ثمَّ يأتي لإجبار المخاطب على الإجابة على وفق

ما يرسمه له البعد الاستفهاميُّ))[٢٣].

وبذلك يصل إلى تمكين الخطاب في نفس السامع أو المتلقي أو المخاطَب، ويعمل على إشراكه في إنتاج أكثر من معنى للنصِّ؛ فالصيغة الاستفهاميَّة الواردة في الآية المباركة لم تكن تقصد الإجابة، وإنَّما كانت تحمل مقاصد دلاليَّة عميقة في تأكيد مراد الآية عبر السياق وبيان المعنى وتكثيره، وكذلك عبْرَ الغرض المجازيِّ الذي خرج له وهو التعجُّب من حال إنكاره للحقِّ.

ب- أسلوب الطلب: كما في قوله تعالى: ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾

جاءت صيغة الطلب هنا بصورة (الأمر) وليس يقصد معناه الظاهريّ؛ أي طلب القيام بالفعل على وجه الاستعلاء والإلزام؛ وإنَّما جاء ليحقِّق مقاصد دلاليَّة منها استثارة المخاطَب وتهيئته للحكم الوارد في الآية، كما أنَّه أفاد في توجيه المخاطَب للإقرار بعجزه وعجز المخلوقين أمام كمال أعمال الله سبحانه وتعالى وأفعاله وقدرته المطلقة في تسيير الكون وتدبيره بما يخدم الإنسان ويراعي ضرورات الحياة على وجه الأرض، ((وبالجملة لمَّا قال إبراهيم ذلك بهت نمرود؛ إذ ما كان يسعه أن يقول: إنَّ هذا الأمر المستمرَّ الجاري على وتيرة واحدة وهو طلوعها من المشرق دائماً أمر اتفاقيٌّ لا يحتاج إلى سبب، ولا كان يسعه أن يقول: إنِّي أنا الذي آتيها من المشرق، وإلاَّ طُولِب بإتيانها من المغرب، فألقمه الله حجرا وبهته، والله لا يهدي القوم الظالمين))[٢٤]. وهذا ما قصده الخطاب الحجاجيُّ في هذه الآية، وهذا استدلال مسوق لإثبات تفرُّده سبحانه وتعالى بخلق العوالم المشهودة للنَّاسِ.

ج- الجمل الفعلية:

إنَّ صيغ الجمل الفعليَّة الواردة في الآية المباركة التي جاءت لبيان الحجاج والمعارضة بين نبيِّ الله إبراهيم "عليه السلام" والنمرود أفادت تحقيق معانٍ استدلاليَّة عديدة، منها:

ـ ارتباط الفعل بظرف زمنيٍّ محدَّدٍ جاء ليوضِّح أنَّ ((الذي جرى عليه الأمر عند الناس ولا يزال يجري عليه يعلم معنى هذه المحاجَّة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية، والموضوع الذي وقعت فيه محاجتهما))[٢٥] وحصولها أكثر من توظيف الصيغ الاسميَّة التي تفيد معنى الثبات والاستقرار.

ـ استعمال صيغ الفعل بأنواعه

وفاعله يجعل المتلقِّي يعايش الحدث وأحواله، ويعيش أجواءه بشكلٍ أفضل.

_ كما أنه يكشف عن أنَّ أحداث الأفعال غير دائمة وغير ثابتة؛ فهي متغيِّرة في أحوالها وصفاتها بين الإتيان وعدمه، وبين الحياة والموت، وبين الوجود والعدم، وبين السلب والإيجاب، وهذه كلُّها يمكن تلمُّسها في الآية المباركة وفي حجاجها.

_ إن ذكر الفعل يستدعي معه فاعله؛ وهو الأساس في حجاج الآية وفي تأكيدها على قوَّة حجَّة نبيِّ الله ابراهيم "عليه السلام" مقابل ضعف حيلة النمرود وحججه، وهذا الفاعل ورد بصيغة الظاهر للدلالة على معنى القوَّة والجلال والعظمة والتبجيل والتقدير، وهو ما يناسب مقام الباري عزَّ وجلَّ؛ كما في قوله تعالى: ﴿آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ﴾، كما ورد بصيغة الضمير المستتر للدلالة على التفرُّد والقدرة المطلقة والوحدانيَّة، كما في قوله تعالى على لسان نبيِّه إبراهيم "عليه السلام": ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، ﴿فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ﴾.

فقد ذكر نبيّ الله إبراهيم "عليه السلام" مرَّة لفظ (ربِّي) وأخرى (الله) سبحانه وتعالى؛ وقد ذكر الأصوليُّون في هذا التوظيف للألفاظ: ((في هذه الآية أنَّ إبراهيم "عليه السلام" لما وصف ربَّه تعالى بما هو صفة له من الإحياء والإماتة لكنَّه أمر له حقيقة ومجاز، قصد إبراهيم "عليه السلام" إلى الحقيقة، وفزع نمرود إلى المجاز وموَّه على قومه، فسلَّم له إبراهيم تسليم الجدل، وانتقل معه من المثال وجاءه بأمر لا مجاز فيه (فبهت الذي كفر)، أي انقطعت حجَّته ولم يمكنه أن يقول: أنا الآتي بها من المشرق؛ لأنَّ ذوي الألباب يكذبونه))[٢٦] .

وعليه يتَّضح أنَّ المحاجَّة التي جرت بين النمرود ونبيَّ الله إبراهيم "عليه السلام" هي أنَّه كان يدَّعي أنَّ ((ربَّه الله لا غير ونمرود كان يدَّعي أنَّه ربُّ إبراهيم وغيره، ولذلك لَمَّا احتجَّ إبراهيم "عليه السلام" على دعواه بقوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾، فادَّعى أنَّه متَّصفٌ بما وصَفَ به إبراهيم ربَّه، فهو الذي يجب عليه أنْ يخضع له ويشتغل بعبادته من دون الله سبحانه ودون الأصنام..... ولم يعارض إبراهيم "عليه السلام" بالحق، بل بالتمويه والمغالطة وتلبيس الأمر على من حضر، فإنَّ إبراهيم "عليه

السلام" إنما أراد بقوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ الحياة والموت المشهودين في هذه الموجودات الحيَّة الشاعرة المريدة... ولو كان نمرود أخذ هذا الكلام بالمعنى الذي له لم يمكنه معارضته بشيء، لكنَّه غالط فأخذ الحياة والموت بمعناهما المجازيّ أو الأعمّ من معناهما الحقيقيّ والمجازيّ... فقال: أنا أُحيي وأُميت، ولبس الأمر على الحاضرين فصدَّقوه فيه؛ ولم يستطع لذلك إبراهيم "عليه السلام" أن يبيِّن له وجه المغالطة... فعدل إلى حجَّة أُخرى لا يدع المكابر أن يعارضه بشيء فقال إبراهيم "عليه السلام": ﴿فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ ذلك أنَّ الشمس... وما يلحق وجودها من الأفعال كالطلوع والغروب مما يستند بالآخرة إلى الله الذي كانوا يرونه ربَّ الأرباب... لما قال إبراهيم ذلك بهت نمرود... فألقمه الله حجراً وبهته، والله لا يهدي القوم الظالمين))[٢٧].

كما ورد الفاعل بصيغة الضمير المفرد المستتر للإشارة إلى ضعف المخاطِب (النمرود) وعدم ظهوره وهوانه، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾، إذْ إنَّه لم يذكر فاعل الفعل (حاج) وما ذلك إلَّا دلالة على ((رداءة دعواه من رأس، وذلك أنه إنما كان يدعي هذه الدعوى لملك آتاه الله تعالى من غير أن يملكه لنفسه، فهو إنَّما كان نمرود الملك ذا السلطة والسطوة بنعمة من ربِّه، وأما هو في نفسه فلم يكن إلَّا واحداً من سواد الناس لا يعرف له وصف، ولا يُشار إليه بنعمة، ولهذا لم يذكر اسمه... دلالة على حقارة شخصه وخسّة أمره))[٢٨]..

ـ جاءَ توظيف الفعل المضارع نحو الأفعال(يأتي - يحيي - يميت) لتناسب المقام، ويكون إقرار المخاطَب على معرفة ودراية وبصيرة من أمره؛ فلا يجد للإنكار سبيلاً، (فبهت) التي جاءت بصيغة الماضي لبيان حال ما آل إليه الكافر والمعاند بدليل قوله تعالى: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾.

والَّذِي حاجَّ إبراهيمَ كَافِرٌ لا محالة لِقَوْلِهِ: فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ.

ـ كما ناسبت دلالة الربوبيَّة (ربِّي) (الله) لتشير إلى معنى الوحدانيَّة والتفرُّد في الألوهيَّة.

د- السلَّم الحجاجيّ:

من أبسط تعريفاته أنَّه ((عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوَّدة بعلاقة ترتيبيَّة وموفية بالشرطين الآتيين:

١ ـ كلُّ قولٍ يقع في مرتبة ما من السلَّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

٢ ـ كلُّ قولٍ كان في السلَّم دليلاً على مدلول معيَّن، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه))[٢٩]. بمعنى أنَّ هذا السلَّم لا ينطبق على الألفاظ بقدر ما ينطبق على الجمل المكوَّنة لهذه الألفاظ.

أو هو نظام ترتيب الحجج بحسب قوَّتها؛ إذ ينطلق هذا من تصوُّر مبنيّ على تدرُّج الحجج، من الحجَّة الضعيفة إلى الحجَّة القويَّة، وصولاً إلى النتيجة المتوخَّاة من المرسل، وتكون هذه الحجج داعمة لها.

"أ" "ب" "ج" "د" حجج متدرّجة القوَّة تخدم النتيجة "ن"؛ حيث "د" أقوى "حجَّة، تليها "ج" ثمَّ "ب" ثمَّ "أ". فهذه الحجج شكَّلت سلَّماً حجاجيًّا لخدمة نتيجة معيَّنة، ولا يمكن للسلَّم الحجاجيِّ الواحد أن يحمل قضيَّتين متعارضتين؛ لأنَّه يخدم نتيجة واحدة[٣٠].

ويمكن تلمُّس ذلك عن طريق:

الحجة أ: ((فَإِنَّ الله يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنْ الْمَشْرِقِ))

الحجة ب: ((فَأْتِ بِهَا مِنْ الْمَغْرِبِ))

الحجة ج: ((فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ))

النتيجة: ((الله لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ))؛ أي النمرود كافر أسْقِطَ ما في يده وهو ظالمٌ خرج من هداية الله عزَّ وجلَّ.

وهنا نلحظ أنَّ قوة السلَّم الحجاجيّ كانت في الحجة (أ)، وأنَّ الحجج أو السلالم الحجاجيَّة الأخرى التي جاءت بعده لتؤكِّد النتيجة نفسها، ولكن بدرجات متفاوتة في القوَّة والضعف، وهذا ما تؤكده الحجَّة (ج).

ممَّا تقدم نستطيع أن نلحظ أنَّ هذه الحجج والأقوال وظَّفها الخطاب القرآنيُّ كي تخدم الهدف الذي يرمي إليه ويسعى له وهو عدم هداية الله "سبحانه وتعالى" النمرودَ؛ لا لكفره من جهة وعدم هدايته من جهة أخرى، وذلك أنَّ ((السبب لعدم هداية الله الظالمين هو ظلمهم))[٣١].

ومن هنا كانت النتيجة أنَّ الباري "عزَّ وجلَّ" لا يهدي الظالمين المنحرفين عن صراط العدل، ((والعدول عمّا ينبغي من العمل إلى غير ما ينبغي موجب لعدم الاهتداء إلى الغاية المقصودة، ومؤد إلى الخيبة والخسران بالآخرة))[٣٢]، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في معظم سوره الشريفة وآياته المباركة.

ـ وسائل السلَّم الحجاجيّ اللغويّة:

لابدَّ من توافر مؤشِّرات لغويَّة تسعى إلى خلق بيئة حجاجيَّة متنامية من الأدنى وصولاً إلى الأعلى في السلَّم الحجاجيِّ أو بالعكس، وهذه المؤشِّرات هي الروابط اللغويَّة فـ ((إذا كان القول أو الخطاب معلماً؛ أي مشتملاً على بعض الروابط والعوامل الحجاجيَّة، فإنَّ هذه الأدوات والروابط تكون متضمِّنة لمجموعة من الإشارات والتعليمات التي تتعلَّق بالطريقة التي يتمُّ توجيه القول أو الخطاب))[٣٣]. وعليه فإنَّ أهميَّة هذه الروابط تكمن في قدرتها على توجيه الاتِّجاه الحجاجيِّ وتحديده بما تمتلكه من ألفاظ وروابط لغويَّة حجاجيَّة؛ فضلاً عمَّا تحمله من دلالات وأبعاد على وفق السياق اللغويّ الذي تَرِدُ فيه.

فمن هذه الروابط اللغويَّة (التعليل)، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ﴾، فهو ((تَعْلِيلٌ حُذِفَتْ مِنهُ لام التعليل، وهو تعليل لِمَا يَتَضَمَّنُهُ (حاج) مِنَ الإقدام على هذا الغلط العظيم الَّذِي سَهْلهُ عِنْدَهُ ازْدِهَاؤُهُ وإِعْجَابُهُ بِنَفْسِهِ، فهو تَعْلِيل مَحْض ولَيْسَ عِلَّةً غَائِيَّة مَقْصُودَةً لِلْمُحاج مِن حجاجه، وجوَّز صاحب الكشاف أَنْ يَكُونَ تَعْلِيلًا غائيًّا؛ أي حاج لأجلِ أَنَّ اللهَ آتاه الملك، فاللَّامُ اسْتِعَارَةٌ تَبَعِيَّةٌ لِمَعْنَى يُؤدّى بِحَرْفٍ غير اللام، والداعي لهاته الاستعارة التَّهَكُمُ،...وإيتاء الْمُلْكِ مَجاز في التَّفَضُلِ عَلَيْهِ بِتَقْدِيرِ أَنْ جَعَلَهُ مَلِكًا وخَوْلَهُ ذَلِكَ))[٣٤]. فالتعليل في هذا الموضع إنَّما كان من قبيل ((وضعِ الشيء موضع ضدِّه للشكوى والاستعداء ونحوه، فإنَّ عدوان نمرود وطغيانه في هذه المحاججة كان ينبغي أن يعلّل بضدّ إنعام الله عليه بالمُلك، ولكن لَمَّا لم يتحقَّق من الله في حقّه إلَّا الإحسان إليه وإيتاؤه الملك فوضع في موضع العلَّة، فدلَّ على كفرانه لنعمة الله تعالى وجحوده لها))[٣٥]. وبذلك يتَّضح لنا كيف تصل الحال بالإنسان الكافر إلى هذا المبلغ الذي بلغه هذا الطاغية (نمرود)، وهو إنكار الحقِّ لمن هو مختص به، وادِّعاؤه المشاركة فيه؛ كما يتَّضح لنا أنَّ ملك الإنسان ليس ملكا ذاتيّاً من عند نفسه، ولكنَّه معطى إيَّاه من لدن الخالق العظيم.

ومن هنا جاءت هذه المحاجَّة لإبطال الباطل ولإحقاق الحقِّ، وذلك عن طريق نبيِّ الله إبراهيم (عليه وعلى نبينا وآله السلام).

الخاتمة:

توصَّل البحث إلى مجموعة من

النتائج نفصِّلها على وفق الآتي:

- الحجاج القرآنيُّ حجاجٌ بلاغيٌّ مبين وخطاب يوصف أحوال النفس المضمرة، ويعالج أفعالها الظاهرة، ويراعي أحوال المتلقين لهذا الخطاب، ومقاصده التأثير فيهم ببيانه، وإقناعهم بقضيَّته، ثمَّ التأكيد عليهم للأخذ بها.

_ دلالة (المحاجَة) في القرآن الكريم فيقصد بـ (المحاجّة) في الاستعمال القرآنيّ المخالفة الناشئة عن الجدال والخصومة بالباطل بقصد العناد.

- الحجاج من بين أهمِّ النظريَّات التي تهتمُّ بها التداولية، وهو يرتكز أساسا على دراسة التقنيَّات والآليَّات التي يتبنَّاها المتكلم للتغيير من معتقدات المتلقي، وإقناعه بالموضوع المراد الإيصال إليه، كالإشارات والعبارات والحجج.

- يعدُّ الحجاج آليَّة تواصليَّة وهو فنٌّ من فنون الإقناع يعتمد على تقديم الحجج والبراهين والأدلَّة وذلك لاستمالة الطرف الآخر. وهو مرتبط بالجدل والحوار والمناظرة، وهذه المفاهيم كلها تخدم غاية واحدة وهي محاولة التأثير ووصول المتكلِّم إلى هدفه التبليغيّ كما فعل الرسلُ والأنبياء "عليهم السلام" في القرآن الكريم.

- هناك آليَّات ووسائل حجاجيَّة عديدة وردت في الآية المباركة؛ منها على مستوى المفردة، ومنها على المستوى التركيبي، ومنها استعمال السلالم الحجاجية.

- فعلى المستوى التركيبي كان توظيف الجمل الفعليَّة بمختلف أزمانها للدلالة على التغيُّر وعدم الثبات كما في الجمل الاسمية.

- كان للروابط الحجاجية أثرٌ في تعميق المعنى وتكثيره كما في توظيف التعليل.

الهوامش:

١ – كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ) ؛ تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، باب الحاء مع الجيم. ج٣/ ص١٠.

٢ – مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (ت (٣٩٥) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، مادة حجج.

٣ – لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري ت ٧١١ هـ، دار صادر، بيروت، ط٣، مادة حجج.

٤ – معجم التعريفات: للعلامة علي بن محمد السيِّد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ_ ١٤١٣م) قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والتصوف والنحو والصرف والعروض والبلاغة؛ تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الحاء مع الجيم. ص ٧٣.

٥ – ينظر: الشفاء المنطق: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي (٣٧٠-٤٢٧هـ)، تحقيق د. أحمد فؤاد الإهواني، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلاميَّة، قم، إيران، ط٢، ٢٠١٢. ص٢٢.

٦ – معجم مصطلحات النقد القديم: أحمد مطلوب: ص ٤٦.

٧ – اللسانيات التداولية: خليفة بوجادي: ص ٨٧.

٨ – الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى: باتريك شارودو؛ ترجمة الدكتور أحمد الودرني؛ دار الكتاب الجديد المتحدة. ط ١: حزيران _ يونيو ٢٠٠٩م. ص: ١٦_ ١٧.

٩ – اللسان والميزان: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء. ط، ١٩٩٨م. ص: ٢٢٨.

١٠ – نظرية الحِجاج: نعمان بو قرَّة (بحث)، مجلَّة الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب: دمشق، العدد: ٤٠٧آذار، ٢٠٠٥م. ص: ١٤٢.

١١ – الخطابة: أرسطو؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٥٩م. ص: ٩.

١٢ – ينظر: الجامع لأحكام القرآن القرطبيّ، ج٣، ص ٢٨٣-٢٩٠.

١٣ – ينظر التفسير الكبير: الإمام فخر الدين

الرازي، ج ١١، ص١٥١ – ١٥٥.

١٤ – سورة البقرة: ٢٥٨.

١٥ – سورة غافر: ٤٧.

١٦ – سورة ص: ٦٤.

١٧ – سورة الأنعام: ٧٩. ينظر التحرير والتنوير ابن عاشور ج٣، ص٣٢، ص٤٠.

١٨ – معجم التعريفات: ص: ٧٣.

١٩ – الميزان في تفسير القرآن: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ؛بيروت _ لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م. ج٢/ ص٥٩٠.

٢٠ – يُنظر: التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر الحباشة. سورية: صفحات للطباعة والنشر؛ الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م. ص: ٥٠.

٢١ – يُنظر: الاستدلال الحِجاجي: حبيب أعراب، مجلة عالم الفكر. مجلد ٣٠/ العدد١، ٢٠٠١م. ص: ٩٨. (بحث).

٢٢ – يُنظر: الحجاج في النص القرآني (سورة الأنبياء نموذجا): إيمان دنوني، جامعة باتنة: الجزائر، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها. ص: ٩٤. (رسالة ماجستير)

٢٣ – الحجاج مفهومه ومجالاته: حافظ إسماعيلي علوي، الأردن، عالم الفكر الحديث، ط ١: ٢٠١٠م. ص: ٦٦.

٢٤ – الميزان في تفسير القرآن: ج٢/ ٥٩٢.

٢٥ – الميزان في تفسير القرآن: ج٢/ ٥٩٠.

٢٦ – الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ج٣/ ص٢٨٦.

٢٧– الميزان في تفسير القرآن: ج٢/ ٥٩١_ ٥٩٢.

٢٨ – المصدر نفسه: ج٢/ ٥٩٣.

٢٩ – اللسان والميزان «التكوثر العقلي»: ص ٢٧٧.

٣٠ – ينظر: أسلوبيَّة الحجاج التداولي والبلاغي تنظير وتطبيق على السور المكية: مثنّى صادق، ضفاف نيل وفرات، ط ١، ١١٧.

٣١ – الميزان في تفسير القرآن: ج٢/ ٥٩٥.

٣٢ – المصدر نفسه: ج٢/ ٥٩٥.

٣٣ – الحجاج في اللغة / أبو بكر العزاوي؛ مجلة المنارة، ص: ٦.

٣٤ – التحرير والتنوير(تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد): محمد الطاهر ابن عاشور؛ الدار التونسية للنشر، تونس،١٩٨٤هـ. ج٣/ ٣٢.

٣٥ – الميزان في تفسير القرآن: ج٢/ ٥٩٢.

المصادر والمراجع:

. القرآن الكريم.

١- الاستدلال الحِجاجي: حبيب أعراب، مجلة عالم الفكر. مجلد ٣٠/ العدد١، ٢٠٠١م. (بحث).

٢- أسلوبية الحجاج التداولي و البلاغي تنظير وتطبيق على السور المكية: مثنّى صادق، ضفاف نيل وفرات، ط ١، ٢٠١٥.

٣- البلاغة حجاج وإقناع، جامعة بابل www.uobabylon.edu.iq

٤- التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ١٣٩٣ هـ، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤هـ.

٥- التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر الحباشة. سورية: صفحات للطباعة والنشر؛ الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م.

٦- التعريفات علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ط ١، ١٤٠٣هـ.

٧- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعةالثانية، ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤ م.

٨- الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى / باتريك شارودو ؛ ترجمة الدكتور أحمد الودرني ؛ دار الكتاب الجديد المتحدة. الطبعة الأولى: حزيران _ يونيو ٢٠٠٩م.

٩- الحجاج في اللغة / أبو بكر العزاوي؛ مجلة المنارة .http: //www.almannarah com

١٠- الحجاج في النص القرآني (سورة الأنبياء نموذجاً): إيمان دنوني / جامعة باتنة: الجزائر، كلية الآداب/ قسم اللغة العربية وآدابها. (رسالة ماجستير)

١١- الحجاج مفهومه ومجالاته: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد_ الأردن، ط، ١، ٢٠١٠م.

١٢- الخطابة: أرسطو ؛ تحقيق عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٥٩م.

١٣- الشفاء المنطق: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي (٣٧٠-٤٢٧هـ)، تحقيق د. أحمد فؤاد الإهواني، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلاميَّة، قم، إيران،

ط٢، ٢٠١٢.

١٤- كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري(ت ١٧٠هـ)؛ تحقيق: د مهدي المخزومي و د إبراهيم السامرَّائي، دار ومكتبة الهلال.

١٥- الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ت ٥٣٨ هـ، الريان للتراث، بالقاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ.

١٦- لسان العرب محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري ت ٧١١ هـ، دار صادر، بيروت، ط ٣.

١٧- اللسان والميزان «التكوثر العقلي»: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٨م.

١٨- اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم: بوجادي خليفة، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٧.

١٩- معجم التعريفات: العلامة علي بن محمد السيّد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ _ ١٤١٣م): قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والتصوف والنحو والصرف والعروض والبلاغة؛ تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.

٢٠- معجم النقد العربي القديم: الدكتور أحمد مطلوب، بغداد: دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، ط١، ١٩٨٩.

٢١- مفاتيح الغيب التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري ت ٦٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠ هـ.

٢٢- مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (ت ٣٩٥) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

٢٣- الميزان في تفسير القرآن: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ؛بيروت _ لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ط ١: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٢٤- نظريَّة الحِجاج: نعمان بو قرة (بحث)، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، العدد: ٤٠٧آذار، ٢٠٠٥م.

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 disc u ssion 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 evaluato r wants to discuss the research with another evaluator, he must inform the editor-in-chief of that

15- There should no t 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 evaluat o r believes that the research is extracted from previous studies, t he 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

6- Is the research authentic and important to the extent that it should be published in the journal?

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

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 accordance with the rules of the Arabic language and the professional conditions.

13- The search contains punctuation marks and appropriate division

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

Mr.Dr. 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)
kadhem2000100@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