مجلَّة الجامعة الإسلاميَّة للُّغة العربيَّة وآدابها

مجلَّة عِلميَّة دَوْريَّة مُحكَّمة

الجزء 1

العدد
13

يوليو - سبتمبر
2024م

١٣٨١
١٩٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

معلومات الإيداع

في مكتبة الملك فهد الوطنية

النسخة الورقية:

رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٢٨٣ بتاريخ ١٤٤٣/٠٤/٠٢ هـ

ردمد: ١٦٥٨-٩٠٧٦

النسخة الإلكترونية:

رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٢٨٤ بتاريخ ١٤٤٣/٠٤/٠٢ هـ

ردمد: ١٦٥٨-٩٠٨٤

الموقع الإلكتروني للمجلة

http: //journals. iu. edu. sa/ALS/index. html

ترسل البحوث باسم رئيس تحرير المجلة إلى البريد الإلكتروني:

asj4iu@iu. edu. sa

البحوث المنشورة في المجلّة تعبّر عن آراء الباحثين

ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

جميع حقوق الطّبع محفوظة للجامعة الإسلامية

هيئة التحرير

د. تركي بن صالح المعبدي
(رئيس هيئة التحرير)
أستاذ النحو والصرف المشارك بالجامعة الإسلامية
د. خليوي بن سامر العياضي
(مدير التحرير)
أستاذ تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها المشارك بالجامعة الإسلامية
أ.د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي
أستاذ أصول اللغة والمعاجم بالجامعة الإسلامية
أ.د. عبدالرحمن بن دخيل ربه المطرفي
أستاذ الأدب والنقد بالجامعة الإسلامية
أ.د. الزبير بن محمد أيوب
أستاذ أصول اللغة والمعاجم بالجامعة الإسلامية
د. مبارك بن شتيوي الحبيشي
أستاذ البلاغة المشارك بالجامعة الإسلامية
د. محمد بن ظافر الحازمي
أستاذ اللسانيات المشارك بالجامعة الإسلامية
د. عبد المجيد بن عثمان اليتيمي
أستاذ أصول اللغة المشارك بالجامعة الإسلامية
أ.د. عبدالله بن عويقل السلمي
أستاذ النحو والصرف بجامعة الملك عبدالعزيز
أ.د. علي بن محمد الحمود
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
أ.د. عبد الرحمن بن مصطفى السليمان
أستاذ اللّغات والآداب السامية والترجمة بجامعة لوفان – بلجيكا
أ.د. علاء محمد رأفت السيد
أستاذ النحو والصرف والعروض بجامعة القاهرة – مصر
أ.د. سعيد العوادي
أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب بجامعة القاضي عياض – المغرب
د. الزبير آل الشيخ مبارك
(رئيس قسم النشر)

الهيئة الاستشارية

أ.د. محمد بن يعقوب التركستاني
أستاذ أصول اللغة بالجامعة الإسلامية
أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ ورئيس قسم البلاغة بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر
أ.د. تركي بن سهو العتيبي
أستاذ النحو والصرف بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
أ.د. سالم بن سليمان الخماش
أستاذ اللغويات بجامعة الملك عبدالعزيز
أ.د. محمد بن مريسي الحارثي
أستاذ الأدب والنقد بجامعة أم القرى
أ.د. ناصر بن سعد الرشيد
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الملك سعود
أ.د. صالح بن الهادي رمضان
أستاذ الأدب والنقد ـ تونس
أ.د. فايز فلاح القيسي
أستاذ الأدب الأندلسي بجامعة الإمارات العربية المتحدة
أ.د. عمر الصديق عبدالله
أستاذ التربية وتعليم اللغات بجامعة أفريقيا العالمية بالخرطوم
د. سليمان بن محمد العيدي
وكيل وزارة الإعلام سابقاً

قواعد النشر في المجلة (*)

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- ألا يكون مستلاً من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- أن يشتمل البحث على:

- عنوان البحث باللغة العربية وباللغة الإنجليزية.
- مستخلص للبحث لا يتجاوز (٢٥٠) كلمة؛ باللغتين العربيّة والإنجليزية.
- كلمات مفتاحيّة لا تتجاوز (٦) كلمات؛ باللغتين العربيّة والإنجليزية.
- مقدّمة.
- صلب البحث.
- خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
- رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.

- في حال (نشر البحث ورقياً) يمنح الباحث نسخة مجانية واحدة من عدد المجلة الذي نُشر بحثُه فيه، و (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها أن تعيد نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو).

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة: http: //journals. iu. edu. sa/ALS/index. html

محتويات العدد

م	البحث	الصفحة
١)	**تجليات المخاطب في كتاب شرح شذور الذهب لابن هشام مقاربة نحوية تداولية** د. أحمد بن عبدالله بن عبدالرحمن القشعمي	٩
٢)	**الظَّواهر الأسلوبية في لغة الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية** د. بندر بن سبيّل الشمري	٦٣
٣)	**اضطراب أبواب الخماسيّ في معاجم التَّقليبات معجمُ العين أنموذجًا** د. حمد بن طالع العلوي	١٢٣
٤)	**تقنيات الحجاج البلاغية لرواية أمّ سلمة في هجرة الحبشة** د. ذعار حميدان نايف الحربي	٢٤٥

م	البحث	الصفحة
٥)	**تداولية الحوار في قصة الغلام والساحر والراهب** د. فايزة سليم عواده الجهني	٣٠٣
٦)	**استلهام التراث وتشكيل الهوية في الرواية السعودية بنجران.. نماذج معاصرة** د. رشا عبد الرؤف عبد الفتاح الحبيشي د. زهير بن حسن سعيد العمري	٣٥٣
٧)	**جدلية الموت والحياة في شعر غازي القصيبي** د. محمد بن يحيى بن مفرح آل عجيم	٤١١
٨)	**سيميائية العتبات النصية في قصة (بطولة ملك) دراسة في تحليل الخطاب** د. لمياء حمد العقيل	٤٦٣

مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها– العدد: ١٣ | الجزء: ١

تجليات المخاطب في كتاب شرح شذور الذهب لابن هشام
مقاربة نحوية تداولية

Manifestations of the Addressee in the Book "Sharh Shudhur al-Dhahab" by Ibn Hishām A Pragmatic Syntactic Approach

د. أحمد بن عبدالله بن عبدالرحمن القشعمي

أستاذ النحو والصرف المشارك بقسم اللغة العربية بكلية التربية بالمجمعة

جامعة المجمعة

البريد الإلكتروني: a.qashami@mu.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-001

الملخص

هذا البحث يندرج تحت التداولية في الدرس اللغوي الحديث، والتي لا تقصر اهتمامها على دراسة البنية الداخلية للغة، بل تقوم كذلك بمعالجة السياقات الخارجية المحيطة بإنتاج اللغة، فتدرس العلاقة بين العلامات، ومستعملي هذه العلامات، فتدرس العلاقة بين المرسِل والرسالة والمخاطب.

ويدور البحث حول (**تجليات المخاطب في كتاب شرح شذور الذهب لابن هشام، مقاربة نحوية تداولية**)، والذي يأتي ضمن عدد من الدراسات الحديثة التي جاءت لتبرز السمة التداولية في التراث النحوي العربي، وقد جاء في مبحثين:

تناول الأول تجليات المخاطب عند التقعيد النحوي، وتجلى ذلك في مظاهر متعددة من أبرزها: إشراك المخاطب في الفعل الكلامي، والحرص على إفادته مراد الكلام، أي: تحقيق الوظيفة التواصلية بينه وبين المتكلم، واعتبار عقله بمراعاة القسمة العقلية والمنطقية، ومراعاة واقعه الخارجي، وتنبيهه، وإرشاده للحكم الصحيح في العديد من المسائل، وتحقيقه لأمن اللبس.

وتناول المبحث الثاني إشراك المخاطب في التوجيه النحوي للعديد من المسائل النحوية، وتوزعت على مستويين: الأول يتعلق بالعوارض التركيبية، كالمخالفة في الإسناد، والحذف، والزيادة، والتقديم والتأخير.

ويتعلق المستوى الثاني بإشراك المخاطب في توجيه الأحكام النحوية لعدد من المسائل، كتبيين الوظيفة النحوية لبعض الأدوات اللغوية، والتفريق بين بعض التراكيب، ومشاركة المخاطب في بيان الحكم النحوي لعدد من المسائل، وأخيرًا دعوة المخاطب إلى استعمال القياس.

ويظهر من هذا كله أن المخاطب شغل حيزًا واسعًا من تفكير ابن هشام في شرحه لشذور الذهب عند تناوله للمسائل النحوية حتى لا تكاد تفقد ذلك في صفحة من صفحاته، وهذا يدل على وعيه – رحمه الله – بالجوانب التداولية للكلام وإن لم يعرفه بهذا المصطلح، كغيره من النحاة العرب القدماء.

الكلمات الافتتاحية: تجليات – المخاطب – شرح شذور الذهب – ابن هشام.

Abstract

This research falls under the field of pragmatics in modern linguistics, which is not only concerned with studying the internal structure of the language, but also addresses the external contexts surrounding language production. It studies the relationship between signs and their users. It also examines the relationship between the sender, the message, and the addressee.

The research revolves around **(Manifestations of the Addressee in the Book Sharh Shudhur Al-Dhahab by Ibn Hisham, A Pragmatic Syntactic Approach**), which is one of several recent studies that highlight the pragmatic feature in Arabic grammatical heritage. It consists of two sections:

The first section discusses the manifestations of the addressee in grammatical discourse. This was evident in several aspects, the most prominent of which are the following: involving the addressee in the speech act and ensuring that the intent of the speech is accurately conveyed to him. That is, achieving the communicative function between the addressee and the speaker, and considering his mind by taking into account the rational and logical division, his external reality, alerting him, guiding him to the correct judgment in many issues and ensuring clarity.

The second section deals with the involvement of the addressee in the grammatical guidance for many grammatical issues, divided into two levels. The first of which relates to structural matters, such as violations in assignment, omission, addition, advancement, and delay. The second level relates to the involvement of the addressee in directing grammatical judgments on several issues, such as clarifying the grammatical function of some linguistic tools, differentiating between some constructions, involving the addressee in stating the grammatical judgment on a number of issues, and finally inviting the addressee to use analogy.

Overall, it is evident that the addressee occupied a large part of Ibn Hisham's thinking in his explanation of the book "Sharh Shudhur Al-Dhahab" when addressing grammatical issues, to the point that readers would hardly miss it on any of its pages. This indicates his

awareness - may Allah have mercy on him - of the pragmatic aspects of speech, even if he did not know it by this term, like other ancient Arab grammarians.

Keywords: Manifestations, Addressee, Sharh Shudhur Al-Dhahab, Ibn Hisham.

المقدمة:

يندرج موضوع (تجليات المخاطب في التوجيه النحوي) تحت التداولية في الدرس اللغوي الحديث، والتي لا تقصر اهتمامها على دراسة البنية الداخلية للغة، بل تقوم كذلك بمعالجة السياقات الخارجية المحيطة بإنتاج اللغة. فتدرس العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات، وذلك في العلاقة بين المرسِل والرسالة والمخاطب، ويمثل المخاطب منها محور الدرس التداولي ونظرية التلقي.

ولم يظهر التوجه لدراسة المخاطب إلا في العصر الحديث، وذلك مع الفيلسوف الأمريكي (شارل موريس) الذي ينسب له أول استعمال لمصطلح التداولية (Pragmatics) وذلك في عام ١٩٣٨م، لكنها لم تصبح منهجًا يعتد به في الدرس اللغوي المعاصر إلا في العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن عمل على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة المنتمين إلى التراث الفلسفي لجامعة أكسفورد، وهم: (جون أوستن) و(جون سيرل) و(يول غرايس)، حتى أصبحت منهجًا لسانيًّا يَدْرسُ علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، أي: المخاطبين، فلا يمكن دراسة اللغة إلا عند استعمالها، فهي إذن دراسة استعمال اللغة في الخطاب، ويقصد بالاستعمال: أنّ الخطاب يكون وليدًا لظروف معينة تساعد على إنتاجه، ومقامات مختلفة يوظفها المتكلم في خطابه على وفق قصديته؛ لإيصال المعنى المراد إلى المخاطب، وهذا يعني: أنّ هذا المنهج يُعنى بأثر التفاعل الخطابي في موقف الخطاب، ويتبع هذا التفاعل دراسة كل المعطيات اللغوية والخطابية المتعلقة بالتلفظ، وبخاصة المضامين والمدلولات التي يولدها الاستعمال في السياق.

ومن المعلوم أن أي فعلٍ كلامي يتكوّن من ثلاثة جوانب:

١– الجانب اللفظي، ويقصد به: النطق ببعض الألفاظ أو الكلمات. أو نقول بعبارة أدق: هو إحداث أصوات على أنحاء مخصوصة، متصلة – على نحو ما

– بمعجم معين، ومرتبطة به، ومتماشية معه، وخاضعة لنظامه.

٢– الجانب الإنجازي، ويقصد به: إنجاز فعل ما، في حالِ قولِ شيءٍ ما، وفق الجانب اللفظي، مع مراعاة مقتضى الحال، كما يقول البلاغيون.

٣– الجانب التأثيري، ويقصد به: الأثر الذي يتركه المتكلم في نفس المخاطب، بعد إنجاز الفعل وفق الجانب الإنجازي؛ لأنّ قول شيء ما قد يترتب عليه أحيانًا حدوث بعض الآثار على إحساسات المخاطب وأفكاره، وتصرفاته من: قبول، أو غضب، أو حزن أو فرح... إلخ.

ويمكنني القول: إن المخاطب لا يقع فقط تحت طائلة الجانب التأثيري للغة، بل قد يمارس فعلًا إنجازيًّا، بمعنى: أنه قد يمارس عنصرًا ضاغطًا على المتكلم؛ لتوجيه الكلام وجهة خاصة، وحمله على توظيف تراكيب وأساليب معينة.

وقارئ كتاب (شرح شذور الذهب) لابن هشام الأنصاري يقع على حقيقة مؤداها: أن المخاطب شغل حيزًا واسعًا من تفكير ابن هشام عند تناوله للمسائل النحوية، إما تصريحًا في مثل عباراته: "ألا ترى" – "فتأمل ذلك" – "لِيُعْلَم" – "فاعرف الفرق" – أو تلميحًا، وذلك حين أشركه معه في توجيه المسائل النحوية، ووجهه إلى المذهب الصحيح في المسألة، وهذا يدل على وعيه بالجوانب التداولية للكلام (اللغة)، وإن لم يعرفه بهذا المصطلح، وهذا شأن كثير من نحاة العرب القدماء.

أهمية الموضوع:

تنبع أهمية دراسة هذا الموضوع من كونه يأتي ضمن العديد من الدراسات التي ظهرت في العصر الحديث، لتلفت النظر إلى السمة التداولية في التراث النحوي العربي، وأنه ليس نحوًا وصفيًّا للغة فقط، بل اهتم النحويون العرب متقدمهم ومتأخرهم عند ضبطهم للغة والتقعيد لها بالسياقات الخارجية لها، ومن أهمها: المخاطب.

أسباب اختيار الموضوع:

من أبرز الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع:

١. لبيان أن اهتمام النحاة العرب لم يكن منصبًا على القاعدة النحوية فقط، أي أنهم يهتمون بالبنية الداخلية للغة دون النظر لأية سياقات خارجية لها، فلا ينظرون إلى الدوافع والعوامل التي أدت إلى إنتاجها، ولا ينظرون إليها بوصفها رسالة يُتَوجه بها إلى المخاطب، ولا ينظرون إلى الدور غير المباشر للمخاطب في إنتاج الخطاب، على أهمية هذه الأمور.

٢– دراسة هذا الجانب في كتاب له مكانته في التراث النحوي، مع صغر حجمه، ألا وهو: (شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب)؛ لإبراز ما قام به مؤلفه من إشراكٍ للمخاطب في إنتاج اللغة، وبناء قواعدها، وتوجيه مسائلها.

٣– التأكيد على أن متأخري النحويين كمتقدميهم في الاهتمام بالعناصر التداولية في مؤلفاتهم النحوية، وإن لم يعرفوها بهذا المصطلح.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

تكمن مشكلة البحث في مدى تواجد البعد التداولي للغة في مصنفات النحويين العرب القدماء، فجاء هذا البحث لرصد ذلك في أحد مصنفات النحويين، من ذلك برزت تساؤلات عديدة حاول هذا البحث التماس جوابات موضوعية لها، ومن أبرز هذه التساؤلات:

١– ما مدى اهتمام النحاة العرب القدماء بالبعد التداولي للغة؟

٢– كيف أشرك النحاةُ العربُ المخاطبَ في إنتاج الخطاب؟

٣– ما أثر تجليات المخاطب في التوجيه النحوي عند ابن هشام الأنصاري؟

الدراسات السابقة:

مع ظهور المناهج والنظريات الحديثة في اللغة، مثل: نحو النص، والتداولية،

ونظرية التلقي، وغيرها... بدأ الدارسون محاولاتهم في البحث عن مدى تواجد هذه النظريات في تراثنا النحوي، وكتبوا حولها عددًا من البحوث والدراسات، ومنها دراسات اهتمت بالمخاطب في التراث النحوي، ومما وقفت عليه من هذه الدراسات:

١. مراعاة المخاطب في النحو العربي، للدكتورة: بان الخفاجي، طبعته دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢. مراعاة المخاطب والمقام في النحو القرآني، للدكتورة: هناء محمود إسماعيل، نشرته في مجلة كلية التربية الأساسية، في الجامعة المستنصرية في بغداد، في المجلد السابع عشر من العدد السبعين.

٣. علم المخاطب بين التوجيه النحوي والتداولية، للدكتور: عمر محمد أبو نواس، نشره في المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها في جامعة مؤتة، المجلد السابع من العدد الثاني، ١٤٣٢هـ.

٤- مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه، للدكتور: كريم حسين ناصح الخالدي، نشره في مجلة المورد العراقية، العدد الثالث من المجلد الثلاثين، ٢٠٠٢ م.

٥- أثر مراعاة المخاطب في التوجيه النحوي عند سيبويه، دراسة تداولية، للدكتور: مصطفى أحمد عبد العليم، نشره في مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، في المجلد الثلاثين من العدد السادس عشر بعد المائة، ٢٠١٩م.

٦- المخاطب والمعطيات السياقية في كتاب سيبويه، للدكتور: خالد عبد الكريم بسندي، نشره في المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، في المجلد الثامن من العدد الثاني، ١٤٣٣هـ.

٧- مراعاة المخاطب في بناء الأحكام النحوية عند السيرافي في شرحه لكتاب

سيبويه، للدكتور: علي أسد موسى، نشره في مجلة آداب المستنصرية، في عددها الثامن والثمانين، ٢٠١٩ م.

إلى غير ذلك من الدراسات التي تكشف بجلاء أن تراثنا النحوي لم يهمِل المخاطب، بل أولاه عناية فائقة، ولكنها جهود لم تظهر إلا مؤخرًا، وما تزال في حاجة إلى الكثير من الجهد للكشف عن دور المخاطب في كتب التراث النحوي، وتوظيف مثل هذه الدراسات في تطوير البحث النحوي واللغوي العربي المعاصر.

والملاحظ أن جل هذه الدراسات ركزت على إمام النحويين سيبويه – رحمه الله – لذا جاءت هذه الدراسة؛ لتلقي الضوء على مراعاة المخاطب عند أحد أئمة النحو المتأخرين، وهو ابن هشام الأنصاري في شرحه لشذور الذهب، ولا أحسب أن دراسة أخرى تناولت هذا الجانب في هذا الكتاب.

منهج البحث:

اتبعت في الدراسة المنهج الوصفي، الذي يقوم على وصف الظاهرة، وبيان سماتها، ثم توجيهها، وبيان أسبابها ونتائجها.

خطة البحث:

لكي تحقق هذه الدراسة الهدف المرجو منها، وتجيب عن التساؤلات السابقة، فقد جاءت في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، بعدها قائمة بالمصادر والمراجع.

المقدمة: وفيها بيان أهمية موضوع الدراسة، وأسباب اختياره، وبيان مشكلة البحث وتساؤلاته، ثم أهم الدراسات السابقة التي تناولت بعض جزئيات الموضوع، والمنهج المتبع أثناء البحث والدراسة.

المباحث:

المبحث الأول: تجليات المخاطب عند التقعيد النحوي. وقد برزت عندي في ثمانية أمور:

أولها: إشراك المخاطب في الفعل الكلامي.

الثاني: إفادة المخاطب بالمراد.

الثالث: مراعاة القسمة العقلية والمنطقية.

الرابع: مراعاة الواقع الخارجي.

الخامس: تخيير المخاطب.

السادس: إرشاد المخاطب إلى الحكم الصحيح.

السابع: تخيير المخاطب.

الثامن: تحقيق أمن اللبس.

والمبحث الثاني: إشراك المخاطب في التوجيه النحوي. وذلك في أمرين:

أولهما: إشراك المخاطب في توجيه العوارض التركيبية.

الثاني: إشراك المخاطب في توجيه الأحكام النحوية.

وأما الخاتمة ففيها أهم النتائج وأبرز التوصيات.

ثم ختمت ذلك بثبت للمصادر والمراجع المستفاد منها في هذا البحث.

سائلاً الله العلي القدير التوفيق في القول والعمل.

المبحث الأول: تجليات المخاطب عند التقعيد النحوي

أحوال المخاطب متعددة، يرجع بعضها إلى حاجته إلى فهم الرسالة اللغوية؛ لتتحقق الوظيفة التواصلية بينه وبين المتكلم، وبعضها يرجع إلى العقل، وبعضها إلى الحالات الشعورية والنفسية، وبعضها إلى السياق أو المقام، إلى غير ذلك من الاعتبارات. و(ابن هشام الأنصاري) من العلماء الذين التفتوا إلى تجليات المخاطب عند توجيهه للمسائل النحوية في شرحه لـ(شذور الذهب في معرفة كلام العرب) [1]. ويمكن إبراز تجلياته للمخاطب عند التقعيد النحوي في هذا المصنف في الأمور التالية:

الأول: إشراك المخاطب في الفعل الكلامي:

نظرية الفعل الكلامي من الأسس التي يقوم عليها المنهج التداولي، بل هي عماد التداولية، حتى أطلق بعضهم اسم (الفِعْليات) على التداولية.

والمقصود بالفعل الكلامي: الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمجرد تلفظه بملفوظات معينة، مثل: الأمر، والنهي، والوعد، والسؤال، والتعيين، والإقالة، والتعزية، والتهنئة ... فهذه وغيرها أفعال كلامية. وبعبارة أخرى: الفعل الكلامي هو كل ما يتلفظ به المتكلم من قول. واللفظ الذي خرج من فِي المتكلم يمثل إنجازًا كلاميًّا متحققًا على أرض الواقع، الغرض منه التواصل مع المخاطب أولاً، والتأثير فيه، وحمله على الاقتناع بالرسالة ثانيًا؛ فاللغة أداة للتواصل ووسيلة للتخاطب عند المدارس الوظيفية، وفي

(١) (شذور الذهب في معرفة كلام العرب) متن مختصر يقع في نحو ٣٤ صفحة، كتبه ابن هشام بأسلوب مركز دقيق كما هو الشأن في المتون، وقد شعر صاحبنا بحاجة مختصره إلى ما يكشف غوامضه، ويكمل فوائده، فألف لذلك (شرح شذور الذهب) ... وهذا الكتاب بتحقيق محمد محيي الدين، يقع في ٤٨٠ صفحة تقريبًا. علي فودة نيل، "ابن هشام آثاره ومذهبه النحوي"، (ط١، الرياض: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ١٤٠٥هـ)، ٧٤.

الوقت نفسه هي رموز للتعبير عن الفكر، كما تتصورها المدرسة التوليدية التحويلية، وليس هذا فحسب، بل هي أداة لتغيير العالم، وصنع أحداثه، والتأثير فيه، وتغيير السلوك الإنساني عبر مواقف كلية.

وإذا ما نظرنا في تراثنا النحوي، سنجد اهتمامًا كبيرًا بالفعل الكلامي، سواء على مستوى إنتاجه من جهة المتكلم، أو من جهة الوظيفة التواصلية المتوخاة منه، أو من الجهة التأثيرية التوجيهية، ويخص المخاطب من هذه الثلاث الجهتين الأخيرتين. لكن اللافت للنظر عند دراستي لأثر المخاطب في التوجيه النحوي أن المخاطب مشارك للمتكلم في الفعل الكلامي بطريق غير مباشر، فابن هشام – وهو يؤسس للنظرية النحوية العربية – يدير حوارًا مع المخاطب بغرض إشراكه في الفعل الكلامي، وهذا أمر لافت للنظر؛ حيث تردد كثيرًا في كتاب (شرح شذور الذهب)، فها هو في بدايات الكتاب، وهو يتكلم عن أجزاء الكلام، يعرف اللفظ المفرد (الكلمة) بقوله: «والمراد بالمفرد: ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، كما مثلنا من قولنا: رجل وفرس، أَلا ترى أجزاء كل منهما – وهي حروفه الثلاثة – إذا انفرد شيء منها لا يدل على شيء مما دلّت عليه جملته، بخلاف قولنا: غلام زيد. فإنه مركب؛ لأن كلًّا من جزأيه – وهما: غلام وزيد – دال على جزء المعنى الذي دلت عليه جملة: غلام زيد»[(١)].

هنا ابن هشام – وهو يفرق بين اللفظ المفرد، واللفظ المركب – يُشرِك المخاطب في بيان طبيعة البنيات الأولية المكونة: الكلمات والمركبات، فالكلمة لا يدل جزؤها على جزء معناها، بينما المركب يدل جزؤه على جزء معناه، ونستطيع القول: إن ابن هشام يسعى إلى حمل المخاطب على الإقرار بطبيعة البُنى المكونة للغة، وأن

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د. ط، القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٤م)، ص ٣٢ – ٣٣.

الأصوات اللغوية (الحروف) منفردة لا تحمل معنى إلا إذا تضامت مكونة كلمات، في هذه الحالة يبدأ معنى للملفوظ في الظهور، وهذا المعنى هو المعنى الأولي، وهو لا يفيد المخاطب فائدة يحسن السكوت عليها بتعبير النحويين، وحتى المركبات من نحو المركب الإضافي، أو المزجي التي يتسع معها المعنى لا تعطي المخاطب معنى يحسن السكوت عليه، وهذا بخلاف المركب الجملة أو المركب النص.

هنا جعل ابن هشام المخاطب مشاركًا في فهم طبيعة البنيات المشكلة للغة، ونراه أحيانًا يجعله مشاركًا في إنتاج اللغة ذاتها، فيجعل الكلام يجري على لسانه، فمثلاً عندما يقول: «وأما "قد فعل" فجواب: هل فعل؟ لأن السائل ينتظر الجواب، أي: يتوقعه، وقال الخليل: هذا الكلام لقوم ينتظرون الخبر، يريد: أن الإنسان إذا سأل عن فعل أو عُلِمَ أنه يتوقع أن يخبر به، قيل: قد فعل»[(١)].

عندما يقول ابن هشام ذلك فإنما يجعل الفعل الكلامي شراكة بين المتكلم والمخاطب، وأن المتكلم في بعض الأساليب يمكنه توقع ما سيتكلم به المخاطب.

وأحيانًا يوكل ابن هشام للمخاطب إنتاج الكلام، فعند حديثه عن حذف العامل في الجملة الفعلية، أجاز للمخاطب في نحو قوله: "(زيد) جوابًا لمن قال لك: (مَنْ قام؟ أو (مَنْ ضُرِبَ؟) فـ(زيد) في جواب الأول فاعل فعل محذوف، وفي جواب الثاني نائب عن فاعل فعلٍ محذوف، وإن شئتَ صرحتَ بالفعلين، فقلتَ: "قام زيد" و"ضُرِبَ عمرو"[(٢)].

فابن هشام في هذا النص يشرك المخاطب في الفعل الكلامي، ويطلق له الحرية في الحذف أو الذكر في هذا الخطاب.

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٦٤.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص١٩٨.

ولا نكاد نجد أحدًا من النحاة أشرك المخاطب في الفعل الكلامي كابن هشام، بدليل أنه ساق جُلَّ الأمثلة التي وردت في الكتاب على لسان هذا المخاطب، فكثرت العبارات الدالة على الخطاب قبل إيراد المثال، نحو: وإن شئتَ صرحتَ بالفعلين – كقولك – فإن قلتَ – في نحو قولك – وعلى هذا فقس، وغير ذلك من العبارات.

الثاني: إفادة المخاطب بالمراد. (الوظيفة التواصلية للغة):

لكي تتحقق الوظيفة التواصلية للكلام فلابد أن تتحقق الإفادة منه، أي: إفادة المخاطب بالمقصود بالكلام، فإن لم يُفد الكلامُ المخاطبَ المقصود لم يقع التواصل، ويُحكم على هذا الكلام بالفساد، ومعنى هذا أنه لابد من دراسة الكلام، دراسة وصفية لغوية بحتة، ليس في بنيته الداخلية فقط، بل من خلال سياقاته الخارجية، وفي ضوء السياق المقامي، ودراسة هذا السياق والمخاطب، وتحليلهما في ذهن المتكلم؛ لرصد تجلياتهما في الفعل الكلامي. وهذا ما أدركه ابن هشام، ومِن قبلِه كثير من النحاة العرب، ومِن بعدِهم أصحاب التداولية، وأصحاب نظرية التلقي، الذين يرون أن القصد من الكلام هو تحقيق الفائدة؛ «حيث إن علة الحدث الإبلاغي وغايته لا تتمثلان إلا في إيصال شحنة دلالية؛ لتتحقق عملية الإخبار بين طرفي الحوار، وهو قصد للمتقبل، بما أن المتكلم لا يبث خبره إلا وهو مرسل إياه لمن يتجه به إليه، سواء انحصر عددًا، أم اتسع، أم استعصى عن الحصر، ولا يمنع شيء من ذلك أنه مقصود بالخبر»[(١)].

وفي النص الآتي يصرح ابن هشام بأن ما يطلق عليه كلامًا هو المفيد، فيقول: «للكلام معنيان: اصطلاحي ولغوي؛ فأما معناه في الاصطلاح فهو: القول المفيد ...

(١) المسدي،"التفكير اللساني في الحضارة العربية"، (ط٢، تونس: الدار العربية للكتاب،١٩٨١م)، ص١٤٧.

وأما المفيد فهو: الدال على معنى يَحْسُنُ السكوت عليه، نحو: زيد قائم، وقام أخوك، بخلاف: زيد، ونحو: غلام زيد، ونحو: الذي قام أبوه، فلا يُسمى شيء من هذا مفيدًا؛ لأنه لا يحسن السكوت عليه، فلا يسمى كلامًا.

وأما معناه في اللغة فإنه يطلق على ثلاثة أمور: أحدها: الحدث الذي هو التكليم، تقول: أعجبني كلامُك زيدًا، أي: تكليمك إياه، وإذا استُعمل بهذا المعنى عَمِلَ عَمَلَ الأفعال ... والثاني: ما في النفس مما يُعَبَّر عنه باللفظ المفيد، وذلك كأن يقوم بنفسك معنى: قام زيد، أو: قعد عمرو، ونحو ذلك، فيسمى ذلك الذي تخيلته كلامًا ... والثالث: ما تحصل به الفائدة، سواء كان لفظًا أو خطًّا، أو إشارة، أو ما نطق به لسان الحال»(١).

وابن هشام في هذا النص يشير إلى الفعل الكلامي برمته؛ إذ إنه في تمثيله جاء بجملة اسمية، وجملة فعلية، وهاتان الجملتان هما أساس تشكيل الكلام، فالخطاب تنويع بين هاتين الجملتين، والشرط في صحة هذا الخطاب: الإفادة، والإفادة – وإن لم يصرح ابن هشام – متوجهة للمخاطب، فأي كلامٍ الغرض منه الإفادة والإفهام إنما وُضع لتوصيل مقصود المتكلم إلى المخاطب، فلولاه لما أقدم المتكلم على فعل الكلام، ومن ثَم بالكلام تتحقق الوظيفة التواصلية من الفعل الكلامي، وهذا من صميم عمل النظرية التداولية الحديثة.

وفي موطن آخر يقول ابن هشام: «وحكم هذا الباب أن يُرفع بالألف نيابة عن الضمة، وأن يجر وينصب بالياء المفتوح ما قبلها، المكسور ما بعدها، نيابة عن الكسرة والفتحة، نحو: جاء الزيدان، ورأيت الزيدين، ومررت بالزيدين، وكذلك تقول في: الهندان، وإنما مثلت بـ: الزيدان والهندان؛ ليُعلم أن تثنية المذكر والمؤنث في الحكم

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٥٠–٥٣.

سواء، بخلاف جمعهما السالم»[١].

هنا مثَّل ابن هشام لتثنية المؤنث؛ ليَعلم المخاطب أن تثنية المذكر والمؤنث سواء، في الرفع يزاد على المفرد ألف ونون، وفي النصب والجر يزاد ياء ونون، مع كسر النون، بخلاف الجمع السالم، فالمذكر يجمع بالواو والنون في الرفع، والياء والنون في النصب والجر، مع فتح النون، أما المؤنث فيجمع بالألف والتاء.. فهنا يريد إفادة المخاطب أمرين: الأول: أن المذكر والمؤنث عند التثنية سواء، والثاني: أنه عند الجمع السالم يختلف المذكر عن المؤنث.

وعند تناوله لجمع المذكر السالم قال: «تقول: جاء الزيدون والمسلمون، و: مررت بالزيدِين والمسلمين، و: رأيت الزيدِين والمسلمين، وإنما مثلت بالمثالين ليُعلم أن هذا الجمع يكون في أعلام العقلاء وصفاتهم»[٢].

وإنما مثَّل ابن هشام بجمع (زيد) و(مسلم) جمعًا مذكرًا سالمًا؛ ليفيد المخاطب أن الذي يجوز جمعه جمعًا مذكرًا سالمًا، هو: العَلَم المذكر العاقل، وصفة المذكر العاقل، فاعتبار المخاطب هنا واضح بارز.

وعند كلامه على الأفعال الخمسة، وأنها ترفع بثبوت النون، وتنصب وتجزم بحذفها، عرض لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾[٣] على أن الفعل (يعفون) فعل مضارع مسبوق بـ(أن) الناصبة، و(يعفون) برسمه هكذا يوهم أنه فعل من الأفعال الخمسة، فكان حقه أن تحذف منه النون، ويوضح ابن هشام سبب ثبوت النون فيه؛ أنها ليست «واو الجماعة، وإنما هي لام الكلمة التي في قولك: زيد يعفو، وليست

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٧١-٧٣.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٨٣.
(٣) سورة البقرة آية: ٢٣٧.

النون هنا نون الرفع، وإنما هي اسم مضمر عائد على المطَلَّقات، مثلها في: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾[1]، والفعل مبني؛ لاتصاله بنون النسوة، ووزن (يعفون) على هذا (يَفْعُلْن)... وأما إذا قلت: الرجال يعفون. فالواو واو الجماعة، والنون علامة الرفع، والأصل: (يعفُوون) بواوين، أولاهما لام الكلمة، والثانية واو الجماعة، فاستثقلت الضمة على واوٍ قبلها ضمة وبعدها واو ساكنة – وهي الواو الأولى – فحذفت الضمة، فالتقى ساكنان، وهما الواوان، فحذفت الأولى[2]، ... فلما حذفت الواو صار وزن (يعفون): يَفْعُون، بحذف اللام؛ ولهذا إذا أدخلتَ عليه الناصب أو الجازم قلت: الرجال لم يعفوا و لن يعفوا . فاعرف الفرق»[3].

لاحِظ قوله: "إذا أدخلتَ عليه" و"فاعرف الفرق" ففيهما دلالة صريحة على إشراك المخاطب في الحوار حول المسألة المطروحة، والهدف هنا إفادة المخاطب الفرق بين الفعل المضارع المعتل بالواو، حين يسند إلى نون النسوة، والفعل المسند إلى واو الجماعة، فالواو في الفعل المسند إلى نون النسوة هي واو الفعل، لكن الواو في الفعل المسند إلى واو الجماعة هي واو الجماعة، وواو الفعل حذفت بعد الإسناد إلى واو الجماعة؛ لذلك يختلف وزن الفعل بين الحالتين، وكذلك الفعل المسند إلى نون النسوة مبني وليس معربًا؛ ولذلك تثبتت النون إذا دخل عليه ناصب أو جازم، بخلاف الفعل الذي يسند إلى واو الجماعة فهو معرب؛ ولذلك إذا دخل عليه ناصب أو جازم تحذف النون؛ لأنها علامة الإعراب، وهي حرف، وليست كنون النسوة اسمٌ.

وهذا ما أراد ابن هشام إيصاله للمخاطب، وكأنه ينبهه إلى جانبين:

(١) سورة البقرة آية: ٢٢٨.

(٢) وهي واو الفعل (يعفو).

(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٩١ – ٩٢.

الأول: الوظيفي، وهو الفرق بين الفعلين؛ المتصل بنون النسوة، والمتصل بواو الجماعة، صرفيًّا ونحويًّا.

والثاني: الدلالي؛ إذ يترتب على اختلاف الوظيفة الصرفية والنحوية اختلاف الدلالة؛ ولذلك توجه إلى المخاطب في نهاية دراسة المسألة بقوله: "فاعرف الفرق"، فهي عبارة تنطوي على كثير من حَفْزِ المخاطب على إعمال فكره في المسألة.

والمتأمل في النصوص السابقة يجد أن غاية ابن هشام توصيل الرسالة اللغوية إلى المخاطب، وإعلامه بالمقصود، والمخاطب يحتاج إلى الإعلام، ففائدة إعلامه وحصول الفائدة هو من قبيل مراعاة أحواله، ومن ثم فعلى المتكلم أن يقتصر من الكلام على قدر الحاجة، فإن الكلام إن لم ينحصر بالحاجة، ولم يُقدَّر بالكفاية، لم يكن لحده غاية، ولا لقدره نهاية[١]. وهذا ما نلمسه في كلام ابن هشام؛ فهو يشير إلى أن الكلام يجب أن يكون حاملًا لفائدة معينة للمخاطب.

وبهذا يتوافق ابن هشام مع نظرية التلقي الحديثة؛ حيث ينص أصحابها على أن «الإفادة، أو الإفهام أهم مقاصد الخطاب الطبيعي، بل جوهر وجوده»[٢].

الثالث: مراعاة القسمة العقلية والمنطقية:

من مراعاة القسمة العقلية عند ابن هشام ما عَقَّبَ به بعد تقسيمه الكلمة المفردة إلى اسم وفعل وحرف، بأن هذا التقسيم سائر في كل اللغات، وليس خاصًا باللغة العربية، فنقل قول ابن الخباز: «ولا يختص انحصار الكلمة في الأنواع الثلاثة بلغة العرب؛ لأن الدليل الذي دل على الانحصار في الثلاثة عقلي، والأمور العقلية لا

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين. (د. ط، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م) ص ٢٧٧.

(٢) بو علي، "الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي"، (ط١، الأردن: دار عالم الكتب الحديث ٢٠١١م)، ص١٦.

تختلف باختلاف اللغات»[1].

فالمعول عليه في إصدار هذا الحكم: أن قسمة الكلمة في كل اللغات قسمة ثلاثية: اسم وفعل وحرف، وأن هذه القسمة ليست خاصة بلغة العرب. المعول عليه في هذا الحكم: الدليل العقلي لدى المخاطب، أيًّا كان هذا المخاطب، وأيًّا كانت جنسيته، فالجميع يدرك هذه الحقيقة؛ لأنها حقيقة منطقية عقلية.

الرابع: مراعاة الواقع الخارجي:

قسم ابن هشام أنواع الكلام – بمراعاة الواقع الخارجي – «إلى ثلاثة أنواع: خبر، وطلب، وإنشاء. وضابط ذلك أنه إما أن يحتمل التصديق والتكذيب، أو لا؛ فإن احتملهما فهو الخبر، نحو: قام زيد، وما قام زيد. وإن لم يحتملهما؛ فإما أن يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه، أو يقترنا، فإن تأخر عنه فهو الطلب، نحو: اضرب، و: لا تضرب، و: هل جاءك زيد؟ وإن اقترنا فهو الإنشاء، كقولك لعبدك: أنت حر، وقولك لمن أوجب لك النكاح: قبلت هذا النكاح»[2].

ومن البديهي أن مراعاة الواقع الخارجي في الحكم على الكلام بالصدق، أو الكذب، أو الطلب، أو الإنشاء مرده إلى المخاطب، فالذي يحكم على مصادقة الكلام للواقع، أو مخالفته، أو عدم تحقق معناه حتى زمن التكلم، أو اقتران معنى الكلام بزمن التكلم، الذي يحكم على كل هذا هو المخاطب بالكلام، فالواقع الخارجي مرتبط بالمخاطب، حتى وإن لم يصرح ابن هشام بذلك.

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٣٥.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٥٦.

الخامس: تنبيه المخاطب:

عندما ذكر ابن هشام تكرار (لا) النافية للجنس قال: «والثاني كقوله تعالى: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾[١] في قراءة من رفعهما، ولا يجوز لك إذا رفعت الأول أن تنصب الثاني»[٢].

فهنا ينبه ابنُ هشام المخاطبَ إلى الإعراب الجائز وغير الجائز لاسم (لا) النافية المكررة (الثانية)، وهو أنه إذا رفع اسم الأولى، وجب عليه رفع اسم الثانية، ولا يجوز بحال نصبه، على اعتبار أنه اسم (لا) النافية للجنس، وهذا من الرعاية للمشاكلة الإعرابية.

وعند كلامه عن أسماء الأفعال قال: «ومثال ما بُني على السكون من أسماء الأفعال: صهْ بمعنى: اسكت، ومهْ بمعنى: انكفف، ولا تقلْ: بمعنى: اكفف. كما يقول كثير منهم؛ لأن اكفف يتعدى، ومهْ لا يتعدى»[٣].

فابن هشام – في هذا النص – ينبه المخاطب إلى أمر مهم، وهو أنه عندما يختار معنى اسم الفعل فلابد من اختيار البنية التي تتوافق مع اسم الفعل في وظيفته، فإذا كان اسم الفعل لازمًا فلابد أن تكون البنية التي تحمل معناه فعلاً لازمًا، وإن كان اسم الفعل متعديًا يتم اختيار البنية التي تحمل معناه متعدية، وهكذا.

وهناك أساليب نبه النحاة – ومنهم ابن هشام – على أن الغرض منها تنبيه المخاطب، من ذلك أسلوب الإغراء، الذي عرفه ابن هشام بقوله: «الإغراء: تنبيه

(١) سورة البقرة آية: ٢٥٤.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٢٣.
(٣) المرجع السابق: ص ١٥١.

المخاطب على أمرٍ محمود ليلزمه»[١].

السادس: إرشاد المخاطب إلى الحكم الصحيح:

أحيانًا نجد ابن هشام يرشد المخاطَبين باللغة إلى ما وقعوا فيه من الخطأ، ويكون ذلك بلغة حادة، من ذلك قوله في معرض حديثه عن أحكام الحال، وأنها قد تأتي وصفًا ثابتًا: «وقول العرب: "خلق الله الزرافة يديها أطول من رجليها"، فالزَّرافَة – بفتح الزاي – مفعول لـ(خلق)، و(يديها) بدل منها (بدل بعض من كل)، و(أطول) حال من الزَّرافة، و(من رجليها) متعلق بأطول. وقد عاب بعض الجُهال ما جَزَمْتُ به، من فتح الزاي، وقال: فيها الفتح والضم، فبَيَّنتُ له أنَّ هذه اللفظة ذكرها أبو منصور موهوب بن الجواليقي في كتابه: فيما تغلط فيه العامة، فقال في باب ما جاء مفتوحًا والعامة تضمه ما نصه: وهي الزَّرَافة – بفتح الزاي – هذه الدابةُ، التي جُمِعَتْ فيها خُلُقٌ شتى، مأخوذة من قولهم للجمع من الناس: زَرافة، بالفتح، وهو الوجه، والعامة تضمها. انتهى كلامه، واللغات الشاذة لا تُحصى، وإنما يُعْمَل على ما عليه الفصحاء، الموثوق بلغتهم»[٢]. فهو يُرشد المخاطب بلسانٍ حادٍّ إلى اللغة الصحيحة، التي يجب أن يلزمها.

ومن إرشاد المخاطب للصواب اللغوي أيضًا ما جاء من قول ابن هشام: «المضارع لا يُنصب في جواب الطلبيّ منه[٣]، لا تقولُ: صهٍ فأحدثَك. بالنصب،

(١) المرجع السابق: ص ٢٤٩.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٧٤.

(٣) منه، أي: من اسم الفعل.

خلافًا للكسائي أيضًا، نعم يُجزَم في جوابه»[١]. فهو يوجه المخاطبَ إلى أن اسم الفعل الذي بمعنى الأمر لا يُنصب جوابه، بل يجزم.

ومن إرشاده كذلك ما جاء عند كلامه عن عمل اسم التفضيل، حيث قال: «ولا يعمل في مصدرٍ، لا تقولُ: زيدٌ أحسن الناس حُسنًا، ولا في المفعول به، لا تقولُ: زيد أشرب الناس عسلاً، وإنما تعديه باللام، فتقول: زيدٌ أشرب الناس للعسل، ولا فاعلٌ ملفوظ به، لا تقولُ: مررت برجل أحسنَ منه أبوه»[٢].

فالمصنف والمخاطب يعملان معًا في تقرير الحكم النحوي للتراكيب المختلفة في هذه المسألة، ويقف المصنفُ موقفَ المرشد والموجه، والمخاطبُ موقفَ المسترشد المتعلم، والمخاطبُ – هنا – ليس حقيقيًّا، وإنما من قبيل التجريد، جَرَّدَه المصنف؛ ليؤكد من خلاله الحكم النحوي؛ لأن هذا أقوى في تقرير الحكم وترسيخه.

السابع: تخيير المخاطب:

تمييز (كم) الاستفهامية واجبُ النصب والإفراد، كقول القائل: كم عبدًا ملكتَ؟ لكن ابن هشام خير المخاطب بين نصبه وجره، فأجاز له الجر بشرطين؛ «أحدهما: أن يدخل عليها[٣] حرفُ جر، والثاني: أن يكون تمييزها إلى جانبها، كقولك: بكم درهمٍ اشتريتَ؟ وعلى كم شيخٍ اشتغلتَ؟ والجر حينئذٍ – على جمهور النحويين – بـ(من) مضمرة، والتقدير: بكم من درهم؟ وعلى كم من شيخ؟ وزعم

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤١٨.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٤٢٤.
(٣) أي: على (كم) الاستفهامية.

الزجاج أنه بالإضافة»[١].

ومن تخيير المخاطب عنده أيضًا، ما جاء في قوله: «ما يجوز فيه الوجهان، وهو المضاف لمعرفة، تقول: زيدٌ أفضل القومِ، والزيدان أفضل القومِ، والزيدون أفضل القوم، وهند أفضل النساء، والهندان أفضل النساء، والهندات أفضل النساء. وإن شئت قلتَ: الزيدان أفضلا القومِ، والزيدون أفضلو القوم، وهند فُضْلى النساء، والهندان فُضْليا النساء، والهندات فضليات النساء. وترك المطابقة أولى»[٢].

وتخيير المخاطب على هذا النحو يدل على حضوره في ذهن ابن هشام، وأن له اعتبارًا عند التقعيد النحوي.

الثامن: تحقيق أمن اللبس:

رَفَض النحاةُ كل ما يلتبس من الكلام على الفهم؛ ولذلك عندهم «إزالة الالتباس واجب»[٣]. وعَدَّ المبرد اللبس إشكالاً، وحاول أن يضع له حلًّا، وذلك بإرجاع الكلام إلى أصل وضعه، فقال: «وفي كل مسألة يدخلها اللبس أن يَقُرَّ الشيء في موضعه؛ ليزول اللبس، وإنما يجوز التقديم والتأخير فيما لا يُشكل»[٤].

والمقياس في الحكم على الأساليب الملبسة المخاطبُ، ومن ذلك ما أورده ابن

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٤٢٦.

(٣) أبو البركات الأنباري، "أسرار العربية". تحقيق: فخر صالح قداره، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٥هـ)، ص٤٦.

(٤) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي، "المقتضب"، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، (د.ط، بيروت: عالم الكتب)، ٣: ١١٨.

هشام في قوله: «ومثال المقرر لأمرٍ المتبوع في النسبة: جاء زيدٌ نفسُه؛ فإنه لولا قولك: نفسه، لجوَّز السامعُ كون الجائي خبرَه أو كتابَه، بدليل قوله تعالى:﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[١] أي: أمره، ومثال المقرر لأمره في الشمول، قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[٢]؛ إذ لولا التأكيد لجوَّز السامع كون الساجد أكثرهم»[٣]، و«فائدة ذكر (كل) رَفْعُ وهمٍ من يتوهم أن الساجدَ البعضُ، وفائدة ذكر (أجمعون) رَفْعُ وهمٍ من يتوهم أنهم لم يسجدوا في وقت واحد، بل سجدوا في وقتين مختلفين، والأول صحيحٌ، والثاني باطلٌ، بدليل قوله تعالى: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[٤]؛ لأن إغواء الشيطان لهم ليس في وقت واحد، فدل على أن (أجمعين) لا تعرض فيه لاتحاد الوقت، وإنما معناه كمعنى (كل) سواء، وهو قول جمهور النحويين، وإنما ذُكر في الآية تأكيدًا على تأكيد»[٥].

فابن هشام في الموضعين يبين أهمية التوكيد المعنوي في كلٍّ من المثال والآية الكريمة، فقد جيء به؛ لئلا يلتبس على المخاطب المراد، ففي المثال لو لم يوجد التوكيد (نفسه) لتوهم المخاطب أن زيدًا قد لا يكون قد جاء بنفسه، بل جاء خبرٌ عنه، أو شيء خاص به يدل عليه وحده، ومن ثم فلتحديد المراد بشكل قاطع، وأن الذي جاء

(١) سورة الفجر آية: ٢٢.
(٢) سورة الحجر آية: ٣٠.
(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤٣٦.
(٤) سورة ص آية: ٨٢.
(٥) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤٣٨.

هو زيد بشحمه ولحمه، جيء في الكلام بالتوكيد المعنوي (نفسه). وكذلك لو خلت الآية من التوكيد المعنوي (كلهم أجمعون) لوقع المخاطب في الوهم، بأنه قد يكون الذي سجد الملائكة أكثرهم لا جميعهم، لكن مجيء التوكيد حدد المراد تحديدًا تامًّا. وفي هذا دعوة من المصنف أن يحدد المتكلم كلامه تحديدًا دقيقًا؛ حتى يتعين المقصود منه للمخاطب بدقة.

وفي هذا النص يلعب المخاطَبُ دورَ المشارِك في فعل الكلام بشكل مباشر؛ إذ ساق المصنف المثال على لسانه، ويشكل عاملاً مهمًّا يحمل المتكلم على إخراج كلامه بحيث يؤدي المعنى المراد بدقة، وبحيث ينتفي اللبس والإيهام عن المخاطب بالكلام، وهذا يتلاقى مع وظيفة اللغة الإنسانية، وهي إحداث التواصل بين المتكلم والمخاطب، والتعبير عن الأغراض والمقاصد، ولن يتحقق ذلك إلا بعبارة محكمة، تفي بالمعنى، وتحقق البيان دون أن يعتريها أي غموض أو إبهام. وبهذا يكون (أمن اللبس) معيارا جوهريًّا، وهو كما يقول تمام حسان: «الغايةُ القصوى للاستعمال اللغوي»[1] .

(١) تمام حسان، "اللغة العربية معناها ومبناها"، (د. ط، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٢١هـ) ص ٣٤.

المبحث الثاني: إشراك المخاطب في التوجيه النحوي

أولاً: إشراك المخاطب في توجيه العوارض التركيبية:

يُقْصَد بالعوارض التركيبية: كل ما يعتري التركيب من تغييرات طارئة، كالحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير إلى غير ذلك من العوارض. وهنا رصدٌ لما وقفت عليه من إشراك ابن هشام للمخاطب في توجيه هذه العوارض، وذلك فيما يلي:

١– في المخالفة في الإسناد:

معلوم أن الذي يُسند إليه هو الاسم، وأما الفعلُ فلا يأتي إلا مسندًا، وقد ذكر ابن هشام أن من علامات الاسم الإسناد إليه، فلا يُسند إلا لاسمٍ، لكنْ هناك تراكيب يوهم ظاهرها أن المسند إليه فعل، وهنا نجد ابن هشام يتوجه إلى المخاطب بقوله: «فإن قلتَ: فما تصنع في إسنادهم (خير) إلى (تسمع) في قولهم: "تسمع بالمعيدي خيرٌ من أن تراه". مع أن (تسمع) فعل بالاتفاق؟ قلتُ: (تسمع) على إضمار (أنْ)، والمعنى: أن تسمع، والذي حَسَّنَ حذف (أن) الأولى ثبوت (أن) الثانية، والفعل في تأويل مصدرٍ، أي: سماعك؛ فالإخبار في الحقيقة إنما هو عن الاسم»[(١)].

٢– في الحذف:

من المعلوم أن الفاعل ونائبه عمدتان، لا يحذفان من الكلام؛ لأنهما إن حُذفا، لم يكن الكلام مفيدًا الفائدة التي يحسن السكوت عليها، لكنْ قد يأتي الخطاب ظاهرُه حذف أحدهما، كما أشار ابن هشام إلى ذلك في قوله: «فإن ورد ما ظاهره أنهما فيه محذوفان فليس محمولاً على ذلك الظاهر، وإنما هو محمول على أنهما

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤١.

ضميران مستتران، فمن ذلك قول النبي ﷺ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن"، ففاعل (يشرب) ليس ضميرًا عائدًا إلى ما تقدم ذكره - وهو الزاني -؛ لأن ذلك خلاف المقصود، ولا الأصل: "ولا يشرب الشارب"، فحذف (الشارب)؛ لأن الفاعل عمدة، فلا يحذف، وإنما هو ضمير مستتر في الفعل، عائدٌ على (الشارب)، الذي استلزمه (يشرب)، فإن (يشرب) يستلزم (الشارب)، وحسَّن ذلك تقدُّم نظيره، وهو "لا يزني الزاني"، وعلى ذلك فقس، وتلطف لكل موضع بما يناسبه»(١).

بطبيعة الحال عندما يَحذف المتكلمُ لا يقوم بذلك اعتباطًا، ولكنه يعتمد على فطنة المخاطب في إدراك المحذوف، وذلك بما يتركه في الكلام من أدلة ترشد المخاطب إلى المحذوف، أو قد يعتمد المتكلم على منطق الأشياء في تحصيل المحذوف، وقد اعتمد الخطاب النبوي هنا على هذه الأمور؛ ومن ثَم وقع الحذف، ثقة في أن السامع سيصل إلى المحذوف؛ ولذا تم حذف الفاعل. وقد أصاب ابن هشام في أن الذي حسَّن هذا الحذف هو: تقدم نظيره دون حذف.

ولم يكتف ابن هشام بأن المعول عليه في إدراك المحذوف هو المخاطب، بل خاطبه صراحة في نهاية نصه فقال: «وعلى هذا فقس، وتلطف لكل موضع بما يناسبه»، وهذا يدل على حرص ابن هشام أن يشاركه المخاطب في حواره النحوي واللغوي، لوعيه بدور المخاطب في توجيه الخطاب.

وعند كلام ابن هشام عن الحذف في باب المفعول به، أشار إلى عامل المفعول به، وأنه أربعة: الفعل المتعدي، ووصفه، ومصدره، واسم فعله، وكون هذا العامل «مذكورًا هو الأصل...، وقد يضمر جوازًا إذا دل عليه دليل مقالي، أو حالي؛ **فالأول**

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص١٩٦-١٩٨.

نحو: ﴿مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡۚ﴾[١] أي: أنزل ربنا خيرًا، بدليل:﴿قَالُواْ خَيۡرٗا﴾[١]. **والثاني:** نحو قولك لمن تأهب لسفر: مكةَ. بإضمار: تريد. ولمن سدد سهمًا: القرطاسَ، بإضمار: تصيب»[٢].

إذن، الحذف عند ابن هشام والنحاة معتمد على علم المخاطب بالمحذوف، وبهذا يلتقي النحاة مع أصحاب النظرية التداولية في مفهومين:

الأول: ما يسمونه بـ"الافتراض المسبق Pre-supposition، ففي كل تواصل لساني ينطلق الشركاء من معطيات وافتراضات معترف بها، ومتفق عليها بينهم، تشكل هذه الافتراضات الخلفية التواصلية الضرورية؛ لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهذي محتواة ضمن السياقات والبُنى التركيبية العامة"[٣]. ومنهم من يسميها: الإضمارات التداولية[٤].

الثاني: السياق المقالي اللغوي، والذي يأتي في مقابل السياق المقامي الاجتماعي الثقافي[٥]. ويتشكل السياق عمومًا في علم تحليل الخطاب من: المتكلم، والمستمع، والحضور، والزمان، والمكان، والموضوع، وكذلك العلاقات الفيزيائية بين المتفاعلين، كالإشارات، والإيماءات، وتعبيرات الوجه، والقناة الموصلة، والنظام، أي: الأسلوب

(١) سورة النحل آية: ٣٠.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٤٢.

(٣) صحراوي، "التداولية عند العلماء العرب"، (ط١، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥م)، ص٣٠.

(٤) انظر: صحراوي، "التداولية عند العلماء العرب"، هامش ص ٣٠. وطه عبد الرحمن، " اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". (ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م)، ص ١١٣.

(٥) انظر: باتريك شارودو، دومينيك ومنغو، "معجم تحليل الخطاب"، ترجمة: عبد القادر المهدي صمود حمادي، (د. ط، تونس: دار سينا ترا، ٢٠٠٨م)، ص١٣٣.

اللغوي المستعمل[1].

٣– في الزيادة:

وذلك في الزيادات التالية:

أ– دخول (أل) على الفعل:

عند كلام ابن هشام عن علامات الاسم، ذكر من هذه العلامات (أل)، ثم توجه بحديثٍ إلى المخاطَب عن دخولها على الفعل، فقال: «فإن قلتَ: فكيف دخلت على الفعل في قول الفرزدق:

مـا أنـتَ بالحكـمِ التُّرضَـى حُكُومَتُـهُ ولا الأصـيلِ ولا ذي الـرَّأي والجـدلِ

قلت: ذلك ضرورة قبيحة، حتى قال الجرجاني ما معناه: إن استعمال مثل ذلك في النثر خطأ بإجماع، أي: أنه لا يقاس عليه، و(أل) في ذلك: اسم موصول بمعنى الذي»[2].

ب– في دخول حرف النداء على الفعل والحرف:

ذكر ابن هشام أن من علامات الاسم النداء، أي: أنه لا ينادى إلا الاسم، وأن أدوات النداء مختصة به، ثم توجه إلى المخاطب بقوله: «فإن قلتَ: فما تصنع في قراءة الكسائي ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ﴾[3]، فإنه يقف على (ألا يا) ويبتدئ

(١) انظر: الشهري، "استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية"، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٤م)، ص٤٤. وفان دايك، "النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، (د. ط، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م)، ص٢٥٨–٢٦٢.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٣٨–٣٩.

(٣) سورة النمل آية: ٢٥.

بـ(اسجدوا)، وقوله تعالى: ﴿يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ﴾[١]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "يا رُبَّ كاسيةٍ في الدُّنيا عاريةٍ يوم القيامة" فدخل حرف النداء فيهن على ما ليس باسم؟ قلتُ: اختُلف في ذلك ونحوه على مذهبين:

أحدهما: أن المنادى محذوف، أي: يا هؤلاء، اسجدوا. ويا قوم، ليتنا نرد. ويا قوم، رب كاسية في الدنيا.

والثاني: أن (يا) فيهن للتنبيه، لا للنداء»[٢].

ج– زيادة (ها) الداخلة على اسم الإشارة:

لما تكلم ابن هشام عن اسم الإشارة قال: «وليست (ها) من جملة اسم الإشارة، وإنما هي حرف، جيء به لتنبيه المخاطب على المشار إليه؛ بدليل سقوطه منها جوازًا في قولك: (ذا) و(ذاك)، ووجوبًا في قولك: (ذلك)»[٣].

د– في دخول أداة نفي، أو نهي، أو دعاء قبل بعض أخوات كان:

تناول ابن هشام أخوات (كان) التي «يُشترط أن يتقدم عليها نفي أو شبهه – وهو: النهي والدعاء – وهي أربعة: زال، وبرح، وفتئ، وانفك»[٤]، وأشرك المخاطب معه في تناول المسألة، فترك له إزجاء الأمثلة، فقال موجهًا كلامه له: «وتقول: لا تزل ذاكرًا الله. و: لا برح ربعك مأنوسًا و: لا زال جنابك محروسًا»[٥].

(١) سورة الأنعام آية: ٢٧.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤٠-٤١.
(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٧٣.
(٤) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢١٤.
(٥) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢١٤.

٤– في التقديم والتأخير:

عند كلام ابن هشام عن التقديم والتأخير في باب (إنَّ وأخواتها)، قرر أن أخبارهن لا تتقدم عليهن مطلقًا[١]، وأشرك المخاطب معه في تقرير هذا الحكم، فقال عن (إن وأخواتها) إنها: «محمولة في الإعمال على الأفعال، فلكونها فرعًا في العمل لا يليق التوسع في معمولاتها بالتقديم والتأخير، اللهم إلا إن كان الخبر ظرفًا، أو جارًا ومجرورًا، فيجوز توسطه بينها وبين أسمائها، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا وَجَحِيمًا ﴾[٢]، ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ ﴾[٣]... فأما تقديمه عليها فلا سبيل إلى جوازه، لا تقول: في الدار إن زيدًا»[٤].. فالمخاطب مشارك حاضر في توجيه المسألة، فأوكل إليه وضع المثال الذي لا يجوز فيه تقديم خبر (إن) عليها، وهذا يؤكد مرة بعد مرة سيطرة المخاطب على ذهن ابن هشام، وهو يضع الضوابط والمعايير الموجهة للخطاب العربي الفصيح.

والذي تجدر الإشارة إليه أن الحوار الذي أداره ابن هشام بينه وبين المخاطب، حول هذه القضية، هي عملية تفاعلية تداولية من الطراز الأول، وهذا ليس في هذه المسألة فقط، بل يكاد يشمل كل مسائل التقديم والتأخير التي تناولها.

ثانيًا: إشراك المخاطب في توجيه الأحكام النحوية:

وذلك في مسائل:

١– تَبَيُّنُ الوظيفة النحوية لأدوات اللغة:

(١) انظر: ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٣٠.

(٢) سورة المزمل آية: ١٢.

(٣) سورة النازعات آية: ٢٦.

(٤) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٣٢.

في معرض حديث ابن هشام عن العلامة الثالثة للاسم، وهي: الإسناد، عَقَّبَ بقوله: «وهذه العلامة هي أنفع علامات الاسم، وبها تُعرفُ اسميةُ ما في قوله تعالى: ﴿ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ مِّنَ ٱللَّهۡوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ ﴾[١]، ﴿مَا عِندَكُمۡ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٖ﴾[٢]، ألا ترى أنها قد أسند إليها الأَخْيَرِيَّةُ في الآية الأولى، والنفادُ في الآية الثانية، والبقاءُ في الآية الثالثة، فلهذا حُكِمَ بأنها فيهن اسم موصول بمعنى (الذي). وكذلك (ما) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيۡدُ سَٰحِرٖ﴾[٣]هي موصولة بمعنى (الذي)، و(صنعوا) صلة، والعائد محذوف، أي: إن الذي صنعوه، و(كيد) خبر، ويجوز أن تُقَدِّرَها موصولاً حرفيًا، فتكون هي وصلتها في تأويل المصدر، ولا تحتاج حينئذٍ إلى تقدير عائد، وليس لك أن تقدرها حرفًا كافًّا، مثله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾[٤]؛ لأن ذلك يوجب نصب (كيد) على أنه مفعول (صنعوا)»[٥].

فقد أشرك ابن هشام المخاطب في بيان الوظيفة النحوية لـ(ما) في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيۡدُ سَٰحِرٖ﴾[٦] ، وأنها ليست كافة، وإنما هي اسم موصول بمعنى (الذي)، وهي اسم (إن) وجملة (صنعوا) صلتها، و(كيد) خبر (إن) مرفوع، لكنْ لو قُدرت (ما) كافة لأعربنا (كيد) مفعولاً به منصوبًا، وهذا لا يستقيم هنا. ويبدو التفاعل قويًّا

(١) سورة الجمعة آية: ١١.
(٢) سورة النحل آية: ٩٦.
(٣) سورة طه آية: ٦٩.
(٤) سورة النساء آية: ١٧١.
(٥) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤٢.
(٦) سورة طه آية: ٦٩.

بين ابن هشام والمخاطب في الكشف عن ماهية (ما) في الآية.

ويشارك المخاطب أيضًا في الكشف عن وظيفة حرف الجر (كي)، فيقول ابن هشام: «ما يجر فردًا خاصًّا من الظواهر، ونوعًا خاصًّا منها، وهي: كي، فإنها لا تجر إلا أمرين: أحدهما: ما الاستفهامية، وهي الفرد الخاص، يقال لك: جئتك أمسِ. فتقول في السؤال عن علة المجيء: لمه؟ أو كيمه؟ ... الثاني: (أنْ) المضمرة وصلتها، وذلك هو النوع الخاص، وتقول: جئتك كي تكرمني. فإن قدرت كي تعليلية، فالنصب بأن المضمرة، و(أن) مع هذا الفعل في تأويل مصدر مجرور بكي، وكأنك قلتَ: جئتك للإكرام»[1].

فالتفاعل بين المصنف والمخاطب كشف عن وظيفة (كي)، وأنها يجر بها (ما) الاستفهامية، وإذا دخلت على الفعل المضارع كانت تعليلية، ونُصِب بعدها الفعلُ المضارع بـ(أن) مضمرة.

٢– التفريق بين بعض التراكيب:

وذلك في مواضع:

أ– التفريق بين ما ركب من الظروف وما ركب تركيب خمسة عشر:

أشرك ابن هشام المخاطب بين ما رُكّب تركيب مزجٍ من الظروف، نحو: صباح مساء، وبين ما رُكّب تركيب خمسة عشر، نحو: بيتَ بيتَ.. فتوجه إلى المخاطب، موردًا على لسانه سؤالاً: «فإن قلتَ: ما الفرق بين هذا النوع والبيت الذي أنشدته في النوع الذي قبله[2]، فإنك زعمت ثَمَّ أن "بين بين" فيه حال؟»[1].

---

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٣٣٦ – ٣٣٧.

(٢) المقصود به البيت: (نحمي حقيقتنا وبعض القوم يسقط بين بينا) حيث علق عليه بقوله: «والأصل: بين هؤلاء وبين هؤلاء، فأزيلت الإضافة، وركب الاسمان تركيب خمسة عشر، =

والغرض من السؤال هو أن يشرك المخاطب معه في التوجيه النحوي، والتفريق بين الأسلوبين، وبعدما حَفَّز المخاطب ليشاركه في التفريق بين الأسلوبين أجاب بقوله: «معنى قولي هناك أنه متعلق باستقرار محذوف، وذلك المحذوف هو الحال، لا أنه نفسه حال، بخلاف هذا النوع؛ فإن المركب نفسه حالٌ؛ لأنه ليس بظرف، بخلاف "بين بين" فإنه ظرف»(٢). يعني أنه مع تركيب الظروف يتعين التأويل؛ حتى نجعل الظرفين في موضوع الحال، وقد أشار ابن هشام إلى هذا، ففي نحو: "نحمي حقيقتنا وبعض القوم يسقط بين بينا" قال: «المراد: وبعض القوم يسقط وسطًا»(٣). لكن النوع الثاني في نحو: فلان جاري بيت بيت، «وأصله: بيتًا لبيت، أي: ملاصقًا»(٤)، فهو حال صريح.. هذا هو الفرق.

ب– التفريق بين نوعي (أل العهدية):

جعل ابن هشام للمخاطب دورًا في تمييز نوعي (أل العهدية)؛ «لأن العهدية إما أن يشار بها إلى معهود ذهني أو ذِكري؛ فالأول كقولك: "جاء القاضي" إذا كان بينك وبين مخاطَبكَ عهدٌ في قاضٍ خاصٍّ، والثاني كقوله تعالى: ﴿ فِيهَا مِصْبَاحٌ

=

وهذان الظرفان اللذان صارا ظرفًا واحدًا في موضع نصب على الحال؛ إذ المراد: وبعض القوم يسقط وسطًا». ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٠٧–١٠٨.

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٠٩.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٠٩.

(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص١٠٨.

(٤) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٠٨.

ٱلْمِصْبَاحُ ﴾[1] الآية، فإن (أل) في (المصباح) وفي (الزجاجة) للعهد في (مصباح) و(زجاجة) المتقدم ذكرهما»[2].

فالمعول عليه في التفريق بين (أل العهدية) الذهنية والذِّكرية المخاطَبُ والسياقُ، وبهذا يَبرز أثر المخاطب في التوجيه النحوي عند ابن هشام.

ج– التفريق بين المفعول به والمفعول المطلق:

أشرك ابن هشام المخاطب في التفريق بين المفعول به والمفعول المطلق، فيقول: «الثاني من المنصوبات: المفعول المطلق، وسمي مطلقًا؛ لأنه يقع عليه اسم المفعول بلا قَيدٍ، تقول: ضربت ضربًا، فـ(الضرب) مفعول؛ لأنه نفس الشيء الذي فعلته، بخلاف قولك: ضربت زيدًا؛ فإن (زيدًا) ليس الشيء الذي فعلته، ولكنك فعلت به فعلاً، وهو الضرب؛ فلذلك سمي مفعولاً به»[3].

هنا يُدير ابن هشام حوارًا بينه وبين المخاطب؛ بُغْيَة أن يصل به إلى حد التفريق بين المفعول المطلق والمفعول به، فالمفعول المطلق هو نفس الشيء الذي فعله الشخص، فلو قال شخص: ضربت ضربًا، فـ(ضربًا) هو نفس الشيء الذي فعله، فالذي فعله كما يُبَين الفعل (ضرب) هو الضرب، وهو نفس المفعول، لكن المفعول به هو الذي وقع عليه فعل الفعل، فلو قال قائل: فتحت الباب، الفعل هو (فتح)، وفِعْلُ الفتحِ وقع على الباب، والباب ليس نفس الفعل، بل الواقع عليه الفعل؛ ولذا فهو مفعول به.

(١) سورة النور آية: ٣٥.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ١٨١.

(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٥٢.

د– التفريق بين أنواع المفعول المطلق:

المفعول المطلق إما أن يفيد توكيد الفعل، أو بيان نوعه، أو بيان عدده، وقد أشرك ابن هشام المخاطب في التفريق بين هذه الأنواع، فقال: «هذا المفعول يفيد ثلاثة أمور: أحدها: التوكيد، كقولك: ضربتُ ضربًا.... الثاني: بيان النوع ... كقولك: جلستُ جلوس القاضي، وجلست جلوسًا حسنًا.... الثالث: بيان العدد، كقولك: ضربتُ ضربتين أو ضربات»(١).

إن ما يفعله ابن هشام من استحضار المخاطب، وسَوقِ الأمثلة على لسانه؛ الهدف منه تقرير الأحكام النحوية وترسيخها في ذهن المتلقي.

هـ– التفريق بين المفعول معه وغيره:

المفعول معه هو: «عبارة عما اجتمع فيه ثلاثة أمور: أحدها: أن يكون اسمًا، والثاني: أن يكون واقعًا بعد الواو الدالة على المصاحبة، والثالث: أن تكون تلك الواو مسبوقة بفعل، أو ما فيه معنى الفعل وحروفه. وذلك كقولك: سرتُ والنيلَ، واستوى الماء والخشبةَ»(٢).

ففي المثالين اللذين ساقهما ابن هشام على لسان المخاطب، تحققت فيهما شروط المفعول معه، فالواو للمصاحبة، والواقع بعدها اسم، والواو مسبوقة بفعل؛ لذا نُصب الاسم على أنه مفعول معه.

ويقول ابن هشام: «ليس من المفعول معه ... نحو قولك: بعتك الدار بأثاثها، والعبد بثيابه...، وقولك: جاء زيد مع عمرو؛ فإن هذه الأسماء وإن كانت مصاحبة لما قبلها، لكنها ليست بعد الواو، ولا نحو قولك: مزجت عسلاً وماءً... لأن الواو

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٥٣.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٦٢– ٢٦٣.

ليست بمعنى (مع) فيهن، وإنما هي في المثال الأول لعطف مفرد على مفرد، واستُفِيدت المعيةُ من العامل، وهو: (مزجت)»[1]. فابن هشام يشرك المخاطب في التمييز بين ما هو مفعول معه، وبين ما لا يصلح أن يكون مفعولاً معه، مع وجود المصاحبة.

و– التفريق بين المفعول له وغيره:

المفعول له هو: «ما اجتمع فيه أربعة أمور: أحدها: أن يكون مصدرًا، والثاني: أن يكون مذكورًا للتعليل، والثالث: أن يكون المعلَّل به حدثًا مشاركًا في الزمان، والرابع: أن يكون مشاركًا له في الفاعل»[2]، فإن لم تتحقق هذه الشروط أو بعضها لم يكن هناك مفعول له، حتى وإن دل على التعليل، كفَقْد المصدرية، أو الاتحاد في الزمان، أو الاتحاد في الفاعل.

يقول ابن هشام متوجهًا إلى المخاطب: «فمثال ما فقد المصدرية قولك: جئتك للماء وللعشب، ... ومثال ما فقد الاتحاد في الزمان قولك: جئتك اليومَ للسفر غدًا، ... ومثال ما فقد الاتحاد في الفاعل قولك: قمت لأمرك إياي»[3]. ففي المثال الأول الماء والعشب ليسا مصدرًا، بل اسما ذات، وفي المثال الثاني جاء حدث المجيء مخالفًا لزمن السفر، فزمن المجيء اليوم وزمن السفر غدًا، وفي المثال الثالث لم يشارك المصدر في الفاعل.

والمخاطب مشارك في تحقيق المسألة وتوجيهها، على طريقة ابن هشام، المبني على الحوار بينه وبين المخاطب، ليُرسِّخ القاعدة النحوية.

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٨.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٥٣.
(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٥٤–٢٥٥.

٣– بيان الحكم النحوي:

وذلك في الأحكام التالية:

أ– حكم تأنيث الفعل مع الفاعل المؤنث:

أشرك ابن هشام المخاطب في بيان حكم تأنيث الفعل مع الفاعل المؤنث؛ الواجب منه والراجح والمرجوح، فعن التأنيث الواجب يقول: «أن يكون الفاعل اسمًا ظاهرًا متصلاً حقيقي التأنيث؛ مفردًا، أو تثنية له، أو جمعًا بالألف والتاء؛ فالمفرد كقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ﴾[١]، والمثنى كقولك: قامتِ الهندان، والجمع كقولك: قامت الهندات»[٢].

ويقول: «وأما التأنيث الراجح ففي مسألتين أيضًا: إحداهما: أن يكون الفاعل ظاهرًا متصلاً مجازي التأنيث، كقولك: طلعتِ الشمس، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ﴾[٣] ... والثانية: أن يكون ظاهرًا حقيقي التأنيث منفصلاً بغير (إلا) كقولك: قام اليومَ هندٌ، وقامتِ اليومَ هندٌ»[٤].

ويقول: «وأما التأنيث المرجوح ففي مسألة واحدة، وهي: أن يكون الفاعل مفصولاً بـ(إلا) كقولك: ما قام إلا هند؛ فالتذكير – هنا – أرجح باعتبار المعنى؛ لأن التقدير: ما قام أحدٌ إلا هند، فالفاعل في الحقيقة مذكر، ويجوز التأنيث باعتبار ظاهر اللفظ»[٥].

(١) سورة آل عمران آية: ٣٥.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٠٠.

(٣) سورة الأنفال آية: ٣٥.

(٤) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٠٢.

(٥) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٠٥– ٢٠٦.

فالمخاطب حاضر تصريحًا في توجيه كل حالة من حالات تأنيث الفعل مع الفاعل، وهذا يدل على وعي ابن هشام به في توجيه الخطاب اللغوي.

ب– حكم كسر همزة (إن) وفتحها بعد (إذا الفجائية):

أشرك ابن هشام المخاطب في بيان حكم همزة (إن) بعد (إذا الفجائية) فقال إنه يجوز فيها الوجهان، الفتح والكسر، ثم يترك للمخاطب الإتيان بالمثال، فيقول: «يجوز الوجهان ... بعد إذا الفجائية كقولك: خرجت فإذا إن زيدًا بالباب.... بفتح (إن) وبكسرها»(١).

فالمخاطب حاضر في ذهن ابن هشام، فهو الذي يضع المثال المُجاز فيه كسر همزة (إن) وفتحها.

ج– حكم اسم أداتي الاستثناء: (ليس) و(لا يكون):

من أدوات الاستثناء التي يجب نصب المستثنى بعدها: (ليس) و(لا يكون)، وابن هشام يُشرك المخاطب في تقرير هذا الحكم، فيقول عن المستثنى: «وإنما يجب نصبه في خمس مسائل: إحداها: أن تكون أداة الاستثناء (ليس)، كقولك: قاموا ليس زيدًا... الثانية: أن تكون أداة الاستثناء (لا يكون) كقولك: قاموا لا يكون زيدًا، فـ(لا يكون) بمنزلة (إلا) في المعنى، والمستثنى بها واجب النصب مطلقًا ، كما هو واجب مع (ليس)، والعلة في ذلك فيهما؛ أن المستثنى بهما خبرهما»(٢). ثم توجه بالسؤال إلى المخاطب، وأجاب عن سؤاله، فقال: «فإن قلتَ: فأين اسمهما؟ قلتُ: مستتر فيهما وجوبًا، وهو عائد على البعض المفهوم من الكل السابق، وكأنه قيل: ليس بعضهم

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٣٥.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٨٣.

زيدًا، ولا يكون بعضهم زيدًا»[١].

وواضح هنا إشراكه المخاطب في تقرير الحكم، بأن يستنطقه بسؤالٍ محتَمل، ثم يجيب عن هذا السؤال، فالمخاطَب حاضر بقوة في ذهن ابن هشام في هذه المسألة. ولم يكتف ابن هشام في إشراك المخاطب في بيان حكم هاتين الأداتين من أدوات الاستثناء، بل أشركه في تناوله لبقية الأدوات التي يجب فيها نصب المستثنى[٢].

د– حكم ما بعد (ما خلا) و(ما عدا):

شارك ابن هشام المخاطب في تقرير حكم ما بعد (ما خلا) و(ما عدا)، وذلك في تعليل وجوب نصبه عند الجمهور، وجوازه عند الجرمي وغيره، فقال: «حكى الجرمي والربعي والأخفش بعد (ما خلا) و(ما عدا)، وهو شاذ؛ فلهذا لم أحفل بذكره في المقدمة.

فإن قلتَ: لم وجب عند الجمهور النصب بعد (ما خلا) و(ما عدا)؟ وما وجه الجر الذي حكاه الجرمي والرجلان؟ قلتُ: أما وجوب النصب؛ فلأن (ما) الداخلة عليهما مصدرية، و(ما) لا تدخل على الجملة الفعلية، وأما جواز الخفض؛ فعلى تقدير (ما) زائدة لا مصدرية، وفي ذلك شذوذ؛ فإن المعهود في زيادة (ما) مع حرف الجر: ألا تكون قبل الجار والمجرور، بل بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَٰدِمِينَ﴾[٣]»[٤]. فالمصنف هنا يستنطق المخاطب بسؤال يتوقع أنه ورد في ذهنه، عن علة وجوب النصب عند الجمهور، وجوازه عند الجرمي وغيره، ثم يجيب عن ذلك

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٨٤.
(٢) انظر: ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٨٤، وما بعدها.
(٣) سورة المؤمنون آية: ٤٠.
(٤) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢٨٦.

بإجابة وافية، إذ يُرجِع ذلك إلى اختلاف تقدير نوع (ما) عند الفريقين، فهي عند الجمهور مصدرية، وهذه لا تدخل على الجمل الفعلية، وعند الجرمي وغيره زائدة. فاستحضار المخاطب هنا واضح كل الوضوح.

هـ– حكم الفعل المضارع بعد (إذن):

شارك المخاطب في تقرير أحكام الفعل المضارع بعد (إذن)، وذلك في قول ابن هشام: «وأما (إذن) فللنصب بها ثلاثة شروط: أحدها: أن تكون مصدَّرة، فلا تعمل شيئًا في نحو قولك: أنا إذن أكرمك؛ لأنها معترضة بين المبتدأ والخبر، وليست صدرًا... والثاني: أن يكون الفعل بعدها مستقبلاً، فلو حدَّثك شخصٌ بحديثٍ فقلتَ له: إذن تَصْدُقُ. رفعتَ؛ لأن نواصب الفعل تقتضي الاستقبال، وأنت تريد الحال، فتدافعا. والثالث: أن يكون الفعل متصلاً أو منفصلاً بالقَسَم أو بلا النافية، فالأول كقولك: إذن أكرمَك، والثاني نحو: إذن – والله – أكرمَك... والثالث: نحو: إذن لا أفعل. فلو فَصَل بغير ذلك لم يجز العمل، كقولك: إذن يا زيد أكرمُك»[1]. فهنا يشترك المصنف والمخاطب في بيان حكم الفعل المضارع بعد (إذن)، متى يُرفع، ومتى ينصب؛ فيُرفعُ إذا لم تأت (إذن) في صدر الجملة، أو دل الفعل المضارع على الحال لا الاستقبال، أو فُصل بين (إذن) وبين الفعل بغير القسم أو النفي بلا، ويُنصب إذا جاءت (إذن) في الصدر، ودل الفعل على الاستقبال، أو فُصل بين (إذن) وبين الفعل بالقسم أو النفي بلا.

و– حكم الفعل المضارع بعد (أن):

شرط النصب بـ(أن) – كما قرر ابن هشام – «أمران: أحدهما: أن تكون مصدرية، لا زائدة، ولا مفسرة. الثاني: ألا تكون مخففة من الثقيلة ... ومثال ما انتفى

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٣١١–٣١٣.

عنه الشرط الأول قولك: كتبت إليه أن يفعلُ، إذا أردتَ بـ(أنْ) معنى (أيْ)، فهذه يرتفع الفعل بعدها؛ لأنها تفسير لقولك: كتبت، فلا موضع لها، ولا لما دخلت عليه، ولا يجوز لك أن تنصب، كما لا تنصبُ لو صرحتَ بأي، فإن قدرتَ معها الجار – وهو الباء – فهي مصدرية، ووجب عليك أن تنصب بها»[(١)].

وهنا – أيضًا – لا يزال ابن هشام مستصحبًا معه المخاطب في تقرير حكم المضارع بعد (أنْ)، فيُرفع إذا كانت (أنْ) بمعنى (أيْ) المفسرة، أو كانت مخففة من الثقيلة، لكن (أي) إذا كانت مصدرية يُنصب بعدها الفعل المضارع.

ز– اعتماد الوصف على الموصول:

مما شارك فيه المصنفُ المخاطبَ في تقرير الحكم النحوي، المسألة التي يعتمد فيها الوصف على الموصول، حتى يحال عليه الظرف والجار والمجرور، فقد قال ابن هشام موجهًا كلامه للمخاطب: «فإن قلتَ: ففي أي مسألة يعتمد الوصف على الموصول حتى يحال عليه الظرف والجار والمجرور؟ قلتُ: إذا وقع بعد أل؛ فإنها موصولة والوصف صلة، ولهذا حَسُنَ عطف الفعل عليه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُوا۟ ٱللَّهَ ﴾[(٢)]»[(٣)].

فاستطاع المصنف عن طريق الحوار مع المخاطب كشف الوصف المعتمد على الاسم الموصول، وذلك إذا كان الاسم الموصول (أل)، و(أل) تجيء اسمًا موصولاً إذا دخلت على الفعل أو الصفة، فالوصف المعتمد على الموصول هو الوصف الذي دخلت عليه (أل).

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٣١٣.

(٢) سورة الحديد آية: ١٨.

(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٤١٩– ٤٢٠.

ح– استواء الرفع والنصب في باب الاشتغال:

تعاون المصنف والمخاطب في بيان ما يستوي فيه الرفع والنصب في باب الاشتغال، وذلك عندما قال: «ما يستوي فيه الأمران، وذلك إذا وقع الاسم بعد عاطف مسبوق بجملة فعلية مبنية على مبتدأ، نحو: زيدٌ قام وعمرًا أكرمتُه. وذلك لأن الجملة السابقة اسمية الصدر فعلية العجُز؛ فإن راعيتَ صدرها رفعتَ، وإن راعيت عجزها نصبتَ؛ فالمناسبة حاصلة على كلا التقديرين؛ فلذلك جاز الوجهان على السواء»(١).

فهو يجعل الخيار للمخاطب في مراعاة الصدر أو العجز، فعند مراعاة الصدر يكون الرفع؛ لأن الصدر جملة اسمية، وعند مراعاة العجز يكون النصب؛ لأن العجز جملة فعلية يستحق معها الرفع.

٤–دعوة المخاطب إلى استعمال القياس:

وذلك في مواضع القياس التالية:

أ– قياس الحال على المبتدأ:

دعا ابن هشام المخاطب إلى قياس مجيء صاحب الحال نكرة في بعض المواضع، على مجيء المبتدأ نكرة في بعض المواضع، فقال: «فهذه المواضع(٢) ونحوها مجيء الحال فيها نكرة قياسيٌّ، كما أن الابتداء بالنكرة في نظائرها قياسيّ، وقد مضى ذلك في باب المبتدأ، فقس عليه هنا»(٣).

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٤٣٥.

(٢) المقصود بها: المواضع التي يأتي فيها صاحب الحال نكرة، وهذه النكرة تكون عامة أو خاصة، أو مقدمة على الحال.

(٣) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص٢٧٧، ٢٧٨.

فبقول ابن هشام للمخاطب: «وقد مضى ذلك في باب المبتدأ، فقس عليه هنا» يُطلِق يدَه في وضع الضوابط اللغوية باستعمال القياس، وهذا يكشف الدور الكبير المنوط بالمخاطب في التوجيه النحوي للغة، فدوره ليس دورًا هامشيًّا في التعامل مع الخطاب اللغوي، ووضع الضوابط له، وابن هشام يريد من المخاطَب هنا أن يقيس صاحب الحال النكرة على مواضع الابتداء بالنكرة التي «تَتَبَّعها بعضُ المتأخرين، وأنهاها إلى نيفٍ وثلاثين، وزعم بعضهم أنها تَرْجِع إلى الخصوص والعموم»[(١)]. وحتى هنا في حديثه عن الابتداء بالنكرة، ساق شواهد وأمثلة على خصوص النكرة التي جاءت مبتدأ وعمومها، ثم ختم عرضه بدعوة المخاطب إلى القياس على هذه الشواهد والأمثلة أشباهَها فقال: «وعلى هذه الأمثلة قس ما أشبهها»[(٢)].

ب– القياس على حذف الفاعل في بعض المواضع:

عند حديث ابن هشام عن حذف الفاعل في مواضع معينة، طلب من المخاطب القياس على هذه المواضع، وذلك في قوله: «فإن ورد ما ظاهره أنهما فيه محذوفان فليس محمولاً على ذلك الظاهر، وإنما هو محمول على أنهما ضميران مستتران، فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن "، ففاعل (يشرب) ليس ضميرًا عائدًا إلى ما تقدم ذكره – وهو الزاني –؛ لأن ذلك خلاف المقصود، ولا الأصل: "ولا يشرب الشارب"، فحذف (الشارب)؛ لأن الفاعل عمدة، فلا يحذف، وإنما هو ضمير مستتر في الفعل، عائدٌ على الشارب الذي استلزمه (يشرب)، فإن (يشرب) يستلزم الشارب، وحسَّن ذلك تقدُّم نظيره، وهو "لا يزني الزاني"، وعلى ذلك فقس،

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢١٢.

(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص ٢١٣.

وتلطف لكل موضع بما يناسبه »[١].

ففي قوله صلى الله عليه وسلم: " ولا يشرب الخمر حين يشربها ..." فاعل محذوف، ولا يُقدَّر بضمير؛ إذ لا يوجد عائد للضمير يعود عليه، ولكن الفاعل يُفهم من السياق اللغوي؛ إذ لابد لحدث الشُّرب من مُحدِثٍ، فلا يقع الحدث إلا بفاعل، ففاعل (يشرب): شارب، والتقدير: ولا يشرب شاربٌ الخمر حين يشربه وهو مؤمن. وتم الحذف للعلم بالفاعل، والغرض من حذفه التعميم.

فحذف الفاعل – وإن لم يمكن تقديره بضميرٍ؛ لعدم وجود العائد، وفُهم من السياق اللغوي – يكون جائزًا، ويصح القياس عليه، وهو ما دعا ابن هشام إليه المخاطب، فقال له: " وعلى هذا فقس، وتلطف لكل موضع بما يناسبه"[٢].

ج– قياس النعت الصفة على الفعل:

مِن حثِّ ابن هشام للمخاطب باستعمال القياس أيضًا قوله: «وأما الإفراد وضداه، وهما: التثنية والجمع، والتذكير وضده، وهو التأنيث، فإن النعت يُعْطَى من ذلك حكمُ الفعل الذي يحل محله من ذلك الكلام، فتقول: مررت بامرأة حسَنٍ أبوها. بالتذكير، كما تقول: حَسُنَ أبوها... وبرجلٍ حسنة أمه بالتأنيث، كما تقول: حَسُنَتْ أمُّه، وتقول: برجل حَسَنٍ أبواه، وبرجل حسنٍ آباؤه. ولا تقولُ: حَسَنَيْن، ولا حَسَنِين، إلا على لغة من قال: أكلوني البراغيث. وعلى ذلك فقس»[٣].

هنا يقرر ابن هشام أن النعت الصفة يعامل معاملة الفعل، فيبقى فاعلهما مفردًا أبدًا حتى ولو كان فاعلها مثنى أو جمعًا سالماً. فقط تؤنث مع الفاعل كما يؤنث

(١) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص١٩٦–١٩٨.
(٢) ابن هشام، "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، ص١٩٨.
(٣) ابن هشام: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ص٤٤٠.

الفعل مع الفاعل، ولا تثنى ولا تجمع إذا جاء فاعلها مثنى أو جمع مذكر سالماً، إلا على لغة: أكلوني البراغيث. ثم طلب من المخاطب أن يقيس كلامه على هذا في كل الصفات الواقعة نعتًا.

في كل ما سبق لا يشارك المخاطبُ فقط في فعل الكلام، بل يشارك كذلك في تقنين الكلام وضبطه، وبهذا يتلاقى ابن هشام مع التداولية الحديثة، ذلك المذهب اللساني الذي «يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة، والبحث في أسباب الفشل في التواصل باللغات الطبيعية»[١].

(١) صحراوي، "التداولية عند العلماء العرب"، ص٥.

الخاتمة

يكشف بحث (**تجليات المخاطب في كتاب شرح شذور الذهب لابن هشام**) أن ابن هشام كان على وعي متقدم بضرورة تجاوز تحليل البنية الداخلية (الشكلية) للتراكيب إلى تحليل السياقات الخارجية المتمثلة في: المقام، والمتكلم، والمخاطب، فحاول في مواضع كثيرة تحليل البنية الداخلية في ضوء هذه السياقات؛ مما أعطى لتحليله بُعدًا تداوليًّا.

وتكشف الدراسة أن المخاطب يُلح بقوة على ذهن ابن هشام، الذي أولاه عناية كبيرة، تجلت في جُلّ صفحات الكتاب، من خلال إشاراتٍ أو عباراتٍ صريحةٍ، وكَشَف ذلك عن الأثر للمخاطب في التوجيه النحوي.

تَنَبَّه ابن هشام إلى دور المخاطب في الفعل الكلامي؛ فأشركه بطريق مباشرٍ وغير مباشرٍ في إنتاج الكلام، فأشركه في بيان طبيعة البِنْيات الأولية المكونة: الكلمات والتراكيب، ويُطلِق له الحرية في الحذف والذكر بما يتناسب مع السياق.

ولقد أدرك ابن هشام بحسه المرهف دور المخاطب في إنتاج الكلام، فترك له مساحة كبيرة لسَوقِ الأمثلة المَسوقة للتمثيل للضوابط النحوية.

ونص على أن الكلام يجب أن يأتي مفهمًا مفيدًا واضحًا لا غموض فيه، وهذا يعني أن ابن هشام كان على وعي بالوظيفة التواصلية للغة، فاللغة وضعت لتحقيق هذه الوظيفة، وهذا ما أكدت عليه اللسانيات الحديثة.

ولم يُغفِل ابن هشام موقف المخاطب، وذلك التفاعل الذي بينه وبين المتكلم، فقد تم استنباط القواعد باستقراء الأداء الذي يتلقاه المخاطب؛ لأنّ المخاطب يُعدّ عنصرًا رئيسًا في فهم ما يُنشَأ؛ لأنّ النص موجّه إليه؛ كي يَفهمه ويتبيّن دلالاته المختلفة؛ ولذا فليحقق المنتِج هذه الغاية عليه أن يراعي الإحساس اللغوي عند المخاطب، المتفاعل مع أجواء النّص الفسيحة؛ للإسهام في إنتاج المعنى.

ولقد لمسنا دور المخاطب في اختيار المتكلم لعناصر الكلام وتوجيهها، فبدا أثره واضحًا في اختيار تراكيب وطرح أخرى، وفي الموازنة بين التراكيب.

كما لمسنا دور المخاطب في بناء التراكيب على نحو خاص، من خلال: حذف عنصر من مكونات التركيب، أو زيادة حرف ما عليه، أو تقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم من أجزائه.

ولمسنا أيضًا دور المخاطب في توجيه بعض الأساليب اللغوية، وتمييز بعضها وإبرازه، والموازنة بينها، واختيار الصحيح ونبذ السقيم.

كل هذا، بهدف تحقيق الوظيفة التواصلية بين المخاطَب والمتكلم.

وفي الختام يوصي الباحث بدراسة كتب التراث النحوي في ضوء الدرس التداولي؛ فهي مع وضوحها في تراثنا النحوي إلا أنها تحتاج إلى حصر وإبراز؛ لتكون شاهدة بالسَّبق والوعي المتقدم لعلمائنا على النظريات اللسانية الغربية الحديثة.

والحمد لله أولاً وآخرا

المصادر والمراجع

ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف. "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د. ط، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٥هـ).

ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف. "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م).

ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف. "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د. ط، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢م).

ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف. "تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد"، تحقيق: عباس مصطفى الصالحي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ).

أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. "أسرار العربية"، تحقيق: فخر صالح قدارة، (ط١، بيروت: دار الجيل ١٤١٥هـ).

أبو نواس، عمر محمد، "علم المخاطب بين التوجيه النحوي والتداولية"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها في جامعة مؤتة، المجلد ٧ العدد ٢، (١٤٣٢هـ) :١٠١_ ١٢٦.

إسماعيل، هناء محمود. "مراعاة المخاطب والمقام في النحو القرآني"، مجلة كلية التربية الأساسية، في الجامعة المستنصرية في بغداد، المجلد ١٧ العدد ٧٠، (٢٠١١م): ٧٥ _ ٩٨.

باتريك شارودو، ودومينيك ومنغو، "معجم تحليل الخطاب"، ترجمة: عبد القادر

المهدي صمود حمادي، (د. ط، تونس: دار سينا ترا، ٢٠٠٨م).
بسندي، خالد عبد الكريم، "المخاطب والمعطيات السياقية في كتاب سيبويه"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها في جامعة مؤتة، المجلد ٨ العدد ٢، (١٤٣٣هـ): ١١_ ٢٦.
بو علي، فؤاد، "الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي"، (ط١، الأردن: دار عالم الكتب الحديث ٢٠١١م).
تمام حسان، "اللغة العربية معناها ومبناها"، (د. ط، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٢١هـ).
الخالدي، كريم حسين، "مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه"، مجلة المورد العراقية، المجلد ٣٠ العدد ٣، (٢٠٠٢ م): ١٧_ ٣٠.
الخفاجي، بان. "مراعاة المخاطب في النحو العربي"، (د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م).
الزركلي، خير الدين، "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).
الشهري، عبد الهادي بن ظافر. "استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية"، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٤م).
صحراوي، مسعود. "التداولية عند العلماء العرب"، (ط١، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥م).
طه عبد الرحمن، "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". (ط ١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م).
عبد العليم، مصطفى أحمد، "أثر مراعاة المخاطب في التوجيه النحوي عند سيبويه، دراسة تداولية"، مجلة بحوث كلية الآداب في جامعة المنوفية، المجلد ٣٠ العدد ١١٦، (٢٠١٩ م):١٠٨١ _ ١١١٠.

فان دايك، "النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، (د. ط، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م).

كحالة، عمر رضا، "معجم المؤلفين". (د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٧م).

الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين. (د. ط، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م).

المبرد، محمد بن يزيد. "المقتضب"، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، (د. ط، بيروت: عالم الكتب).

المسدي، عبد السلام. "التفكير اللساني في الحضارة العربية"، (ط ٢، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨١م).

موسى، علي أسد، "مراعاة المخاطب في بناء الأحكام النحوية عند السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه"، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٨٨، (٢٠١٩ م): ٤٩_ ٨١.

نيل، علي فودة، "ابن هشام الأنصاري آثاره ومذهبه النحوي"، (ط١، الرياض: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ١٤٠٥هـ).

Bibliography

Ibn Hishām al-Anṣārī, ‘Abdullāh ibn Yūsuf. "sharḥ Shudhūr al-dhahab fī ma‘rifat kalām al-‘Arab", investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Dār al-Ṭalā’i‘ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Cairo, 2004).

Ibn Hishām al-Anṣārī, ‘Abdullāh ibn Yūsuf. "Takhliṣ al-Shawāhid wa-Talkhīṣ al-Fawā’id", investigated by: ‘Abbās Muṣṭafá al-Ṣāliḥī, (1st ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1406 AH).

Ibn Hishām al-Anṣārī, Allāh ibn Yūsuf. "Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārīb", investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd-al-Ḥamīd, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1992).

Ibn Hishām al-Anṣārī, Allāh ibn Yūsuf. "Awḍaḥ al-masālik ilá Alfīyat Ibn Mālik", investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd-al-Ḥamīd, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1415 AH).

Abū al-Barakāt al-Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. "Asrār al-‘Arabīyah", investigated by: Fakhr Ṣāliḥ Qadārah, (1st ed., Beirut : Dār al-Jīl 1415 AH).

Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, "adab al-Dunyā wa-al-dīn”. (Beirut: Dār Maktabat al-ḥayāh, 1986).

Bū ‘Alī, Fu’ād, "al-Usus al-ma‘rifīyah wa-al-manhajīyah lil-khiṭāb al-Naḥwī al-‘Arabī", (1st ed., Jordan: Dār ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth 2011).

Fān Dāyk, "al-naṣṣ wa-al-siyāq, astqṣā’ al-Baḥth fī al-khiṭāb al-dalālī wa-al-Tadāwulī", translated by: ‘Abd al-Qādir Qunainī, (Morocco: Ifrīqiyā al-Sharq, 2000).

Patrick Shāroudu, Dominic Mango, "Mu‘jam taḥlīl al-khiṭāb", translated by: ‘Abd al-Qādir al-Mahdī Ṣammūd Ḥammādī, (Tunisia: Dār Sīnā trā, 2008).

Al-Shahrī, ‘Abd al-Ḥādī ibn Ẓāfir. "Istirātījīyāt al-khiṭāb muqārabah lughawīyah tadāwulīyah", (1st ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-jadīd, 2004).

Ṣaḥrāwī, Mas‘ūd. "al-Tadāwulīyah ‘inda al-‘ulamā’ al-‘Arab", (1st ed., Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 2005).

Al-Mubarrid, Muḥammad ibn Yazīd. "al-Muqtaḍab", investigated by: Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Aẓīmah, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub).

Al-Masaddī, ‘Abdussalām. "al-tafkīr al-lisānī fī al-Ḥaḍārah al-‘Arabīyah", (2nd ed., Tunisia: al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb, 1981).

Tammām Ḥassān, "al-lughah al-‘Arabīyah ma‘nāhā wa-mabnāhā",

(Casablanca: Dār al-Thaqāfah, 1421 AH).
Ṭāhā ʻAbd-al-Raḥmān, "al-lisān wa-al-mīzān aw al-Takawthur al-ʻaqlī". (1st ed., Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1998).
Al-Khafājī, Bān. "murāʻāt al-mukhāṭib fī al-naḥw al-ʻArabī", (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2008).
Ismāʻīl, Hanāʾ Maḥmūd. "murāʻāt al-mukhāṭib wa-al-Maqām fī al-naḥw al-Qurʾānī", Journal of the Faculty of Basic Education, at Al -Mustansiriya University in Baghdad, Volume 17 No. 70, (2011): 75 - 98..
Abū Nuwās, ʻUmar Muḥammad, "ʻilm al-mukhāṭib bayna al-Tawjīh al-Naḥwī wa-al-tadāwulīyah", The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature at Mu'tah University, Volume 7, Issue 2, (1432 AH) 101-126.
Al-Khālidī, Karīm Ḥusayn, "murāʻāt al-mukhāṭib fī al-aḥkām al-naḥwīyah fī Kitāb Sībawayh", Al-Mawrid Iraqi journal, Volume 30, Issue 3, (2002) 17-30.
ʻAbd al-ʻAlīm, Muṣṭafá Aḥmad, "Atharr murāʻāt al-mukhāṭib fī al-Tawjīh al-Naḥwī ʻinda Sībawayh, dirāsah tadāwulīyah", Journal of Research of the Faculty of Arts, Menoufia University, Volume 30, Issue 116, (2019) 1081 - 1110.
Basandī, Khālid ʻAbd al-Karīm, "al-mukhāṭib wa-al-muʻṭīyāt al-siyāqīyah fī Kitāb Sībawayh", The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature at Mu'tah University, Volume 8, Issue 2, (1433 AH) 11-26.
Mūsá, ʻAlī Asad, "murāʻāt al-mukhāṭib fī bināʾ al-aḥkām al-naḥwīyah ʻinda al-Sīrāfī fī sharaḥahu li-kitāb Sībawayh", Al-Mustansiriya Journal of Literature, Issue 88, (2019) 49_81.
Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn, "al-Aʻlām". (15th ed., Beirut: Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, 2002).
Kaḥḥālah, ʻUmar Riḍā, "Muʻjam al-muʾallifīn". (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʻArabī, 1957).
Nail, ʻAlī Fawdah, "Ibn Hishām al-Anṣārī āthāruh wa-madhhabuhu al-Naḥwī", (1st ed., Riyadh: Deanship of Library Affairs, King Saud University, 1405 AH).

الظَّواهر الأسلوبية في لغة الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية
دراسة وصفية في المجلَّدين الخامس عشر والرابع والعشرين

Stylistic Phenomena in the Language of Judicial Rulings in the Kingdom of Saudi Arabia
A Descriptive Study in the Fifteenth and Twenty-Fourth Volumes

د. بندر بن سبيّل الشمري

أستاذ اللغويات المساعد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والفنون بجامعة حائل

ORCID: 0009-0003-2111-2968

البريد الإلكتروني: ban.alshaamari@uoh.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-002

ملخص البحث:

تقصد هذه الورقة البحثية إلى تقديم تصور حول استعمال الظواهر الأسلوبية في الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية، وبُنيتْ على مقدمة تشمل أهمية البحث، وأهدافه، ومنهجه، ومشكلته، ثُمَّ تمهيد متضمِّنٍ معنى الظَّاهرة، ومعنى الأسلوب، واحتوت أيضًا على تعريف موجزٍ بالأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية، ونصوصها المنشورة في مدونتها الخاصَّة، اعتمد الباحث على المنهج الوصفي حيث قام على استقراء الظواهر الأسلوبية في الأحكام القضائية، وعمل على وصفها وصفًا دقيقًا من خلال توضيح دلالتها في محيطها النصِّي، وقد تطرق المبحث الأول إلى توضيح الظواهر الأسلوبية المدروسة (نظريًّا)، والتعريف بالجملة الاسمية، وتوضيح دلالاتها عند أرباب المعاني والبيان، وطريقة استعمالها، وأردفناها بحديث عن الجملة الفعلية وتوضيح دلالاتها، وسياقاتها، ثُمَّ الحديث عن ظاهرة التقديم والتأخير وأحكامه ودلالاته، والتعريف بظاهرة الحذف والذكر وما لها من ميزاتٍ معنوية ودلالية، و الحديث عن الأساليب الإنشائية ومعانيها السياقية، ثمّ الحديث عن استعمال الاسم الموصول، وفي المبحث الثاني للدِّرَاسة التَّطبيقية قدمنا دراسة لنماذج من الأحكام القضائية لكلِّ ظاهرة من الظواهر السابقة على الترتيب نفسه، وتوضيح دلالتها في سياقها من النص القانوني، وتحليلها في ضوء محيطها النصِّيّ، وما تعطيه من دلالات دقيقة في النص القضائي الذي يعد من أكثر النصوص اللغوية احتياجًا للدقَّة ووضوح الدلالة، ثُمَّ اختُتِم البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، ومنها بروز ظاهرة استعمال الجملة الاسمية في تحديد مقدار

العقوبة، وذلك لجعل المعنى أكثر استقرارًا وثباتًا بحيث ينفي أي مجال لاجتهاد أو تعديل، ومنها أيضًا استعمال ظاهرة التقديم والتأخير بحذق إذ قدمت علة الحكم على نصه في عامة الأحكام، وهذا صدورٌ عن دقة في العرض لإضفاء المصداقية والإقناع على نص الحكم.

الكلمَاتُ المفتاحية: الظواهر، الأسلوبية، الأحكام، القضاء، القاضي.

Abstract

This research paper presents a conceptual framework on the use of stylistic phenomena in judicial judgments in the Kingdom of Saudi Arabia. The introduction is based on explaining the importance, objectives, methodology, and problem statement of the research. The phenomenon, style, and judicial judgments in the Kingdom of Saudi Arabia are defined. A descriptive methodology was used to examine and accurately describe stylistic phenomena in judicial judgments, with a focus on analyzing their significance within their textual context. The theoretically studied stylistic phenomena were clarified, and their use in judicial judgments was analyzed. Additionally, an empirical study was presented using examples of judicial judgments to illustrate and analyze their significance within their textual context. The paper concluded by presenting the key findings of the study, such as the use of nominal sentences to determine the severity of punishment and the skillful use of foregrounding and delay to enhance the precision and persuasiveness of judgment texts.

Keywords: phenomena, stylistics, rulings, judiciary, judge.

.

المقدِّمَةُ:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمَّا بعد فتعد الدراسات التطبيقية التي تدور حول الظواهر الأسلوبية من الدراسات المهمة التي تهدف إلى إيضاح مدى التزام اللغة المعاصرة بقواعد أداء المعنى عند البلاغيّين والأسلوبيين، ويعد النصُّ القضائي الذي يتضمنُ حكمًا مبرمًا صادرًا عن محكمةٍ من أهم النصوص اللغوية على الإطلاق، ومن أكثرها تعرضًا للتصحيف أو التحريف أو تأويل المضمون لما يترتب على ذلك من مضمونٍ مهمٍ يترتب عليه مصائر النَّاس، ولذلك قصدنا في هذا البحث لرصد قواعد أداء المعنى من خلال عناصر الصياغة والتركيب في العربية في النصوص القضائية في المملكة العربية السعودية؛ لما لذلك من أهميَّةٍ في إرساء قواعد لصياغة الحكم القضائي من خلال الوقوف على أبرز الظواهر المستعملة فيه.

أهمِّيَّةُ البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه يبين أبرز الظواهر الأسلوبية في الأحكام القضائية، ويقف عند دلالاتها ويفتح الطريق أمام تقعيد وتعميم استعمال بعض الظواهر، أو الانتباه لاجتناب بعضها الآخر، ولعله يفتح الآفاق أمام صياغة قواعد شاملة لصياغة النص القضائي لما له من أهمية قصوى في حياة الناس.

أهداف البحث:

تدور أهداف البحث حول:

١. تقديم أبرز الظواهر الأسلوبية المستعملة في نصوص القضاء في المملكة العربية السعودية، وبيان دلالاتها السياقية، وارتباط هذه الدلالة بمضمون الحكم القضائي.

٢. يلفت النظر إلى أهميَّة الانتباه إلى مسألة تقعيد صياغة الحكم القضائي تقعيدًا كامِلًا

بحيث تصبح لغة القضاء واضحة الدلالة لا مجال لاجتهادٍ، ولا تأويلٍ فيها.

٣. يتناول نصوصًا من أكثر النصوص اللغوية تداولًا بين الناس، لأن تلك النصوص خرجت من الناس وإليهم.

مشكلة البحث:

تنبع إشكَالية البحث من أنه يطبق دراسةً فنية على لغةٍ نفعيَّةٍ (تواصلية)، ويحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. هل استطاعت اللغة النفعية (المرتبطة بحياة الناس النفعية) أن تجاري النصوص الفنية من شعرٍ ونثر في استعمال الظواهر الأسلوبية.

٢. كيف تجلت الظواهر الأسلوبية في تلك الأحكام، أكانتْ وفق دلالاتها المشهورة عند أرباب المعاني والأسلوب في الأحكام القضائية، أم خطَّتْ لنفسها دلالات خاصَّة.

٣. هل تفردت الأحكام القضائية بأساليب خاصَّة مفردَة، لم يكن لها تجلٍّ في اللغة الفنية المدروسة؟

منهجُ البحث:

اقتضت طبيعة البحث اتباع المنهج الوصفي حيث قام على استقراء الظواهر الأسلوبية في الأحكام القضائية، وعمل على وصفها وصفًا دقيقًا من خلال توضيح دلالتها في محيطها النصِّي، وتحليلها فنيًّا وبيان أثرها في مضمون الحكم.

الدِّراسات السابقة:

وقفنا عند بعض الدراسات السابقة للأحكام القضائية، ونذكر منها:

١. لغة الحكم القضائي (دراسة تركيبية دلالية)، سعيد أحمد بيومي، مكتبة الآداب،

القاهرة، ٢٠٠٧م، وقد تطرق فيه المؤلف في نحو ٢٩٠ صفحة لدراسة لغة الأحكام القضائية في مصر، ووقف عند جميع الظواهر التركيبية فيها وبين دلالاتها، وقد قسَّمَ الكتاب إلى ثلاثة أبواب درس في الأول السمات العامَّة للغة الحكم القضائي، ودرس في الثاني الخواص التركيبية للجملة في لغة الأحكام القضائية، ودرس في الثالث الخواص الدلالية في الجملة في لغة الأحكام القضائية، ويتقاطع هذا الكتاب مع بحثنا في بابه الثاني (الخواص التركيبية للجملة)، بيد أنه يجعله في الجملة عمومًا من حيثيات المحاكمة إلى الديباجة إلى الواقعات ويدرس أثر المفاصل الأخرى في صياغة الجملة.

٢. لغة القانون في ضوء علم لغة النص (دراسة في التماسك النصي)، سعيد أحمد بيومي، دار الكتب القانونية، مصر، ط١/ ٢٠٢٠م، وقد وقف فيه عند (النص القانوني ومعاييره النصية)، و(تحديد العلاقات السياقية في النص القانوني)، و(التماسك المعجمي في النص القانوني)، و(التماسك النحوي في النص القانوني)، و(السياق وتماسك النص القانوني)، و(تفسير النص القانوني)، وبتأمل هذه الموضوعات نجد منها فقط (التماسك النحوي) يتصل من بعيد بموضوع بحثنا.

٣. توظيف تقنيات الحِجَاج البلاغي في الخطاب القضائي، مقاربة في تحليل الخطاب الجاد، سعد محمد عبد الغفار يوسف، قسم اللغة العربية، كليَّة الآداب، جامعة الوادي الجديد، الخارجة، مصر، بحث محكم في مجلة الزهراء، العدد ٣١، أكتوبر ٢٠٢١، وخلص فيه الباحث إلى بعض النتائج منها:

– مثَّلتِ الاستعارة تقنيةً حِجَاجيَّةً وبِنيةً إقناعيَّةً في معماريَّة الخطاب القضائي

تبلورتْ بموجبها بعضُ الأدلة التي اقتضاها سياق الخطاب.

– مثَّلَ أسلوبُ السُّؤال تقنيةً حِجَاجيَّةً مهمة في الخطاب القضائي كرَّست بشكل واضح لإدانة المتهم في سياق الاتهام.

– شكَّلَ الإيقاع – في الخطاب القضائي– وسيلةً مكرَّسةً بقوة من أجل تحقيق التَّأثير والاستمالة على المستوى العاطفي (الباتوس Pathos) الذي يُعنَى بكلِّ ما له صلة بنوازع المخاطَبين (سيكولوجيَّة المتلقي).

٤. تداولية المرافعة في الخطاب القضائي العربي، بو عاصم سامية، جامعة مولود معمري –تيزي وزو، بحث محكم منشور في مجلة: Thumbnail Image، ٢٠٢١، وقد خلص فيه الباحث إلى أنَّ أهم وظيفة للخطبة القضائية هي الوظيفة التداولية والإقناعية، باعتبار أن الإقناع من أهم الأهداف التي يروم المحامي لتحقيقه في مرافعته من أجل إذعان القاضي. وكما يعد الخطاب القضائي خطابًا متشعبًا ومتنوعًا، بل هو خطاب إشكالي مما جعله مدار خلاف بين الدارسين، وذلك لأنه يتميز بمجموعة من السمات والخصائص التي تفرده عن غيره من الخطابات، ولاسيما الخطابات القانونية والتشريعية رغم أنه منبثق منها، ولعل أهم خاصية تميزه أنه خطاب إجرائي تداولي حجاجي بامتياز.

وتمتاز دراستنا عن الدراسات السابقة بأنَّها الدراسة الأولى في لغة الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية، وأنها تقصد الوقوف عند أهم الظواهر الأسلوبية ذات الشأن في الكلام الفني (عناصر الصياغة والتركيب)؛ لتتلمس كيفية توظيف الظواهر الفنية في النص القضائي النفعي التوصيلي، وأيضًا تلمس التفردات الأسلوبية في الأحكام القضائية، وتسعى الدراسة بنتائجها إلى بيان الظواهر الأسلوبية التي

أسهمت في أداء المعنى في الحكم القضائي بصورة أدق بحيث لا يترك النص مجالًا لاجتهادٍ، ولا تأويل ولا تحريفٍ، وتمتاز أيضًا بالانطلاق من الظاهرة التركيبية من القواعد الأسلوبية للغة العربية، وتبين كيف وظفت لغة الأحكام القضائية تلك الظواهر الخاصة بالعربية من تقديم وتأخير وحذف وذكر لأداء المعنى، وعرض الحكم القضائي، وتمتاز هذه الدراسة أيضًا بتجنُّب بعض المآخذ الَّتي وجدها الباحث في الدراسات السابقة، ومنها في دراسة البيومي الأولى على سبيل المثال لا الحصر الإكثار من سرد آراء الغربيّين في دلالات الجمل والألفاظ، والمعروف أنَّهم يبنونها على لغاتهم التي لها طبيعتها والتي تختلف بطبيعة الحال عن دلالات العبارات والتراكيب في العربية، وهو ما ركَّزَت دراستنا عليه، فالأحكام القضائية مسرودَةٌ باللغة العربية، ووفق تراكيبها وجملها، وهذه التراكيب والجمل لها دلالاتها عند علماء العربية في القديم والحديث، فلماذا أغرب خلف دلالات التراكيب في لغات أخرى لأقيسها على اللغة العربية، وهذا بنظر الباحث قد يؤدي إلى تشوه النتائج أما بناء النتيجة على أحكام العربية فيجعلها أثبت وأكثر دقَّةً، ومن تلك المآخذ أيضًا استطراد البيومي في حديثه عن خصائص الجملة في الأحكام القضائية إلى الحديث عن الألفاظ (المفردات)، فقد نصَّ على أنَّ من سمات الجملة في الأحكام القضائية استخدام بعض الصيغ الدالة على اليقين، من مثل "ألبتة، وحتمًا،..."[(١)]، وهما مفردَتَانِ وكان يجب عليه أن يصوغ السمة على شكلٍ أوضح كأن يقول تضمُّن الجملة كلماتٍ تدلُّ على اليقين لا أن يعبر بـ (الصيغ) فالصيغة جملةٌ، والأمثلة كلماتٌ، ومن المآخذ أيضًا الاستطراد في الحديث عن لغة غير لغة الأحكام كلغة الصحافة، فقد

(١) بيومي، سعيد أحمد، ٢٠٠٧م، "لغة الحكم القضائي (دراسة تركيبية دلالية)"، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ص: ١١٤.

عقد البيومي فقرةً خاصَّةً للحديث عن التأثر والتأثير بين لغة الصحافة ولغة الأحكام القضائية، وهذا لا حاجَة له فالبحث يجب ألَّا يخرج عن حدوده العلمية المحددة في العنوان، أمَّا دراسة البيومي الثانية (لغة القانون في ضوء علم لغة النص (دراسة في التماسك النصي) فهي تدرس لغة الأحكام القضائية في ضوء نظرية لغوية غربية، وهذا وإن كان يتضمَّنُ بعض الإيجابيات لا يخلو من مآخذ وإشكاليَّات؛ لأنَّ لكلِّ لغةٍ سماتها وخصائصها، وما ينطبق على لغة قد لا ينطبق على أخرى، ولسانيَّات النص نظرية ولدت ونشأت وترعرعت في الغرب، في أحضان اللغات الغربية ودراسة نصوص عربية في ضوئها قد لا يفضي إلى نتائج دقيقة، ومن فقره التي تنحو هذا المنحى تقسيمه تبعًا لجون لاينز الجملة إلى قسمين نصِّيَّة وغير نصية، فالنصية التي تستقل بدلالتها داخل النص، وغير النصية تكون جزءًا من جملةٍ[1]، ثم يبني على هذا الكلام تطبيقه على لغة الأحكام القضائية، ويرى الباحث أنَّه لو صدر عن مصطلحات العربية وتقسيماتها للجمل لكان أجدى، ولكانت النتائج أقرب إلى الدقة، أمَّا الدراسة الثالثة فمقتصرة على تقنية الحجاج فقط، وفي الأساليب البلاغية حصرًا، وهذا يجعلها دقيقة لكن بمجالٍ محدودٍ من اللغة هو الحجاج البلاغي، أمَّا الدراسة الأخيرة فهي في التداولية، واهتمامها يدور حول المحيط الخارجي للنص أكثر من انطلاقه من دلالات الجمل والتراكيب، وبهذا تمتاز دراستنا عن جميع الدراسات بتفردها بدراسة لغة الأحكام القضائية منطلقة من دلالات عناصر الصياغة والتركيب في الجملة وفق المعهود في ثقافتنا العربية، وتبين أثر هذه الدلالة على معنى الحكم القضائي ودقته.

(١) بيومي، سعيد أحمد، ٢٠٢٠م، "لغة القانون في ضوء علم لغة النص (دراسة في التماسك النصي)"، دار الكتب القانونية، ط١، مصر.

خطَّةُ البحث:

دعت المنهجية الأكاديمية إلى بناء البحث على مقدمة، وتمهيد وستَّةِ مباحث وخاتمة:

أما المقدمة فتتضمَّنُ أهمية البحث وأهدافه، ومنهجه ومشكلته.

التمهيد: وفيه توضيحٌ وبيان للعنصرين اللذين يضمهما عنوان البحث، وهمَا:

- الظَّاهرة الأسلوبية.
- الأحكام القضائية (لغويًّا) في المملكة العربية السعودية.

١- المبحث الأول: وفيه دراسة لظاهرة الجملة الاسمية، حيث يُعرضُ إطارٌ نظريٌّ حول الدلالات المعنوية للجملة الاسميَّة، ثمَّ ندرسُ الظَّاهرة في نماذج من الأحكام القضائية من المجلدين المذكورين.

٢- المبحث الثاني: وفيه دراسةٌ لظاهرة الجملة الفعلية، حيث يُعرضُ إطارٌ نظريٌّ حول الدلالات المعنوية للجملة الفعلية، ثمَّ ندرسُ الظَّاهرة في نماذج من الأحكام القضائية من المجلدين المذكورين.

٣- المبحث الثالث: وفيه دراسةٌ لظاهرة التقديم والتأخير، حيث يُعرضُ إطارٌ نظريٌّ حول الدلالات المعنوية لظاهرة التقديم والتأخير، ثمَّ ندرسُ الظَّاهرة في نماذج من الأحكام القضائية من المجلدين المذكورين.

٤- المبحث الرابع: وفيه دراسَةٌ لظاهرة الحذف والذكر، حيث يُعرضُ إطارٌ نظريٌّ حول الدلالات المعنوية لظاهرة الحذف والذكر، ثمَّ ندرسُ الظَّاهرة في نماذج من الأحكام القضائية من المجلدين المذكورين.

٥- المبحث الخامس: وفيه دراسَةٌ لظَاهرة الأساليب الإنشائية، حيث يُعرضُ إطارٌ نظريٌّ حول الدلالات المعنوية لظاهرة الأساليب الإنشائية، ثمَّ ندرسُ الظَّاهرة

في نماذج من الأحكام القضائية من المجلدين المذكورين.

٦- المبحث السادس: وفيه دراسَةٌ لظاهرة الاسم الموصول، حيث يُعرضُ إطارٌ نظريٌّ حول الدلالات المعنوية لظاهرة الاسم الموصول، ثمَّ ندرسُ الظَّاهرة في نماذج من الأحكام القضائية من المجلدين المذكورين.

- الخاتمة، وفيها أهمُّ النتائج التي خلصت إليها الدراسة.

تمهيدٌ في مفهوم الظاهرة الأسلوبية والتعريف بالأحكام القضائية:

نقدم في هذا التمهيد تعريفًا بطبيعة الدراسة، وميدانها، وفق الآتي:

أ– مفهوم الظاهرة الأسلوبية:

يتألف هذا المصطلح من جزأَيْن الأول هوَ (الظاهرة)، والثاني هو (الأسلوبية)، أمَّا الظاهرة فهو في أصل اشتقاقه اسم فاعل من الفعل ظهر الذي يدور معناه حول البروز والوضوح، فـ" ظَهَرَ الشَّيْءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا بَرَزَ بَعْدَ الْخَفَاءِ وَمِنْهُ قِيلَ ظَهَرَ لِي رَأَى إذَا عَلِمْتَ مَا لَمْ تَكُنْ عَلِمْتَهُ وَظَهَرْتُ عَلَيْهِ اطَّلَعْتُ وَظَهَرْتُ عَلَى الْحَائِطِ عَلَوْتُ وَمِنْهُ قِيلَ ظَهَرَ عَلَى عَدُوِّهِ إذَا غَلَبَهُ وَظَهَرَ الْحَمْلُ تَبَيَّنَ وُجُودُهُ".[١] وعليه فإننا نطلق لفظة الظاهرة على الخصيصة أو التركيب اللغوي الذي يبرز استعماله عند شاعر أو كاتب أو أديب، أو ما شابه ذلكَ، وأمَّا الأسلوبية فترجع إلى كلمة الأسلوب التي تعود بأصلها اللغوي في العربية إلى معنى "الطريق الممتد".[٢] هذا في معناه اللغوي البحت، أمَّا من ناحية دلالة الكلمة على مؤدَّاها فقد قدمه ابن خلدون حيث يقول في تعريف الأسلوب: "عبارة عندهم عن المنوال الّذي ينسج فيه التّراكيب أو القالب الّذي يفرغ به. ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الّذي هو وظيفة الإعراب ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواصّ التّراكيب الّذي هو وظيفة البلاغة والبيان ولا باعتبار الوزن كما

(١) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (١٩٩٤م). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية. ص ٢/٣٨٧.

(٢) ابن دريد، محمد بن الحسن، (١٩٨٧م)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ص ٢/١١٩٤، وينظر ابن سيده المرسي، علي بن إسماعيل، (١٤٢١هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٥٠٥/ ٨ وينظر ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين. (١٤١٤هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر، ص ١/٤٧٣.

استعمله العرب فيه الّذي هو وظيفة العروض... وإنّما يرجع إلى صورة ذهنيّة للتّراكيب المنتظمة كلّيّة باعتبار انطباقها على تركيب خاصّ. وتلك الصّورة ينتزعها الذّهن من أعيان التّراكيب وأشخاصها ويصيّرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثمّ ينتقي التّراكيب الصّحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصّها فيه رصًّا كما يفعله البنّاء في القالب أو النّسّاج في المنوال حتّى يتّسع القالب بحصول التّراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصّورة الصّحيحة باعتبار ملكة اللّسان العربيّ فيه فإنّ لكلّ فنّ من الكلام أساليب تختصّ به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة" [١] أما في اللغات الأوربية المختلفة فترجع إلى كلمة stylus اللاتينية التي تعني قضيب الحديد المدبب الرأس الذي كان القدماء يستخدمونه للكتابة على الألواح المشمّعة، وبمعنًى آخر هو الريشة المستعملة في الكتابة[٢]. فهو في أصله مرتبط بطريقة الكتابة اليدوية، "دالًّا على المخطوطات، ثم أخذ يطلق على التعبيرات اللغوية الأدبية..."[٣].

أما في الدراسات اللغوية والنقدية فترتبط الأسلوبية باللسانيات "ارتباط الناشئ بلغة نشوئه، فلقد تفاعل علم اللسان مع مناهج النقد الأدبي حتى أخصبه فأرسى معه قواعد علم الأسلوب"[٤].

وهذا الارتباط دعا له (ماروزو) بعد أن نوه لأزمة الأسلوبية على مستوى جفاف المستخلصات، ونسبية الاستقراءات فنادى بوجود الأسلوبية ضمن أفنان

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. (١٩٨٨م). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، ص ١/٧٨٦.
(٢) فضل، صلاح. (١٩٩٨م)، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. القاهرة: دار الشروق، يُنظر ص ٩٣.
(٣) المرجع السابق، يُنظر ص: ٩٣.
(٤) المسدي، عبد السلام. (٢٠٠٨م). الأسلوبية والأسلوب. الدار العربية للكتاب، الاسكندرية، ص ٥.

الشجرة اللسانية[١].

أمَّا أولمان فقد "تنبَّأَ بالفضل الذي سيكون للأسلوبية على كل من اللسانيات، والأَدبِ معًا"[٢].

أمَّا إذا جمعنا بين اللفظين لتشكيل مصطلح الظاهرة الأسلوبية فإنَّنا نقصد بذلك أسلوبًا لغويًّا برز عند شاعرٍ أو كاتب أو أديب، وظهر حتى أمكن الباحث والقارئ من التنبه عليه، والقول إنَّ هاهنا ظاهرة أسلوبية، أي طريقة لغوية أو قالب فني شاع في أسلوب مبدع أيًّا كان مستوى إبداعه، فمثلًا يعد حذف الفاعل "سمة مميزة في انثيالات الخطاب القرآني، لأنه من الظواهر الأسلوبية اللافتة في البيان القرآني[٣] وقد تساءلت الدكتورة عائشة عبد الرحمن قائلة "وعجيب حقًّا أنْ تطرد هذه الظاهرة الأسلوبية في موقف واحد من البيان القرآني، ثم لا يلتفت البلاغيون والمفسرون إليها، مع وضوحها الى درجة العمد والإصرار"[٤].

ب– الأحكام القضائية السعودية:

حين نقول: الظواهر الأسلوبية في الأحكام القضائية فإننا نقصد تلك القوالب اللغوية الحاملة للمعنى التي اعتمد عليها القضاة في توصيل مضمون الحكم القضائي، فالقاضي عندما يريد أن يصدر حكمه يعتمد على أسلوب توصيلي؛ لأنه يقدم حكمه

(١) المرجع السابق.

(٢) المسدي، عبد السلام، مرجع سابق، يُنظر ص: ٢٤.

(٣) الجميلي، عدنان جاسم محمد. (٢٠٠٣م). الآيات القرآنية المتعلقة بالرسول محمد – صلى الله عليه وسلم، دراسة بلاغية وأسلوبية، أطروحة دكتوراه، كلية التربية – ابن رشد – جامعة: بغداد، ص ٧.

(٤) عبد الرحمن، عائشة. (١٩٧٢م). من أسرار العربية في البيان القرآني. بيروت: دار الأحد (البحيري اخوان)، ص ٥٣.

لسلطة تنفيذية يجب أن تنفذ هذا الحكم، وهذا يقتضي تحري الدقة في عرض الحكم لغويًّا بحيث لا يدع مجالًا للاجتهاد والتفسير والتأويل، وهذه الطبيعة للحكم القضائي تقتضي أساليب خاصة تكثر في الأحكام على حساب أساليب أخرى، والأحكام القضائية التي ستدور الدراسة حولها هيَ الأحكام القضائية في المملكة العربية السعودية وهي أحكام مطبوعةٌ منشورة في مدونةٍ خاصة تحمل اسم (مجموعة الأحكام القضائية)، تصدر عن مركز البحوث في وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، وتنشر بحسب الموضوع، أي نوع القضايا، وقد اخترنا المجلد الخامس عشر المتضمن مجموعة الأحكام القضائية لعام ١٤٣٤هـ، برقم تصنيف، ديوي: ٣٤٧٠٥٣١٠٧، ورقم إيداع: ١٤٣٦/٢٧٢١، ردمك: ٣-٣٣-٦٠٦-٩٩٦٠ (مجموعة)، ٠- ٥٧- ٦٠٦- ٩٩٦٠ (مج ١٥).

والمجلد الرابع والعشرين المتضمن مجموعة الأحكام القضائية لعام ١٤٣٤هـ، برقم تصنيف، ديوي: ٣٤٧٠٥٣١٠٧، ورقم إيداع: ١٤٣٦/٢٧٢١، ردمك: ٣-٣٣-٦٠٦-٩٩٦٠ (مجموعة)، ٠- ٥٧- ٦٠٦- ٩٩٦٠ (مج ٢٤). وتدور معظم القضايا المعالجة فيهما حول موضوعات (الشذوذ الجنسي والتشبه بالنساء، وارتداء ملابس منافية للأخلاق، وحيازة صور فاضحة، والتزوير والتهديد، والابتزاز والتهرب من المسؤولية الوظيفية)، وما يدور في هذا الفلك من سب وشتم واتهام ورمي، وتعد هذه الأحكام ميدانًا لغويًّا ثرًّا، إذ يُصدر القضاة بعد كل محاكمة حكمًا قضائيًا يُعرض بقالب لغوي معيَّن، وهذه القوالب اللغوية قد تشكل ظاهرة أسلوبية ينتبه لها القارئُ مباشرة، ويفهم منها معنًى مقصودًا، لذلك نرى جدوى دراسة هذه الأحكام فنيًّا وأسلوبيًّا من حيثُ الوقوف عند أهم الظواهر الأُسلوبية فيها.

المبحث الأول: ظاهرة الجملة الاسمية الجملة الاسميَّة

من الظواهر الأسلوبية التي تمتاز بها العربية عرض المعنى بقالب الجملة الاسمية إذا أريد له التوكيد، فقولك مثلًا: قام زيدٌ إخبار عن وقوع القيام من زيد في الزمن الماضي، أما قولك: زيدٌ قائمٌ فإسناد القيام إلى زيد إسنادًا مؤَكَّدًا، "ولا شك أن مناط إفادة التقوي هو الخبر؛ لأن التقوي إنما يحصل بتضمنه الإسناد، أو بتضمنه الإسناد بتكرر الإسناد، وكأنه أراد الإفادة المعتد بها؛ لأنها المتبادرة، وإلا فقد أثبت لزيد قائم تقوي الحكم قريبا من تقوي: زيد قام"(١).

ولذلك كان عرض المعنى فيها أقوى من عرضه بقالب الفعلية لما تحويه من معنى الثبات والاستقرار في المعنى، ولأنها أحمل للتوكيد إذ تؤَكَّدُ بـ(إنَّ) دون الفعلية، وهذا يزيد المعنى ثباتًا وقوةً، "فقولنا: (قام زيد) معناه الإخبار عن زيد بالقيام، وقولنا: (إن زيدًا قائم) معناه الإخبار عن زيد بالقيام أيضًا، إلا أن في الثاني زيادة ليست في الأول، وهي توكيده بـ(إنَّ) المشددة التي من شأنها الإثبات لما يأتي بعدها"(٢)، ولا شكَّ أيضًا في أنَّنا إذا نفينا المعنى بالجملة الاسمية كان نفينَا أقوى له؛ لأنَّ "النفي في الجملة الاسمية لاستمرار النفي، لا لنفي الاستمرار، وكون قوله تعالى: [وَما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ](٣) للمبالغة في نفي الظلم لا لنفي المبالغة في الظلم، وهذا المعنى، وإن كان بعيدًا عن الظاهر، لكن جعله

(١) ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد. (٢٠٢١م). الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص١/٤٤٣، وينظر حبنكة، عبد الرحمن بن حسن. (١٩٩٦م). البلاغة العربية. دمشق: دار القلم. بيروت: الدار الشامية، ص ١/٣٥١.

(٢) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. (١٣٧٥هـ). الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور. تحقيق: مصطفى جواد. مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ص ١٩١.

(٣) سورة ق، الآية ٢٩.

عرف البلغاء فيما نحن فيه واضحًا، والواضح مهجُور"(١).

وهذه اللفتة الأخيرة لطيفة إذ ليس المقصود من عرض المعنى المنفي بالجملة الاسمية بصيغة المبالغة (ظلَّام) كون المنفي مبالغة الظلم بل القصد المبالغة في نفي الظلم، وهذا المعنى وإن كان مهجورًا فهو واضحٌ في عرف البلاغيّينَ، وبتأمل الأحكام السابقة نستطيع أن نقول: إن عرض المعنى بقالب الجملة الاسمية في العربية يفيد توكيد المعنى وإثباته، فالمعاني المعروضة وفق هذه الظاهرة الأسلوبية ثابتةٌ مستقرَّةٌ لا تحتمل الاجتهاد في التأويل والتوجيه، وهذه الدلالة الثابتة والمؤكدة مهمة في نص قضائي؛ لأن الحكم القضائي من أكثر النصوص احتمالية لتدخل المجتهدين في تأويله وحمله على غير مراد القاضي منه، لذلك كان لهذه الظاهرة استعمالٌ مميزٌ في الأحكام كما سنبينه في المبحث الثاني.

وَقَد استعمِلَتِ الجملة الاسمية في الأحكام القضائية بما يدل على ثبات المعنى ونفي احتماله لمعنى آخر ولاسيّما في تفصيل الأحكام على نحو ما ورد في تفصيل توزيع الجلدات الثلاثين على المحكوم عليه بها وفق الأيام، حيث ورد "... كلُّ دفعة خمسة عشر جلدة، بين كل دفعة وأخرى أسبوع لقاء الشبهة"(٢).

وَنرى أن الجملة الاسمية نزلت في هذا النص بمكانها المطلوب حيث نفت أي احتِمَال أو سوء فهمٍ لنص الحكم، فالحكم التعزيري قضى بالجلد ثلاثين جلدة، ثم احتيج إلى تفصيل في توزيع الجلدات على مرحلتين، وهنا لم يترك نص القرار أي مجال لاجتهاد أو تحريف، فقد بنى المعنى وفق الجملة الاسمية المفيدة لتوكيد المعنى وثباته واستقراره، فجاء بالمبتدأ (كل دفعة) مخبرًا عنه بعدد الجلدات (خمس عشرة) جلدة، وهذه الجملة أفادت باسميتها ثبات هذا التفصيل واستقراره وتوكيده، وعدم احتماليته لأي تصرف من قبلِ

(١) ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد عصام الدين الحنفي. (٢٠٢١م). الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. مرجع سابق، ص ١/٣٧٧.

(٢) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ). الرياض. المملكة العربية السعودية. وزارة العدل. مركز البحوث، ص ٧/١٥.

منفذ الحكم، ولا يخفى أيضًا أَن تحديد المدة بين الدفعتين جاء أيضًا بالجملة الاسمية للغرض ذاته (بين كل دفعة وأخرى أسبوع)، وهذا إن دل على شيءٍ فإنما يدل على تحري الدقة في صوغ القرار، وعدم ترك فرصة لأي تعديل أو اجتهاد في تنفيذه، ولا يخفى ما للجملة الاسمية من دور في أدَاءِ هَذَا المعنى، وَلا يفوتنا أن ننوه هنا إلى الخطأ النحوي الوارد في نص القرار، وهوَ قولهم: (خمسة عشر جلدة)، والصواب أن يقال (خمس عشرة)؛ لأن العدد يخالف معدوده وفق هذه الحالة.

وَمن استعمال الجملة الاسمية جملة اعتراضية في الأحكام القضائية ما ورد في تبرير الحكم بالتعزير بالمال، فِي قولهم: "... ولأنَّ التعزير بالمال جائزٌ شرعًا، وهو مذهب المالكية والحنابلة... ولإنكار المدَّعى عليه"(١).

حيثُ جاءت الجملة الاسمية الاعتراضية (وهو مذهب المالكية والحنابلة)(٢). معترضةً بين المتعاطِفَاتِ؛ وبِناؤها الاسميُّ يضفي التوكيد والثبات لهَا، ويمنح الحكم المبرر وفقها قوَّةً خاصَّةً، لا ينالُهَا دونهَا، أَضِف إلى ذلك ما تضفيه الجملة الاعتراضية من زيادة في التوكيد على الجملة، إذ إنَّ تبرير الحكم فقهيًّا تحصَّل من قولِ القاضي: (ولأن التعزير بالمال جائزٌ شَرعًا)، ولكنَّ الجملة الاعتراضية زادَت هذا الحكم توكِيدًا، وَهذه الزيادة في التوكيد من أغراض الجملة الاعتراضية، إِذْ ذكِرَ أَنَّ من أغراضها تخصيص أحد مذكورين بزيادة التأكيد في أمر علق بهما، نحو: [وَوَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلى وَهْنٍ وَفِصالُهُ فِي عامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوالِدَيْكَ إِلَيَّ المَصِيرُ](٣)(٤)، فقوله: (أَنِ اشْكُرْ لِي

(١) المرجع السابق، يُنظر ص: ١٣٦/٢٥.

(٢) للإحاطة بالحكم الفقهي في هذه المسألة ينظر الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى. (٢٠٠٦م). مرجع سابق، ص ٧/٥٥٧٦.

(٣) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٤) السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين. (٢٠٠٣م). عروس الأفراح =

وَلِوَالِدَيْكَ) تفسير لقوله: (وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ)، وقوله:(حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ) اعتراض أتى به تأكيدًا على طلب الشكر للأم الوالدة وتقديرًا لفضلها العظيم، لما عانته من آلام الحمل طوال التسعة شهور(١).

وعليه يحمل الاعتراض في الحكم القضائي؛ إذ أدَّى قول القاضي: (جائز شرعًا) المفهومَ من الاعتمَاد على الحكم الفقهي في إصدار الحكم، وجاءت الجملة الاعتراضية الاسمية لتضفي على التأكيد تأكيدًا.

ومن ذلك أيضًا إلَّا أنَّ الجملة الاسميَّة جاءَت جوابًا للشَّرْطِ ما ورد في الأحكام القضائية "مَن قضى في غير مَا وُلِّيَ فحكمه باطلٌ"(٢). فقد دلت على الثبات والاستقرار على نحو ما بيَّنَّاه سابِقًا، ومن ذلك أيضًا "وأفهمَ بتعليماته بأن مدة الاعتراض ثلاثون يومًا"(٣)، ومنه أيضًا "هذا ما ظهر لي وبه حكتُ"(٤).

وَمِن المواضع المكررة في الأحكام القضائية من تقديم الاسم على الفعل وعرض المعنى بقالب الاسمية مَا يَرِدُ في نهايات الأحكام من مثل قول القضاة: "والمدَّعى عليه قرر القناعة به"(٥)، والتركيب المنتظر في مثل هذه الأحوال أن يقالَ: قرر المدعى عليه القناعة به، ولَكنَّ المتأمِّلَ في هذا التَّركِيب عَلى امتداد الأحكام القضائية يلحظُهُ واردًا في سياقات التفصيل، فبعد عرضِ موقفِ المدَّعِي يعدل القاضي إلى ذكر موقف المدَّعَى عليه بِقالب الجملة الاسميَّة، وهَذَا يدفعنا للقولِ: إنَّ الجملة الاسمية استعمِلَت فِي الأحكام

في شرح تلخيص المفتاح. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت – لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

(١) عوني، حامد. (١٣٩٢هـ). المنهاج الواضح للبلاغة. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/١٩٢.

(٣) مجموعة الأحكام القضائية، (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/٢٠٠.

(٤) مجموعة الأحكام القضائية، (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ١٥/٢٤١.

(٥) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٣٦/ ١٥.

القضائية في مقامات التَّفصيل والتَّقسيم، فكأنه يقول أمَّا المدَّعِي فقبِلَ، وأَمَّا المدَّعَى علَيهِ فَلَا أَو العكس أو نحو ذَلِكَ، ولكن الجملة ترد بدون (أمَّا)، وَهذا المعنى (التفصيل) للجملة الاسمية لم نقف عليه، بمعنى أَنَّنَا لَمْ نقف على أَن من أغراض استعمال القالب الاسمِي هوَ الدَّلالة على التفصيل والتقسيم، ولَكنْ هَذا مقامه فِي الأحكام القضائية، فلذلك نستطيع صوغ قاعدة استعمالية خاصة بالأحكام القضائية، وهِي: الجملة الاسمية تستعمل في سياقات التفصيل والتقسيم، لبيان موقف كلٍّ منَ المدَّعِي والمدَّعَى عليه.

المبحث الثاني: ظاهرة الجملة الفعلية (الماضي، المضارع)

يعد تقييد الحدث في العربية بفعل ربطًا له بزمن محدد، "فإذا كان ماضيًا فإنه يقيد الحدث بالزمن الماضي، وإذا كان مضارعًا قيده بحال، وهكذا، وذلك بخلاف الاسم، فإنه لا يدل على زمان"(١).إذًا فإنَّ الغرض الأساسي لعرض المعنى بقالب الجملة الفعلية تقييده بالزمن، فإذا أردنا تقييده بالماضي صغناه بقالب الفعلية ذات الفعل الماضي، أما إذا أردنا تقييده بالزمن الحاضر أو المستقبل اخترنا له قالب الجملة الفعلية ذات الفعل المضارع، ثُمَّ إن هذا الأصل قد يخرج عنه لدواعٍ سياقيَّة، فمثلًا قد يعبر عن المستقبل بلفظ الماضي، وذلك لدواعٍ سياقية أسلوبية معروفة أبرزها تحقق الوقوع، فالمتكلم الذي لا يشك أن الحدث المستقبلي سيقع يعرضه بقالب الفعلية ذَات الفعل الماضي، وكأنه وقع وانتهى، وهذه الظاهرة تدرس بلاغيًّا تحت عنوان إخراج الكلام على خلاف المقتضى، وذكروا منها التعبير عن المستقبل بلفظ الفعل الماضي، ومنه قَوله تَعَالَى: [وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ](٢)، فإنّه إنّمَا قال: «فَفَزِعَ» بِلفظ الماضِي بعد قولهِ «ينفَخ»، وهو مستقبلٌ، للإشعار بتحقيق الفزعِ، وأَنَّه كائنٌ لا محالةَ؛ لِأَنَّ الماضي هنا يدلّ علَى حصول الفعل وكَونه مَقطُوعًا بِهِ.

ومن أغراض هذا العدول (إبراز الأمْر بصورة الحاصل) ومنْه قولك: اشتَريتُ قبل إنفاذ العمليّة، وذلك عندما تتوفَّر شروطها، وهذا كثيرٌ في لغة النَّاس الدَّارجة.

ومنها التفاؤل بحصوله، وهذا يكثر في باب الشرط، إذ تورد الماضي موضع

(١) أبو موسى، محمد محمد. (١٩٨٠م). خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني. مكتبة وهبة، ص ٢٩٩.

(٢) سورة النمل، الآية ٨٧.

المستقبل لغرض التفاؤل بِحُصوله، فالمتكلِّم يتفاءلُ بحصولِ الشَّيء فِي المستقبل فيعبِّر عنه وكأنَّه وقع وانتهى وأخبَر عنه، كقولك لطالبكَ: إنْ نجحْت فِي الامتحان نلتَ جائزةً، فهذا حدثٌ لَمَ يقعْ بعد ولكنّ المتكَلِّم طامعٌ بوقوعه متفائل به، فبناه بقالب الفعل الماضي.

ويتفرع عن التفاؤل معنًى جزئيٌّ آخر وهو الرغبة بحصول مضمون الكلام، وهذا ميدانه الدعاء، وكثيرًا مَا يستعمل في اللغة الدارجة، فنقول للمريضِ (شَافاك الله وعافاك) مع أن الشفاء حدثٌ مستقبليٌّ لم يقع بعد، وكذلك الدعاء للمتوفَّى بالرحمة، وما شابه ذلك من الأساليب التي تدور حول معانٍ مستقبليَّة وتعرض بقالب الفعل الماضي وتكون محتوية على معنًى يرغب المتكلم بأن يحدث، والفرق بين التفاؤل والرغبة أن الأمر المرغوب يكون أثره واقعًا ونرغب بتغيره كالدعاء للمريض مثلًا، أمَّا التفاؤل فتمنٍّ للوقوع لا أكثر.

أمَّا عن صيغة المضارع فتستعمل أساسًا لغرضين بلاغيَّين، هما:

١- التجدد والاستمرار: يعرض المعنى بقالب الجملة الفعلية ذات الفعل المضارع للدلالة على معنى يُفِيد التَّجَدُّد والاستمرار، لكن مرادهم بالاستمرار التَّجَدُّدِي ما كان في الفعل المضارع المثبت: يَقُومُ زَيدٌ، قالوا: هذه تفيد الاستمرار التَّجَدُّدِي، ما المراد بالتَّجَدُّد هنا؟ قالوا: حصول الشيء مرةً بعد أخرى، أمَّا الجملة الاسْمِيَّة فلا تفيد التَّجَدُّد، والفعل الماضي لا يفيد التَّجَدُّد أيضاً: قَامَ زَيدٌ، (قام) لا يَدلُّ على وقوع القيام مرةً بعد أخرى، وإن أفاد التَّجَدُّد بِمعنىً آخر، وهو وجود الفعل بعد أن لم يكن، يعني: وجودٌ بعد عدم.[١]

(١) قرفة، زينة. (٢٠١٧م). الدلالة الزمنية للفعل الماضي والمضارع في النص القرآني. مجلة دراسات، جامعة بشار، الجزائر، العدد (٦)، ص٤١.

٢- الغرض الثاني هو إحضار الصورة العجيبة: أمام ذهن المخاطب حتَّى كأنها تحصل أمامه وهذا المعنى مرتبط بعرض المعاني الماضية بقالب المضارع، وهذا المعنى يرتبط بمصطلح حكاية الحال كثيرًا، إذْ كثيرًا ما يحمل المضارع المستعمل في المعاني الماضية على معنى حكاية الحال، ومن البلاغيين من يفرق بين المصطلحين فيرى أن "استحضار الصورة غير حكاية الحال فإن إحضار الصورة من غير قصد إلى الحكاية والتنزيل وهما إنما يكونان لما وقع بالفعل وإحضار الصورة يكون فيما لم يقع، وحينئذ فلا ينافي هذا ما في الرضي أنه لم يثبت حكاية الحال المستقبلة كما ثبت حكاية الحال الماضية..." (١).

وهذا يقودنا إلى توضيح معنى حكاية الحال، وهو مصطلحٌ يدور حول التعبير عن معنًى مضى وانقضَى بقالب الفعل المضارع، وهذا الأسلوب من الظواهر الأسلوبية المشهورة في العربية، وحملوا عليه قوله تعالى: [فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ](٢) "فقد عبر بالمضارع في الجملة الثانية – وإن كان القتل في الماضي كالتكذيب – لأن أمر القتل فظيع، فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب"(٣).

وعلى هذه الطريقة فكل ما جاء بلفظ المضارع، وكان من حقه أن يكون ماضياً،

(١) الدسوقي، محمد بن عرفة. (٢٠٠٧م). حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، ص ٢/١١٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٨٧.

(٣) الجناجي، حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق. (١٩٨٧م). خصائص النظم في «خصائص العربية» لأبي الفتح عثمان بن جني. القاهرة – مصر: دار الطباعة المحمدية، ص ٢٣٣.

فالسر فيه إنما هو حكاية الحال الماضية، واستحضار الصورة السابقة[١].

بقي أن نشير إلى أنها ذات خصائص تنفرد بها فطريقة توكيدها ونفيها ودلالتها على الزمن خاصَّة فهناك حروف تخلص المضارع للحاضر، وأخرى تخلصه للمستقبل، وأدوات تقرب الماضي من الحال كـ(قد)، وما إلى ذلك من تفصيلات لا يتسع لها هذا البحث.

وَبالانتقال إلى دراسة الظاهرة في لغة الأحكام القضائية نستطِيعُ أَن نقول: إِنَّ استعمال الجملة الفعلية كان طَاغِيًا على الأحكام بصُورَةٍ عامَّةٍ، وذلك أَن عامَّة الأحكامِ صِيغت وفقَ الجملة الفعلية ذات الفعل الماضي، بعد تبرير الحكم بتقديم تصور وملخص عن المحاكمة، ومن استعمال الجملة الفعلية ذات الفعل الماضي في الأحكام قَولُ القَاضِي: "قضت المحكمة بسجن المدعى عليه عشرة أيامٍ، وجلده خمسين جلدة دفعةً وَاحِدَةً، معَ أَخذِ التعهد عليه بعدَمِ العودةِ لمثل ذلك.. قنع المدعِي بالحكمِ وعَارَضَ عليه المدعَّى عليه.. قررتْ محكمة الاستئناف الموافقة على الحكمِ"[٢].

فالمتأمّلُ بِهذا الحكم الَّذي تمثّل لغته عامَّة الأحكام القضائية من حيثُ الصِياغة اللغوِيَّة يجد أَنَّه مبنِيٌّ أساسًا على الفعل الماضي، (قَضَت المحكمة... قَنِعَ المدَّعِي... عارض المدعى عليه... قررت محكمة الاستئناف)، وَنرى أن هذا الاستعمال اختيارٌ مناسبٌ لِلنطقِ بالحكمِ، ولَا سِيما أَنَّ الأحكام الَّتِي تكتبُ تكونُ غالبًا قَدْ صَدَرَتْ وأبرِمَتْ، وتأتِي المدونة لِنشْرِهَا، أَيْ تكونُ المدونة في مقام القصّ، أي تروي لنا

(١) ينظر السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، (٢٠٠٣م) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ص ٥٦٠/ ١.

(٢) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/٣١٩.

أحكامًا أبرمتْ وربَّمَا نفذتْ أَو طُعِنَ بِهَا، المهم أن المدونة تروي لنا أحداثًا حَصَلَتْ وانتهَت، وهَذِهِ الأحدَاث والأحكَام ينَاسِبُهَا مِن القَوالِبِ اللغَوِيَّةِ الفعلُ المَاضِي الَّذِي يدلُّ أساسًا على حدث وقع وانتهى في الزمن الماضي، وَهذه هي الدلالة الأصلية للجملة الخبرية ذات الفعل الماضي، وعلى ذلك نص حبنكة الميداني بقولِهِ: "ولا تفيد الجملة الخبريّة الإثباتِيَّةُ المشتملة على فعل ماضٍ أكثر من إثبات حدوث النسبة الحكميّة في الزمن الماضي، فلا تَدُلُّ على الاستمرار إلاَّ بمساعدة من القرائن اللفظيّة أو العقلية"(١)، ولما كانت معظم الأحكام المعروضة في الأحكام القضائية تهدف إلى نسبة الأمر الحكمي فِي الماضِي حسنَ منَ القضاة الاعتمَاد أسَاسًا على الفعل الماضي ظَاهِرَةً أسلوبيَّةً طَاغِيَةً فِي الأحكَامِ القَضَائِيَّة، وَيمكنُ أَيضًا أَن نصُوغَ قَاعِدَةً استِعمَالِيَّةً مستَنبَطَةً مِنَ الأحكام القضائِيَّة، وهِيَ أَنَّ الظاهرة الأسلوبية الطاغية على صوغ الأحكام وسردهَا هِيَ الفعلُ الماضِي، لِمَا لَهُ منْ منَاسَبَةٍ دلاليَّة لِمَضمونِ الأَحكامِ التي تسنِدُ حكمًا لجرمٍ وقعَ وانتهَى فِي الماضِي.

ولا يبتعد كثيرًا الحكم الآتي من حيث الأسلوب في صياغته وعرضه عن سابقه حيثُ اعتمدَ القاضي فيه على قالب الفعل الماضي لمناسبة هذا الأسلوب كما أسلفنا لمضمون الحكم الذي يعرض محاكمَةً جرتْ وانتهت، ويبلغنَا بالحكم الَّذي صدرَ بخصُوصِهَا وَكيفَ أفهِمَ لكلَا المتخَاصِمَينِ، وَهُوَ الواردُ في قولِ القاضي: "لِما سبق كله فقد صرفت النظر عنْ دعوى المدعي، وبعرض ذلك على المدعِي قرر الاعتراض بدون لائحةٍ"(٢)، فقد اعتمد القاضي في هذا الحكم على الفعل الماضي؛ لأنه يروي لنا حكمًا

(١) حبنكة، عبد الرحمن بن حسن. (١٩٩٦م). مرجع سابق.

(٢) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/٣٦١.

صدر وأفهِمَ، وانتهَتْ قصته وهَذَا الحدَثُ الماضي يناسبه الفعل الماضي كما أسلفنا، وَكَذلك وردَ حَيثُ جَاءَتِ الأفعال (صَرفت، قرر)، وهما الفعلان الحاملان للحدثين الأساسِيَّين فِي المحاكمة، فِي صِيغة الماضي مناسبةً للمضمونِ، وهَذَا يجعلنَا مطمَئِنّينَ للقاعدة الاستعمالية التي نوهنا إليها سابقًا، وهِي اعتمَاد الأحكام القضائية أساسًا على صيغةِ الماضي، وَلا ننسى قابلية الصيغة لأساليب توكيدٍ خَاصَّة كَهذا الحكم حَيثُ سبقَ بِ(قَد)، وهِيَ تفيدُ توكيد الجملة الفعلية، ومنح الحكم مزيدًا من الموثوقِيَّة، فليسَ الحكمُ المؤَكَّدُ كَغيرِهِ منَ الأحكَامِ التي لا تحظَى بِشيءٍ منَ التوكِيدِ، وهَذَا التوكِيدُ بِ(قد) أتاحَتهُ صِيغةُ الماضِي فهِيَ المنوطَةُ بِذَلِكَ، حتَّى قالَ عنِ توكيدها السبكِيُّ: "من مؤكدات الجملة الفعلية (قد) فإنها حرف تحقيق، وهو معنى التأكيد، وإليه أشار الزمخشري بقوله: في قوله تعالى: [وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ][(١)] معناه هدى لا محالة"[(٢)]. وَيبدو لنا أن القاضي في الحكم السابق لما حكم برد الدعوى وصرف النظر عنها احتاج إلى التوكيد؛ إذ المتبادر إلى الذهن قبول الدعوى والحكم على المدَّعَى عَليه، ولكنْ لما كانَ الحكمُ بردِّ الدَّعوى استشعرَ المتكلمُ (القَاضِي) ضرورة توكيد الحكم فجاءَ بِ(قَد) سَابِقَةً للفِعلِ الماضِي، وهَذا كما أسلفنا يفيدُ توكِيدَهُ، فكأنَّهُ يقولُ هَذا صرفٌ عنِ الدعوى لا محالَةَ.

أمَّا الجملة الفعلية ذات الفعل المضارع فإنَّنَا وجدنا استعمالها في الأحكام القضائية

(١) سورة آل عمران، آية ١٠١.

(٢) السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين. (٢٠٠٣م). مرجع سابق. الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، جار الله. (١٤٠٧هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي.

على الأصل في دلالة المضارع على الحدث المرتبط بزمن حاضر أو مستقبل، وشكل ذلك ظاهرة مكررة في الأحكام سنقدم نموذجًا نوضح من خلاله تجلي هذه الظاهرة، وهو قول القاضي في صياغة الحكم: "أطلب إثبات ما أسندَ إليه والحكم عليه..." [(١)].

فقد صاغ القاضي هنا مضمون الحكم بقالب الفعل المضارع مراعاةً للدَّلالة الأصلية لهذه الصيغة وهي الدلالة على الزمن الحاضر، فالقاضي الآن يطلب من المحكمة إدانة المتهم بما أُسند إليه من تهم، وإيقاع مضمون الطلب سيكون في المستقبل، وكل من الحاضر والمستقبل يؤدَّيان بقالب الفعل المضارع، وهكذا ورد الحدث.

(١) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، ص ٢٤/١٠٦.

المبحث الثالث: ظاهرة التقديم والتأخير

يبنى الكلام العربي على ترتيب معين يسمى بالرتبة، وهذه الرتبة منها ما هو محفوظٌ، ومنها ما هو غير محفوظ، فالرتبة المحفوظة لا يجوز المساس بها ببناء الكلام، فلا يجوز مثلًا تقديم الصلة على الموصول والفاعل على الفعل، أمَّا الرتبة غير المحفوظة فهي رتبة يجوز فيها التصرف، أَي أن يقدَّم ما حقه التأخير والعكس، والأحكام مذكورةٌ في كتب النحو بما لا مزيد عليه، ويهمنا هنا دراسة الرتبة غير المحفوظة، لأنها من شأن البلاغيين وأرباب الأسلوب؛ إذ يهتم البلاغي بجماليات الظاهرة التركيبية لا بحكمها من جوازٍ وعدمه، فذلك شأن النحوي، فتقديم المبتدأ على الخبر والفاعل على المفعول به أصلٌ، ولكن هذا الأصل غير محفوظ بمعنى أني أستطيع تقديم الخبر، وتأخير المبتدأ، وكذلك أستطيع تأخير الفاعل وتقديم المفعول به، ولكن هذا التقديم لا يأتي في الكلام خبط عشواء يقدم المتكلم متى أراد ويؤخِّر متى أراد، بل لذلك ضوابط أسلوبية وأغراض دلالية يجب أن يراعيها المتكلم في صوغ عباراته، ويمكن أن نقول هنا: إن الأصل في دراسة هذه الظاهرة تعود إلى سيبويه الذي عرض الغرض العريض للتقديم والتأخير في باب المفعول به، وهو (الاهتِمَامُ)، فقَال فِي حديثه عنْ تقديم الفَاعل والمفعول بِهِ: " كَأنّهم إِنَّما يُقدّمون الَّذي بيانُه أهمُّ لَهم وهُم ببيانِه أعْنى، وإنْ كانا جَميعًا يهِمّانِهم ويعْنِيانهم"(١) ثمَّ إنهُ ينجرّ مع هذا الغرض غرضٌ جزئيٌّ سياقيٌّ، فلا يكفي التَّعبير بالاهتمام فقط؛ لأنَّ الاهتِمامَ غرضٌ عامٌّ يندرجُ تحتهُ تقسيمَاتٌ كثيرةٌ، كالافتخارِ،

(١) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر. (١٩٨٨م). الكتاب. القاهرة: مكتبة الخانجي، ص ١/٣٤.

والاختصاصِ، والتَّفاؤل، والتَّلذّذ وتعجيلِ المسرَّة، وغير ذلك، وهذا السّامرّائيّ يحَدِّثنا عنْ ذلك فيقولُ:..."وعلَى هذا فَإنّ قولَ النحاة: يجوزُ تقديمُ الخبرِ على المبتدأ، كقولك (تَميميٌّ أَنَا) ليس معناهُ أنَّك تقدِّم متى شئتَ، ولكِنك تقدِّم إذا اقْتضى الأمْر التَّقديمَ. وينبغِي أنْ نعلم أنّ التَّعبير الواحد قدْ تختلفُ أغراضه بحسب المقام، فَيكونُ مرّةً للاختصاصِ، ويكون مرَّةً أخرى للفخرِ، فقد يمكِنُ أنْ تقولَ: (تميمِيٌّ أَنا) بقصد التَّخصيص كما يمكن أنْ تطلِقه فِي مقامٍ آخرَ بقصدِ الفخرِ، والَّذي يعيّن ذلك إنّما هو المقامُ"[1]، فغَرَضُ الاهتِمَامِ يَحوِي أَغراضًا سياقيَّةً معروفةً.

ولما كانت الرتبة بين المبتدأ والخبر غير محفوظة فصَّلَ البلاغيون في دواعي تقديم المبتدأ، فذكروا منها:

١- "أن يتمكن الخبر في ذهن السامع؛ لأنّ في المبتدأ تشويقًا إليه"[2]، فتمكين الخبر في الذهن يحتاج أن تقدم له بمبتدأ خاص يحوي تشويقًا، كقولك لطالبك: الذي ينجح ويحصل الدرجة المرتفعة هو الطالب المهتمُ المتابعُ، فهذا التشويق يجعل الخبر أوقع في النفس.

٢- أن يقصد تعجيل المسرة إن كان في ذكر المسند إليه تفاؤل مثل: «سعد في دارك»، أو المساءة إن كان فيه ما يتطير به مثل: «السفاح في دار

(١) السامرائي، فاضل صالح. (٢٠٠٠م). معاني النحو. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١/١٥٣.

(٢) ينظر الصعيدي، عبد المتعال (٢٠٠٥م)، بغية الإيضاح، في شرح تلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ص١/١٠٩، وينظر مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. (١٩٨٠م). أساليب بلاغية: الفصاحة – البلاغة — المعاني. الكويت: وكالة المطبوعات، ص ١٧.

صديقك»[١].

٣- إيهام أنّ المسند إليه لا يزول عن الخاطر مثل: «الله ربي».

٤- إيهام التلذذ بذكره، كأن تقدم ذكر اسم محبوبتك فتقول: ليلى أجمل الفتيات، وليلى أتقى الفتيات.

٥- تخصيص المسند إليه بالخبر الفعلي إن ولي حرف النفي مثل: «ما أنا قلت هذا»، فالتَّقديم يفيد نفيَ الْفعل عن الْمتكلِّم وثبوتهُ لغيْره علَى الوجه الَّذي نفي عنه من العموم والْخصوص؛ فلا يقالُ هذا إلَّا في شيءٍ "ثبت أنَّه مقول لغيرك، وأنت تريد نفي كونك القائل، لا نفي القولِ، ولا يلزمُ منهُ أنْ يكون جَميعُ منْ سواكَ قائلاً؛ لأنَّ التَّخصيص إنَّما هو بالنِّسبة إلى من توهَّم المخاطب اشْتراكك معه في القوْل أَو انفرادَك به دوْنهُ لا بالنسبةِ إلى جمِيع من في العالمِ"[٢].

وكذلك سرد البلاغيون دواعيَ لتقديم المسند على المسند إليه، ويمكن إجمالها أيضًا بالآتي:

١- تخصيص المسند بالمسند إليه: كقوله تعالى: [وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ][٣]، ومعنى التخصيص حصر المعنى بجهةٍ واحدة لا يتعداها إلى سواها، فالآية

(١) ينظر الصعيدي، عبد المتعال (٢٠٠٥م)، بغية الإيضاح، في شرح تلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ص١/١٠٩، وينظر مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. (١٩٨٠م). أساليب بلاغية: الفصاحة – البلاغة — المعاني. الكويت: وكالة المطبوعات، ص١٧٠.

(٢) الطرابلسي، ابن عَبْدِ الحَقِّ العُمَرِيّ. (٢٠١٨م). دُرَرُ الفَرائدِ المسْتَحْسَنَة في شرحِ مَنْظومةِ ابنِ الشِّحْنةِ (في علوم المعاني والبيان والبديع). تحقيق ودراسة: الدكتور سُلَيمان حُسَين العُمَيرات. بيروت — لبنان: دار ابن حزم، ص: ١٢٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٨٧.

خصَّصت ملك السماوات والأرض بالله عزَّ وجلَّ، وهذا المعنى مفهومٌ من تقديم متعلق الخبر (المسند)، على المسند إليه (ملك).

٢- التفاؤل بتقديم ما يسر: مثل: «عليه من الرحمن ما يستحقه»[١].

٣- التشويق إلى ذكر المسند إليه: وذلك كقولك: ثلاثة أمور يفلح بها طالب العلم: السؤالُ، والمثابرة، والفهم، فالتقديم هنا لمجرد التشويقِ.

وألحقوا بغرض التقديم تقديم متعلقات الفعل عليه كالمفعول والجار والمجرور والحال، ويكون ذلك لأغراض منها:

٤- الاختصاص: كقوله تعالى: [إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ][٢]، وهذا هو الغرض المهم في تقديم المفعول، فليس قول المؤمنين: (نعبدُك يا الله)، كقولهم: (إيَّاك نعبد)؛ لأن الثاني بتقديم المفعول فهمَ منه الاختصاص، أي الحصر والقصر، فمعنى الجملة مع التقديم يصبح (نعبدك وحدك فقط لا نعبد معكَ إلهًا آخَرَ)، وهذا المعنى مُؤدّى بمجرَّد تقديم العنصر اللغوي.

٥- الاهتمام بالمتقدم: كقوله تعالى: [قُلْ أَغَيْرَ الله أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ][٣]، فالمتكلم هنا مهتم بنفي اتخاذ رب غير الله فقدم المفعول (غير) على الفعل (أبغي) لغرض الاهتمام، فهو مهتم بنفي اتخاذ الرب (غير الله)، وهذا

(١) ينظر الصعيدي، عبد المتعال (٢٠٠٥م)، بغية الإيضاح، في شرح تلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ص١٠٩/١، وينظر مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. (١٩٨٠م). أساليب بلاغية: الفصاحة – البلاغة — المعاني. الكويت: وكالة المطبوعات، ص١ ١٧.

(٢) سورة الفاتحة، الآية ٧.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

الغرض الأساسي للتقديم كما أسلفنا[١].

٦-التبرك: مثل «قرآنًا قرأت».

وأضافوا إلى هذه الأغراض الأساسيَّة أغراضًا فرعيَّةً كثيرةً، لا يتسع المجال لبسط القول في تفصيلاتها وجزئيَّاتها، وفيما عرضناه كفاية لتوضيح فكرة الظاهرة الأسلوبية، وتجلياتها في الكلام العربي، وهي تكفي لبناء المبحث التطبيقي عليها؛ إذ كان للتقديم حضورٌ بارزٌ في الأحكام القضائية كما سنبين في المبحث القادم إن شاء الله.

وقد خص الجرجاني التقديم والتأخير بعنايةٍ خاصَّةٍ، ومدح دلالته في قوله يتغنَّى به: "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ عن مكان إلى مكان"[٢].

وَهذا الاهتمام المذكور عند سيبويه، والجمال المشروح عند الجرجاني تلقيا اهتمامًا منَ البلاغِيّين فبسطوا الكلامَ في أغراضِ تقدِيمِ مَا حَقُّهُ التأخير وأطالُوا، ويهمنَا هنَا عبارَةُ سيبَويه التي تنقلُ عنِ العرب أنهم يقدمونَ الذي بيانه أهم وهم ببيانه أعنَى، لأن هذا الغرضَ العامَّ ملحوظٌ في أسلوبِ الأحكام القضائية إذْ وجدنَا القضاةَ فِي أحكامهمْ يُقدّمونَ الَّذي بيانه أهمُّ لهمْ وهمْ ببيانه أعنى، والمهم إيضاحه عندَهمْ مبرّراتُ الحكمِ، ولذلكَ كَثيرًا مَا كنَّا نرى تقديمَ الجارِّ والمجرُور على الفعل العامل فيه؛ لأن الجار بمعنى العلة والسبب، وتقديم علة الحكم على الحكم أهم للقاضي، لأنه يريد أن يضفي

(١) مطلوب، أحمد الناصري الصيادي، ١٩٨٠م، مرجع سابق، يُنظر ص: ١٧٢.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩٩٢م). مرجع سابق، ص ١٠٦.

المصداقية على حكمه، ويذكر له مبرراته قبل سرده، ونلحظُ ذَلِكَ وارِدًا بِشَكْلٍ جَلِيٍّ فِي الحكمِ الَّذِي كَثُرَتْ أسبَابُهُ وهُوَ قَولُ القاضِي: "بناء على ما تقدم ولإقرار المدعى عليه بوجود صور ومقاطع في الجوال... ولأنَّ ما دفع به لا يقبل، ولأن الأصل أن الإنسان مؤاخذٌ عمَّا في حوزته، ولِرجُوعه عن أقوالِه ... ولِعدَمِ البينة على إرسالِ ما ذكِرَ للغيرِ، ولأنَّ ذلكَ موجب التَّعزِير، ولأنَّ التعزِيرَ بِالمالِ جَائِزٌ شَرْعًا... ولإنكار المدَّعَى عليه إقامَة علاقة محرمة بامرأة واصطِحَابِهَا ومحاولة الاعتدَاء عليها، ولعدَمِ اكتمَالِ البينة، ولأن شهادَة الشاهد عضو الهيئة توجب توجيه الشبهة، ولأن عضو هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يطلب منه المزكيين، ولأن هذه فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم، لِذَلِكَ كلِّهِ فقد ...حكمتُ عليه بما يلي...."[1].

فإنَّ شبه الجملة (لإقرار) تتعلق بالفعل حكمت في آخر الحكم، وكل أشباه الجمل اللاحقة معطوفة على الأولى والعطف يقتضي المشاركة أي هي متعلقة بالفعل نفسه، ونرى القاضي بدل أن يقول حكمت عليه بكذا لإقراره بكذا ولكذا وكذا يقدم العلة والسبب وذلك لأن الأهم بالنسبة للقاضي تبيين العلة الدافعة له لإصدار هذا الحكم، أمَّا الحكم من حيثُ هو فهو نتيجة منطقية لعلته، فتقديم العنصر هنا على عامله أدَّى دورًا مهمًّا جدًّا في جعل الحكم القضائِي يجري بتسلسل منطقي، ويكونُ مقبولًا متقَبَّلًا عندَ كُلِّ القَارِئينَ لهُ أَو السَامِعِينَ لَهُ على اختلافِ تكويناتهم، فكل من يسمع هذه الاتهامات والإقرارات بها من المدعَّى عليه لنْ يَكونَ عندَه أدنى شك فِي أن حكمًا مناسبًا سيصدُرُ بحقه، فإذا نُطِقَ بالحكمِ نطقًا صريحًا بعدَ هَذه المقدمات كَانَ وقعُهُ سلسًا لَمْ يحدث أي مفاجَأَةٍ عندَ السَامِعِ، ويكونُ تقبله بهذه الطريقة أرجى،

(١) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، يُنظر ص ١٣٦/ ١٥.

وهذا الأسلوب من التقديم يجمعُ بينَ القَاعِدَةِ البلاغِيَّة منْ تقدِيمِ الذي بيانهُ أهمُّ، وبينَ التسلسُلِ المنطِقِيّ الَّذي تُبنَى فِيهِ النَّتِيجَةُ على المقدِّمَة، ونَرَى أَنَّ هذا الأُسلُوبَ موفقٌ جدًّا مِنَ القُضَاةِ، وندعُو إِلى تعمِيمِهِ على المحاكمِ للالتِزَامِ بِهِ بِحَيثُ تُصاغُ توصِيةٌ لغوِيَّةٌ مفادُهَا: (يستَحسَنُ بالقَاضِي تقدِيمُ علَّةِ حكمه مفصَّلَةً معلَّقَةً بِالحكمِ تعلُّقَ العِلَّةِ بِالمعلُول والمسبِّبِ بِالسَّبب لِمَا لِذَلِكَ منْ دورٍ فِي جعلِ الحكمِ أكثرَ قابلية، وذلك أرجى لسرعةِ تنفِيذِهِ).

ولا يبعد كثيرًا من حيث الأسلوب الحكم القضائي الوارد في قول القاضي: "لما سبق كله فقد صرفت النظر عن دعوى المدعي، وبعرض ذلك على المدعِي قرر الاعتراض دون لائحةٍ، والمدعى عليه قرر القناعة به "[1]، فقد قدم القاضي علة الحكم على نصه، وذلك ليضفي بعدًا إقناعِيًّا عليه فيجعله أكثر تقبلًا منْ سَامعه، ومن صدر بحقه.

(١) المرجع السابق، ص: ٣٦١/٢٤.

المبحث الرابع: ظاهرة الحذفُ والذكْرُ

يُعدُّ الحذف خصيصةً أسلوبية للتعبير عن المعاني تمتاز بها العربية عن غيرها من اللغات، وإن المتأمل في مقولات الحذَّاق من البلاغيين وأرباب المعاني والبيان يجد أنهم خصُّوا الحذف بكلامٍ نفيس، واهتمامٍ فريد، فهذا شيخ البلاغة الجرجانيُّ يقدمه على أنَّهُ بابٌ "دقيقُ المسْلك، لطيفُ المأخذ، عجيبُ الأَمر، شبيهٌ بالسِّحْر، فإنكَ ترى به تَرْكَ الذِكْر، أَفْصَحَ من الذكْرِ، والصمتَ عن الإفادةِ، أَزْيَدَ للإفادة، وتَجدُكَ أَنْطَقَ ما تكونُ إذا لم تَنْطِقْ، وأَتمَّ ما تكونُ بياناً إذا لم تبن"(١).

فالحذف يمتاز بدقة مسلكه، والمسلك الدقيق يحتاج إلى متتبعٍ دقيق كي يكتشف معالمه، وهو أسلوبٌ أشبه بالسحر؛ لأن المتكلِّمَ يكونُ فيه بعدم النطقِ أبينَ، وأَبلغ منه لو نطق، وهذا وجه تشبيهه بالسحر عند الجرجاني، ولذلك عدَّه ابن جنّي باباً قيماً من أبواب شجاعة العربية(٢)، ولكن لهذا الحذف الذي يعد من الحذف الفني شروطٌ، إذ لا يعدُّ كُلُّ حذفٍ منه، ومن أهمّ تلكَ الشُّروط أَن يدل عليه دليل من اللفظ أو الحال(٣)، "ولهذا الحذف" أنواعٌ، وأقسامٌ وأبوابٌ، أشهرها: حذف المسند إليه، وحذف المسند، والاكتفاء بالسبب عن المسبب، وبالمسبب عن السبب"(٤)، وحذف الفعل وجوابه، والإضمار بشرط التفسير، وحذف المضاف إليه وكذلك المضاف وأن يحل كل منهما

(١) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩٩٢م). دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر. مطبعة المدني بالقاهرة. دار المدني بجدة، ص ١٤٦.

(٢) ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. (١٩٩٠م). الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب. ٢/٣٦٠.

(٣) مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. (١٩٨٠م). مرجع سابق، ينظر ص ١٦١.

(٤) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. (١٣٧٥هـ). مرجع سابق، ص ١٢٤.

مكان الآخر، وحذف الصفة والموصوف وأن يحل كل منهما مكان الآخر، وإليه حذف الشرط وجوابه[١]، إلى غير ذلك من أنواعٍ تتفرع عن الأنواع المذكورة، ويعد الحذف في مكانه أبلغ من الذكر؛ لأنَّهُ يمنح العبارة قوةً خاصَّةً، ومن "أسباب قوة العبارة: أن تأتي موجزة محكمة التركيب؛ محذوفًا منها ما قامت القرائن على وجوده مقدرًا، لأن ذكره حينئذ مما يؤدي إلى ثقل العبارة بما يمكن الاستغناء عنه كما أنه يؤدي إلى إطالتها وترهلها، والبلاغة الإيجاز، كما يقولون، على أن السامع لا يستهويه من الكلام ما جاء مكشوفًا ظاهرًا، لأنه لا يشد له انتباهًا ولا يثير في نفسه تساؤلًا؛ كما أن مثل هذا القول يتضمن إساءة الظن بذكائه، ومقدرته على التقاط المعاني بالإشارة الدالة، واللمحة الموحية"[٢].

أمَّا بالنسبة للذكر فيدرسُ فنيًّا في حالة واحدة هيَ أن يذكرَ العنصر اللغوي في موضعٍ يجوز فيه حذفه، لقيام القرينة على وجوده، ولكن مع أن الحذف من جهاتٍ أبلغ يترجح الذكر في هذه الحال أيضًا لمرجحَاتٍ كثيرَة، أبرزها "التنبيه على غباوة السامع حتى إنّه لا يفهم إلّا بالتصريح، وزيادة الإيضاح والتقرير، وإظهار التعظيم بالذكر: مثل: «القهار يصون عباده» لعظم هذا الاسم، وإظهار الإهانة، والتبرك باسمه، وَالاستلذاذ بذكره"[٣].

(١) المرجع سابق.

(٢) الجناجي، حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق. (١٩٨٣م). النظم البلاغي بين النظرية والتطبيق. القاهرة – مصر: دار الطباعة المحمدية. ص ١٧٦.

(٣) ينظر السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، (٢٠٠٣م) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، مرجع سابق، ص١٦٢/ ١. وينظر مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. (١٩٨٠م). مرجع سابق، ص ١٥٩.

تبرز ظاهرة الحذف والذكر ظاهرةً أسـلوبيَّةً لها دورها وقيمتها المعنوية، ولا يبدو مصـطلحها غامضًـا إلى حدٍّ يحتاج فيه إلى توضـيحٍ، وتبيينٍ، فالذكرُ هوَ ذكرُ العنصُـرِ النَّحوِي، أمَّا الحذفُ فهوَ عدم ذكره، ولما كان الذكرُ أصـلًا، والحذفُ فرع عنه حظِيَ الحذفُ بعنايَة أرباب البيان، ونال من العناية ما يجعله الأسـلوب البارز الذي تفخرُ به العربية أسـلوبًا من خصـائصِـها؛ إذْ يكونُ فيه التعبير عن المعنى بعدم ذكره، هذا وتتفاوت أغراض حذف العنصـر اللغوي، وتتعدد بحسـبِ المقامات والسـياقات، ولعل أبرز غَرضٍ للحذفِ هوَ العلم بالمحذوفِ، نزولًا عند القاعدة البلاغية العربية كلُّ ما عرفَ دونَ ذكره فعدمُ ذكره أولى؛ لأن البلاغة في الإيجاز، وخير الكلام ما قل ودلَّ، ومن أمثلة الحذف للعلم بالمحذوفِ قول الشاعر:

فَإِنْ كَانَ لَا يُرْضِيكَ حَتّى تَرُدَّنِي إِلَى قَطَرِيٍّ مَا إِخَالُكَ رَاضِيا

والبيتُ السابق هو لسوّار بن مضرّب يخاطب فيه الحجّاج، وقد دعاه هذا إلى أن يكون في حرب الخوارج، وقطري: هو ابن الفجاءة، وهو قد كان على رأس الخوارج.(١)

وقدْ علق عليه ابنُ الشجريّ بقولِهِ: "أراد إن كان لا يرضيك شأني، أو ما أنا عليه، فأضمر ذلك للعلم به"(٢)، ومن استعمال حذف العامل للعلم به في الأحكام القضائية ما ورد في نص الحكم في قول القاضي: "... وعليه فقد حكمت عليه بما يلي:

١. صرف النظر عن تطبيق المادة السادسة من نظام الجرائم المعلوماتية.

٢. بسجنه عشرة أيامٍ لقاءَ حيازته للصور والمقاطع.

(١) ينظر المبرد، ١٩٩٧م، مرجع سابق.

(٢) ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة. (١٩٩١م)، أمالي ابن الشجري. تحقيق: محمود محمد الطناحي. القاهرة: مكتبة اخانجي، ٢٨٤/ ١.

٣- بسجنه أربعة أشهرٍ ابتداء من تاريخ إيقافه وبجلده مئتي جلدة موزعة على أربع دفعاتٍ، بين كل دفعة وأخرى أسبوع...

٤. مصادرة الهاتف المحمول وإدخال قيمته في حساب مؤسسة النقد العربي السعودي"[١].

فإن بنود هذا الحكم تبدأ بذكر المحكوم به دون العامل، أي دون ذكْر الفعل، (وحكمتُ علَيه)، وذلك للعلم به حيث ورد فِي مطلع الحكم، فالبندان الثاني والثالث يبدأ كلٌّ منهمَا بجار ومجرور (بسجنه)، وهما بحاجة إلى عاملٍ يعمل بهما، والعامل لا يمكن أن يكونَ الفعل نفسه المتقدم ذكره إلَّا بحرفِ عطفٍ لتغاير البنود، ولا يراد البدل، والمخلص تقدير عامل من لفظ الفعل، وهو الفعل (وحكمتُ)، وحذف للعلمِ بِهِ، على القاعدة سالفة الذكر كل ما علم دون علمه فعدم ذكره أولى.

بقيَ أَن نشير إلى أن مثل هذا الحذف واردٌ في الأحكام القضائية بما يجعل منه ظاهرة أسلوبية، ونستطيع أن نصوغَ من ذلك أن الأحكام القضائية جرت على قاعدة العرب في حذف ما يعلم دونَ ذكره اكتفاءً بذكره أولًا، أو اعتمادًا على فهم المخاطب له.

ومما يرتبط بالسابق من أساليب الحذف لتحقيق الإيجاز، وللعلم بالمحذُوف ما يبنى فيه الفعل للمجهول، أي أن يؤتى بالفعل مبنيًّا للمجهول، وذلك بحذف الفاعل، وهذا الحذف للعلم به، أو لجعل التركيز على الحدث بغض النظر عن الفاعل، وقبل عرض بعض النماذج لهذا النوع من الحذف نذكر منه الحذف في قوله تعالى: [وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا

(١) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق.

لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ][1] فقد وردت الأفعال (قضـي الأمر، غيض الماء، قيلَ) مبنيةً للمجهول، ولم يذكرْ معها الفاعل، للعلم به فقاضي الأمر معلومٌ معروفٌ، والقائلُ كذلكَ، وما أحسنَ تعليقَ شيخ البلاغة على ذلكَ بقولِهِ: "و(وَغِيضَ الْمَاء)، فجاء الفعلُ على صيغة (فُعِل) الدالَّةِ على أنَّه لم يَغِضْ إلَّا بأَمر آمرٍ وقُدرةِ قادرٍ، ثم تأكيدُ ذلك وتقريرُه بقولهِ تعالى: (وَقُضِيَ الْأَمْرُ)" [2].

ومن هذه الاستعمالات من الأحكام القضائية ما ورد في نص حكمِ القاضِي التفصيلي الذي يفصل فيه مدة السجن، وفيه يقولُ: "... تُحتَسَبُ منها المدَّةُ الَّتِي أُوقِفَ فِيها على ذمة التحقيق"[3]، ففي هذا الجزء من الحكم نجد فعلين جاءا بصيغة الفعل المبني للمجهول، وهما (تحتسَبُ)، وَ(أُوقِفَ)، ونجد أن الحذفَ هنا كانَ لِغَرَضَينِ أولُهُمَا العلمُ بالمحذوفِ، حيثُ يعرف بشكلٍ بديهيٍّ أنَّ الحاسِبَ لمدة المحكومية هوَ من يناطُ به تطبيقُ الحكمِ القضَائِيِّ منَ السُّلطَة التنفيذية، وَكذلكَ يعرفُ أيضًا أَنَّ من أَوقفَ المتهمَ إلى أن نُظِرَ فِي دعواهُ هي الجهاتُ الأمنيَّة الشُّرطِيَّة، وذكْرها مع العلم بها تحصيلٌ حاصلٌ لا ضرورة له، أضفْ إلى ذلكَ أن الحكم مركزٌ بصورة جلية على الحدث لا على الفاعل، فالحكم القضائي بمضمونه الحدثي، لا بمن ينفذه، فلا حاجة لذكر الجهة التي تقوم بتنفيذ الحكم، والأهم التركيز على مضمونِ هذا الحكم، وعلى ذلك جرت الأحكام القضائية في التركيز على الحدث لأهميَّته، وعدم ذكر الفاعل، وهذا منهمْ جريٌ على المعروفِ منَ الاستعمال العربي في التركيز

(١) سورة هود، الآية ٤٤.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (١٩٩٢م). مرجع سابق، ص ٤٦.

(٣) مجموعة الأحكام القضائية، ١٤٣٦هـ، مرجع سابق، ص: ١٥/ ٢٧٥.

على الحدث دونَ الفاعل إذا كان من الأهميَّةِ بمكانٍ، وذلكَ من نحوِ قولهِ تعالَى: [وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ][(١)]، فعظمة الحدث هنا فرضت نفسها على المشهد حتَّى صرفت النظر عن طلب معرفة الفاعل، فتخيل الصُّورُ ينفخ فيه، وكل من في السماوات والأرض يصعق ثُمَّ يأتي سائل وسط هذا المشهد العظِيم ليسأل من الذي نفخ في الصُّورِ؟ فكأن الجواب يأتيه بالصمت عنه، السؤال غير واردٍ أصلًا؛ لأن العظمة كائنةٌ بالحدث بصرف النظر عن النافخ. وهكذا كان التركيز على الفعل المبني للمجهول في الأحكام القضائية لتصرف النظر إلى أهميتها، وكأن لسان حال الحكم يقول: يجب التركيز والانتباه إلى هذا الحكم بمضمونه، لا بمن ينفذه، وحذف هذا الفاعل متكرر في الأحكام كثيرًا ومنه أيضًا مَا جَاءَ فِي أحد الأحكام: "... يُؤخذ عليه التعهد بعدمِ العودَة..."[(٢)]. ويمكن بناءً عليه أن نستنبطَ ظاهرةً أسلوبية في الأحكام القضائية يمكن صياغتها على الشكل الآتي: يكثر حذف الفاعل في مقامات ذكر تنفيذ الحكم القضائي، وذلك لغرضين أساسيَّين، الأول العلم بالفاعل فالجهات المكلفة بتنفيذ الحكم القضائي معروفةٌ معلومةٌ لا حاجة إلى ذكرها، والثاني توجيه النظر إلى الحدث لا إلى المحدث أي الفاعل على طريقة العرب في نحو ذلكَ).

أمَّا الذِّكْرُ بِوصفه ظَاهِرةً أُسلُوبية فخاصٌّ بِذكر العنصر الذي حقه أن يحذف لا حقه أن يذكر، وإلا دخل فيه كل كلامٍ، فالذكر هوَ الأصل، ولا يعد إخراج الكلام على الظاهر ظاهرة أسلوبية لافتة، وهذا الذكر الذي هو أصل قد يخرج عن أصالته،

(١) سورة الزمر، الآية ٦٨.

(٢) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/٢٧٥.

وذلك في مقامات تقتضي الحذف، فيعدل المتكلم عن الحذف إلى الذكر لِغرضٍ بلاغي معنوي، هنا يأتي دور البلاغيين، وأرباب المعاني والأسلوب ليتحدثوا عن هذه الطريقة الكلامية، ويمنحوها حقها من البيان، والتوضيح، لذلك أخرج الجرجاني هذا الصنف من الكلام من دائرة المجاز فقال: "وما لم يُحْذَف ودخل تحت الذكر، لا يزول عن أصله ومكانه حتى يُغيَّر حُكمٌ من أحكامه أو يغيَّر عن مَعَانيه، فأما وهو على حاله، والمحذوفُ مذكورٌ، فتوهُّمُ ذلك فيه من أبعد المحال فاعرفه"(١)، وهذا النوع من الذكر الذي يخالف الحذف الذي كان لازمًا لم نجد له تجليًّا في الأحكام القضائية، لذلكَ لن نستطردَ في الحديث عن ظاهرة الذكر الَّذي هوَ أصل إذ لا يعد ذلك، فيما نرى، ظاهرةً بلاغية أسلوبية كما بينا عند الجرجاني.

(١) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩٩٢م). دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص ٤١٧.

المبحث الخامسُ: ظاهرة الأساليبُ الإنشائيَّةُ

الأسْلوبُ الإنْشائيّ هو الكلامُ الَّذي لَا يُمكن وصْف قائلهِ بصدقٍ أو كذبٍ، وهو نوعان طلبيٌّ، وغيرُ طلبيٍّ، والإنشاءُ الطَّلبِيّ يسْتدعي مطلوبًا غيرَ حاصل وقت الطَّلبِ؛ إذْ لا معنَى لِطَلبِ شيءٍ حاصلٍ، فإذا قلْت لصَديقِك: أَعطنِي الكتَاب، فأخْذك الكتَاب غيرُ واقعٍ لَحظة نطْقك بِمضْمون الجمْلة، وَأنواع الطّلب كثِيْرة، منها:

– التَّمنّي، وهو رغبة حصولِ الشَّيء الذي يكون محبوبًا ولَا يرْجَى حصولُه، والأداة الرئيسية الَّتي وضعتْ لِهَذَا المعنى هي حرْف النّصب والتَّمنّي (ليتَ)، والأمْر المرجو قدْ يكون بعيدًا وقوعه، بل إنّ كون تحققه صعبًا جدًّا أو حتى مستحيلًا منصوصٌ في بعْض كتب البلاغةِ(١).

– ومنها أسْلوب الاستِفهامِ، وهو "لغة: طلب الفهْم، واصطلاحًا: طلب العلْمِ بِشيءٍ لَمْ يكنْ معلومًا من قبْل باستعمَال أدَاة من أدواته"(٢)، وَالموضوع له منْ أدَوَاتٍ تدلُّ عليهِ (هَلْ، وَالهمزَةُ، وَمَنْ، وَمَا، وَأيّ، وَأَينَ، وَكَمْ، وَكَيفَ، وَأَيَّانَ، وَمَتَى، وَأَنَّى)، فهذه الألفاظ تشْتَرك فِيْ إفادةِ الاستفْهام، وَتَختلفُ باعتِبار ما يطْلب الاستفهام بها عنه، فمَنْ للعاقل، وما لغيره، ومتى للزمان وهكذا، وقد يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى معانٍ مجازية كثيرة أبرزها: "التقرير، والأَمرُ، والنَّهْيُ، والتَّعجُّبُ، والنَّفْيُ، والتَّشْوِيقُ، والتَّمنّي، والتَّهَكُّمُ، والتَّكثِيرُ، والتَّعظِيمُ، والتَّسْوِيَةُ، والإنكَارُ، والتَّهْوِيلُ، والوَعيدُ،

(١) العاكوب، عيسى. (٢٠٠٥م). المفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني، البيان، البديع). جامعة حلب، سوريا: مديرية المطبوعات.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٣.

والتّحَسرُ"(١).

– ومنها الأَمْرُ، وَتَعْرِيفه: طلَب حصولِ الفعْلِ، أَو الحدثِ علَى جهة الاستعلَاء، أي أن يكون الآمر أعلى منزلةً من المأمورِ، وله أربع صيغٍ، وهي: (فعْلُ الأمْرِ، والمضارِعُ المقرونُ بلام الأمرِ، واسم فعْلِ الأَمْرِ، والمصدرُ النَّائب عن فعلِ الأمرِ)، وهو كذلك يستعمل في غير معناه الأصلي، وأهمّ المعانِي المجازيّة له هي: "الدُّعَاءُ، والالتِمَاسُ، والتَّهدِيدُ، والتَّعجِيزُ، والتَّسخِيرُ، والإِهَانَةُ، والإِبَاحَةُ، والتَّسْوِيَةُ، والتَّمَنِّي، والدَّوَامُ، والإِذنُ، والنُّصْحُ والإِرشَادُ، والتَّعَجُّبُ والتَّحسِيرُ"(٢).

– ومن الأساليب الإنشائية النهي، وحده: طلَب الكفّ عن القيَام بالفعْل على جهَة الاستعلَاء، وله أَداة واحدة هي (لَا) النّاهية، والدّلالة الحقيقِيّة للنهي طلب الكفّ عن القيام بالفعْل حقيقةً، وقدْ يَخرج عن المعنى الأصْلِي إلَى واحدٍ من المعانِي المجازية الآتِيَة: "الدُّعَاءُ، والالتِمَاسُ، وَالتَّهْديدُ، والإِرشَادُ، والتَّيئِيسُ، والدّوَامُ، والتَّمَنّي، والتَّحقِيرُ، والتَّوبِيخُ، وَبيانُ العَاقِبةِ"(٣).

– ومنها النداءُ، ويعرّفُ بأنّه: "طلبُ المتكلّمِ إقبال المخاطب عليهِ بحرْف ينوب منَاب الفعل (أَدعُو)، وتنادي العربُ بأدواتٍ عديدةٍ هي: (الهمزة، وَأَيْ): لنداء القريب، و(يَا)، و(آ)، و(آيْ)، وَ(أَيَا)، و(هَيَا)، وَ(وَا): لنداء البعيدِ، وقدْ ينزّل القريب منزلة البعِيد فِي النّداء، وقد يَكون العكْس لغرضٍ بلاغيٍّ سيَاقِيّ يعرفُ فِي ميدانه"(٤).

---

(١) حبنكة، عبد الرحمن بن حسن. (١٩٩٦م). مرجع سابق، ص ١/١٧٠.

(٢) العاكوب، عيسى. (٢٠٠٥م). المفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني، البيان، البديع)، ص ١٥٦–٢٥٥.

(٣) المرجع السابق، يُنظر ص: ٢٥٨ –٢٥٩.

(٤) العاكوب، عيسى، ٢٠٠٥م، مرجع سابق، ص: ٢٥٨.

ويجد المتأمل في الأحكام القضائية أن الاستفهام هو الأسلوب الإنشائي الذي يكادُ يكون وحيدًا من بين الأساليب الإنشائية الأخرى الوارد في الأحكام القضائية، وكان لوروده أكثر من تجلٍّ، أوله الاستفهام الحقيقي وقد ورد، وتكرر في سياق واحد، هوَ في مقام عرض وقائع جلسات المحاكمة عندما يريد القاضي أن يتبيَّنَ من المدَّعَى عليه المنكر لما وُوجِهَ به من اتهامات ما إذا كان يملك بينة على أقواله أمْ لا، ومن أمثلة هذا الصنف من الاستفهام ما ورد في نص الأحكام القضائية من نحو سؤال القاضي للمدعى عليه على الشكل الآتي: " ... وسألته هل لديه زيادة بينةٍ بشأن ذلك قالَ: لا..." [(١)].

يعد هذا الاستفهام حقيقِيًّا؛ لأنّ القاضي عندما يوجِّهُه لا يعرف فحوى الجواب، وليس المراد منه تقرير المتهم بما نسبَ إليه من جرائم، بل يريد القاضي تبين ما إذا كان المتهم يمتلكُ بينةً حقِيقيةً أمْ لا، لأن ذلك يؤثر في نوع الحكم ودرجته. وعلى هذه الطريقة يجري استعمال الاستفهام الحقيقي في الأحكام القضائية بصورة مطلقة، فكلها تدور حول حكاية القاضي محاكمته للمتهم، وسؤاله عن بينته، وهذا من وجهة نظرنا يضفي على الحكم مزيدًا من المصداقية.

أمَّا المعاني المجازية للاستفهام فيهمنَا منها جميعًا معنى التقرير، وهو حمل المخاطب على الإقرار بأمرٍ يعرفه كلٌّ من المتكلم، والمخاطب، ولكن يراد من الاستفهام أن يقرَّ المخاطب بما ينسب له، ويأتي الأمر المقرر بعد أداة الاستفهام مباشرة، فللتقرير بالفعل نقول أضربت زيدًا، وللتقرير بالفاعل نقول: أأنت ضربت زيدًا، وللتقرير بالمفعول نقول: أزيدًا ضربتَ، وهكذَا، ولِذلك قدِّمَ الضَّمِيرُ فِي قَولِه تعالَى: {أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا

(١) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ٢٤/٢٧٠.

إِبْرَاهِيمُ}[1]، وللجرجاني كلامٌ نفيسٌ تعليقًا على الآية، وهُوَ قَولهُ: "لم يقولوا ذلك له – عليه السلام – وهم يريدون أن يُقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقر بأنه منه كان، وكيف، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا)، وقال عليه السلام: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) ولو كان التقرير بالفعل في قولهم: (أَأَنْتَ فَعَلْتَ) لكان الجواب: فعلتُ أو لم أفعل"[2].

وعلى ضوء هذا المعنى من التقرير ورد أسلوب الاستفهام في الأحكام القضائية، وننوه قبل سرد الأمثلة والتعليق عليها إلى أن الأسلوب ورد في معرضِ عرضِ وقائع الجلسات قبل صوغ الحكم، ولكنَّه وارد في نص الأحكام القضائية، ومنه على سبيل المثال لا الحصر، قول القاضي يقرر المدعى عليه: "... هل هناك خلافٌ بينكما قبل هذه الدعوى.."[3].

فالقاضي هنا من خلال وقائع المحاكمة يعرف أنَّ خلافًا سابقًا كانَ قدْ وَقعَ بين المتخاصِمَين، ويُرِيدُ منَ المتهمِ أَنْ يُقرَّ بهذا الخلاف، وهذا النوع من الاستفهام يسمَّى تقريرًا كما أسلفنا، والملاحظُ أنَّ التقرير دخل على المضمون، وهوَ وجود الخلافِ السَّابق من عدمه، على طريقة العرب في إدخال الاستفهام التقريريّ على المقرر به كما تقدَّمَ بيانه.

ومن هذا النوع من التقرير المخبر به من وقائع جلسات المحاكمة ما ورد في سرد وقائع المحاكمة التي سُئل فيها المتهم عن جهة إيداع حساب له، وكان قد ورد سابقًا في نص التهمة ما يدينه من خلال هذا الحساب، ونص الاستفهام التقريري هوَ "... ثم

(١) سورة الأنبياء، الآية ٦٢.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩٩٢م). مرجع سابق، ص ١١٣.

(٣) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ٢٤/١٦٩.

جرى سؤاله عن المبلغ الذي أودع بحسابه، ومن أين أتى لك؟ فأجاب لا أعرف مصدر المبلغ إلى الآن..."[١].

ولا يخفى أن الغرض من السؤال هنا أن يقر المتهم بجهة إيداع المبلغ، وهي جهة معلومة للمحكمة لأنهَا واردة في نص التهمة، وعليه فالاستفهامُ تقريريٌّ، ويمكن لنا أن نقولَ بعد استقرَاءِ عدد من نصوص المحاكمات: إنَّ الاستفهام التقريري هو أكثر أساليب الاستفهام ورودًا في نص المحاكمات بل يكاد يكون الأسلوب الإنشائي الوحيد الذي يشكلُ ظاهرةً أسلوبية ملحوظة في نصوص المحاكمات، وهو أسلوب وارد كما أسلفنا في معرض عرض وقائع المحاكمات، لا في نص الحكم الأخير كما أوضحنا ذلك مفصلًا.

وهذه الطريقة للاستفهام التقريري تدفعنا للحديث عن طريقة أخرى للاستفهام تكاد تكون خاصة في نصوص المحاكمات، وهِي الإخبارُ بالاستفهام، ولعل هذه التسمية تكون أليق بهذا الأسلوب مع أنَّهَا تجمع بين الاستفهام الذي هو إنشاء، وبين الإخبار الذي هوَ خبرٌ، ونقول: إن طبيعة سرد وقائع المحاكمات فرضت على القاضي أن يخبرَ بما جرى من استجواب للمتهم، وهذا الإخبار عن الاستجواب كان له انعكاسات عديدة بينا بعضها سابقًا، ونبين باقيها الآن، وهو أسلوب الإخبار بالاستفهام، ومنه ما ورد في نصوص المحاكمات من قولِ القاضي: "... جرى سؤاله عن سبب استخدام حساب أخته فقالَ: كنت أستخدمه لأغراض شخصية"[٢].

ويختلف هذا الأسلوب أو هذه الطريقة عن سابقها بأن صيغة السؤال لم ترد فيها، بمعنى أنَّ القاضي لم ينقلْ لنا صيغة السؤال، لماذا كنت تستعملُ حساب أختك؟ بل

(١) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٦٩/٢٤

(٢) المرجع السابق، ص ١٥/ ٢٧١

عدل عن ذلك إلى إخبارنا بأنه سأله عن ذلكَ وأجاب بما أجاب به، وهذه الطريقة تفرضها طبيعة النص؛ إذ إنه ينقل لنا وقائع محاكمة جرت وانتهت، ومما جرى خلالها استجواب المتهم بعدة أسئلة، ومنها سؤاله عن استخدامه حساب أخته، ولا عبارة أدق في تسمية هذه الطريقة من عبارة (الإخبار بالاستفهام)، وننوه في هذا السياق إلى أن الإخبار بالاستفهام من أكثر الظواهر اللغويَّة تكرارًا في الأحكام القضائية، ويمكن أن نقول: إنَّ من خصائص الأحكام القضائية الإخبار بالإنشاء ولا سيَّمَا الاستفهام، فالأسلوب وإن كان خبرِيًّا يحمل في تضاعيفه استفهامًا والاستفهام إنشاءٌ كما هوَ معروفٌ؛ لذلك نستطيع صوغ قاعدة استعمالية في الأحكام القضائية هيَ: (من خصائص الأحكام القضائية الإخبار بالإنشاء، ولا سيَّمَا الاستفهام)، وهذه خصيصة أسلوبية خاصَّة بالأحكام القضائية.

المبحث السادس: ظاهرة الاسم الموصول

يعد توظيف الاسم الموصول في بعض السياقات من الظواهر الأسلوبية المميزة لما لهذا الاسم من خصوصية استعمالية، ودلالة ينفرد بها عن غيره من الأسماء، وذلك أنه يستعمل لأغراض دلالية لا يشاركه فيها أسلوبٌ آخر، ويعد التوصل إلى وصف المعرفة بالجملة أحد أهم وظائف الاسم الموصول؛ لأن الجمل نكرات لا تصف المعارف بنفسها، وهذا ابن يعيش ينص على ذلك بوضوح فيقول: "وإنّما لم توصَف المعرفة بالجملة؛ لأنّ الجملة نكرةٌ، فلا تقع صفةً للمعرفة؛ لأنّها حديثٌ، ألا ترى أنّها تقع خبرًا، نحو: (زيدٌ أبوه قائمٌ)، و(محمّدٌ قام أخوه)، وإنَّما تُحدَّث بما لا يُعرَف، فتُفيد السامعَ ما لم يكن عنده، فإن أردتَ وصفَ المعرفة بجلمةٍ أتيتَ بـ (الذي)، وجعلت الجملة في صلته، فقلتَ: (مررت بزيدٍ الذي أبوه منطلقٌ)، فتوصّلت بـ (الّذي) إلَى وصْفِ المعرفة بالجملة، كما توصّلتَ بـ (أيٌّ) إلى نداء ما فيه الألفُ واللام، نحو: (يا أَيُّها الرجلُ)"(١).

فإذا أردت وصف المعرفة بالنكرة احتجت إلى الاسم الموصول في التعبير عن ذلك، فقد توصل إلى وصفها بالجملة به كما يتوصل لنداء ما فيه (ال) بـ (أيٌّ) على نحو ما أوضح ابن يعيش، ونشير هنا إلى أن هذا الاستعمال من أكثر استعمالات الاسم الموصول في اللغة المعاصرة، أما الاستعمالات الفنية للموصول فكثيرة أشهرها:

– الجَهْل: وَيقصدُ به عدم علم المخاطب بشَيءٍ منْ شأن الاسم موضوع الكلام إلَّا بِصِلته، وذلك كقولك: الذي حطّم الزّجاج أمس رجلٌ عالمٌ. فالمخاطب لا يعرف عنه إلا أنّه حطّم الزّجاج، فهو يجهل اسمه وصفاتهِ، ولا يعْرف عنهُ سوى هذا الحدث الَّذي يصلحُ أن يجعل صلةً لموصول، وهذا الغرض كثير فِي لغة الخطاب اليوميّ، إذْ كثيرًا

(١) ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي. (٢٠٠١م). شرح المفصل للزمخشري. قدم له: إميل بديع يعقوب. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ٢/٢٤٣.

ما يلجأُ المتكلِّم إليه بسببِ أنَّ المخاطب لا يعرف عنِ المتَحَدَّث عنه سِوَى فِعْلٍ فَعلَهُ.

ويستعمل الاسم الموصول أيضًا لأغراض منها: "تعظيم الشَّأن، والإِيمَاءُ، والتفخيم، واسْتِهْجَان التَّصْرِيْحِ بِالِاسْمِ؛ وزِيَادة التَّقْرِيْرِ، وتنبِيه الْمُخاطب علَى خطأٍ، وتَحْقِيق الخَبَر فِي ذِهْنِ المتَلقِّي"(١).

ويجد المتأمل في استعمال الاسم الموصول في الأحكام القضائية أنه دار حول ثلاثة أغراضٍ من الأغراض التي سقناها في المبحث النظري، وكان أبرزها التوصل لوصف المعرفة بالجملة على نحو ما ورد في كلام القاضي في قوله: "... ينبني ثبوته على ما سيصدر من مكتب العمل بشأن الشكوى التي قدمها لديه المدعي"(٢).

لما أراد القاضي وصف المعرفة (الشكوى) بالجملة (قدمها لديه المدعي) لجأ في ذلك إلى استعمال الاسم الموصول (التي)، وهذه الوظيفة الأساسية لهذا الاسم كما أوضحنا في المبحث النظري، لذلك نستطيع استنباط قاعدة استعمالية من الأحكام القضائية تقول: كان استعمال الاسم الموصول متوافقًا مع الغرض الأساسي له في العربية وهو التوصل لوصف المعرفة بالجمل.

أما الغرض الثاني لإيراد الاسم الموصول في الأحكام القضائية فهو جهل المخاطب بغير الصلة، وهو ما أوضحناه في المبحث النظري، فالمخاطب في الأحكام القضائية لا يعرف عن المتهمين إلَّا ما ينسب لهم من جرائم، وعليه فإن استعمال الاسم الموصول يكون هنا كثيرًا؛ لأنه الأسلوب الناهض بهذا المعنى، وكذلك كان، فقد كثر استعماله في الأحكام لهذا الغرض، ومن ذلك: " ... ونظرًا لإقرار المدعى عليه ولإقرار المدعى عليها الثانية ببعض ما جاء في دعوى المدعي العام، وفي هذا إدانة له بما يدعيانه..."(٣).

(١) العاكوب، عيسى. (٢٠٠٥م). مرجع سابق، ص١١٦.
(٢) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/ ٢٧١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٥/ ١٦٤.

فقد استعمل الاسم الموصول في نحو هذه السياقات بكثرة في الأحكام القضائية، وذلك لأن المخاطب لا يعرف عن المتهم سوى ما وجه له من تهم، وهنا (ببعض ما جاء)، فـ(ما) هنا اسم موصول بمعنى الذي وكذلك (إدانة له بما يدعيانه)، فالمخاطب لا يعرف عنهما إلا ما قدم في محضر المحاكمة، وعليه حسن استعمال الاسم الموصول في التعبير عن ذلك لأنه الأسلوب المستعمل في العربية لهذا لغرض.

ومن معنى التعظيم والتفخيم في عرض المعنى بقالب الاسم الموصول ما ورد في الأحكام القضائية من تعبير عن تبرير الحكم في قول القاضي: ".. ولما هو مقررٌ شرعًا بأن اليمين تقطع الخصومة في الحال"(١).

فـ(ما) في هذا النص اسم موصولٌ بمعنى (الذي)، وورد استعماله في مقام التعظيم والتفخيم، إذ أراد القاضي إضفاء الفخامة والتعظيم على الحكم الصادر عنه فلجأ إلى الأُسلوب المستعمل في العربية لهذا الغرض وهو الاسم الموصول.

(١) مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ)، مرجع سابق، ص ١٥/ ٢٢٥.

الخاتمة ونتائج البحث:

بعد هذا العرض للظواهر الأسلوبية في الأحكام القضائية يمكن إجمال أهم النتائج بالآتي:

١. يجد المتأمل في الأحكام القضائية بعد الملاحظة والتدقيق أن الجملة الفعلية، ذات الفعل الماضي، قد طغت على أسلوبِهَا، فكانت أكثر الظَّواهر اللغويَّة ورودًا في الأحكام، وقلنا: إنَّ ذلكَ كَانَ بسَبَبِ طبيعة الأحكام المكتوبة التي تروي لنا وقائع حدثت وانتهت، وأحكامًا صدرتْ ونفذتْ.

٢. استعملت الجملة الاسمية بدقة بحيث وردت دالَّةً على التوكيد الواضح لتنفي أي احتمال لاجتهاد في تنفيذ الحكم القضائي، ووردت أيضًا اعتراضية لغرض زيادة التوكيد، كما وردت الجملة الاسمية فِي الأحكام القضائية في مقامات التَّفصيل والتَّقسيم.

٣. كان استعمال ظاهرة التقديم والتأخير لافتًا بحيث قدمَ ذكر علة الحكم على نصه تقريبًا في كل الأحكام القضائية، وبيَّنَّا أنَّ ذلك يضفي على الحكم المصداقية، والعدل، ويجعله متقبَّلًا أكثر عند المتهم، والمدعي؛ إذ يبنى على علته بناء المسبب على السبب فيقع في النفوس وقوع الشيء المتوقع فلا يكون له وقعٌ إيجابيٌّ، حتَّى أوصت الدراسة بتعميم القاعدة على المحاكم بوصية لغوية نصها: (يستَحسَنُ بالقَاضِي تقدِيمُ علَّةِ حكمه مفصَّلَةً معلَّقَةً بِالحكمِ تعلُّقَ العِلَّةِ بِالمعلُول والمسبّبِ بِالسَّبب لِمَا لِذَلِكَ منْ دورٍ فِي جعلِ الحكمِ أكثرَ قابلية، وذلك أرجى لسرعةِ تنفِيذِهِ).

٤. ظهر الحذف عنصرًا أسلوبيًّا في الأحكام، وتوزع على طريقتين الأولى حذفُ العامل للعلمِ بهِ على طريقة العرب في حذفِ كلِّ ما يفهمُ من السياق، والثانية حذف الفاعل وبناء الفعل للمجهول، وهذه الطريقة شائعة في الأحكام، وبينَّا أنَّها واردةٌ

وفق النصوص البليغة عند العرب؛ إذ يكثر حذف الفاعل فِي مقامات العلم به؛ إذ لا فاعل غيره يقوم بعمله، وفي مقامات توجيه النظر إلى الحدث لا إلى فاعله، وقلنا إن هذه الطريقة هي الشَائِعةُ عندَ العربِ.

٥. قلَّ ورود الأساليب الإنشائية في الأحكام القضائية، عدا أسلوب الاستفهام الَّذي استُعمِلَ بِثلاثِ طُرق، الأولى طريقة الاستفهام الحقيقي في تثبت القاضي من بينة المدعِي أو المدَّعَى عليه، والثَّانِيةُ طَريقة الاستفهام التقريري لتقرير المتهم بما ينسب له من أمور، والثَّالثة تفردت بها الأحكام القضائية وهي ما سمَّتها الدراسة (الإخبار بالاستفهام) الَّتي دعت لها طَبيعَةُ المادة اللغويَّة.

٦. ورد استعمال الاسم الموصول وفق غرضين أساسيَّين من الأغراض المشهورة له وهما التوصل لوصف المعرفة بالجمل، وإعلام المخاطب بما لا يعرفه سوى الصلة، وورد أقل من ذلك لعرض التعظيم والتفخيم، وعليه نستطيع القول: جاء استعمال الاسم الموصول وفق القواعد الاستعمالية العربية في الأحكام القضائية لتحقيق مزيد من الدقة في نص الحكم.

المصادر والمراجع:

ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. (١٣٧٥هـ). الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور. تحقيق: مصطفى جواد. مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد.

ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة. (١٩٩١م)، أمالي ابن الشجري. تحقيق: محمود محمد الطناحي. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. (١٩٩٠م). الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. (١٩٨٨م). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر.

ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد عصام الدين الحنفي. (٢٠٢١م). الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. حققه وعلق عليه: عبد الحميد هنداوي. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين. (١٤١٤هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي. (٢٠٠١م). شرح المفصل للزمخشري. قدم له: إميل بديع يعقوب. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو موسى، محمد محمد. (١٩٨٠م). خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني. مكتبة وهبة، القاهرة.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (د.ت). أسرار البلاغة. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة. دار المدني بجدة.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩٩٢م). دلائل الإعجاز في علم المعاني. تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر. مطبعة المدني بالقاهرة. دار المدني بجدة.

الجميلي، عدنان جاسم محمد. (٢٠٠٣م). الآيات القرآنية المتعلقة بالرسول محمد – صلى الله عليه وسلم، دراسة بلاغية وأسلوبية، أطروحة دكتوراه، كلية التربية – ابن رشد – جامعة: بغداد.

الجناجي، حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق. (١٩٨٣م). النظم البلاغي بين النظرية والتطبيق. القاهرة — مصر: دار الطباعة المحمدية.

الجناجي، حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق. (١٩٨٧م). خصائص النظم في «خصائص العربية» لأبي الفتح عثمان بن جني. القاهرة — مصر: دار الطباعة المحمدية.

الجناجي، حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق. (٢٠٠٦م). البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع. القاهرة مصر: المكتبة الأزهرية للتراث.

حبنكة، عبد الرحمن بن حسن. (١٩٩٦م). البلاغة العربية. دمشق: دار القلم. بيروت: الدار الشامية.

الدسوقي، محمد بن عرفة. (٢٠٠٧م). حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية.

الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى. (٢٠٠٦م). الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ. سوريَّة — دمشق: دار الفكر.

الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، جار الله. (١٤٠٧هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي.

السامرائي، فاضل صالح. (٢٠٠٠م). معاني النحو. الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين. (٢٠٠٣م). عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت – لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر. (١٩٨٨م). الكتاب. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الطرابلسي، ابن عَبْدِ الحَقِّ العُمَرِيّ. (٢٠١٨م). دُرَرُ الفَرائدِ المسْتَحْسَنَة في شرحِ مَنْظومةِ ابنِ الشِّحْنةِ (في علوم المعاني والبيان والبديع). تحقيق ودراسة: الدكتور سُلَيمان حُسَين العُمَيرات. بيروت – لبنان: دار ابن حزم.

العاكوب، عيسى. (٢٠٠٥م). المفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني، البيان، البديع). جامعة حلب، سوريا: مديرية المطبوعات.

عبد الرحمن، عائشة. (١٩٧٢م). من أسرار العربية في البيان القرآني. بيروت: دار الأحد (البحيري اخوان).

عوني، حامد. (١٣٩٢هـ). المنهاج الواضح للبلاغة. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

فضل، صلاح. (١٩٩٨م)، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. القاهرة: دار الشروق.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (١٩٩٤م). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

قرفة، زينة. (٢٠١٧م). الدلالة الزمنية للفعل الماضي والمضارع في النص القرآني. مجلة دراسات، جامعة بشار، الجزائر، العدد (٦).

المبرد، محمد بن يزيد المبرد. (١٩٩٧م). الكامل في اللغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي.

مجموعة الأحكام القضائية. (١٤٣٦هـ). الرياض. المملكة العربية السعودية. وزارة العدل. مركز البحوث.

المسدي، عبد السلام. (٢٠٠٨م). الأسلوبية والأسلوب. الدار العربية للكتاب، الاسكندرية.

مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. (١٩٨٠م). أساليب بلاغية: الفصاحة – البلاغة – المعاني. الكويت: وكالة المطبوعات.

Bibliography

Ibn al-Athir, Diya al-Din Nasrallah ibn Muhammad. "al-Jāmi‘ al-kabīr fī ṣinā‘at al-manẓūm min al-kalām wa-al-manthūr". investigated by : Muṣṭafá Jawād. (Baghdād : Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, 1375 AH).

Ibn al-Shajari, Diya al-Din Abu al-Saʿādat Hibatullah bin Ali bin Hamza. (1991), Amali Ibn Al-Shajri. Investigated by: Mahmoud Muhammad Al-Tanahi. (Cairo: Maktabat Al-Khanji, 1991).

Ibn Jinni, Abu Al-Fath ʿUthman bin Jinni Al-Mawsili. “al-Khaṣāʾiṣ”. Investigated by: Muhammad Ali Al-Najjar. (Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1990) .

Ibn Khaldun, Abdul Rahman bin Muhammad bin Muhammad. "Dīwān al-mubtada’ wa-al-khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa-al-Barbar wa-man ‘āṣarahum min dhawī al-sha’n al-akbar". investigated by: Khalīl Shiḥādah. (Beirut: Dār al-Fikr, 1988).

Ibn Arabshah, Ibrahim bin Muhammad Issam al-Din al-Hanafi"al’ṭwl sharḥ Talkhīṣ Miftāḥ al-‘Ulūm". Investigation and commentary: ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. (Beirut – Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2021).

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukaram bin Ali, Abu Al-Fadl, Jamal Al-Din. “Lisān al-ʿArab”. (Beirut: Dar Sadir).

Ibn Yaʿish, Yaʿish bin ʿAli bin Yaish Ibn Abi Al-Saraya Muhammad bin ʿAli. "sharḥ al-Mufaṣṣal lil-Zamakhsharī". Foreword by: Imīl Badī‘ Ya‘qūb. (Beirut – Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001).

Abu Musa, Muhammad Muhammad. "Khaṣā’iṣ al-tarākīb dirāsah taḥlīlīyah li-masā’il ‘ilm al-ma‘ānī". (Cairo: Maktabat Wahbah, 1980).

Al-Jurjani, Abu Bakr Abdul Qahir bin Abdul Rahman bin Muhammad. Qara’ahu wa-‘allaqa ‘alayhi : Maḥmūd Muḥammad Shākir, (Cairo: Maṭba‘at al-madanī, Jeddah: Dār al-madanī).

Al-Jurjani, Abdul Qahir bin Abdul Rahman bin Muhammad. "Dalā’il al-i‘jāz fī ‘ilm al-ma‘ānī". investigated by: Maḥmūd Muḥammad Shākir Abū Fihr. (Cairo: Maṭba‘at al-madanī, Jeddah: Dār al-madanī, 1992).

Al-Jamili, Adnan Jassim Muhammad. "al-āyāt al-Qur’ānīyah al-muta‘alliqah be-al-Rasūl Muḥammad-ṣallá Allāh ‘alayhi wa-sallam, dirāsah balāghīyah wa-uslūbīyah", (Baghdad: a PhD dissertation, college of education, 2003).

Al-Janaji, Hasan bin Ismail bin Hassan bin Abdul Razzaq. "al-nuẓum

al-balāghī bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq". (Egypt: Dār al-Ṭibā‘ah al-Muḥammadīyah, 1983).
Al-Janaji, Hasan bin Ismail bin Hasan bin Abdul Razzaq. "Khaṣā’iṣ al-nuẓum fī « Khaṣā’iṣ al-‘Arabīyah » li-Abī al-Fatḥ ‘Uthmān ibn Jinnī". (Egypt: Dār al-Ṭibā‘ah al-Muḥammadīyah, 1987).
Al-Janaji, Hasan bin Ismail bin Hassan bin Abdul Razzaq. "al-balāghah al-ṣāfiyah fī al-ma‘ānī wa-al-bayān wa-al-badī‘". (Egypt: al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, 2006).
Al-Desouki, Muhammad bin Arafa. "Ḥāshiyat al-Dasūqī ‘alá Mukhtaṣar al-ma‘ānī li-Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī". investigated by: ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2007).
Al-Zuhayli, Wahba bin Mustafa. "al-Fiqhu al-Islāmiyyu wa-Adillatuhu". (Damascus: Dār al-Fikr, 2006).
Al-Zamakhshari, Mahmoud bin ʿUmar bin Ahmad, Jar Allah. "al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl". (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH).
Al-Samurraʾi, Fadil Saleh. "ma‘ānī al-naḥw". (al-Urdun : Dār al-Fikr, 2000).
Al-Subki, Ahmed bin Ali bin Abdul Kafi, Abu Hamid, Bahaa Al-Din. "‘Arūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ". investigated by: ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2003).
Al-Tarabulsi, Ibn Abd al-Haqq al-Amri. "duraru al-farā’di al-mustaḥsanah fī shrḥi manẓūmati ibni alshshiḥnti (fī ‘ulūm al-ma‘ānī wa-al-bayān wa-al-badī‘)". taḥqīq wa-dirāsat : al-Duktūr sulaymān ḥusayn al-‘umayrāt. (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2018).
Al-Akoub, Issa. "al-Mufaṣṣal fī ‘ulūm al-balāghah al-‘Arabīyah (al-ma‘ānī, al-Bayān, al-Badī‘)". (University of Aleppo, Syria: Mudīrīyat al-Maṭbū‘āt, 2005).
Al-Fayoumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali. "al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr". (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmīyah, 1994).
Al-Mubarrid, Muhammad bin Yazid. "al-kāmil fī al-lughah wa-al-adab". Investigated by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. (Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1997).
Al-Masadi, Abd al-Salam. "al-uslūbīyah wa-al-uslūb". (Alexandria: al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb, 2008).
Habankah, Abd al-Rahman bin Hasan. "al-Balāghah al-‘Arabīyah". (Damascus: Dar Al-Qalam. Beirut: Dar Al-Shamiya, 1996).
Sibawaih, Amr bin ʿUthman bin Qunbar "al-Kitāb". (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1988).

Abdul Rahman, Aisha. "min Asrār al-ʻArabīyah fī al-Bayān al-Qur'ānī". (Beirut: Dār al-Aḥad al-Buḥayrī Ikhwān, 1972).

ʿAwni, Hamid. "al-Minhāj al-Wāḍiḥ lil-balāghah". (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, 1392 AH).

Fadl, Salah. "ʻilm al-uslūb mabādi'ih wa-ijrā'ātuh". (Cairo: Dār al-Shurūq, 1998).

Matloub, Ahmad Al-Nasiri Al-Sayadi Al-Rifāʿi. "Asālīb balāghīyah: al-faṣāḥah-al-balāghah – al-maʻānī". (Kuwait: Wakālat al-Maṭbūʻāt, 1980).

Qarfah, Zaynah. "al-dalālah al-zamanīyah lil-fiʻl al-māḍī wālmḍārʻ fī al-naṣṣ al-Qur'ānī". Majallat drāsāt 6: (2017).

اضطراب أبواب الخماسيّ في معاجم التَّقليبات
معجمُ العين أنموذجًا

The Disorderliness in the Chapters of Quintet Words in the Permutation Lexicons, Al-'Ain Dictionary as Case Study

د. حمد بن طالع العلوي

أستاذ اللغويات المشارك بكلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: h.alalawi@iu.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-003

ملخَّص البحث

يقوم هذا البحث على النَّظر في النَّقد الموجَّه للمعاجم القائمة على منهج التَّقليبات، من خلال زاوية محدَّدة وكتاب معيَّن، وذلك بإعادة قراءة أبواب الخماسي في معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، المطبوع منه والمخطوط، ودراسة الكلمات الواردة تحت هذه الأبواب، وتحليل اشتقاقاتها ومناقشة تصاريفها، وبيان الاضطراب والخلاف الواقع فيها من خلال عرضِ هذه الكلمات على المعاجم العربيَّة وكتب اللغة، وإيضاح أنواع الخلل أو الاضطراب فيها، والكشف عن أسبابه، للوقوف على مدى صحَّة إثباتها في تلك الأبواب.

ويستند البحثُ على مجموع الكلمات الواردة في أبواب الخماسي من معجم العين، المطبوع والمخطوط، إذ تبيَّن –بعد فَحْصها والتَّكشيف عنها في معاجم العربيَّة وكُتب اللغة الأخرى– أنَّ شيئًا منها لا يستقيم القولُ بوضعه تحت أبواب الخماسيّ واعتباره من الكلمات ذاتِ الأصول الخماسيَّة، إضافةً إلى كثرة الخلاف والاضطراب بين اللغويّين في تأصيل هذه الكلمات وتحديد أصولها وزوائدها.

ويعتمد على المنهج الاستقرائيّ الوصفيّ التَّحليليّ، حيث استقرأتُ أبواب الخماسي من مُعجمَ العين، وعرضتُ الألفاظ الواردة فيها على معاجم اللغة الأخرى، على اختلاف مناهجها ومدارسها، وخاصَّة معاجم التَّقليبات، وتتبَّعت مواضع هذه الكلمات من تلك المعاجم، ثمَّ قمت بدراستها وتحليلها وفق المستوى الصَّرفيّ؛ بردّها إلى أصولها وجذورها ما أمكن، واستعراض خلاف العلماء وآرائهم فيها، ثمَّ الوصول إلى الحكم الأصوب في كلّ كلمة على حِدَة؛ فإمَّا أن تكون ثلاثيَّةَ الأصل، أو رباعيَّة، أو خماسيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: الخليل، باب الخماسي، خماسيَّة، اخْتُلِف، وزن، أصل، زائد.

Abstract

This research is based on considering the criticism leveled against the available lexicons based on the approach of permutations, through a specific angle and a specific book, by re-reading the chapters of the quintet words in the dictionary of Al-‘Ain by Al-Khalīl bin Aḥmad Al-Farahīdi, both the manuscript and the printed work, and studying the words contained under these chapters, analyzing their derivations and discussing their morphology, and indicating the disorder and disagreement in them by subjecting these words to Arabic lexicons and linguistic books, and clarifying the types of defect or disorder in them, and revealing its causes, to determine the validity of their proof in those chapters.

The research is based on the total words contained in the chapters of the quintet words of the dictionary of Al-‘Ain, the manuscript and the printed, as it was found - after examining and researching them in the Arabic lexicons and other linguistic books - that it is not correct to say none of them fall under the chapters of the quintet words or considering one of the words with quintet origins, in addition to the frequent disagreement and polarity between the linguists in originating these words and determining their origins and additions.

It also relied on the inductive descriptive analytical approach, where I extrapolated the chapters of the quintet words from the dictionary of Al-‘Ain, and subjected the words contained in it to the other Arabic lexicons, of different curricula and schools, especially dictionaries of permutations, and tracked the positions of these words from those dictionaries, and then I studied and analyzed them according to the morphological level; returning them to their origins and roots as much as possible, reviewing the scholars' disagreement and opinions on them, and then reaching the most correct judgment in each word separately, as they are either triple-originated words, quadrilateral, or quintet.

Keywords: Khalil, Chapter of the quintet words, quintuple, differed, form, origin, added.

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيّد المرسلين وخاتم النَّبيّين، نبيّنا محمَّد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.

أمَّا بعدُ، فقد كان ظهور معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي –في القرن الثَّاني الهجري– علامةً فارقةً في تاريخ الصَّنعة المعجميَّة العربيَّة؛ إذ ألَّفه على غير مثالٍ سابق، فلم يستطع أحدٌ ممَّن تقدَّمه أو عاصره أن يهتدي إلى صُنعِ شيء مثله، ولم يستطيعوا استيفاء ألفاظ اللغة العربية واستقراءها على النَّحو الذي قام به الخليل، وذلك لأنَّهم قصروا تآليفهم على الرَّسائل القصيرة والتَّصنيفات المختصرة، التي تتناول موضوعات محدَّدة، فألَّفوا في الإبل، وفي الخيل، والشَّاء، والمطر، والحشرات، وخلق الإنسان، وألَّفوا في لغات القبائل، وفي النَّوادر، وفي الغريب، ولحن العامة، وغير ذلك.

والصُّورة التي أتى بها الخليل في معجمه تتمثَّل في ابتكاره منهجًا خاصًّا يستدعي إحصاء العربيَّة إحصاءً تامًّا واستقصاء ألفاظها ومفرداتها، وهذا المنهج يرتكز على أسس ثلاثة: على ترتيب الحروف وفق نظامٍ جديد لم يُسبق إليه، قائمٍ على الأصوات اللغوية من خلال مخارج الحروف الثَّلاثة، فبدأ بالحرف الأبعد مخرجًا في الحلق وهو العين وانتهى بالحروف الخارجة من الشَّفتين، وهي الفاء والباء والميم. وعلى صياغة الأبنية؛ إذ وجد أنَّها تنحصر بين الثُّنائي والثُّلاثي والرُّباعي والخماسي، لا تقلُّ عن هذا العدد ولا تزيد عليه إلَّا بحروف زوائد لا دخل لها في المعنى الأصل للكلمة المجرَّدة. وعلى فكرة التَّقاليب وترتيبها؛ بحيث يستقصي تنقُّلَ كلِّ حرفٍ في كلّ بناء من الأبنية التي حصرها، وهي طريقة ساعدته على مزيدٍ من الاستقصاء ومعرفة المستعمل والمهمل من ألفاظ اللغة.

فحرفُ العين مثلًا يمكن أن يتغيَّر موضعه في الثُّنائي مرَّتين بأن يكون أوَّلًا أو ثانيًا، فينشأ منه صورتان: عب وبع، أمَّا في البناء الثُّلاثي فيكون مع العين حرفان، فلو قلنا معها الباء والدال، نشأ من هذا البناء الثُّلاثي سِتُّ صور، هي: عبد وعدب، بعد

وبدع، دعب، ودبع، وهكذا يكون ترتيب التَّقليبات في بقيَّة الأبنية، سواء أكانت الأبنية النَّاشئة من هذه التَّقليبات مستعملة في العربيَّة أم مهملة، وقد أشار الخليلُ في عنوان كلّ فصل إلى المستعمل والمهمل من الأبنية، وخاصَّة في باب الثُّنائي والثُّلاثي، أمَّا الرُّباعي والخماسي فقد اكتفى بذكر المستعمل لأنَّ المهمل منهما كثير(١).

وجاء الشَّكلُ العام لمعجم العين مقسَّمًا بحسب حروف العربيَّة التّسعة والعشرين، وتحت كل حرفٍ أبوابٌ فيها كلماتٌ تناولَ دراستها مرتَّبةً على أساس عِدَّة الأصول التي تتألَّف منها كلّ كلمة، ولم يعبأ بالزَّوائد كما ذكرنا، وتفصيل تلك الأبواب –تحت كلّ حرف– على النَّحو الآتي: باب الثُّنائي المضعَّف أو المشدَّد ثانيه، ثم باب الثُّلاثي الصَّحيح، ثم باب الثُّلاثي المعتلّ، ثم باب اللفيف، ثم باب الرُّباعي، ثم باب الخماسي.

وهذا منهجٌ –بلا شكّ– أدعى لاستقصاء ألفاظ اللغة وحصر مفرداتها، كما أنَّ الخليل –بهذا الصَّنيع– قد مهَّد الطريق لمن أتى بعده من اللغويّين، فقد اقتفوا أثره، وأفادوا من هذا النّظام الصَّوتي الذي ابتكره، واتَّخذوه أساسًا لمعاجمهم، كما فعلَ ابنُ دريد في الجمهرة، وأبو علي القالي في البارع، والأزهريُّ في التَّهذيب، والصَّاحب بن عبَّاد في المحيط، وابن سِيده في المحكم؛ فقد هيَّأ لهم هذا النّظام الإحصائي المادَّةَ التي عقدوا عليها أبوابهم وفصولهم، ولهذا تُعدُّ مؤلَّفاتهم من المعجمات المطوَّلة، بفضل هذا المنهج الاستقصائي(٢).

وإنَّ القارئ في كتب اللغة والمعاجم العربيَّة المتقدّمة ليرى بعض النَّقَدات الموجَّهة لمعجم العين، أو المعاجم التي نَحَتْ نحوَه كالجمهرة لابن دُريد؛ من حيث اضطراب التَّصريف في بناء أبوابها، والتَّخليط في ذكر الكلمات داخل الأبواب، قال أبو بكر

(١) حسين نصَّار، المعجم العربي نشأته وتطوُّره ٢٢١/١.
(٢) الخليل بن أحمد، العين ٨/١.

الزُّبيدي: «ولو أنَّ الكتاب للخليل لَما أَعْجَزَه ولا أشْكل عليه تثقيفُ الثُّنائي الخفيف من الصَّحيح والمعتلّ، والثُّنائي المضاعف من المعتلّ، والثُّلاثي المعتلّ بعِلَّتين، ولَما جعل ذلك كلّه في باب سمَّاه: اللفيف، فأدْخَلَ بعضَه في بعض، وخَلَط فيه خَلْطًا لا ينفصلُ منه شيءٌ عمَّا هو بخلافه، ولوَضع الثُّلاثي المعتلّ على أقسامه الثَّلاثة لِيسْتَبينَ معتلُّ الياءِ من معتلّ الواو والهمزة، ولَما خلَطَ الرُّباعي والخماسي من أوَّلهما إلى آخرهما»[1].

وقال ابن جني: «وأمَّا كتاب العين ففيه من التَّخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يُحمل على أصغر أتباع الخليل فضلًا عن نفسه، ولا محالة أن هذا التَّخليط لَحِق هذا الكتابَ من قِبَل غيره، فإن كان للخليل فيه عَمَلٌ فلعلَّه أوْمَأ إلى عمل هذا الكتاب إيماءً ولم يَلِه بنفسه ولا قرَّره ولا حرَّره، ويدلُّ على أنَّه كان نحا نحْوَه أنَّني أجدُ فيه معاني غامضةً، ونَزَوَات للفِكر لطيفةً، وصِيغةً في بعض الأحوال مُستحكمة»[2].

وقال السُّيوطي عن العين: «وقد طالعتُه إلى آخره فرأيتُ وجهَ التَّخطئة فيما خُطِّئ فيه غالبُه من جهة التَّصريف والاشتقاق؛ كَذِكر حرفٍ مَزيدٍ في مادة أصليَّة، أو مادَّة ثُلاثيَّة في مادة رُباعيَّة ونحو ذلك»[3].

وإنَّ النَّاظر بعين الفحص والتَّدقيق في معجم العين –المطبوع منه والمخطوط– ليتبيَّن صحَّةَ بعضِ هذه النَّقدات، وهي هَنَات صغيرة لا تقدح في مكانة هذا الكتاب العظيم، ولا تحطُّ من قَدْر مؤلّفه الذي يُعدُّ من عباقرة العربيَّة، وفي إثباتِ مواضع الخلل في هذا المعجم وبيانِ أنواعها ومواضعها وكشفِ أسبابها خدمةٌ للعلم والباحثين، وتهذيبٌ وإصلاحٌ لمعجم كبير من أقدم المصادر اللغويَّة المعتمدة.

قال ابنُ جنّي: «ولو أنَّ إنسانًا تتبَّع كتاب العين؛ فأصلح ما فيه من الزَّيغ

(١) السُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٦٧/١.

(٢) ابن جنّي، الخصائص ٢٩١/٣.

(٣) السُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٦٨/١.

والاضطراب لم أُعَنِّفْهُ في ذلك، ولرأيتُه مُصيبًا فيه مأجورًا على عمله، وإن وجدتُ فُسحةً أصلحتُ ذلك، وما في كتاب الجمهرة ممَّا سها فيه مُصنّفُه رحمه الله»[(١)].

وبعد قراءتي في هذا المعجم رأيتُ شيئًا ممَّا قيل فيه، وخاصَّة ما يتعلَّق بتصريف الكلمات واشتقاقها، فأردت في هذا البحث أن أسلّط الضوء على أبواب الخماسي منه تحديدًا، وأن أتبيَّن الخللَ والاضطراب الواقع في الكلمات الواردة تحتها، وأقف على أنواع ذلك الخلل، وأكشف عن أسبابه. وأبوابُ الخماسي في معجم العين (١١) أحد عشر: باب الخماسي من العين، باب الخماسي من الحاء، باب الخماسي من الهاء، باب الخماسي من الخاء، باب الخماسي من الغين، باب الخماسي من القاف، باب الخماسي من الكاف، باب الخماسي من الجيم، باب الخماسي من الشّين، باب الخماسي من السّين، باب الخماسي من الزَّاي.

وقد بلغ مجموعُ ما جاء في أبواب الخماسي من معجم العين المطبوع والمخطوط (٧٧) سبعًا وسبعين كلمةً، وبعد النَّظر في هذه الكلمات وفَحْصِها بشكل سريع؛ بعرضِها على معاجم العربيَّة وكُتب اللغة الأخرى، يتَّضح أنَّ شيئًا منها لا يستقيم القولُ بوضعه تحت أبواب الخماسيّ أو اعتباره من الكلمات ذاتِ الأصول الخماسيَّة، ولذلك يُمكن تقسيم الكلمات إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوَّل: كلماتٌ أصلُها خماسيٌّ باتّفاق علماء اللغة. القسم الثَّاني: كلماتٌ فيها خلافٌ بين أن تكون من الخماسي أو من الرُّباعي أو من الثُّلاثي، ويترجَّح أنَّها من الخماسي. القسم الثَّالث: كلماتٌ فيها خلافٌ، ويترجَّح أنَّها ليست من الخماسيّ مطلقًا، وهذا القسم الثَّالث يتفرَّع إلى فرعين: ما أصله رباعي، وما أصله ثلاثي.

ويخرجُ القسم الأوَّلُ من هذه الدّراسة؛ لاتفاق علماء اللغة على أنَّ الكلمات فيه من الجذر الخماسي، ويناقش البحثُ القِسمَين الثَّاني والثَّالث؛ وذلك بعرضِ جميع

(١) ابن جنّي، سِرّ صناعة الإعراب ٥٦٨.

الكلمات الواردة تحتهما على جميع معاجم العربيَّة، على اختلاف مدارسها ومناهجها، وخاصَّة معاجم التَّقليبات، وكذا كُتب اللغة الأخرى، ومعرفةِ مكان إثبات هذه الكلمات في تلك المعاجم، ودراستِها ومناقشتِها ومحاولةِ ردّها إلى أصولها واستخراج زوائدها، والوقوفِ على الأسباب التي أدَّت إلى وقوع الخلل في تصنيفها وتأصيلها، من خلال استعراض آراء اللغويّين وأقوالهم المبثوثةِ في كُتب النَّحو واللغة والتَّصريف.

خطَّة البحث

وقد اقتضت طبيعة المادَّة العلميَّة لهذا الموضوع أن ينقسم إلى مقدمة وستَّة مباحث ثمَّ خاتمة، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

المقدمة: وفيها بيانٌ لأهميَّة موضوع البحث، وحدوده، وخُطَّة البحث، والمنهج المتَّبع في إعداده، ثمَّ حديث عن الدّراسات السَّابقة أو المشابهة.

المبحث الأوَّل: ما وقع فيه الاضطراب بسبب النُّون الثَّانية.

المبحث الثَّاني: ما وقع فيه الاضطراب بسبب النُّون الثَّالثة السَّاكنة.

المبحث الثَّالث: ما وقع فيه الاضطراب بسبب الحرف الزَّائد.

المبحث الرَّابع: ما وقع فيه الاضطراب بسبب التَّضعيف أو التَّكرير.

المبحث الخامس: ما وقع فيه الاضطراب بسبب التَّركيب أو النَّحت أو الحكاية.

المبحث السَّادس: ما وقع فيه الاضطراب بسبب التَّعريب أو العُجْمَة.

الخاتمة: وفيها أبرز نتائج البحث.

المنهج المتَّبع في إعداد البحث

وقد سرتُ في البحث وفق المنهج الاستقرائيّ الوصفيّ التَّحليليّ، حيث استقرأتُ أبواب الخماسي من مُعجمَ العين –المطبوع والمخطوط– وعرضتُ جميع الألفاظ والمفردات الواردة فيها على بقيَّة معاجم اللغة الأخرى، على اختلاف مناهجها ومدارسها، وخاصَّة معاجم التَّقليبات، وتتبَّعت مواضع هذه الكلمات من تلك المعاجم

ومكان إثباتها، ثمَّ قمت بدراسة هذه الكلمات وتحليلها وفق المستوى الصَّرفيّ؛ بردها إلى أصولها وجذورها ما أمكن، واستعراض خلاف العلماء وآرائهم فيها، ثمَّ الوصول إلى الحكم الأصوب في كلّ كلمة على حِدَة؛ فإمَّا أن تكون ثلاثيَّة الأصل، أو رباعيَّة الأصل، أو خماسيَّة الأصل.

الدّراسات السَّابقة أو المشابهة

لم تذكر المصادر أنَّ ابن جنّي قد وفى بما وعد به من إصلاح ما اضطرب فيه معجمُ العين؛ فلعلَّه لم يجد الفُسحة السَّانحة أو الوقت المطلوب لإنجاز مثل هذا العَمَل العِلمي، ولم أجد –فيمن كتبَ عن الخليل أو عن معجم العين قديمًا وحديثًا– مَن بحثَ بالتَّفصيل في مسألة الاضطراب والخلل الواقع في أبوابه؛ ممَّا يتعلَّق بالتَّصريف والاشتقاق، وغايةُ ما وقفت عليه كتابٌ وبحثان تتَّصل بهذا البحث، لكنَّها لا تتقاطع مع فكرته ومضمونه واهتمامه.

أمَّا الكتاب فهو: الخماسيَّات اللغوية وآثارها في العربيَّة[(١)]، قسمه مؤلّفه على قسمين، القسم الأوَّل: عمد فيه إلى بيان عِلَّة التَّسمية بـ"الخماسي" وأنَّه صيغة أصيلة في العربيَّة، حيث تحدَّث عن مذهب الكوفيّين في الخماسي، وعن رأي ابن فارس، وغيره. والقسم الثَّاني: وضع فيه أوزانا مقطعيَّة وصرفيَّة لأبنية الخماسي المجرَّدة والمزيدة؛ بغرض ضبط أمثلتها، ثمَّ تتبَّع الأمثلة الخماسيَّة الواردة –في المعاجم– وجعلها على حروف المعجم من الهمزة إلى الياء، وقد عرَّج على مسألة اضطراب عموم المعاجم في مكان إثبات أبنية الخماسي، دون قَصْرها على مُعجم معين، ودون مناقشة أو تحليل لتلك الألفاظ التي ذكرها.

(١) كتاب الخماسيَّات اللغويَّة وآثارها في العربيَّة، نُشر عام ١٤١١هـ، في مكَّة المكرمة، دون بيانات لدار النَّشر، يقع في مئتين وثلاثين وسبع صفحات، من تأليف الأستاذ الدكتور مصطفى عبدالحفيظ سالم.

والبحث الأوَّل: الجذور الخماسية بين علماء العربيَّة والتَّأصيل المعجمي[1]، وهو بحث أشبه ما يكون بالاستقراء والجمع لألفاظ الخماسي في المعاجم وكتب اللغة، من غير تحليل لأصول الكلمات واشتقاقاتها، جاء في مقدّمة وفصلين، وقد تحدَّث الباحث في الفصل الأوَّل عن آراء العلماء حول الجذور الخماسيَّة، كرأي الخليل في اشتمال الكلمة الخماسيَّة على حرف أو أكثر من حروف الذّلاقة، وعن رأي سيبويه بأنَّ الخماسي أقلُّ في العربيَّة من الرُّباعي والثُّلاثي، وأشار إلى رأي البصريّين في عِدَّة الأصول في العربيَّة إمَّا ثلاثية أو رباعيَّة أو خماسيَّة، ورأي الكوفيّين بأنَّ غاية ما تكون عليه الأصولُ ثلاثة أحرفٍ، وقضيَّة النَّحت في الرُّباعي والخماسي ورأي ابن فارس حول ذلك. أمَّا الفصل الثَّاني فقد استقرأ فيه الألفاظ والكلمات الخماسية الواردة في المعاجم وكتب اللغة وقام بحصرها وجمعها، وتوزيعها وفق نظرية الحقول الدلالية، ولعل الباحث أراد أن يُثبِت في بحثه قضيَّة واحدة وهي أنَّ الكلمات الخماسيَّة ليست بالقِلَّة التي تداولها علماء اللغة المتقدّمون، وليس السَّبب في قِلة الخماسي على ألسنة العرب استطالته وزيادة حروفه على الثَّلاثة.

والبحث الثَّاني: الأصول الخماسيَّة في معجم العين دراسة صرفيَّة دلاليَّة[2]، وقد أشار الباحث فيه إلى بعض الكلمات الخماسيَّة الواردة في العين، وجاء في قسمين، الأوَّل: للجانب الصَّرفي، والثَّاني: للجانب الدّلالي، ركَّز في الجانب الصَّرفي على ثلاثة أمور: تصغير الخماسي، وجمعه، واشتقاق الفِعل منه، وأراد أن يُثبت بأنَّ الخماسي لا يُصغَّر ولا يُجمع ولا يُشتقُّ منه فِعل إلَّا بحذف أحد حروفه، وعرَّج على أبنية الخماسي الأربعة المتَّفق عليها،

(١) بحث منشور في مجلة كلية الآداب للغويات والثَّقافات المقارنة، المجلد (١١) العدد (٢٠) يونيو ٢٠١٩م، يقع في مئة وخمسين وتسع صفحات، للباحث: د. أحمد السّيد أحمد مفرح.

(٢) بحث منشور في مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة، المجلد (٣٦) العدد (١) ٢٠١٨م، يقع في أربع وثلاثين صحيفة، للباحث: د. مصطفى عبدالمولى محمد عطية.

وعلى خلاف العلماء حول الأبنية المزيدة فيه، ولم يربط ما ذكره بالأبنية والكلمات الواردة عن الخليل في أبواب الخماسي، كما أنَّه لم يتعرَّض لتحليل الكلمات الخماسيَّة الواردة عند الخليل أو تحديد أصولها واشتقاقاتها. أمَّا الجانب الدّلالي فجعل فيه قسمًا لدلالة الأسماء، وقسمًا آخر لدلالة الأوصاف، واستنتج من خلاله أنَّ الخماسيَّ تجمعه دلالة عامَّة هي الخروج عن المألوف، وأقام بحثه على (٤٧) سبع وأربعين كلمة، وذكر أنَّ الأسماء (١٦) سِتّ عشرة كلمة، والأوصاف (٣١) إحدى وثلاثون كلمة، مع أنَّ مجموع الكلمات الواردة في أبواب الخماسي في العين (٧٧) سبع وسبعون كلمة.

حدود البحث

"الكلمات الخماسية في معجم العين المطبوع والمخطوط، وعددها (٧٧) سبع وسبعون كلمة، موزعة على (١١) أحد عشر بابًا"

الباب الأوَّل: باب الخماسي من العين، وتحته: عفنقس، عقنفس، عضرفوط، هبنقع، قذعمل، قبعثرى، عبنقاة، عنقفير، قرعبلانة، جنعدل، دلعوس، سقرقع، اقعنسس، سقعطري، سبعطري، خبعثن، علطميس، سلنطع، عيطموس، عندليب، عفرناة، جلنفع، تلعثم.

الباب الثَّاني: باب الخماسي من الحاء، وتحته: شقحطب، حندلس، دحندح، حبطقطق، اسلنطح، اسحنكك، جحمرش، اسحنفر، اسحنطر.

الباب الثَّالث: باب الخماسي من الهاء، وتحته: صهصلق، قلهبس، دلهمس، قلهزم، هنزمن، همرجل، برهمن.

الباب الرَّابع: باب الخماسي من الخاء، وتحته: خندريس، خبرنج، خرنبل، أطخمورت، الخلنبوس، خفنجل.

الباب الخامس: باب الخماسي من الغين، وتحته: غضنفر، ضبغطى، ادلغفَّ، مُضرغط، مُسمغد، سلغد، سغبل، مغذمر، متلغذم.

الباب السَّادس باب الخماسي من القاف، وتحته: جنفليق، شفشليق، قنفرش، فلنقس، فرزدق، قفندر، ادرنفق، قنطريس، الأنقليس، قليذم.

الباب السَّابع: باب الخماسي من الكاف، وتحته: الأصطكمة، كُمَّثْرى.

الباب الثَّامن: باب الخماسي من الجيم، وتحته: جرنفش، سفرجل، زبرجد.

الباب التَّاسع: باب الخماسي من الشّين، وتحته: الشّمِرضاض، شرنبث، شمردل.

الباب العاشر: باب الخماسي من السّين، وتحته: طرطبيس، دردبيس، سلسبيل، فنطليس.

الباب الحادي عشر: باب الخماسي من الزَّاي، وتحته: زندبيل.

المبحث الأوَّل: ما وقع فيه الاضطراب بسبب النُّون الثَّانية

جَنَعْدَل:

الجَنَعْدَل: وصفٌ للغليظ الشَّديد، يقال: رَجُلٌ جَنَعْدَل وبَعِير جَنَعْدَل[(١)]، قال الشَّاعر[(٢)]:

قَدْ مُنِيَتْ بِنَاشِئٍ جَنَعْدَلِ

وقد اختُلِف في هذه الكلمة على قولين بناءً على أصالة النُّون الثَّانية فيها وزيادتها:

القول الأوَّل: أنَّ النُّون أصليَّة، ووزنها فَعَلَّل، كـ"سَفَرْجَل"، وعليه تكون خماسيَّة الأصل كما ورد في معجم العين[(٣)]، وممَّن تزعَّم هذا القول سيبويه، حيث قال في حديثه عن النُّون: «فأمَّا إذا كانت ثانية ساكنةً فإنَّها لا تُزاد إلَّا بثَبَت، وذلك: حِنْزَقْرٌ، وحنبترٌ، وإذا كان الحرف ثانيًا مُتحرِّكًا أو ثالثًا فلا يُزاد إلَّا بثَبَت، كما لم يُزَد وهو ثانٍ ساكنًا إلَّا بثَبَت، وذلك: جَنَعْدَلٌ، وشَنافِرٌ، وخَدَرْنَقٌ؛ لقِلَّتها في الكلام، ولقِلَّة مواقع الزَّوائد في مواضعها»[(٤)]. ووافقه في كون النُّون أصليَّة ابنُ السَّرَّاج والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد والزُّبَيديُّ وابنُ سيده وابنُ يعيش[(٥)].

القول الثَّاني: أنَّ النُّون زائدة، ووزنها فَنَعْلَل، وعليه تكون من الرُّباعي "ج ع د ل"، وممَّن تزعَّم هذا القول الثَّمانينيُّ، حيث قال: «فأمَّا جَنَعْدَلٌ فلا يخلو أن يكون فَعَلَّلٌ

(١) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٣٦/٢.

(٢) شطرُ بيت من الرَّجز، ورد بلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣.

(٣) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٨/٢.

(٤) سيبويه، الكتاب ٣٢٣/٤.

(٥) ابن السَّرَّاج، الأصول في النَّحو ٢٤١/٣، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥٠/١، والزُّبيدي، أبنية كتاب سيبويه ٣٠٨، ٣١٠، وابن سيده، المحكم ٤٧٠/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٣٠٢/٩.

أو فَنَعْلَلٌ، وفَعَلَّلٌ ليس في الكلام فثبت أنَّه فَنَعْلَلٌ»[١]، ووافقه ابنُ القطَّاع والعُكْبَري والصَّغاني وأبو حيَّان وابنُ منظور والزَّبيدي[٢].

والذي أميلُ إليه كون النُّون في جَنَعْدَل أصليَّةً باقيةً على الأصل في حُكمها؛ لعدم وضوح دليلٍ يدلُّ على زيادتها، إذ لا تُزاد ثانيةً إلَّا بثَبَت.

جَنْفَلِق وجَنْفَلِيق:

الجَنْفَلِق والجَنْفَلِيق وصف للمرأة الضَّخمة العظيمة[٣].

وقد جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف القاف[٤]، وتابعه الأزهري والصَّاحب بن عبَّاد وابن سيده والصَّغاني وابن منظور[٥]، وعليه يكون وزن جَنْفَلِق: فَعْلَلِلٌ، كـ"جَحْمَرِش"، ويكون وزن جَنْفَلِيق: فَعْلَلِيل، كـ"عَنْدَلِيب"، وقد ذكر الصَّغاني أنَّ وزن جَنْفَلِيق: فَعْلَلِيل، ونصَّ على أصالة النُّون فيه[٦]. وخالف ابنُ سيده في المخصَّص إذ نصَّ على أنَّ وزن جَنْفَلِيق: فَنْعَلِيل[٧]، بزيادة النُّون، في حين أنَّه

(١) الثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٥٠.

(٢) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣٠٧/١، والعُكْبَري، اللباب في عِلل البناء والإعراب ٢٦٦/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٩٨/٥، وأبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ١٢٤/١، وابن منظور، لسان العرب ١١٣/١١، ٤٢٨/١٣، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٣١/٣٦.

(٣) ابن سيده، المخصَّص ٣٤٦/١.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٦/٥.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١٣/٩، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٩/٢، وابن سيده، المحكم ٦٣٤/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٢/٥، وابن منظور، لسان العرب ٣٧/١٠.

(٦) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٢/٥.

(٧) ابن سيده، المخصَّص ١١٤/٥.

أثبت هذه الكلمة في المحكم في باب الخماسي من حرف القاف، على القول بأصالة النُّون(١).

والذي أميل إليه أنَّ جَنْفَلِق وجَنْفَلِيق خماسيُّ الأصلِ، على القول بأصالة النُّون؛ وذلك لأنَّه لا دليل على زيادة النُّون الثَّانية هنا؛ فهي واقعةٌ موقع العين من "جَعْفَلِيق" في أصالتها(٢)، ولا تُزاد النُّون الثَّانية إلَّا بثَبَت كما ذكر سيبويه(٣).

حَنْدَلِس:

الحَنْدَلِسُ: وَصْف للنَّاقة النَّجِيبة الكريمة، وقيل: النَّاقةُ العظيمة كثيرةُ اللحم ثقيلةُ المشْي(٤).

وقد جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسيّ من حرف الحاء(٥)، ووافقه الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد ونَشْوان الحِمْيَري وابن منظور والزَّبيدي(٦). ويكون وزنها فَعْلَلِل كما نصَّ عليه نَشْوان الحِمْيَري(٧).

وخالف في ذلك كُراعُ النَّمل وابنُ دريد والفارابيُّ والجوهريُّ والصَّغانيُّ

(١) ابن سيده، المحكم ٦/٦٣٤.

(٢) ابن جنّي، المنصف ١/١٣٦.

(٣) سيبويه، الكتاب ٤/٣٢٣.

(٤) ابن فارس، مجمل اللغة ٢٦٨، وابن سيده، المخصَّص ٥/١١٥، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٧/٢٨٢.

(٥) الخليل بن أحمد، العين ٣/٣٣٨.

(٦) الأزهري، تهذيب اللغة ٥/٢٢١، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١/٢٦٩، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣/١٥٩٩، وابن منظور، لسان العرب ٦/٥٨، والزَّبيدي، تاج العروس ١٥/٥٦٢.

(٧) نَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣/١٥٩٩.

والصُّحَاري[١]؛ إذ عَدُّوها رباعيةَ الأصول، وأشاروا إلى زيادة النُّون الثَّانية فيها، ويكون وزنها فَنْعَلِل كما نص عليه ابن دُريد والفارابي والصَّغاني[٢].

وقد اضطربَ ابنُ سيده في أمر النُّون الثَّانية في "حَنْدَلِس"، حيث أورد الكلمة في باب الخماسي في المحكم[٣] على القول بأصالة النُّون، في حين أنَّه في المخصَّص نصَّ على أنَّ وزنها فَنْعَلِل بزيادة النُّون[٤]. والذي يظهر لي أنَّ النُّون الثَّانية فيها أصليَّة باقية على الأصل في حُكمها؛ لعدم وجود دليلٍ يدلُّ على زيادتها، إذ لا تُزاد ثانيةً إلَّا بثَبَت كما ذكر سيبويه[٥].

خَنْدَرِيسٌ:

الخَنْدَرِيسُ: وصفٌ للقديم والعَتِيق، يقال: حِنْطَةٌ خَنْدَرِيس للعتيقة. وتُسمَّى الخمرُ: خَنْدَريسًا؛ لِقِدَمِها[٦].

وقد اختلفت المعاجمُ في تحديد مكان إثبات هذه الكلمة بناءً على اختلافهم في تحديد أصلها واشتقاقها، وذلك إلى أقوال:

القول الأوَّل: جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف

(١) كُراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ٥٧١، وابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢٢٨/٣، والفارابي، ديوان الأدب ٩٥/٢، والجوهري، الصّحاح ٩١٦/٣، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٢٨٢/٧، والتَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٣٧/٣، ٣٤٣.

(٢) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢٢٨/٣، والفارابي، ديوان الأدب ٩٥/٢، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٢٨٢/٧.

(٣) ابن سيده، المحكم ٨٠/٤.

(٤) ابن سيده، المخصَّص ١١٥/٥.

(٥) سيبويه، الكتاب ٣٢٣/٤.

(٦) ابن سيده، المحكم ٣٤٧/٥.

الخاء[١]، على القول بأنَّها كلمة عربيّة، ووزنها: فَعْلَلِيلٌ، ووافقه جمهور أهل اللغة كسيبويه وابن السَّرَّاج والأزهري وابن سيده والزَّمخشري ونَشْوان الحِمْيَري وابن يعيش وابن عصفور والرَّضي وابن منظور[٢]، قال سيبويه –في باب ما لحقته الزّيادة من بنات الخمسة–: «فالياء تلحقُ خامسةً فيكون الحرف على مثال فَعْلَلِيلٍ في الصّفة والاسم. فالاسمُ: سَلْسَبيل وخَنْدَرِيس وعَنْدَليس، والصّفة: دَرْدَبيس»[٣].

القول الثَّاني: أنَّ "خَنْدَرِيس" كلمة غير عربيَّة، وأشار ابنُ دريد وابنُ فارس والجواليقيُّ إلى أنَّها كلمة روميَّة[٤]، ويرى الزَّبيديّ أنَّها فارسيَّة معرَّبة، وأصلها "خنده ريش"، ومعناه ضاحك الذّقن[٥].

القول الثَّالث: يرى ابنُ دريد والجوهريُّ والصَّغاني والفيروزآبادي أنَّ النُّون والياء في "خَنْدَرِيس" حرفان زائدان[٦]، وأنَّها مأخوذة من الأصل الرُّباعيّ "الخدرسة"، ونصَّ الصَّغاني على أنَّ ووزنها "فَنْعَلِيل"[٧].

---

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٤.

(٢) سيبويه، الكتاب ٣٠٣/٤، وابن السَّراج، الأصول في النَّحو ٢٢٢/٣، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٧٨/٧، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٨٦/١، وابن سيده، المحكم ٣٤٧/٥، والزَّمخشري، المفصَّل في صنعة الإعراب ٣١٥، ونشوان الحميري، شمس العلوم ١٩٣٦/٣، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٥٥/٦، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١١٣، والرَّضي، شرح الشَّافية ٥٠/١، ٣٥٥/٢، وابن منظور، لسان العرب ٧٣/٦.

(٣) سيبويه، الكتاب ٣٠٣/٤.

(٤) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٤٣/٢، وابن فارس، مقاييس اللغة ٢٥٢/٢، والجواليقي، المعرَّب ٢٧١.

(٥) الزَّبيدي، تاج العروس ٧/١٦.

(٦) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٤٣/٢، والجوهري، الصّحاح ٩٢٣/٣، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٢٨٩/٧، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٤٠.

(٧) الصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٢٨٩/٧.

القول الرَّابع: يرى أبو حيَّان والسُّيوطي أنَّ النُّون والياء والسّين في "خَنْدَريس" حروف زوائد[١]، وأنَّها مأخوذة من الأصل الثُّلاثي "خ د ر"؛ لأنَّ الخمر مخدِّرٌ[٢]، ونصَّ السُّيوطي على أنَّ وزنها "فَنْعَلِيس".

القول الخامس: ذكر الزَّبيدي عن بعض أهل اللغة أنَّ النُّون والدَّال والياء في "خَنْدَريس" حروف زوائد[٣]، وأنَّها مأخوذة من الأصل الثُّلاثي "خ ر س"، وعليه يكون وزنها "فَنْدَعِيل"، وهو قول بعيد؛ لأنَّ الدَّال ليست من حروف الزّيادة.

القول السَّادس: يرى الفارابيُّ والسُّيوطي أنَّ "خَنْدَريس" تحتمل أن تكون على فَعْلَلِيل وفَنْعَلِيل؛ فقد أورداها في باب ما جاء على "فَعْلَلِيلٍ وفَنْعَليلٍ"[٤].

والذي يترجَّح لديَّ أنَّ خَنْدَريس كلمة خماسيَّة الأصل، ووزنها "فَعْلَلِيل"؛ لوجود هذا البناء في أبنية الخماسي المزيد، نحو: سَلْسَبِيل كما ذكر سيبويه[٥]، كما أنَّه لا دليلَ يؤيّدُ القولَ بزيادة النُّون الثَّانية في هذه الكلمة.

عَنْدَلِيب:

العَنْدَليب: طائرٌ أصغرُ من العُصفور، وقيل: هو البُلْبُل[٦].

ولأهل اللغة في هذه الكلمة أكثرُ من رأي، بناءً على اختلافهم في تحديد حروفها الأصول:

---

(١) أبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ٢١٨/١، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٢٩/٢.

(٢) أبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ٢١٨/١.

(٣) الزَّبيدي، تاج العروس ٧/١٦.

(٤) الفارابي، ديوان الأدب ٩٣/٢، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ١٤١/٢، مع أنَّ السُّيوطي له رأي آخر في خَنْدَريس؛ حيث أشار في موضع آخر من المزهر ٢٩/٢ عند حديثه عن الأبنية، أنَّه مثالٌ على فَنْعَلِيس.

(٥) سيبويه، الكتاب ٣٠٣/٤.

(٦) البَنْدَنِيجي، التَّقْفِيَة في اللغة ١٩٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٢٦/٣.

الأوَّل: أنَّها كلمةٌ خماسيَّة الأصل، على وزن فَعْلَلِيل، كما ورد في معجم العين[١]، ووافقه جمهور اللغويين كسيبويه والمبرّد والصَّاحب بن عبَّاد وابن جنّي والجوهريّ وابن سيده وابن القطَّاع والزَّمخشري ونَشْوان الحِمْيَري وابن الأثير والسُّيوطي والزَّبيدي[٢].

الثاني: أنَّها كلمةٌ رباعيَّة الأصول، من "ع ن د ل"، على وزن فَعْلَلِيل، بزيادة الياءِ والباءِ المبدلةِ من اللام، وهو رأيٌ انفرد به الأزهريُّ، حيث قال: «وجَعَلتُه رُباعيًّا لأنَّ أصله العَنْدَل، ثمَّ مُدَّ بياء، وكُسِعت بلام مُكرَّرة، ثمَّ قُلبت باءً، وقال بعضُ شُعراء غَنِيّ[٣]:

والـعَـنْـدَلِـيـلُ إذا زَقـا في جَـنَّـةٍ خَيرٌ وأَحْسَـنُ مِنْ زُقاءِ الدُّخَّلِ»[٤].

الثَّالث: أنَّها تحتمل أن تكون رباعيَّة الأصل، من "ع د ل ب"، على وزن فَنْعَلِيل، بزيادة النُّون والياء، وتحتمل أن تكون خماسيَّة الأصل، على وزن فَعْلَلِيل، بأصالة النُّون، وهو رأيُ ابن دُريد والفارابي؛ إذ عقدا بابًا بعنوان "ما جاء على فَعْلَلِيل وفَنْعَلِيل"، وذَكرا "عَنْدَلِيب" تحته[٥].

وأرجحُ الآراء لديّ أنَّ "عَنْدَلِيب" خماسيةُ الأصل كما ورد في معجم العين، والنُّون

(١) الخليل بن أحمد، العين ٢/٣٥٠.

(٢) سيبويه، الكتاب ٤/٣٢٣، والمبرّد، المقتضب ٢/٢٤٩، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١/١٥١، وابن جنّي، المنصِف ١/٢٩، والجوهري، الصّحاح ١/١٨٩، وابن سيده، المحكم ٢/٤٧١، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣١٧، والزَّمخشري، أساس البلاغة ١/٦٨٠، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٧/٤٧٩٣، وابن الأثير، البديع في عِلم العربيَّة ٢/٣٩٦، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٢/٤٠، والزَّبيدي، تاج العروس٣/٤٤٤.

(٣) البيت من الكامل، وهو من إنشاد الأزهري في تهذيب اللغة ٣/٢٢٧، ونقله عن الأزهري ابنُ منظور في لسان العرب ١١/٤٨٠، والزَّبيديُّ في تاج العروس ٣٠/٦٦.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٣/٢٢٦.

(٥) ابن دُريد، جمهرة اللغة ٢/١٢١٨، والفارابي، ديوان الأدب ٢/٩٣.

الثَّانية فيه أصليَّةً باقيةً على الأصل في حُكمها؛ لعدم وضوح دليلٍ يدلُّ على زيادتها، إذ لا تُزاد ثانيةً إلَّا بثَبَت كما ذكر سيبويه(١).

عَنْقَفِير:

العَنْقَفِير: وصفٌ للدَّاهية، يقال: عَقْفَرَتْه الدَّواهي، أي: أهلكته، وقيل: العَنْقَفير: العَقْرَب، والعَنْقَفِيرُ من الإبل: التي تَكْبُرُ حتَّى يَكادُ قَفَاها يمَسُّ كَتِفَيْها من تَقَاعُس عُنُقِها(٢). قال الكُميت بن زيد(٣):

شَذَّبَتْهُ عَنْقَفِيرٌ سِلْتِمُ فَبَرَتْ جِسْمانَهُ حَتَّى انْحَسَر

وقال الآخر في العَقْرَب(٤):

وقَمَرٍ حِيْنَ بَنَى بالعَقْرَبِ
بِعَنْقَفِيرٍ ذاتِ بُرْدٍ مِسْلَبِ
بِئْسَ العَرُوسُ لَيْتَها لَمْ تُخْطَبِ
ولَمْ تُزَيَّنْ بالجَلِيدِ الأَشْهَبِ
فَلَمْ يُحِبَّها ولَمْ تُحَبَّبِ

وقد جاءت هذه الكلمة في موضعين من معجم العين، في باب الرُّباعي من "ع ق ف ر"(٥)، على القول بزيادة النُّون، وفي باب الخماسي من حرف العين(٦)، على

(١) سيبويه، الكتاب ٣٢٣/٤.

(٢) أبو عمرو الشَّيباني، الجيم ٢٣٨/٢، وكُراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ٣٤٩، والصَّغاني، الشَّوارد ١٥٥، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤٤٤.

(٣) البيت من الرَّمل، للكُمَيت بن زيد الأسدي في ديوانه ٢٣٨، وله في: الزَّمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر ٤٣٤/٣.

(٤) الأبيات من الرَّجز، وردت بلا نسبة في: أبو عَمْرو الشَّيباني، الجيم ٢٤٣/٢.

(٥) الخليل بن أحمد، العين ٢٩٩/٢.

(٦) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٧/٢.

القول بأصالة النُّون، وتابعه الصَّاحب بن عبَّاد في هذا[١]، وعليه يكون وزنها: فَعْلَلِيل، إلَّا أنَّه –في باب الخماسي من معجم العين– قد مثَّل للفِعل من هذه الكلمة وجرَّده من الزَّوائد ممَّا يدلُّ على أنَّها رباعيَّة الأصول من "ع ق ف ر"، على وزن: فَنْعَلِيل، والنُّون والياء فيها زائدتان؛ حيث قال: «وعَقْفَرَتْه الدَّواهي: أهلكته»[٢]، فحذف النُّون من الفِعل، ويدلُّ على ذلك أيضًا أنَّ أكثر المعاجم وضعتها تحت الجذر الرُّباعي "ع ق ف ر"[٣].

وقد صرَّح الأزهريُّ والصَّغاني بزيادة النُّون فيها، كما ذكرا مصدر الفِعل الرُّباعي: عَقْفَرةُ الغُول دهاؤها، ونصَّا على اشتقاق الفِعل المجرَّد والمزيد منه: عَقْفَرَتْه الدَّواهي، وتعَقْفَر: إذا هَلَكَ، واعْقَنْفَرت عليه الدَّواهي، فذكرا أنَّ النُّون تأخَّرت عن موضعها في الفِعل لأنَّها زائدة، حتَّى يعتدل بها تصريف الفِعل[٤]، وصرَّح ابنُ دُريد والفارابي وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري بوزنها: فَنْعَلِيل، بزيادة النُّون[٥].

فَنْطَلِيس:

الفَنْطَلِيس الكَمَرة العَظِيمة، وقيل: من أسماء ذَكَر الرَّجُل[٦]. وأشار الأزهري إلى

(١) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١/١٥٠.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٢/٣٤٧.

(٣) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢/١٢١٨، والأزهري، تهذيب اللغة ٣/١٨٩، والجوهري، الصّحاح ٢/٧٥٥، وابن سِيده، المحكم ٤/٤٨٣، وابن منظور، لسان العرب ٤/٥٩٩، والزَّبيدي، تاج العروس ١٣/١١٧.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٣/١٨٩، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣/١٢٥.

(٥) ابن دُريد، جمهرة اللغة ٢/١٢١٨، والفارابي، ديوان الأدب ٢/٩٣، وابن سيده، المخصَّص ٥/١١٤، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٧/٤٦٦٩.

(٦) ابن سِيده، المحكم ٨/٦٥٥.

أنَّه سمع جارِيةً مُمَيْرِيَّةً فَصِيحةً تُنْشِد وقت السَّحَر والكواكبُ قد بَدأت تَطْلُع[1]:

قَـدْ طَـلَـعَـتْ حَمْـراءُ فَـنْـطَـلِـيـسُ

لَـيْـسَ لِـرَكْـبٍ بَـعْـدَهـا تَـعْـرِيـسُ

ولم ترد هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، وقد أثبتها المحقّقان في معجم العين المطبوع نقلًا عن مختصر العين للزُّبيدي، وصرَّحا بذلك في الحاشية[2]. وأثبتها في الخماسي الأزهريُّ والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[3]، ووزن الكلمة على رأيهم: فَعْلَلِيل، على القول بأصالة النُّون الثَّانية فيها.

وخالف ابنُ دُريد وابنُ القطَّاع وأبو حيَّان والسُّيوطي؛ إذ نصُّوا على أنَّ "فَنْطَلِيس" على وزن: فَنْعَلِيل[4]، على القول بزيادة النُّون الثَّانية، وعليه تكون الكلمة رُباعيَّة الأصلِ، من "ف ط ل س".

واضطرب ابنُ سِيده في "فَنْطَلِيس" فجعلها في المحكَم خماسيَّةَ الأصلِ، فأثبتها في باب الخماسي من حرف السّين[5]، على القول بأصالة النُّون الثَّانية، لكنَّه نصَّ في المخصَّص على أنَّ وزنها: فَنْعَلِيل[6]، على القول بزيادة هذه النُّون.

والذي يظهر لي أنَّ النُّون الثَّانية في "فَنْطَلِيس" أصليَّة باقية على الأصل في

(١) الأزهري، تهذيب اللغة ١١٠/١٣. والأبيات من الرَّجز، لم تُنسب لقائل معين، ورواها عن الأزهري: الصَّغانيُّ، في العُباب الزَّاخر ٤٦٤/٧.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٥/٧.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ١١٠/١٣، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٠٥/٣، والعُباب الزَّاخر ٤٦٤/٧، وابن منظور، لسان العرب ١٦٧/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٤٨/١٦.

(٤) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٩/٢، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢٠٥، وأبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ١٣٦/١، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٨/٢.

(٥) ابن سِيده، المحكم ٦٥٥/٨.

(٦) ابن سِيده، المخصَّص ١١٤/٥.

حُكمها؛ لعدم وجود دليلٍ يدلُّ على زيادتها، إذ لا تُزاد ثانيةً إلَّا بثَبَت كما ذكر سيبويه[١].

قَنْطَرِيس:

القَنْطَرِيس النَّاقة الضَّخْمَة الشَّديدة، وقيل: الفَأْرة[٢].

وقد جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسيّ من حرف القاف[٣]، ووافقه الأزهريُّ والصَّاحبُ بن عبَّاد والصَّغاني في التَّكملة والذَّيل والصّلة وابن منظور[٤]، وعليه يكون وزن الكلمة: فَعْلَلِيل، وهو ما نصَّ عليه الأزهري.

واضطرب ابن سِيده إذ نصَّ في المحكم على أنَّ "قَنْطَرِيس" على وزن فَعْلَلِيل، ونصَّ في المخصَّص على أنَّ وزنها فَنْعَلِيل، بزيادة النُّون[٥]، وكذا فعلَ الصَّغاني في العُباب الزَّاخر والزَّبيديُّ؛ فأثبتاها مرَّة تحت الأصل الرُّباعي "ق ط ر س"، وأثبتاها مرَّة أخرى تحت الأصل الخماسي "ق ن ط ر س"[٦].

والذي يظهر لي أنَّ النُّون الثَّانية في "قَنْطَرِيس" أصليَّة باقية على الأصل في حُكمها؛ لعدم وجود دليلٍ يدلُّ على زيادتها، إذ لا تُزاد ثانيةً إلَّا بثَبَت كما ذكر

(١) سيبويه، الكتاب ٣٢٣/٤.

(٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٦٦.

(٣) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٧/٥.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١٣/٩، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٧/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤١٥/٣، وابن منظور، لسان العرب ١٨٤/٦.

(٥) ابن سيده، المحكم ٦٣٥/٦، والمخصَّص ١١٤/٥.

(٦) الصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٨٠/٧، ٤٩٠، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٨٠/١٦، ٤٠٦.

سيبويه[١].

قَنْفَرِش:

القَنْفَرِشُ العَجوزُ الهَرِمة أو الْمُتَشَنّجة الخَلْق[٢]، قال الرَّاجز[٣]:

قَــدْ زَوَّجُــوني بِــعَــجُــوزٍ قَــنْــفَــرِشْ

وقد جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف القاف[٤]، وأثبتها في الخماسي أصحابُ المعاجم الأخرى على اختلاف مناهجها ومدارسها، كالصَّاحب بن عبَّاد والجوهري وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[٥]، وهو رأي ابنُ جنّي أيضًا[٦]، وعليه يكون وزن قَنْفَرِش: فَعْلَلِلٌ، كـ"جَحْمَرِش".

وخالف كراعُ النَّمل وابنُ دريد؛ إذ عَدُّوا قنفرش من الرُّباعي "ق ف ر ش"[٧]،

(١) سيبويه، الكتاب ٣٢٣/٤.

(٢) كراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ١٥٤، ٥٧١، والثَّعالبي، فقه اللغة وسِرّ العربيَّة ٥٣.

(٣) شطر بيت من الرَّجز، ورد بلا نسبة في: ابن دريد، جمهرة اللغة ١٢٢٨/٣.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٦/٥. وقد صرَّح محقّقا معجم العين بأنَّ هذه الكلمة وردت في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين في باب الرُّباعي، وأنَّهما نقلاها إلى باب الخماسي. وقد عدت إلى النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين فوجدت هذه الكلمة في باب الخماسي من حرف القاف ١٥٠/أ.

(٥) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٧/٢، والجوهري، الصّحاح ١٠١٧/٣، وابن سيده، المحكم ٦٣٤/٦، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥٦٤٥/٨، والصغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٥٠٥/٣، وابن منظور، لسان العرب ٣٣٨/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٤٢/١٧.

(٦) ابن جنّي، المنصف ٣١/١.

(٧) كراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ٥٧١، وابن دريد، جمهرة اللغة ١٢٢٨/٣.

على القول بزيادة النُّون، ونصُّوا على أنَّ وزنه فَنْعَلِل، قال كراع النَّمل: «ولا يكاد يوجد على مثال فَنْعَلِلٍ إلَّا قولهم: ناقةٌ حَنْدَلِسٌ: ثقيلة المشْي، وامرأة قَنْفَرِشٌ وهَمَّرِشٌ: هَرِمَةٌ»[١].

وأشار الفارابيُّ إلى احتمال الكلمة لكلا الوزنين، فجعلها تحت فَعْلَلِل وفَنْعَلِل[٢]، والذي أميلُ إليه أنَّ قَنْفَرِش خماسيُّ الأصلِ، على القول بأصالة النُّون؛ وذلك لأنَّه لا دليل على زيادة النُّون الثَّانية هنا، ولا تُزاد النُّون الثَّانية إلَّا بثَبَت كما ذكر سيبويه[٣].

(١) كراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ٥٧١.
(٢) الفارابي، ديوان الأدب ٢/٩٥.
(٣) سيبويه، الكتاب ٤/٣٢٣.

المبحث الثَّاني: ما وقع فيه الاضطراب بسبب النُّون الثَّالثة السَّاكنة

جَرَنْفَس وجَرَنْفَش:

الجَرَنْفَش والجَرَنْفَس: العظيم البطن أو العظيم الجَنْبَين(١).

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الجيم(٢)، ووافقه الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد والجوهريُّ وابنُ منظور(٣)، وعليه يكون وزنها: فَعَلَّل.

أمَّا جمهور أهل اللغة كسيبويه والسّيرافي وأبي علي الفارسي وابن جنّي وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري وابن يعيش والسَّخاوي وابن عُصفور وابن النَّاظم والمرادي(٤)، فإنَّهم يرون أنَّ "جَرَنْفَش" من الرُّباعي "ج ر ف ش"، بزيادة النُّون، ويكون وزنها: فَعَنْلَل، ويؤيّد رأيهم أنَّ بعض اشتقاقات الكلمة قد جاءت عن العرب خاليةً من النُّون، فيقولون: جَرَنْفَش وجُرَافِش، وسَمَّوا الأسدَ: جِرْفاس، ويُقولون: جَرْفَسَه وجَرْفَشَه، إذا صَرَعَه(٥).

ويؤيّده أيضًا أنَّ النُّون قد وقعت ثالثةً ساكنةً وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها

(١) ابن فارس، مجمل اللغة ٢٠٧، وابن سيده، المخصَّص ١٨٨/١.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٢٠٩/٦.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ١٧٧/١١، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٩/٢، والجوهريّ، الصّحاح ٩٩٨/٣، وابن منظور، لسان العرب ٢٧٣/٦.

(٤) سيبويه، الكتاب ٣٢٣/٤، والسّيرافي، شرح الكتاب ٢١٣/٥، وأبو علي الفارسي، المسائل الحلبيَّات ٣٧٧، وابن جنّي، سِرّ صناعة الإعراب ١٦٩، ٧٥٤، وابن سيده، المحكم ٥٧٩/٧، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ١٠٦٢/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٣٠١/٩، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٣١/٣، والعُباب الزَّاخر ٢٦/٨، وابن عُصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١، والسَّخاوي، سِفر السَّعادة ١٩٩/١، وابن النَّاظم، شرح الألفيَّة ٥٩٠، والمرادي، توضيح المقاصد ١٥٤٣/٣، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٩٨/١٥، ١٠٥/١٧.

(٥) ابن سيده، المحكم ٥٧٩/٧، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٣١/٣، وابن منظور، لسان العرب ٣٧/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٩٨/١٥.

فيه باتّفاق أهل اللغة؛ فقد نصَّ سيبويه وابن جنّي وابن عصفور وغيرهم على أنَّ النُّون إذا وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف، فإنَّه ينبغي أن يُقضَى عليها بالزّيادة وإن لم يُعرف للكلمة اشتقاقٌ ولا تصريفٌ(١).

والذي أميلُ إليه أنَّ "جَرَنْفَش" رُباعي الأصول، على وزن فَعَنْلَل، على القول بزيادة النُّون وفق القاعدة الصَّرفيَّة التي نصَّ عليها سيبويه وغيرُه من أهل اللغة.

جَلَنْفَع:

الجَلَنْفَع والجَلَنْفَعة: وَصْفٌ للغليظ من الإبل، أو الْمُسِنّ، وقيل: النَّاقة التي هَزُلَت ولا زال فيها آثار السّمَن، وقيل: الجَلَنْفَعَة: الواسِعة الجوفِ(٢)، قال الشَّاعر(٣):

جَلَنْفَعَةٌ تَشُقُّ عَلى الْمَطَايا إذا ما اخْتَبَّ رَقْرَاقُ السَّرابِ

وقال الرَّاجز(٤):

أَيْنَ الشَّظاظانِ وأَيْنَ الْمِرْبَعَهْ
وأَيْنَ وَسْقُ النَّاقَةِ الْجَلَنْفَعَهْ

وقد اضطرب معجم العين في إثبات هذه الكلمة، فمرَّة جاءت في باب الرُّباعي الأصول(٥)، ومرَّة جاءت في باب الخماسي من حرف العين(٦)، ووافقه في كونها خماسيَّةً

(١) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن جنّي، المنصف ١٣٦/١، والخصائص ٣٦٤/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١.

(٢) ابن سيده، المحكم ٤٣٥/٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٧١٠.

(٣) البيت من الوافر، ورد بلا نسبة في: الجوهري، الصّحاح ١١٩٨/٣، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٥٠/٢٠.

(٤) البيتان من الرَّجز، وردا بلا نسبة في: ابن دريد، جمهرة اللغة ١٨٤/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٢٣/٢، وابن سِيده، المحكم ٤٣٥/٢.

(٥) الخليل بن أحمد، العين ٣٢٥/٢.

(٦) الخليل بن أحمد، العين ٣٥٠/٢.

ابنُ دريد والأزهري والصَّاحب بن عبَّاد، ولم يُشيروا لها في الرُّباعي[١]، وعليه يكون وزنُ جَلَنْفَع "فَعَلَّل" كما ذكر ابنُ دريد[٢].

والصَّواب أنَّ جَلَنْفَع وجَلَنْفَعة رباعي الأصول من " ج ل ف ع" كما أثبته أصحابُ المعاجم الأخرى، كالجوهري وابن سيده والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[٣]، ويكون وزنه "فَعَنْلَل" بزيادة النُّون؛ وذلك لأنَّ النُّون وقعت ثالثةً ساكنةً، وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه، كما ذكر سيبويه وغيره من النَّحويّين[٤].

خَرَنْبَل:

الخَرَنْبَل وصفٌ للمرأة الحمقاء، أو العجوز الْمُتَهافِتة من الهَرَم[٥].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الخاء[٦]، ووافقه الأزهريُّ والصَّاحبُ بن عبَّاد [٧]، ويكون وزنها على رأيهم: فَعَلَّل، بأصالة النُّون. وخالف الصَّغانيُّ والزَّبيدي؛ إذ أثبتوها في الرُّباعي "خ ر ب ل"[٨]، ووزنها: فَعَنْلَل، وهو

(١) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٨٤/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥٠/١.

(٢) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٨٤/٢.

(٣) الجوهري، الصّحاح ١١٩٨/٣، وابن سيده، المحكم ٤٣٥/٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ١١٤١/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٣٢/٤، وابن منظور، لسان العرب ٥٢/٨، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٥٠/٢٠.

(٤) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وأبو علي الفارسي، المسائل الحلبيَّات ٣٧٧، وابن جنّي، المنصِف ١٣٦/١، والرَّضي، شرح الشَّافية ٣٧٧/٢.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٧٨/٧.

(٦) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٤.

(٧) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٨٦/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٧٨/٧.

(٨) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٣٤/٥، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٩٦/٢٨.

القول الصَّواب؛ لأنَّ النُّون هنا في موضع زيادة لازمة مطَّردة؛ فقد وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف(١)، كما أنَّه قد جاء عن العرب جمعُ "خَرَنْبَل" على: خَرابِل، دون هذه النُّون، ومعلوم أنَّ التَّصغير والتَّكثير يَرُدَّان الأشياء إلى أصولها(٢).

خَفَنْجَل:

الخَفَنْجَل وصفٌ للثَّقيل الوَخْم، يقال: قد خَفْجَلَه الكَسَلُ، وقيل: القبيح الذي فيه سَماجة(٣).

وقد اختلفت المعاجمُ في مكان إثبات هذه الكلمة، بناءً على تعدُّد آراء اللغويّين في تحديد أصلها، وذلك إلى أقوال:

القول الأوَّل: وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الخاء(٤)، على القول بأصالة النُّون، ووزنها: فَعَلَّل، ووافقه ابنُ دريد والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد(٥).

القول الثَّاني: يرى ابنُ سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابن منظور والفيروزآبادي والزَّبيدي أنَّ "خَفَنْجَل" من الرُّباعي "خ ف ج ل"(٦)، والنُّون فيه زائدة، وعليه يكون

(١) ابن جنّي، سِرّ صناعة الإعراب ١٦٩، والمنصف ١٣٦/١، والثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٤٦.
(٢) خالد الأزهري، التَّصريح بمضمون التَّوضيح ٢٤٩/١، والسُّيوطي، همع الهوامع ٣٨٤/٣.
(٣) ابن فارس، مجمل اللغة ٣١٥، وابن سيده، المخصَّص ٢٠٠/١.
(٤) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٤. لم أقف على هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، في أبواب الخماسي، وقد صرَّح محقّقا معجم العين بأنَّهما نقلاها من تهذيب اللغة للأزهري.
(٥) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٨٥/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٧٨/٧، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٨٦/١.
(٦) ابن سيده، المحكم ٣٢٥/٥، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ١٨٦٢/٣، والصَّغاني، التَّكملة =

وزنه: فَعَنْلَل.

القول الثَّالث: يرى ابنُ فارس أنَّ "خَفَنْجَل" مُشتقٌّ من الخَفَج وهو الاعوجاج وخلاف الاستقامة(١)، وعليه تكون النُّون واللام حرفين زائدين، ووزن "خَفَنْجَل" عنده: فَعَنْلَل.

القول الرَّابع: نصَّ ابن القطَّاع على أنَّ اللام في "خَفَنْجَل" زائدة، ونقله عنه أبو حيَّان(٢)، وعليه يكون وزن "خَفَنْجَل" عنده إمَّا فَعَلَّل وإمَّا فَعَنْلَل؛ لأنَّه لم يذكر وزنَ الكلمة على خلاف عادته، فقد تكون النُّون عنده من أصل الكلمة وقد تكون زائدة.

والذي أميل إليه أنَّ "خَفَنْجَل" مشتقٌّ من الرُّباعي "خ ف ج ل"، ووزنه فَعَنْلَل؛ وذلك لورود الفِعل منه خاليًا من النُّون، ولورود جمعه عن العرب على "خَفَاجِل" خاليًا من النُّون أيضًا(٣)، ولأنَّ النُّون وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف، وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه(٤).

الخَلَنْبُوس:

الخَلَنْبُوس هو حَجَر القَدَّاح أو حَجَر الاستِقْراع(٥).

وقد جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الخاء، من

والذَّيل والصّلة ٣٤٠/٥، وابن منظور، لسان العرب ٢١١/١١، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٩٩٤، والزَّبيدي، تاج العروس ٤١٩/٢٨.

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ٢٠٣/٢، ٢٥٤.

(٢) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٩٩، وأبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ٢٢١/١.

(٣) ابن سيده، المخصَّص ٢٠٠/١، وابن منظور، لسان العرب ٢١١/١١.

(٤) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن جنّي، المنصف ١٣٦/١، والخصائص ٣٦٤/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١.

(٥) الثَّعالبي، فقه اللغة وسِرّ العربيَّة ٢٠٣.

الجذر الخماسي "خ ل ن ب س"[١]، ووافقه الأزهريُّ[٢]، وعليه يكون وزنها: فَعَلَّول، وخالف الصَّغاني والزَّبيدي؛ إذ أثبتوها في الرُّباعي "خ ل ب س"[٣]، ونصُّوا على زيادة النُّون فيها، فيكون وزنها: فَعَنْلول، وهو القول الصَّواب؛ لأنَّ النُّون هنا في موضع زيادة لازمة مطَّردة؛ فقد وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف[٤].

دِحِنْدِح:

دِحِنْدِح اسمٌ لدُوَيبَّة صغيرة كما نصَّ الخليلُ والسّيرافيُّ[٥]، وجاء في كُتب الأمثال: تقول العربُ: هو أهونُ من دِحِنْدِح[٦]. قالوا: هي لُعبة من لُعَب صِبيان الأعراب يجتمعون لها فيقولونها، فمَن أخطأها قام على رِجله وحَجَل على إحدى رِجليه سبعَ مَراتٍ[٧].

وقد تباينت أقوال اللغويّين في تحديد أصل هذه الكلمة وانقسمت إلى أربعة أقسام:

الأوَّل: مَن يرى أنَّ "دِحِنْدِح" كلمةٌ خماسيَّة الأصل، ووزنها: فِعِلِّل وهو ما ورد في معجم العين، وتابعه الأزهريُّ[٨].

الثَّاني: مَن يرى أنَّ "دِحِنْدِح" مكوَّنة من كلمتين: دِحٍ دِح، ونونُ التَّنوين في الكلمة

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٤.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٧٨/٧.

(٣) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٤٦/٣، والعُباب الزَّاخر ٢٩٦/٧، والزَّبيدي، تاج العروس ٢١/١٦.

(٤) ابن جنّي، سِرّ صناعة الإعراب ١٦٩، والثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٤٦.

(٥) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٨/٣، والسّيرافي، شرح الكتاب ٣٨٢/٥.

(٦) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال ٣٥٣/٢، ٣٧١، والميداني، مجمع الأمثال ٤٠٧/٢، والزَّمخشري، المستقصَى في أمثال العرب ٤٤٦.

(٧) الميداني، مجمع الأمثال ٤٠٧/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢١/٢.

(٨) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٨/٣، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٢٠/٥.

الأولى أوحت بأنَّها كلمة واحدةٌ خماسيَّة، وهو ما نصَّ عليه ابنُ دريد[١]، ووافقه ابنُ جنّي وابن عصفور[٢]، وعلَّق ابن عصفور بأنَّه ليس في كلام العرب كلمةٌ على وزن فِعِنْلِل، واستدلَّ ابنُ جنّي لذلك بقول الشَّاعر[٣]:

إنَّ الدَّقِيقَ يَلْتَوِي بالجِنْبِخِ
حَتَّى يَقُولَ بَطْنُهُ: جِخِ جِخِ

الثَّالث: نصَّ ابنُ القطَّاع وأبو حيَّان[٤] على أنَّ وزن دِحِنْدِح: فِعِنْفِل، بزيادة النُّون وتكرير الفاء، وهو قولٌ يُوحي بأنَّ الكلمة ثلاثيَّة الأصول، من "د ح ح"، ونقله عنهم السُّيوطي[٥].

الرَّابع: نصَّ ابنُ سيده على "دِحِنْدِح" في باب "دحَّ"[٦] كما ذكر أيضًا "زلزل" في باب "زلَّ"، و"دمدم" في باب "دمَّ"[٧]، ولم يُشِر إلى وزنها، وهو قولٌ يُوحي بأنَّ الكلمة من الرُّباعي المضاعَف بزيادة النُّون في وسطه، ويكون وزنها على رأيه فِعِنْلِل. ووافق ابنَ سيده في هذا الصَّنيع الصَّغانيُّ وابنُ منظور والزَّبيدي[٨]. وتابعه أيضًا الدُّكتور عبدالرزاق الصَّاعدي؛ حيث يرى بأنَّ "دِحِنْدِح" على وزن

(١) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢٨٣/٣.
(٢) ابن جنّي، الخصائص ٢٠١/٣، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٠٥/١.
(٣) البيتان من الرَّجز، وردا بلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة ٢٦٠/٧، وابن جنّي، الخصائص ٢٠٢/٣، وابن سيده، المحكم ٤٩٥/٤.
(٤) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ١١٣، وأبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ٤٦/١.
(٥) السُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٨/٢، ٣٥.
(٦) ابن سيده، المحكم ٥٠٩/٢.
(٧) ابن سيده، المحكم ٨/٩، ٢٨٧.
(٨) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢١/٢، وابن منظور، لسان العرب ٣٤٣/٢، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٦٠/٦.

فِعِنْلِل، وعلَّل بأنَّ الكلمة ولو كانت منحوتة من كلمتين فقد انتقلت إلى بنية صرفيَّة واحدة، ويجب أن تُعامل معاملة البناء الواحد، كـ"بَسْمَلَ" على وزن فَعْلَلَ، منحوتة من "بسم الله الرَّحمن الرَّحيم"، و"بسملة" على وزن فَعْلَلَة، جُعِلت الباءُ فاءً للكلمة مع كونها حرف جرّ، وهو رأيٌ له وجاهته لاتّفاقه مع ما يراه الصَّرفيُّون في أنَّ النُّون إذا وقعت ثالثةً ساكنةً فهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه، وردَّ على الزُّبَيدي وابن عصفور بأنَّ اللغة لم تصل إلينا كاملةً، وما أكثر ما قيل إنَّه ليس في كلام العرب ثمَّ ثبت أنَّه من كلامهم

سَلَنْطَع:

السَّلَنْطَع والسِّلِنْطاع: وَصْف للطَّويل، وقيل: السَّلَنْطَع: الْمُتَتَعْتِع في كلامه(١).

وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف العين(٢)، وتابعه في هذا الأزهريُّ والصَّاحبُ بن عبَّاد وابنُ منظور(٣)، ويكون وزنها: فَعَلَّل كـ"سَفَرْجَل"، وفي مقابل ذلك أوردها أصحابُ المعاجم الأخرى تحت الجذر الرُّباعي "س ل ط ع"، كابن سيده والصَّغاني والزَّبيدي(٤)، ويكون وزنها: فَعَنْلَل، وهو الرَّأي الرَّاجح في نظري؛ لثلاثة أمور:

الأوَّل: مجيء الكلمة –عن العَرَب– مجرَّدةً عن النُّون، فقد ذكر ابنُ دريد أنَّ العرب تصف الطَّويل بالسَّلْطَع والسَّلَنْطع، كما ذكر ابنُ سيده والصَّغاني والفيروزآبادي

(١) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣، وابن سيده، المخصَّص ١٨٢/١، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٨١/٤.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٥٠/٢.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥١/١، وابن منظور، لسان العرب ١٦٢/٨.

(٤) ابن سيده، المحكم ٤٤٦/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٨١/٤، والزَّبيدي، تاج العروس ٢١٠/٢١.

أنَّ العرب تقول للجَبَل الأملس: السُّلْطُوع[١].

الثَّاني: أنَّ النُّون –في سَلَنْطَع وسِلِنْطاع– وقعت ثالثةً ساكنةً، وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه، كما سبق إيضاحُه.

الثَّالث: نصَّ السَّرَقُسْطي على الفِعل منه بزيادة النُّون أيضًا، وهو "اسْلَنْطَع" بمعنى: طالَ، على مثال "احْرَنْجَم"[٢].

وقد اضطرب ابن دريد في نون"سَلَنْطَع" و"سِلِنْطاع"؛ إذ أثبت "سَلَنْطع" في الرُّباعي على القول بزيادة النُّون[٣]، في حين أنَّه أثبتها أيضًا في أبواب الخماسي[٤]، على القول بأصالة هذه النُّون. أمَّا "سِلِنْطاع" فقد صرَّح بأنَّ وزنها فِعِلَّال[٥]، وهو بهذا يرى أصالةَ النُّون فيها.

الشَّرَنْبَث:

الشَّرَنْبَث اسمٌ من أسماء الأَسَد، وهو وَصْفٌ للقَبيح الشَّديد، وقيل: هو الغَليظُ الكَفَّيْن والقَدَمَيْن الخَشِنُهما[٦]، قال رُؤبَة[٧]:

فَاضْطَرَّهُ السَّيْلُ بِوادٍ مُرْمِثِ
فَكَانَ أَمْرُ الفَاسِقِ الْمُخَبَّثِ
كَخَاتِلِ الصَّمْصَامَةِ الشَّرَنْبَثِ

(١) ابن سيده، المحكم ٤٤٦/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٨١/٤، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٧٢٩.

(٢) السَّرَقُسْطي، الأفعال ١٧٥/٢.

(٣) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٥٥/٢.

(٤) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٨٦/٢.

(٥) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢٢٢/٢.

(٦) ابن فارس، مجمل اللغة ٥٢٩، وابن سيده، المخصَّص ١٧٨/١.

(٧) الأبيات من الرَّجز، لرؤبة في ديوانه ٢٨.

وقد اختلف اللغويُّون في تحديد أصل هذه الكلمة ما أدَّى إلى اختلاف مكان إثباتها في المعاجم، ولهم فيها أربعة أقوال:

القول الأوَّل: وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الشّين[١]، ووافقه الأزهري والصَّاحب بن عبَّاد[٢]، ووزن الكلمة على قولهم: فَعَلَّل.

القول الثَّاني: أنَّ "شَرَنْبَث" من الرُّباعي "ش ر ب ث"، والنُّون فيه زائدة، وعليه يكون وزنه: فَعَنْلَل، وهو قول جمهور اللغويّين كسيبويه وابن السَّراج وابن دُريد وأبي علي الفارسي وابن جِنّي والجوهري والثَّمانِيني وابن سيده والعُكْبَري وابن يعيش والسَّخاوي وابن الحاجب وابن إياز البغدادي وابن منظور والزَّبيدي[٣].

ويؤيد قولهم أنَّه قد ورد عن العَرَبِ الوصفُ بالكلمة خاليةً من النُّون، فقالوا: شَرَنْبَثٌ وشُرَابِثٌ[٤]، كما قالوا: جَرَنْفَش وجُرَافِش، وأنشد ابنُ الأعرابي[٥]:

---

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٠٤/٦.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١١/١١، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٨٧/٢.

(٣) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن السَّراج، الأصول في النَّحو ٢٤٠/٣، وابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٨٥/٢، وأبو علي الفارسي، المسائل الحلبيَّات ٣٧٧، وابن جِنّي، سِرّ صناعة الإعراب ٧٥٤، والجوهري، الصّحاح ٢٨٥/١، والثَّمانِيني، شرح التَّصريف ٢٤٩، وابن سيده، المحكم ١٤٤/٨، والعُكْبَري، اللباب في عِلل البناء والإعراب ٢٦٢/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٣٠١/٩، والسَّخاوي، سِفر السَّعادة ٣١٥/١، وابن الحاجب، الشَّافية في عِلمي التَّصريف والخطّ ٨٣، وابن إياز البغدادي، شرح التَّعريف بضروري التَّصريف ٧٩، وابن منظور، لسان العرب ١٦٠/٢، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٧٨/٥.

(٤) أبو علي الفارسي، المسائل الحلبيَّات ٣٧٧، والثَّمانِيني، شرح التَّصريف ٢٤٩، وابن سيده، المخصَّص ١٥٠/١، وابن الشَّجَري، أمالي ابن الشَّجَري ١٦٧/٢.

(٥) الأبيات من الرَّجز، من إنشاد ابن الأعرابي، وردت بلا نسبة في: ابن فارس، مجمل اللغة ٩١، وابن سيده، المحكم ١٤٤/٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٢٠/٢.

آذَنَـــنـــا شُـــــرَابِـــثٌ رَأْسُ الـــدَّيْـــرْ
شَـــــيْـخًـا وصِـــــبْـيَـانًا كَـنِـغْـرانِ الـطَّـيْرْ
إنَّ الـــذي أَغْـــنَـــاكَ يُـــغْـنِـيـنَـا جَـيْرْ

ويؤيّده أيضًا أنَّ النُّون قد وقعت ثالثةً ساكنةً وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه باتّفاق أهل اللغة؛ فقد نصَّ سيبويه وابن جنّي وابن عصفور وغيرهم على أنَّ النُّون إذا وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف، فإنَّه ينبغي أن يُقضَى عليها بالزّيادة وإن لم يُعرف للكلمة اشتقاقٌ ولا تصريفٌ(١).

قال سيبويه: «واعلم أنَّ النُّون إذا كانت ثالثةً ساكنةً وكان الحرفُ على خمسة أحرف، كانت النُّون زائدة، وذلك نحو: جَحَنْفَلٍ، وشَرَنْبَثٍ؛ لأنَّ هذه النُّون في موضع الزَّوائد، وذلك نحو: ألف عُذَافِرٍ، وواو فَدَوْكَسٍ، وياء سَمَيْدَع، ألَا ترى أنَّ بنات الخمسة قليلة، وما كان على خمسة أحرف وفيه النُّون السَّاكنةُ ثالثةً يكثرُ ككثرة عُذَافِرٍ وسَرَوْمَطٍ وسَمَيْدع، فهذا يُقَوّي أنَّه من بنات الأربعة، وقد بُيِّنَ تعاوُرُها والألف في الاسم في معنى واحد، وذلك: قولهم رَجُلٌ شَرَنْبَثٌ وشُرَابِثٌ، وجَرَنْفَسٌ وجُرَافِسٌ»(٢).

القول الثَّالث: يرى كُراعُ النَّمل أنَّ "شَرَنْبَث" من الأصل الثُّلاثي "ش ب ث"، وعليه يكون وزن الكلمة: فَرَنْعَل، قال: «ويُقال للأَسَد: الشَّرَنْبَثُ لِشِدَّتِهِ وتَشَبُّثه، الرَّاءُ والنُّونُ زائدتان»(٣). وهو قول بعيد لأنَّ الرَّاء ليست من حروف الزّيادة.

القول الرَّابع: يرى ابنُ فارس أنَّ "شَرَنْبَث" من الأصل الثُّلاثي: "ش ر ث"، وعليه يكون وزن الكلمة: فَعَنْبَل، قال: «الشَّرَنْبَثُ الغَلِيظ الكَفَّين، والأصل الشَّرَثُ، وهو

(١) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن جنّي، المنصف ١٣٦/١، والخصائص ٣٦٤/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١.
(٢) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤.
(٣) كُراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ١٠٤.

غِلَظُ الأصابعِ والكَفَّين، وزِيدَت فيه الزّيادات للتَّقْبيح»[١]. وهو قولٌ له وَجاهَتُه لصِحَّة الأصل المشتقّ منه وتوافُقِ دلالته مع دلالة الكلمة المذكورة، يقال: شَرِثَتْ الكَفُّ شَرَثًا وشُرُوثًا إذا غَلَظَ ظَهْرُها من البَرْد، ويقال: شَرِثَت الإبلُ شَرَثًا وشُرُوثًا إذا أَعْيَت[٢].

عَبَنْقَاة وعَقَنْباة:

العَبَنْقاة والعَقَنْباة: وصفٌ للعُقاب إذا كانت مخالبُه حادَّة شديدة، أو للعُقاب إذا كان سريع الخَطْفِ[٣]. وقد نصَّت المعاجم على القلب المكاني في حروفه، وأوردوا فيه لغاتٍ أربع، نصَّ معجم العين على اثنتين منها، والثَّالثة: القَعَنْباة، والرَّابعة: البَعَنْقاة[٤].

قال جِرانُ العَوْد[٥]:

عُقــابٌ عَبَنْقَــاةٌ كَــأَنَّ وَظِيفَهَــا وَخُرْطُومهَــا الأَعْلَى بِنَــارٍ مُلَوَّحُ

وقد جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسيّ من حرف العين؛ فيكون وزنها "فَعَلَّال"، لكن قد ورد التَّصريح في معجم العين بزيادة النُّون الثَّالثة فيها والتَّاء، قال: «وعَبَنْقَاة بوزن فَعَنْلاة»[٦]، وأيَّد ذلك بذكر اشتقاق الفِعل: اعْبَنْقَى يَعْبَنْقِي اعْبِنْقاء، بزيادة النُّون والتَّاء. كما نصَّ على زيادتهما أيضًا ابنُ القطَّاع ونَشْوان الحِمْيَري[٧].

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ٢٧٣/٣.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٢٥٠/٦، وابن فارس، مقاييس اللغة ٢٦٨/٣، وابن سيده، المحكم ٣٨/٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٦٨/١.

(٣) ابن سيده، المحكم ٤١٥/٢.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٧/٢، وابن سيده، المخصَّص ٢١٣/٤، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢٤٢، والصَّغاني، العباب الزَّاخر ٢٩٥/١٢.

(٥) البيت من الطويل، لجران العود، في ديوانه ٣.

(٦) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٧/٢.

(٧) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢٤٢، والحميري، شمس العلوم ٤٦٦٨/٧.

وعليه تكون الكلمة ثلاثيَّة الأصول؛ من "ع ب ق" وتقليباته الواردة، وممَّا يؤكّد ذلك أنَّ الكلمة جاءت –على اختلاف لُغاتها– في أكثر المعاجم تحت الجذر الثُّلاثيّ "ع ب ق" وتقليباته الواردة(١). وحدَّد ابنُ فارس أصلَ الكلمة من الجذر الثُّلاثي "ع ق ب"، حيث نصَّ على أصلها وهو "العُقاب"، ولم يُشر إلى اللغات الأخرى النَّاتجة عن القلب المكاني فيها عند العرب، وأشار إلى أنَّ الزَّوائد في هذه الكلمة لأجل التَّهويل والتَّفخيم(٢).

وخالف ابنُ دريد والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد وابن سيده إذ نصَّوا عليها تحت الجذر الرُّباعي "ع ق ن ب"(٣)، وهو مردود بكون النُّون –في اللغات الأربع– وقعت ثالثةً ساكنةً، وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه. والذي يترجَّح لديَّ كونُها ثلاثيَّة الأصول من "ع ب ق" وتقليباته الثَّلاثة الأخرى وفق اللغات الواردة فيها؛ لثبوت زيادة النُّون الثَّالثة السَّاكنة في هذه الكلمة ومثيلاتها.

عَفَنْقَسٌ وعَقَنْفَس:

العَفَنْقَس والعَقَنْفَس: العَسِرُ الأخلاقِ، أو اللئيم الْمُتطاوِل على النَّاس(٤).

وقد وردت هاتان الكلمتان في معجم العين في باب الخماسيّ من حرف العين، وتابعه الصَّاحب بن عبَّاد والأزهريُّ(٥)، ونصَّ الخليل على أنَّهما لُغتان عن العرب،

(١) الجوهري، الصّحاح ١٨٧/١، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٤٣٤١/٧، ٤٦٦٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢١٨/١، وابن منظور، لسان العرب ٦٢١/١، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ١١٨، ٨٦٨، والزَّبيدي، تاج العروس ٤١٦/٣.

(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣٧٢/٤.

(٣) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٢٧/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٥/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٣٥/١، وابن سيده، المحكم ٤١٥/٢.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٦/٣، وابن سِيده، المخصَّص ٢٤٦/١.

(٥) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥٠/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٦/٣.

وأصلُهما كلمةٌ واحدة بوقوع القلب المكاني فيها، وعليه يكون وزنهما: فَعَلَّل، كـ"سَفَرْجَل".

لكنَّ الخليل مثَّل للكلمتين بما يؤكّد زيادة النُّون فيهما، وأنَّها من الجذر الرباعيّ "ع ف ق س"، قال: «يقال للعَقَنْفَس: ما الذي عَقْفَسَه وعَفْقَسَه؟ أي: ما الذي أساء خُلُقَه بعد ما كان حَسَنَ الخُلُق»[١]، كما أنَّه قد وردَ الفِعل منها بزيادة النُّون أيضًا، يقال: اعْفَنْقَسَ الرَّجُل[٢]، كـ"احْرَنْجَم"، واستشهدوا له بقول العجَّاج[٣]:

فِينا وَجَدْتَ الرَّجُلَ الكَرَوَّسَا
إذا أَرادَ خُلُقًا عَفَنْقَسَا
أقَرَّهُ النَّاسُ وإنْ تَفَجَّسَا

وخالف كراعُ النَّمل والجوهريُّ ونشوان الحميري والصَّغانيُّ وابن منظور والزبيدي؛ إذ جعلوها من الجذر الرباعيّ "ع ف ق س"، على القول بزيادة النُّون[٤]، فيكون وزنها: فَعْنَلل، وهو الصَّواب؛ لأنَّ النُّون هنا في موضع زيادةٍ لازمة مطَّردة باتّفاق أهلُ اللغة؛ فقد نصَّ سيبويه وابن جنّي وابن عصفور على أنَّ النُّون إذا وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف، فإنَّه ينبغي أن يُقضَى عليها بالزّيادة وإن لم يُعرف للكلمة اشتقاقٌ ولا تصريفٌ[٥].

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٥/٢.
(٢) الجوهري، الصّحاح ٩٥١/٣.
(٣) الأبيات من الرَّجز، للعجَّاج في ديوانه ٢٠٥/١.
(٤) كراع النَّمل، المنتخب من كلام العرب ٦٩٢، والجوهري، الصّحاح ٩٥١/٣، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٤٦٣٢/٧، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٢٤/٧، وابن منظور، لسان العرب ١٤٤/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٧٠/١٦.
(٥) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن جنّي، المنصف ١٣٦/١، والخصائص ٣٦٤/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١.

غَضَنْفَر:

الغَضَنْفَر: اسمٌ للأسد، وقيل: هو وَصْف للرَّجُل إذا كان غليظًا.

وقد اضطرب معجمُ العين في هذه الكلمة، فجاءت مرَّة في باب الرُّباعي "غ ض ف ر"(١)، وجاءت مرَّة أخرى في باب الخماسي من حرف الغين(٢)، وتابعه في هذا الاضطراب الأزهريُّ؛ فأوردها في باب الرُّباعي(٣)، وفي باب الخماسي من الغين(٤)، أمَّا الصَّاحب بن عبَّاد فجعلها تحت باب الخماسي من حرف الغين(٥). وعليه يكون وزنها: فَعَلَّل.

وأثبتها ابن دريد والفارابي وأبو علي القالي والجوهري ونَشْوان الحِمْيَري وابن منظور والزَّبيدي تحت الجذر الرُّباعي "غ ض ف ر"(٦)، وعليه يكون وزن الكلمة "فَعَنْلَل"، على القول بزيادة النُّون؛ لأنَّها وقعت ثالثةً ساكنةً، وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه، كما ذكر سيبويه وغيره من النَّحويّين(٧).

وخالف ابنُ فارس؛ إذ نص على أنَّ "غَضَنْفَر" من الثُّلاثي "غ ض ف"، وأنَّ

(١) الخليل بن أحمد، العين ٤/٤٦١.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٤/٤٦٨، وكذا في النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين ١٣٠/أ.

(٣) الأزهريُّ، تهذيب اللغة ٨/١٩٥.

(٤) الأزهريُّ، تهذيب اللغة ٨/٢٠٢.

(٥) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١/٤٢٦.

(٦) ابن دُريد، جمهرة اللغة ٢/١١٥٣، والفارابي، ديوان الأدب ٢/٨٤، وأبو علي القالي، البارع ٤٥٠، والجوهري، الصّحاح ٢/٧٧٠، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٨/٤٩٦٣، وابن منظور، لسان العرب ٥/٢٥، والزَّبيدي، تاج العروس ١٣/٢٤٥.

(٧) سيبويه، الكتاب ٤/٣٢٢، وأبو علي الفارسي، المسائل الحلبيَّات ٣٧٧، وابن جنّي، المنصِف ١/١٣٦، والرَّضي، شرح الشَّافية ٢/٣٧٧.

النُّون والرَّاء فيه حرفان زائدان[١]. والذي أميلُ إليه أنَّ "غَضَنْفَر" رُباعي الأصول، على وزن فَعَنْلَل، على القول بزيادة النُّون وفق القاعدة الصَّرفيَّة التي نصَّ عليها سيبويه وغيرُه من أهل اللغة.

فَلَنْقَس:

الفَلَنْقَس وصفٌ للئيم أو الرَّديء البخيل، وقيل: الهَجين من جهةِ أحدِ أبَوَيه، أمُّه عربيَّة وأبوه ليس بعربي[٢]، قال الشَّاعر[٣]:

الـعَـبْـدُ والهَـجِـينُ والـفَـلَـنْـقَـسْ
ثَـلاثَـةٌ فَـأَيُّـهُـمْ تَـلَـمَّـسْ

ولأهل اللغة في هذه الكلمة ثلاثة أقوال:

القول الأوَّل: وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف القاف[٤]، وتابعه الأزهريُّ[٥]، ووزنها عندهم: فَعَلَّل.

القول الثَّاني: أنَّ "فَلَنْقَس" رباعيَّةُ الأصل من "ف ل ق س"، بزيادة النُّون، ووزنها: فَعَنْلَل، وهو رأي جمهور اللغويين وأصحابِ المعاجم، كسيبويه وابن دُريد وأبي علي القالي وابن جنّي والجوهريّ وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابن منظور

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ٤/٤٣٢.

(٢) أبو مِسْحَل الأعرابي، النَّوادر ٢/١، والأنباري، الزَّاهر في معاني كلمات النَّاس ٢١٠/١، وابن فارس، مقاييس اللغة ٤/٥١٤.

(٣) البيتان من الرَّجز، وردا بلا نسبة في: أبو علي القالي، البارع ٥٣٨، والجوهريّ، الصّحاح ٩٦٠/٣.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٧/٥.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١٢/٩.

والفيروزآبادي والزَّبيدي[١].

وحُجَّتهم في ذلك أنَّه قد وردَ الوصفُ بالكلمة خاليةً من هذه النُّون الزَّائدة، قال ابن دُريد: «فَلْقَسٌ: بخيلٌ لئيمٌ، وَمِنْه اشتقاقُ الفَلَنْقَس، وهو السَّفِلة من النَّاس الرَّديء، والفَلَنْقَس أيضًا: الهجين»[٢]، ويؤيّده أيضًا أنَّ النُّون قد وقعت ثالثةً ساكنةً وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه باتّفاق أهل اللغة؛ فقد نصَّ سيبويه وابن جنّي وابن عصفور على أنَّ النُّون إذا وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف، فإنَّه ينبغي أن يُقضَى عليها بالزّيادة وإن لم يُعرف للكلمة اشتقاقٌ ولا تصريفٌ[٣].

القول الثَّالث: أشار الفارابيُّ إلى احتمال الكلمة لكلا الوزنين، فجعلها تحت فَعَلَّل وفَعَنْلَل[٤]، والذي أميلُ إليه أنَّ "فَلَنْقَس" رباعي الأصول، على وزن فَعَنْلَل، على القول بزيادة النُّون وفق القاعدة الصَّرفيَّة التي نصَّ عليها سيبويه وغيره من أهل اللغة.

قَفَنْدَر:

القَفَنْدَر وصفٌ للضَّخْم الرَّأسِ أو الضَّخْم الرِّجْل، وقيل: القَصِير الحادر، وقيل:

(١) سيبويه، الكتاب ٢٩٧/٤، وابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٥٦/٢، وأبو علي القالي، البارع ٥٣٨، وابن جنّي، الخصائص ٣٦٤/١، والجوهريّ، الصّحاح ٩٦٠/٣، وابن سيده، المحكم ٦١٥/٦، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥٢٥٢/٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٠٤/٣، والعُباب الزَّاخر ٤٦٣/٧، وابن منظور، لسان العرب ١٦٦/٦، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٦٤، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٤٥/١٦.

(٢) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٥٦/٢.

(٣) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن جنّي، المنصف ١٣٦/١، والخصائص ٣٦٤/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١.

(٤) الفارابي، ديوان الأدب ٨٥/٢.

هو الشَّيْخ القَبِيح أو اللئيم[١]، قال أبو النَّجْم العِجْلي[٢]:

فَـمَـا أَلُـومُ الـبِـيْـضَ أَلَّا تَسْـخَـرا
مِـنْ غَـزَلِ الشَّـيْـبِ وأَلَّا تُـذْعَـرا
إذا رَأَتْ ذا الشَّـيْـبَـةِ الـقَـفَـنْـدَرا

ولأهل اللغة في هذه الكلمة ثلاثة آراء:

الرأي الأوَّل: وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف القاف[٣]، وتابعه الأزهري والجوهري وابن منظور[٤]، ووزنها على رأيهم: فَعَلَّل، بأصالة النُّون فيها.

الرَّأي الثَّاني: يرى ابنُ دريد والفارابي وأبو علي القالي وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني والفيروزآبادي والزَّبيدي[٥] أنَّ قَفَنْدَر رباعيُّ الأصول من "ق ف د ر"، والنُّون فيه زائدة، ووزنها: فَعَنْلَل. ويؤيد هذا الرَّأي أنَّه قد جاء الوصف بالأصل الرُّباعي دون وجود النُّون، قال ابن دُريد: «والقَفْدَر: القَبِيح الوَجْه، ومنه اشتقاق قَفَنْدَر، النُّون فيه زائدة»[٦].

(١) ابن فارس، مجمل اللغة ٧٦٣، ابن سِيده المخصَّص ١/١٧٨، ١٨٧، ٢٣٦.
(٢) الأبيات من الرَّجز، لأبي النَّجْم العِجلي، في ديوانه ١٧٩.
(٣) الخليل بن أحمد، العين ٥/٢٦٧.
(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٩/٣١٣، والجوهريّ، الصّحاح ٢/٧٩٨، وابن منظور، لسان العرب ٥/١١٢.
(٥) ابنُ دريد، جمهرة اللغة ٢/١١٤٧، ١١٨٥، والفارابي، ديوان الأدب ٢/٨٤، وأبو علي القالي، البارع ٥٥٦، وابن سيده، المحكم ٦/٦٢٦، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٨/٥٥٨٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣/١٧٤، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤٦٥، والزَّبيدي، تاج العروس ١٣/٤٦٢.
(٦) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢/١١٤٧.

ويؤيّده أيضًا أنَّ النُّون قد وقعت ثالثةً ساكنةً وهو من المواضع التي تطَّرد زيادتها فيه باتّفاق أهل اللغة؛ فقد نصَّ سيبويه وابن جنّي وابن عصفور على أنَّ النُّون إذا وقعت ثالثةً ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف، فإنَّه ينبغي أن يُقضَى عليها بالزّيادة وإن لم يُعرف للكلمة اشتقاقٌ ولا تصريفٌ(١).

الرَّأي الثَّالث: صرَّح ابنُ فارس بأنَّ النُّون زائدة في قَفَنْدَر، لكنَّه نصَّ أيضًا على أنَّها منحوتة من كلمتين: القَفْد والقَفْر، فالقَفْر الخلاء من الأرض، والقَفْد من قَفَدْته، كأنَّه ذليل مهين(٢).

وقد اضطرب الصَّاحب بن عبَّاد في تأصيل هذه الكلمة، فأثبتها في الرُّباعي الأصول، ثمَّ أثبتها مرَّة أخرى في باب الخماسي من القاف(٣). والذي أميلُ إليه أنَّ "قَفَنْدَر" رُباعي الأصول، على وزن فَعَنْلَل، على القول بزيادة النُّون وفق القاعدة الصَّرفيَّة التي نصَّ عليها سيبويه وغيره من أهل اللغة.

هَبَنْقَع:

الْهَبَنْقَعُ: المختالُ الأحمقُ، والْهَبَنْقَعَة: قُعودُ الرَّجُل على عُرقوبَيْه قائمًا على أطراف أصابعه، واهْبَنْقَعَ الرَّجُل اهْبِنْقاعًا، إذا جلسَ الْهَبَنْقَعَةَ(٤)، قال الفرزدق(٥):

وَمُهُورُ نِسْـــوَتِهِمْ إذا مـا أُنْكِحُوا غَـذَوِيُّ كُـلّ هَـبَـنْـقَـع تَـنْـبَـالِ

(١) سيبويه، الكتاب ٣٢٢/٤، وابن جنّي، المنصف ١٣٦/١، والخصائص ٣٦٤/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٧٥/١.

(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة ١١٦/٥.

(٣) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥/٢، ١٧.

(٤) الجوهري، الصّحاح ١٣٠٥/٣.

(٥) البيت من الكامل، للفرزدق في: شرح نقائض جرير والفرزدق ٤٥٤.

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف العين[١]، وتابعه في هذا الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد[٢]، وعليه يكون وزنها: فَعَلَّل.

في حين أنَّ أصحاب المعاجم الأخرى كالفارابي وأبي علي القالي والجوهري وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني أثبتوها تحت الجذر الرُّباعي "ه ب ق ع"[٣] وتكون النُّون حينئذ زائدة، ووزنها: فَعْنَلل، كما نصَّ على زيادة النُّون فيها ابنُ دريد والفارابيُّ وابن الأثير والزَّبيدي[٤]، وهو الصَّواب؛ لأنَّ النُّون هنا في موضع زيادة لازمة مطَّردة؛ فقد وقعت ثالثة ساكنةً غير مُدغَمة، في كلمة على خمسة أحرف[٥]، كما أنَّه قد جاء عن العرب الوصفُ بهذه الكلمة خاليةً من حروف الزّيادة، قالوا: رجلٌ هَبْقَعٌ كـ"جَعْفَر"، وقالوا –بزيادة الألف–: هُبَاقِع كـ"عُلابِط"، إذا كان قَصِيرًا مُلزَّز الخَلْق[٦].

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٦/٢.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٥/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٩/١.

(٣) الفارابي، ديوان الأدب ٨٥/٢، وأبو علي القالي، البارع ١٧٧، والجوهري، الصّحاح ١٣٠٥/٣، وابن سيده، المحكم ٣٨٦/٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٦٨٥٧/١٠، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٨٤/٤.

(٤) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٢٧/٢، والفارابي، ديوان الأدب ٨٥/٢، وابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٢٤١/٥، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٨١/٢٢.

(٥) ابن جنّي، سِرّ صناعة الإعراب ١٦٩، والثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٤٦.

(٦) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٢٧/٢، وابن سيده، المحكم ٣٨٦/٢، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٨١/٢٢.

المبحث الثَّالث: ما وقع فيه الاضطراب بسبب الحرف الزَّائد

خَبَرْنَج:

الخَبَرْنَج وَصْفٌ للبدن النَّاعم، أو الخَلْق التَّام الحَسَن، ويقال للأنثى: خَبَرْنَجة –بالتَّاء–[1]، قال العجَّاج[2]:

غَـرَّاءُ سَـــوَّى خَـلْـقَـهـا الخَـبَرْنَجـا
مَـأْدُ الشَّـــبـابِ عَـيْشُـــهـا الْـمُـخَـرْفَـجَـا

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الخاء[3]، وعليه يكون وزنها فَعَلَّل، وتابعه الفارابيُّ والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري وابنُ منظور والزَّبيدي[4]. ولم يخالف أصحابَ المعاجم إلَّا الجوهريُّ؛ إذ أثبتها في الرُّباعي "خ ب ر ج"[5]، على القول بزيادة النُّون، ويكون وزنها فَعَلْنَل، وهو قول بعيد لأنَّه يؤدّي إلى بناء غير موجود في العربيَّة.

خُبَعْثِن:

الخُبَعْثِن والخُبَعْثِنة: وصفٌ للضَّخْم والشَّديد من الرّجال وغيرهم[6]، يقال: أَسَدٌ

(١) كراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ١٨٠، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ١٧٠٤/٣.
(٢) البيتان من الرَّجز، للعجَّاج في ديوانه ٣٩/٢.
(٣) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٤.
(٤) الفارابي، ديوان الأدب ٨٤/٢، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٨٦/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٧٨/٧، وابن سيده، المحكم ٣٤٧/٥، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ١٧٠٤/٣، وابن منظور، لسان العرب ٢٤٦/٢، والزَّبيدي، تاج العروس ٥٠٢/٥.
(٥) الجوهري، الصّحاح ٣٠٨/١.
(٦) ابن سيده، المحكم ٤٦٩/٢.

خُبَعْثِنَة، قال الشَّاعر(١):

خُبَعْثِنٌ مِشْيَتُهُ عَثَمْثَمْ

ولعلماء اللغة في هذه الكلمة أكثرُ من رأي يتعلَّق بتحديد حروفها الأصول وموضعها من المعجم:

الأوَّل: يرى ابنُ فارس أنَّ "خُبَعْثِن" أصلُها من الجذر الثُّلاثي "خ ب ث"، وعليه تكون العين والنُّون زائدتين، ويكون وزن الكلمة: فُعَعْلِن، وهو قول بعيد؛ لأنَّ العين ليست من حروف الزّيادة(٢).

الثَّاني: يرى السَّرَقُسْطِي وابنُ القطَّاع والسُّيوطي أنَّ "خُبَعْثِن" من الجذر الرُّباعي "خ ب ع ث"؛ فقد نصُّوا على زيادة النُّون، ومثَّلوا للفِعل الرُّباعي ووزنِه فقالوا: اخْبَعَثَّ على وزن افْعَلَلَّ، ومنه خُبَعْثِن على وزن: فُعَلِّن(٣).

الثَّالث: يرى جُمهور علماء اللغة أنَّ "خُبَعْثِن" خماسيّ الأصل، كما جاء في معجم العين(٤)، وممَّن نصَّ على هذا الرَّأي سيبويه وابنُ دريد والأزهري وابنُ سيده والإمامُ عبد القاهر الجرجاني وابنُ يعيش والصَّغاني وابنُ مالك(٥)، وهو الرَّأي

(١) البيت من الرَّجز، ورد بلا نسبة في: الجوهري، الصّحاح ١٩٧٩/٥، والسَّرَقُسْطي، الأفعال ٥١٤/١.

(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة ٢٤٨/٢.

(٣) السَّرَقُسْطي، الأفعال ٥١٤/١، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣١٠، والأفعال ٣٣٤/١، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٧/٢.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٩/٢.

(٥) سيبويه، الكتاب ٣٠٢/٤، وابن دريد، جمهرة اللغة ١١٨٧/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٥/٣، وابن سيده، المحكم ٤٦٩/٢، والإمام عبد القاهر الجرجاني، المفتاح في الصَّرف ٣٤، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٥٣/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٢١/٦، وابن مالك، إيجاز التَّعريف في عِلم التَّصريف ٦٦.

الرَّاجح في نظري؛ إذ ليس فيها من حروف الزّيادة إلَّا النُّون، ولا دليل على زيادتها فيها.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الخليل عندما أثبتَ "خُبَعْثِن" في باب الخماسي قال: «الخُبْعَثِنُ: من كلّ شيءٍ التَّارُّ البَدَن، الرَّيَّانُ الْمَفاصِل، وتقولُ: اخْبَعَثَّ في مَشْيِه، وهو مَشْيٌ كَمَشْي الأسدِ»[1]، وهنا نلحظ عدة إشكالات:

أوَّلها: أنَّه مثَّل للكلمة الخماسيَّة بفعل رُباعيّ الأصل وهو اخْبَعَثَّ من " خ ب ع ث".

وثانيها: أنَّ في تمثيله بالفِعل الرُّباعي الأصل إشارةً إلى اشتقاق خُبَعْثِن من هذا الجذر الرُّباعي، وهو إيحاءٌ بزيادة النُّون في خُبَعْثِن، وعليه يكون مكانُ الكلمة في أبواب الرُّباعي لا الخُماسيّ.

وثالثها: أنَّه مثَّل بالفِعل اخْبَعَثَّ في معرض الحديث عن الصّفة خُبَعْثِن، مع تَبايُن دلالتيهما وعدم اتفاقهما.

ورابعها: عدمُ وجود الجذر الرُّباعي "خ ب ع ث" في العين، وعدمُ وجود ما اشْتُقَّ منه وهو الفِعل خَبْعَثَ أو اخْبَعَثَّ في أبواب الرُّباعي تحديدًا من العين.

وبناء على ما سبق، يكون إثباتُ الفِعل اخْبَعَثَّ مع الصّفة خُبَعْثِن غيرَ مناسب؛ من ناحية اختلاف الجذر، ومن ناحية اختلاف الدّلالة، وقد حذا الصَّاحبُ بن عبَّاد حذو الخليل في ذِكر خُبَعْثِن والتَّمثيل لها بـ"اخْبَعَثَّ"[2].

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٩/٢.

(٢) الصَّاحبُ بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥٠/١.

دَرْدَبِيس:

الدَّرْدَبِيس وصفٌ للشَّيخ الكبير أو العَجُوز الْمُسِنَّة[١]، قال الرَّاجز[٢]:

أَتَـــتْـــكَ فِي شَـــــوْذَرِهـــا تَمِـــيْـــسُ
عُـــجَـــيّـــزٌ لَـــطْـــعَـــاءُ دَرْدَبِـــيـــسُ
أَحْسَـــــنُ مِـــنْـــهـــا مَـــنْـــظَـــرًا إِبْـــلِـــيـــسُ

ولم ترد هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، وقد أثبتها المحقّقان في معجم العين المطبوع نقلًا عن مختصر العين للزُّبيدي، وصرَّحا بذلك في الحاشية[٣]. وقد اختلفت المعاجمُ في مكان إثبات هذه الكلمة؛ بناءً على تفاوُتِ أقوالهم في تحديد أصلها واشتقاقها، ولعلماء اللغة فيها خمسة أقوال:

القول الأوَّل: أنَّ "دَرْدَبيس" خماسيُّ الأصلِ من "د ر د ب س"، ووزنه: فَعْلَلِيل، وهو رأيُ جمهور اللغويّين كسيبويه وابن السَّرَّاج وابن دُريد والأزهري والجوهري وابن جنّي وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري والعُكْبَري وابنِ يعيش وابن عُصفور والرَّضي وابن منظور والزَّبيدي[٤].

(١) ابن سِيده، المخصَّص ٦٦/١.

(٢) الأبيات من الرَّجز، وردت بلا نسبة في: ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٩/٢، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٣١٥/٧.

(٣) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٥/٧.

(٤) سيبويه، الكتاب ٣٠٣/٤، وابن السَّرَّاج، الأصول في النَّحو ٢٢٢/٣، وابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٩/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢١٨/٣، والجوهري، الصّحاح ٩٢٨/٣، وابن جنّي، الخصائص ٥٧/٢، وابن سِيده، المحكم ٦٥٥/٨، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٢٠٧٧/٤، والعُكْبَري، اللباب في عِلل البناء والإعراب ٢٧٩/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٥٥/٦، وابن عُصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١١٣/١، والرَّضي، شرح الشَّافية ٦٢/١، وابن منظور، لسان العرب ٨١/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٦٣/١٦.

القول الثَّاني: أثبت الصَّغاني "دَرْدَبِيس" تحت الجذر الرُّباعي "د ر د س"[(١)]، وعليه يكون وزنه: فَعْلَبِيل، وفيه نظرٌ لأنَّ الباء ليست من حروف الزّيادة.

القول الثَّالث: نصَّ ابنُ القطَّاع وأبو حيَّان والسُّيوطي على أنَّ وزن "دَرْدَبيس": فَعْفَلِيل[(٢)]، ممَّا يدل على أنَّها كلمة رباعيَّة الأصول من "د ر ب س".

القول الرَّابع: أثبت الزَّمخشريُّ "دَرْدَبِيس" تحت الجذر الثُّلاثي: "د ر د"، قال: «د ر د: رَجُل أَدْرَدُ ورِجالٌ دُرْدٌ، وبه دَرَدٌ وهو تَحَاتُّ الأسْنانِ إلى الأَسْناخِ ... وداهِية دَرْدَبِيس وعَجُوز دَرْدَبِيس»[(٣)]. وعليه يكون وزن "دَرْدَبِيس": فَعْلَبِيس، وهو قول بعيدٌ؛ لأنَّه لا دليل على زيادة الباء والسّين في الكلمة، ولِبُعْد معنى "دَرْدَبِيس" عن دلالة الجذر الثُّلاثي "د ر د".

والذي أميل إليه هو رأيُ الخليل ومَن وافقه؛ لأنَّه لا دليل على زيادة الباء والسّين في الكلمة، كما أنَّه لا دليل على تكرار الدَّال عند مَن قال: إنَّها من الرُّباعي "د ر ب س"، ووزنها: فَعْفَلِيل.

دِلْعَوْسٌ:

أورد الأصمعيُّ عن العَرب في هذه الكلمة سِتّ لُغات كما نصَّ الصَّغاني والفيروزآبادي[(٤)]: دِلْعَوسٌ كـ"فِرْدَوس"، ودَلْعَسٌ كـ"جَعْفَر"، ودِلَعْسٌ كـ"حِضَجْر"، ودِلْعِيسٌ كـ"بِرْطِيل"، ودِلْعَاسٌ كـ"عِرْفَاصٌ"، ودُلاعِس كـ"عُذافِر". وهي وصف للمرأة الجريئة العَصِيَّة لأهلها، أو النَّاقة الجريئة. وقيل: النَّاقة الضَّخمة التي فيها ارتخاء وإبطاء.

(١) الصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٣١٥/٧.

(٢) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢٩٢، ٣٠٧، وأبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ١٣٨/١، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٩/٢.

(٣) الزَّمخشري، أساس البلاغة ٢٨٣/١.

(٤) الصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٣٢٧/٧، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٤٦.

والدُّلاعِس والدّلْعاس: الذَّلُول من الجِمال[١].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف العين[٢]، وعليه يكون وزنها: فِعْلَلٌ، كـ"قِرْطَعْب"، في حين أنَّ المعاجم وضعتها تحت الجذر الرُّباعي "د ل ع س"، على القول بزيادة الواو، وممَّن نصَّ على ذلك الفارابي والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد والجوهريُّ وابنُ فارس وابنُ سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابنُ منظور والزَّبيدي[٣]، وعليه يكون وزنها: فِعْلَول.

كما نصَّ اللغويُّون على الوصف بها مجرَّدة من الزَّوائد، قال ابنُ الأنباري: «وقال الأصمعيُّ: ناقة دَلْعَسٌ، وبَلْعَكٌ، ودَيْعَكٌ، إذا كانت ضَخْمةً فيها استرخاء وإبطاء»[٤]، وعليه يكون وزن دِلْعَوس: "فِعْلَولٌ" –رباعيٌّ بزيادة الواو– كما أشار إليه ابنُ سيده وابنُ القطَّاع[٥]. والذي أميل إليه هو القول بأنَّها من الجذر الرُّباعي "د ل ع س"، كما نصَّت عليه أغلبُ المعاجم.

الضَّبَغْطَى:

الضَّبَغْطى: وصف للأحمق، وقيل: اسمٌ لشيء يُفزَّع به الصَّبيُّ، يُقال: اسكتْ لا

(١) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٣/١.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٨/٢.

(٣) الفارابي، ديوان الأدب ٢٨/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢١٧/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٣/١، والجوهري، الصّحاح ٩٣٠/٣، وابن فارس، مقاييس اللغة ٣٤٢/٢، وابن سيده، المحكم ٤٤٧/٢، والحِمْيَري، شمس العلوم ٢١٤٠/٤، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٥٥/٣، والعُباب الزَّاخر ٣٢٧/٧، وابن منظور، لسان العرب ٨٧/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٨٦/١٦.

(٤) ابن الأنباري، المذكَّر والمؤنَّث ٢٩٧/٢.

(٥) ابن سيده، المخصَّص ١١٥/٥، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣١٠.

تأكُلكَ الضَّبَغْطى[1].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الغين[2]، وعليه تكون الألف في آخره أصليَّة، ووزنها فَعَلَّل كـ"سَفَرْجَل"، وأوردها أصحابُ معاجم اللغة الأخرى –على اختلاف مناهجها– تحت الجذر الرُّباعي "ض ب غ ط"، ومنهم أبو علي القالي والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[3]، وعليه يكون وزن الكلمة: فَعَلَّى. وخالف ابنُ فارس؛ إذ نصَّ على أنَّ الباء "ضَبَغْطَى" حرف زائد، وأنَّها من الضَّغط[4]، وهو قول بعيد لأنَّ الباء ليست من حروف الزّيادة. وأرجّحُ رأي جمهور أهل اللغة؛ لأنَّ الألف الأخيرة في الكلمة زائدة للإلحاق.

طَرْطَبِيس:

الطَّرْطَبِيس: النَّاقة الخوَّارة عند الحَلْب، وقيل: العَجوز الْمُسْترخِية، وقيل: الماء الكثير[5].

ولم ترد هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، وقد أثبتها المحقّقان في معجم

(١) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٢٦/٢، وابن سِيده، المحكم ٧٨/٦.

(٢) النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين ١٣٠/أ. في باب الخماسي من حرف الغين. وقد أسقط محقّقا معجم العين هذه الكلمة.

(٣) أبو علي القالي، البارع ٤٥٣، والأزهريُّ، تهذيب اللغة ١٩٤/٨، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٤٢٤/١، وابن سِيده، المحكم ٧٨/٦، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣٩١٥/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٤٧/٤، وابن منظور، لسان العرب ٣٤١/٧، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٤٣/١٩.

(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة ٤٠١/٣.

(٥) ابن سيده، المخصَّص ٦٩/١، ١٥٠/٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٥٤.

العين المطبوع نقلًا عن مختصر العين للزُّبيدي، وصرَّحا بذلك في الحاشية[١]، وأثبتها في باب الخماسي بعضُ اللغوّيين من أصحاب المعاجم، كالصَّاحب بن عبَّاد وابن سيده والصَّغاني والزَّبيدي[٢]، وعليه يكون وزنها: فَعْلَلِيل.

وخالف الأزهري وابن منظور في ذلك؛ إذ أثبتوا "طرطبيس" تحت الجذر الرُّباعي "ط ر ط س"[٣]، على القول بزيادة الباء والياء، وعليه يكون وزن الكلمة: فَعْلَبِيل، وهو قول بعيد لأنَّ الباء ليست من حروف الزّيادة.

والذي أميل إليه هو رأي الخليل ومَن وافقه من اللغويّين؛ لأنَّه لا دليل على زيادة الباء في الكلمة.

عَفَرْناة:

العَفَرْناة: يقال: أَسَدٌ عَفَرْنَى، ولَبُؤَة عَفَرْناة، وناقة عفرناة، وقيل: العَفَرْناة وصفٌ للذَّكر والأنثى، يقال: أَسَدٌ عَفَرْناة: شديد قوي. وعَفَرْناة وصفٌ، إمَّا أن يكون من العَفَر وهو التُّراب، فيدلُّ على لون، وإمَّا أن يكون من العَفَر وهو القُوَّة والشّدة والجَلَد[٤]، قال الأعشى[٥]:

بِـذاتِ لَـوْثٍ عَـفَـرْناةٍ إذا عَـثَـرَتْ فَـالتَّعْسُ أَدْنى لَهـا مِنْ أَنْ أَقُولَ: لَعَـا

وقد اضطرب معجم العين في تحديد أصل كلمة "عَفَرْناة"، فمرَّة جاءت في أبواب

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٥/٧.

(٢) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٢٨٧/٢، وابن سيده، المحكم ٦٥٥/٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٧٦/٣، والعُباب الزَّاخر ٣٨٧/٧، والزَّبيدي، تاج العروس ١٩٦/١٦.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١٠١/١١، وابن منظور، لسان العرب ١٢٢/٦.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٣٥٠/٢، وابن الأنباري، الزَّاهر في معاني كلمات النَّاس ٢٤٨/٢، والجوهري، الصّحاح ٧٥٣/٢، وابن سيده، المحكم ١١٦/٢.

(٥) البيت من البسيط، للأعشى في ديوانه ٨٣.

الثُّلاثي "ع ف ر" وتقليباته[١]، ومرَّة ثانية جاءت في باب الخماسي من حرف العين[٢]. والصُّواب أنَّها من الثلاثي "ع ف ر" ووزنها فَعَلْناة كما نصَّ عليه ابنُ القطَّاع[٣].

ويدلُّ على ذلك أنَّ أصحاب المعاجم –على اختلاف مناهجهم ومنهم أصحاب معاجم التَّقليبات الصَّوتية التي منها العينُ– أجمعوا على إيرادها في الثُّلاثي، كابن دُريد والصَّاحب بن عبَّاد والأزهري والجوهري وابن فارس وابن سيده والصَّغاني وغيرهم[٤]، ويدلُّ عليه أيضًا إجماعُ اللغويين على أنَّ النُّون والألف في عَفَرْنى زائدتان للإلحاق بـ"سَفَرْجَل"، ووزنه: فَعَلْنى، ثمَّ زادوا على اللفظ فألحقوا تاء التَّأنيث فقالوا: عَفَرْناة، وممَّن نصَّ على ذلك أبو علي الفارسي وابنُ جنّي والجوهريُّ ونَشْوان الحِمْيَري وابنُ يعيش والرَّضي[٥].

ويدلُّ عليه قول سيبويه في مسألة تصغير لفظ عَفَرْنى وعَفَرْناة: «وإن حقَّرت عَفَرْناةً وعَفَرنىً كُنتَ بالخيار إن شئتَ قُلتَ: عُفَيْرِنٌ وعُفَيرِنَةٌ، وإن شئتَ قُلتَ: عُفَيْرٍ وعُفَيْرِنَةٌ؛ لأنَّهما زِيدتا لتُلْحِقا الثَّلاثة بالخمسة»[٦].

---

(١) الخليل بن أحمد، العين ١٢٣/٢.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٥٠/٢.

(٣) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢٤٣.

(٤) ابن دُريد، جمهرة اللغة ٧٦٦/٢، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٩٣/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢١٣/٢، والجوهري، الصّحاح ٧٥٣/٢، ابن فارس، مجمل اللغة ٦١٧، ومقاييس اللغة ٦٥/٤، وابن سيده، المحكم ١١٦/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٢١/٣.

(٥) أبو علي الفارسي، التَّعليقة على كتاب سيبويه ٢٧٧/٣، وابن جنّي، سِرّ صناعة الإعراب ٦٩٢، والجوهري، الصّحاح ٧٥٣/٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٤٦٣٢/٧، وابن يعيش، شرح المفصَّل ١٩٧/٦، ٣٠٣/٩، والرَّضي، شرح الشَّافية ٣٥٥/١.

(٦) سيبويه، الكتاب ٤٣٨/٣.

عَيْطَمُوس:

العَيْطَمُوس: وصفٌ للتَّامَّة الخَلْقِ والجميلة الطَّويلة من النّساء، ومن النُّوق والإبل(١).

وقد تباينت أقوال اللغويين في تحديد أصل هذه الكلمة وانقسمت إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: أنَّ "عَيْطَمُوس" خماسيّ الأصل، وهو ما ورد في معجم العين في باب الخماسي من حرف العين(٢)، وهو رأي الجرميّ فيما عزاه له السَّخاوي، قال: «عَيْطَمُوس: قال الجرميُّ: هي النَّاقة الطَّويلة، والزّنة: فَعْلَلُول، وهي من النُّوق: الخِيار الفارهة. عَيْضَمُوز: فَعْلَلُول أيضًا؛ يقال: حيَّة عَيْضَمُوز، للهَرِمة»(٣).

الثَّاني: أنَّ "عَيْطَمُوس" ثلاثيُّ الأصول، من "ع ي ط"، وهو قولُ ابن فارس(٤)، إذ يرى أنَّ لفظ العَيْطَمُوس –الذي يدلُّ على المرأة الجميلة الطَّويلة– أصلُه: المرأة العَيْطَاء، من العَيَط وهو الطُّول، يقال: جَمَلٌ أَعْيَط، وناقةٌ عَيْطَاء، وقَصْرٌ أَعْيَط: أي: مُنِيف(٥). ويكون وزن الكلمة على هذا القول: فَعْلَمُوس.

الثَّالث: أنَّ "عَيْطَمُوس" رباعيُّ الأصول من "ع ط م س"، وهو ما ورد في معجم

(١) الفارابي، ديوان الأدب ٢/٩٥.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٢/٣٥٠. وفي الحقيقة أنَّ كلمة "عَيْطَموس" ليست من مقول الخليل، لأنَّه قد جاء في النُّسخة الخطيَّة لمعجم العين: «... وقال غيره –أي غير الخليل–: العَيْطَموس: ....». وقد تصرَّف محقّقا معجم العين، وحذفا عبارة "وقال غيره". ويدلُّ على ذلك أنَّها قد وردت في باب الرُّباعي من معجم العين كما سيأتي ذكره.

(٣) السّخاوي، سِفر السَّعادة ١/٣٨٧.

(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة ٤/٣٧٢.

(٥) كُراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ١٦٠، وابن فارس، مُجمل اللغة ٦٣٩، والجوهري، الصّحاح ٣/١١٤٥.

العين في باب الرُّباعي[١]، وهو رأيُ جمهور عُلماء اللغة، وممَّن نصَّ على هذا الرَّأي ونصَّ على أنَّ وزنها فَيْعَلُول سيبويه وابنُ دريد ونَشْوان الحِمْيَري وابنُ يعيش وابنُ عصفور[٢]، وممَّن أورد هذه الكلمة تحت هذا الجذر الرُّباعي الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد والجوهري والصَّغاني[٣]. أمَّا الواو فلا خلاف في زيادتها، وأمَّا الياء فقد وردَ الوصفُ بالكلمة على المعنى المذكور بخلُوّها منها، يقال: المرأة العَيْطَمُوس والعَطْمُوس والعُطْمُوس[٤].

وأرجحُ الأقوال عندي هو القول الثَّالث؛ لصِحَّة القول بزيادة الياء والواو في هذه المواضع من الكلمات.

عَلْطَمِيس: معناه معنى عَيْطَمُوس[٥].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف العين [٦]، وتابعه في هذا أئمةُ اللغة وأصحابُ المعاجم التي أتت بعده[٧] على اختلافِ مناهجها

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٢٨/٢.

(٢) سيبويه، الكتاب ٢٩٢/٤، وابن دريد، جمهرة اللغة ١٢٢١/٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٤٦٠٨/٧، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٤٦/٦، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٠٨/١.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ٢١٦/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٣/١، والجوهري، الصّحاح ٩٥٠/٣، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٢١/٧.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٣٢٨/٢، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٣/١، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٤٦٠٧/٧، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٢١/٧.

(٥) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٨/٢، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٢٨/٧.

(٦) الخليل بن أحمد، العين ٣٥٠/٢.

(٧) سيبويه، الكتاب ٣٠٣/٤، وابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢٢٩/٣، وابن سيده، المخصَّص =

ومدارسها، ولم يخالفهم إلَّا ابنُ فارس؛ حيث يرى أنَّ "عَلْطَمِيس" أصلُها "عَيْطَمُوس"، وأبدلت اللام من الياء، والياء من الواو، قال: «عَلْطَمِيس: جارية تارَّة حَسَنةُ القَوَام، وناقةٌ عَلْطَمِيس: شديدة ضَخْمة. والأصل في هذا عَيْطَمُوس، واللام بدل من الياء، والياء بدل من الواو، وكلُّ ما زاد على العين والياء والطَّاء في هذا فهو زائد، وأصلُه العَيْطاء: الطَّويلة»(١).

القَلَيْذَم:

القَلَيْذَم: وَصْفٌ للبئر إذا كانت غزيرة الماء(٢)، قال الرَّاجز(٣):

إنَّ لـــنـــا قَـــلَـــيْـــذَمًـــا قَـــذُومـــا
يَـــزِيْـــدُهُ مَخْـــجُ الـــدِّلا جُمُـــومـــا

وقد اضطرب معجمُ العين في هذه الكلمة، فجاءت مرَّةً في باب الرُّباعي من حرف القاف(٤)، على أنَّ وزنها فَعَيْلَل، كـ"سَمَيْدَع"، ثمَّ جاءت مرَّةً أخرى في باب الخماسي في حرف القاف(٥)، على أن وزنها فَعَلَّل كـ"سَفَرْجَل".

١١٤/٥، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٥٥/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٩٣/٣، والرَّضي، شرح الشَّافية ٣٥١/٢، وأبوحيَّان، ارتشاف الضَّرب ١٤١/١، والشَّاطبي، المقاصد الشَّافية ٢٨١/٨.

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣٧٢/٤، وينظر رأيه في: الصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٢٨/٧، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٧٩/١٦.

(٢) أبو عمرو الشيباني، الجيم ٩١/٣، وابن سِيده، المحكم ٦٣٠/٦.

(٣) البيتان من الرَّجز، وردا بلا نسبة في: الفارابي، ديوان الأدب ٨٩/٢، والجوهري، الصّحاح ٢٠١٥/٥.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٢/٥.

(٥) النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين ١٥٠/أ. في باب الخماسي من حرف القاف. وقد أسقط محقّقا معجم العين هذه الكلمة.

أما أصحابُ معاجم اللغة الأخرى –على اختلاف مناهجها– فقد اتفقوا على إدراجها تحت الجذر الرُّباعي "ق ل ذ م"، ومنهم ابنُ دريد والفارابي وأبو علي القالي والأزهري والصَّاحب بن عبَّاد والجوهري وابن سِيده وابن منظور والزَّبيدي(١)، وعليه يكون وزنها: فَعَيْلَل، كما صرَّح به بعضُهم(٢). وهو الرَّأي الرَّاجح في نظري؛ لأنَّه إذا جاء في الكلمة ثلاثةُ أحرف أصول، ثمَّ رأيت فيها ياء ثانية أو ثالثة فصاعدًا، قُضِي على هذه الياء بالزّيادة حَمْلًا على ما عُرف اشتقاقه(٣).

كُمَّثْرى:

الكُمَّثْرى اسمُ جنسٍ لفاكهةٌ معروفة، وهي ثمرُ شَجرِ الإجاص. الواحدة كُمَّثْراة، والجمع: كُمَّثْرَيات(٤).

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الكاف(٥)، إلَّا أنَّ معاجم اللغة الأخرى –على اختلاف مناهجها– قد أجمعت على وضعها تحت الجذر الرُّباعي "ك م ث ر"، وممَّن قال بذلك ابن دريد والأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد

(١) ابنُ دريد، جمهرة اللغة ١١٨٨/٢، والفارابي، ديوان الأدب ٨٩/٢، وأبو علي القالي، البارع ٥٣٩، والأزهري، تهذيب اللغة ٣٠٨/٩، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٦/٢، والجوهري، الصّحاح٢٠١٥/٥، وابن سِيده، المخصَّص ١١٤/٥، وابن منظور، لسان العرب ٤٩٢/١٢، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٩٥/٣٣.

(٢) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٨٨/٢، وابن سِيده، المخصَّص ١١٤/٥، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥٦١٠/٨.

(٣) ابن جنّي، المنصف ١١٢/١، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ١٩١.

(٤) الزَّمخشري، الفائق في غريب الحديث ٣٨٠/١، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤٧١، والفيُّومي، المصباح المنير ٥٤٠/٢.

(٥) النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين ١٦٢/ب. في باب الخماسي من حرف الكاف. وقد أسقط محقّقا معجم العين هذه الكلمة.

والجوهري وابن منظور والفيروزآبادي والزَّبيدي[١]. وعليه يكون وزنها: فُعَّلَّى، وهو ما صرَّح به ابنُ القطَّاع وأبو حيَّان والسُّيوطي[٢].

قال ابنُ دريد: «والكَمْثَرة: فِعل مُمات، وهو تداخُل الشَّيء بعضه في بعض واجتماعه، فإن كان الكُمَّثْرى عربيًّا فمن هذا اشتقاقه»[٣]. والذي يترجَّح لديَّ أنَّها كلمة رباعيَّة الأصل، كما ذكر جمهور أهل اللغة.

مُتَلَغْذِم:

الْمُتَلَغْذِم وَصْف للشَّديد الأكل[٤].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من الغين[٥]، في حين أنَّها رباعيَّة الأصل من "ل غ ذ م"، والميم الأولى والتَّاء حرفان زائدان، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الرُّباعي جمهور أصحاب المعاجم كالأزهري والصاحب بن عباد وابن سِيده والصَّغاني وابن منظور والفيروزآبادي والزَّبيدي[٦]، كما ورد عن العرب الوصفُ بأحد

(١) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٣١/٢، والأزهريّ، تهذيب اللغة ٢٣٦/١٠، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٧٤/٢، والجوهري، الصّحاح ٨٠٩/٢، وابن منظور، لسان العرب ١٥٢/٥، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤٧١، والزَّبيدي، تاج العروس ٦٨/١٤.

(٢) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣٠٤، وأبو حيَّان، ارتشاف الضَّرب ١٣٧/١، والسُّيوطي المزهر في علوم اللغة ٣٩/٢.

(٣) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٣١/٢.

(٤) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٤٢٦/١.

(٥) النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤٦٧/٤.

(٦) الأزهري تهذيب اللغة ٢٠١/٨، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٤٢٦/١، وابن سِيده، =

تصاريف هذا الجذر الرُّباعي لذات الدّلالة، دون مجيء الميم الأولى والتَّاء، وهو قولهم: اللغْذَمِيّ[1]: شديد الأكل.

مُغَذْمِر:

التَّغَذْمُر تَرديدُ الكلام وتخليطه، وقيل: الغَضب والتَّكَلُّم بسوء القول[2].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من الغين[3]، في حين أنَّها رباعيَّة الأصل من "غ ذ م ر"، والميم الأولى زائدة، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الرُّباعي جمهور أصحاب المعاجم كالأزهري والجوهري وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري وابن الأثير والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[4].

هَمَرْجَل: الهمرجلُ وصف للسَّريع من الخيل أو الإبل[5]، قال أبو النَّجم

المحكم ٩٠/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٤٧/٦، وابن منظور، لسان العرب ٥٤٦/١٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ١١٥٨، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٢٩/٣٣.

(١) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٤٢٦/١، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٤٧/٦.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٠٠/٨، وابن سيده، المحكم ٨٩/٦.

(٣) النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤٦٦/٤.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٠٠/٨، والجوهري، الصّحاح ٧٦٧/٢، وابن سِيده، المحكم ٨٩/٦، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٤٩٢٢/٨، وابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٣٤٧/٣، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٣٨/٣، وابن منظور، لسان العرب ١١/٥، والزَّبيدي، تاج العروس ٢١٣/١٣.

(٥) ابن سيده، المحكم ٤٩١/٤، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٦٩٨٣/١٠.

العِجْلي[١]:

يَسُـــفْـــنَ عِـطْـفَـيْ سَـــنِـمٍ هَمَـرْجَـلِ
لَمْ يَـــرْعَ مَـــأْزُولًا ولَمْ يَسْـــتَـــمْـهِـــلِ

وقال ذو الرُّمَّة[٢]:

إذا هِيَ لَمْ تَعْسِـــرْ بِـهِ ذَبَّبَـتْ بِـهِ تُحاكِيْ بِهِ سَـــدْوَ النَّجَاءِ الْهَمَرْجَلِ

وقد تباينت آراء اللغويّين في تحديد أصل هذه الكلمة، وانقسمت أقوالهم فيها إلى سِتَّة أقوال:

الأوَّل: جاءت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الهاء[٣]، ووافقه جمهور أهل اللغة كسيبويه وكُراع النَّمل وابن دريد والفارابي الأزهري والصَّاحب بن عبَّاد وابن دُرُسْتَويه وابن جنّي وابن سيده والصَّغاني وابن عصفور وابن مالك وركن الدّين الأستراباذي[٤]، وعليه يكون وزن الكلمة: فَعَلَّل كـ"سفرجل".

(١) البيتان من الرَّجز، لأبي النَّجم العِجلي في ديوانه ٣٤٣.
(٢) البيت من الطَّويل، لذي الرّمّة في ديوانه ١٤٧٦/٣، وله في: الجوهري، الصّحاح ٧٤٥/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٥٦٢/٥.
(٣) الخليل بن أحمد، العين ١٣٠/٤.
(٤) سيبويه، الكتاب ٣٠١/٤، وكُراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ٥٦٨، وابن دريد، جمهرة اللغة ١١٨٤/٢، والفارابي، ديوان الأدب ٨٥/٢، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٣٣/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٨٤/٦، وابن دُرُسْتَويه، تصحيح الفصيح وشرحه ٤٨٣/١، وابن جنّي، المنصف ٣٠/١، وابن سيده، المحكم ٤٩١/٤، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٥٦٢/٥، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ٥٦/١، وابن مالك، إيجاز التَّعريف ٦٥، وركن الدّين الأستراباذي، شرح الشَّافية ٢٢٠/١.

الثَّاني: اضطرب الجوهريُّ في تحديد أصل "همرجل"؛ فأثبتها تحت الجذر الخماسي "هـ م ر ج ل"، لكنَّه نصَّ على زيادة الميم(١)، ويكون أصلُها من الرُّباعي "هـ ر ج ل"، ووزنها: فَمَعْلَل، ووافقه ابنُ القطَّاع في زيادة الميم هنا(٢).

الثَّالث: يرى ابنُ فارس أنَّ "همرجل" منحوتة من كلمتين: "هَمَرَ" و"هَجَلَ"، كأنَّه يَهْمِر في جَرْيه ويَهْجِل(٣).

الرَّابع: نقل السُّيوطي عن بعض أهل اللغة أنَّ اللام في "همرجل" زائدة(٤)، وعليه يكون أصلها من الرُّباعي "هـ م ر ج"، ووزنها: فَعَلَّل.

الخامس: نقل ابنُ القطَّاع والسُّيوطي عن بعض أهل اللغة أنَّ الهاء واللام في "همرجل" زائدتان(٥)، وعليه يكون أصل الكلمة من الثُّلاثي: "م ر ج" ووزنها: هَفَعْلَل.

السَّادس: نقل السُّيوطي عن بعض أهل اللغة أنَّ الميم واللام في "همرجل" زائدتان(٦)، وعليه يكون أصلها من الثُّلاثي: "هـ ر ج"، ووزنها: فَمَعْلَل.

ويترجَّح لديَّ القول الأوَّل؛ لأنَّه لا دليل على زيادة اللام أو النُّون أو الهاء في هذه الكلمة.

(١) الجوهري، الصّحاح ١٨٤٩/٥.

(٢) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣٠٩.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة ٧٢/٦.

(٤) السُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٧/٢.

(٥) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣٠٩، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٧/٢.

(٦) السُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٧/٢.

اقْعَنْسَسَ واسْحَنْفَرَ وملحقاتهما من الأفعال

ورد في أبواب الخماسي من معجم العين تسعة أفعالٍ، فجاء في باب الخماسي من العين: اقْعَنْسَسَ، وتَلَعْثَمَ. وجاء في باب الخماسي من الحاء: اسْلَنْطَحَ، واسْحَنْكَكَ، واسْحَنْفَرَ، واسْحَنْطَرَ، وجاء في باب الخماسي من الغين: ادْلَغَفَّ، وسَغْبَلَ. وجاء في باب الخماسي من القاف: ادْرَنْفَقَ.

وقد تقرَّر عند اللغويّين أنَّ غايةَ ما تكون عليه الأفعال المجرَّدة عن الزّيادة أربعةُ أحرفٍ أصول، وما تجاوز هذا الحدَّ من عدد الحروف في الفِعل فهو زيادة على الأصل(١)، ولم يخالف في هذا إلَّا الخليلُ، من خلال ما نصَّ عليه في مقدّمته، وما ورد في أبواب الخماسي من معجمه، وهو هذه الأفعال التّسعة.

قال في مقدّمة العين: «والخماسيُّ من الأفعال نحو: اسْحَنْكَكَ واقْشَعَرَّ واسحَنْفَرَ واسبَكَرَّ مبني على خمسة أحرف»(٢). وقال في موضع آخر من المقدّمة: «وليس للعرب بناء في الأسماء ولا في الأفعال أكثر من خمسة أحرف، فمهما وَجَدْتَ زيادة على خمسة أحرف في فِعل أو اسم، فاعلم أنَّها زائدة على البناء وليست من أصلِ الكلمة»(٣).

فقد كاد الإجماع أن ينعقد على انحصار الأصول الخماسيَّة في الأسماء دون الأفعال لولا تفرُّد الخليل بهذه النُّصوص الصَّريحة(٤)، وبما فعله من ذكرِ هذه الأفعال التّسعة في أبواب الخماسي من معجمه، ولهذا نجد سيبويه وغيره من النَّحويين قد صرَّحوا بالاعتراض

(١) الثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٠١، وابن إياز البغدادي، شرح التَّعريف بضروريّ التَّصريف ٣٥.
(٢) الخليل بن أحمد، العين ٤٨/١.
(٣) الخليل بن أحمد، العين ٤٩/١.
(٤) عبدالرزاق الصَّاعدي، تداخل الأصول ١٣٧/١.

على أن يكون الفِعل خماسيًا، فنصَّ سيبويه في حديثه عن بنات الخمسة على أنَّها لا تكون في الفِعل ألبتة(١).

وقال ابن المؤدّب: «وتكون الأسماء على خمسة أحرف لا زيادة فيها، ولا يكون ذلك في الأفعال؛ لأنَّ الأسماء أقوى من الأفعال، فجعلوا لها على الأفعال مزيَّةً لقُوَّتها، ... ولا يكون فِعلٌ من بنات الخمسة أبدًا»(٢).

ولهذا عمدَ الأستاذ الدُّكتور عبدالرزاق الصَّاعدي(٣) إلى تأويل كلام الخليل وصنيعه بأنَّه من آراء الخليل المبكرة التي لم تنضج، وهي ممَّا يناسب مقدّمات وضع المقاييس في العربيَّة التي لم تأخذ وضعها النَّهائي إلَّا على أيدي تلامذة الخليل وعلى رأسهم سيبويه ومن جاء بعدهم.

كما علَّل بأنَّ الذي دفع الخليل إلى عدِّ تلك الأفعال من الخماسيّ أنَّه وجدها لا تُسْتعمل إلَّا خماسيَّة؛ وذلك لأنَّ الزّيادة فيها لا تُفارقها، ويقوي هذا الاحتمال قولُ سيبويه عن نوعٍ من الزَّوائد: «وربما بُني عليه الفِعل فلم يفارقه، كما أنَّه قد يجيء الشَّيء على: أَفْعَلْتُ وافْتَعَلْتُ ونحو ذلك، لا يفارقه بمعنى، ولا يستعمل في الكلام إلَّا على بناءٍ فيه زيادة»(٤)، ومثَّل له سيبويه بـ اقْطَرَّ النَّبتُ واقْطَارَّ، إذا وَلَّى، ومثَّل بـ "اقْشَعَرَّ" و"اسْحَنْكَكَ"(٥).

وعند النَّظر في هذه الأفعال التّسعة المشار إليها –من حيث اشتقاقها وتركيبها–

(١) سيبويه، الكتاب ٤/٢٣٠.
(٢) ابن المؤدّب، دقائق التَّصريف ٣٧٣.
(٣) عبدالرزاق الصَّاعدي، تداخل الأصول ١/١٣٨.
(٤) سيبويه، الكتاب ٤/٧٦.
(٥) سيبويه، الكتاب ٤/٧٦.

فإنَّه يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الأوَّل: أفعال تعود إلى الأصل الثُّلاثي، وهي: اسْحَنْكَكَ واقْعَنْسَسَ. والقسم الثَّاني: أفعال تعود إلى الأصل الرُّباعي، وهي: ادْرَنْفَقَ، وادْلَغَفَّ، واسْحَنْطَرَ، واسْحَنْفَرَ، واسْلَنْطَحَ، وتَلَعْثَمَ، وسَغْبَلَ. وتفصيل ذلك فيما يأتي:

اسْحَنْكَكَ:

يقال: اسْحَنْكَكَ الليلُ: إذا اشتدَّت ظُلْمَتُه، وشَعْر مُسْحَنْكِك، أي: شَدِيد السَّوَاد(١).

وقد ورد هذا الفِعل في معجم العين في باب الخماسي من حرف الحاء(٢)، على القول بأصالة النُّون فيه، فيكون وزنه: افْعَلَّلَ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة قد أجمعت على أنَّه ثلاثيُّ الأصل من "س ح ك"، على القول بزيادة النُّون وبأنَّ الكاف الثَّانية زائدة للإلحاق، ووزنه: افْعَنْلَلَ، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر الثُّلاثي الفارابي والأزهري والصَّاحب بن عبَّاد والجوهري والثَّمانيني وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري وابن الأثير وابن يعيش والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي(٣).

وقد ورد عن العرب استعمالُ تصاريف هذا الفِعل خاليةً من النُّون السَّاكنة

(١) ابن فارس، مجمل اللغة ٤٩٥، وابن سِيده، المخصَّص ٣١٣/٤.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٣.

(٣) الفارابي، ديوان الأدب ٤٩٢/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٢٢/٥، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٧٢/١، والجوهري، الصّحاح ١٥٨٩/٤، والثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٧٢، وابن سِيده، المحكم ٣٥/٣، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣٠١٢/٥، وابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٣٤٧/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٨٥/٧، ٢٩٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٠٧/٥، وابن منظور، لسان العرب ٤٣٨/١٠، والزَّبيدي، تاج العروس ١٩٥/٢٧.

المتوسطة، يقال: "شَعْر سُحْكُوك"، ويقال: "أَسْودُ سُحْكُوك"[1]؛ ممَّا يؤكّد زيادتها وكونَها ليست من أصل بناء الفِعل.

وكلُّ ما قيل في "اقْعَنْسَسَ" يقال في "اسْحَنْكَكَ" في مسألة توافقهما في الوزن، وهو "افْعَنْلَلَ"، وفي الزّيادة في آخرهما للإلحاق، وكونهما ثُلاثِيَّي الأصل مُلحقَين بمزيد الرُّباعي "احْرَنْجَم"، وعدمِ إمكان إدغام السّين والكاف فيما سبق عليهما حِفاظًا على الوزن الملحَق به[2].

اقْعَنْسَسَ:

يقال: اقْعَنْسَسَ البعير: إذا امتنعَ مِن أن ينقاد، واقْعَنْسَسَ الرَّجل: إذا تأخَّر ورجعَ إلى خلف، وكُلُّ مُقْعَنْسِس فهو مُمتَنِع، ويقال: عِزٌّ مُقْعَنْسِس: إذا امتنعَ من أن يُضام[3].

وقد ورد هذا الفِعل في معجم العين في باب الخماسي من حرف العين[4]، على القول بأصالة النُّون فيه، فيكون وزنه: افْعَلَّلَ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة قد أجمعت على أنَّه ثلاثيُّ الأصل من "ق ع س"، على القول بزيادة النُّون وبأنَّ السّين الثَّانية زائدة للإلحاق، ووزنه: افْعَنْلَلَ، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر الثُّلاثي ابن دُريد والأزهري والجوهري وابن جنّي وابن فارس والثَّمانيني وابن سِيده وابن القطَّاع ونَشْوان الحِمْيَري وابن يعيش

(١) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٧٢/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٥٨/٤، وابن سِيده، المحكم ٣٥/٣، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٠٧/٥.

(٢) سيبويه، الكتاب ٧٦/٤، والمبرّد، المقتضَب ٢٣٥/٢، وابن السَّرَّاج، الأصول في النَّحو ٣٥٤/٣، وابن جنّي، الخصائص ١٥٩/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٨٥/٧، ٢٩٨، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ٢٠٣/١.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ١٢٥/١، والجوهري، الصّحاح ٩٦٤/٣.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٩/٢.

والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي(١).

كما أنَّه قد كَثُرَت تصاريفُ هذا الأصلِ الثلاثي واستعمالاتُها –عند العرب– خاليةً من هذه النُّون السَّاكنة المتوسّطة، ممَّا يُؤكد زيادتَها وكونَها ليست من أصل بناء الفِعل، فالقَعَسُ في اللغة أصلٌ يَدُلُّ على الثَّبات والقُوَّة، وهو أيضًا اسمٌ لدُخول الظَّهر وبروز الصَّدر، ضِدُّ الحَدَب، وعليه قيل: رَجُل قَعِسٌ وأَقْعَس ومُتَقاعِس، وليل أَقْعَس: كأنَّه لا يبرح، وعِزَّة قَعْساء: ثابتة منيعة. وتَقَاعَسَ عن الأمر: إذا رجعَ فيه ولم يتقدَّم. ويقال في جمع مُقْعَنْسِس: قَعَاسِسُ وقَعَاسِيس، أو مَقَاعِس ومَقَاعِيس(٢).

ويُعدُّ "اقْعَنْسَسَ" من الأفعال الثُّلاثية الأصلِ، الملحقةِ بمزيد الرُّباعي، فهو مُلحَق بـ"احْرَنْجَم"(٣)، وذلك لأنَّ السّين الثَّانية فيه مزيدة للإلحاق، أي: لإلحاق "اقْعَنْسَسَ" بـ"احرنجم" في الميزان، ووزنهما: افْعَنْلَلَ، ولأجل هذا الإلحاق لم تدغم هذه السّين في

(١) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٧/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ١٢٥/١، والجوهري، الصّحاح ٩٦٤/٣، وابن جنّي، المنصف ٨٧/١، وابن فارس، مقاييس اللغة ١١٠/٥، والثَّمانيني، شرح التَّصريف ٢٧٣، وابن سِيده، المحكم ١٥٥/١، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣٣٧، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥٥٨١/٨، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٨٥/٧، ٢٩٨، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤١١/٣، وابن منظور، لسان العرب ١٧٧/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٨٢/١٦.

(٢) الجوهري، الصّحاح ٩٦٤/٣، وابن فارس، مجمل اللغة ٧٦١، وابن الأثير، البديع في عِلم العربيَّة ١٥١/٢، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٨٠/٧، وأبوحيَّان، ارتشاف الضَّرب ٤٦١/١، والمرادي، توضيح المقاصد ١٤١٢/٣.

(٣) سيبويه، الكتاب ٤٢٥/٤، والمبرّد، المقتضب ٢٠٥/١، ١٠٨/٢، والسّيرافي، شرح الكتاب ١٨٣/٥، وابن جنّي، المنصف ٨٧/١، وابن الحاجب، الشَّافية في عِلمي التَّصريف والخطّ ٦٢، وابن عصفور، الممتع الكبير في التَّصريف ٢٠٣/١، والرَّضي، شرح الشَّافية ٦٧/١.

أختها السَّابقة عليها التي من أصل البناء؛ حفاظًا على الوزن الملحَق به(١).

قال أبو علي الفارسي: «نون "افْعَنْلَلَ" بابُها إذا وقعت في ذوات الأربعة أن تكون بين أصلين، نحو: احْرَنْجَم واخْرَنْطَم، واقْعَنْسَسَ مُلْحَقٌ بذلك؛ فَيجب أن يُحتذى به طريق مَا أُلْحِق بمثاله، فلتكن السّين الأولى أصلًا، كما أنَّ الطَّاء الْمُقَابلَة لها من "اخْرَنْطَمَ" أصلٌ، وإذا كانت السّين الأولى من "اقْعَنْسَسَ" أصلًا، كانت الثَّانيةُ الزَّائدةَ، في غير ارتياب ولا شُبْهَة»(٢).

ادْرَنْفَقَ:

يقال: ادْرَنْفَقَ في مَشْيِه: إذا أسرعَ، وادْرَنْفَقَت النَّاقةُ: إذا مَضَت في السَّير فأسْرَعَت، والْمُدْرَنْفِق: المسْرِع في السَّير(٣).

وقد جاء هذا الفِعل في باب الرُّباعي من معجم العين، ونقله محقّقا كتاب العين إلى باب الخماسي من حرف القاف، ونصَّا على ذلك في الحاشية(٤)، وأورده الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد في باب الخماسي(٥)، على القول بأصالة النُّون فيه، فيكون وزنه: افْعَلَّلَ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة الأخرى قد نصَّت على أنَّه رباعي الأصل من "د ر ف ق"، على القول بزيادة النُّون فيه، ووزنه: افْعَنْلَلَ، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر

(١) ابن السَّرَّاج، الأصول في النَّحو ١٢/٣، ٤٠٨، والجوهري، الصّحاح ٩٦٤/٣، وابن جنّي، المنصف ٩٠/١، والخصائص ٦٣/٢، وابن إياز البغدادي، شرح التَّعريف بضروريّ التَّصريف ٦١.

(٢) ابن جنّي، الخصائص ٦٣/٢، وابن سِيده، المحكم ١٥٥/١.

(٣) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٨/٥، وابن منظور، لسان العرب ٩٦/١٠.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٧/٥. وقد عدت إلى النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين فلم أجد هذه الكلمة في باب الخماسي من حرف القاف.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١٣/٩، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٧/٢.

الرُّباعي ابنُ دريد والفارابيُّ والجوهري وابن سِيده وابن القطاع والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي(١).

كما أنَّ ابنَ دريد وابن سِيده وابن القطَّاع والصَّغاني قد أوردوا عن العرب استعمالَ الفِعل الرُّباعي المجرَّد عن الزيّادات، وذلك قولهم: دَرْفَقَ في مَشْيِه: إذا أسرع(٢).

ادْلَغَفَّ:

الادْلِغْفاف هو المجيء للسَّرقة في خَتْلٍ واسْتِتار(٣).

وقد ورد هذا الفعل في معجم العين في باب الخماسي في حرف الغين(٤)، ووزنه: افْعَلَلَّ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة قد أجمعت على أنَّه رباعي الأصل من "د ل غ ف"، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر الرُّباعي أبو علي القالي والأزهري والصَّاحب بن عبَّاد وابن سِيده والصَّغاني وابن منظور(٥).

---

(١) ابن دريد، جمهرة اللغة ١٢١٧/٢، ١١٤٧، والفارابي، ديوان الأدب ٤٩١/٢، والجوهري، الصّحاح ١٤٧٤/٤، وابن سِيده، المحكم ٦٢٦/٦، وابن القطاَّع، الأفعال ٣٨١/١، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٨/٥، وابن منظور، لسان العرب ٩٦/١٠، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٧٩/٢٥.

(٢) ابن دريد، جمهرة اللغة ١١٤٧/٢، وابن سِيده، المحكم ٦٢٦/٦، وابن القطاَّع، الأفعال ٣٨١/١، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٨/٥.

(٣) ابن سِيده، المخصَّص ٢٨٨/١.

(٤) النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤٦٦/٤.

(٥) أبو علي القالي، البارع ٤٥٨، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٠٠/٨، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط =

اسْحَنْطَرَ:

يقال: اسْحَنْطَرَ الرَّجلُ: إذا طالَ وامتدَّ، وقيل: إذا عَرُضَ وامتدَّ، وقيل: إذا وقعَ على وجهه أو بطنه(١).

وقد جاء الفِعل "اسْحَنْطَرَ" في معجم العين في باب الخماسي من حرف الحاء(٢)، على القول بأصالة النُّون فيه، فيكون وزنه: افْعَلَّلَ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة قد نصَّت على أنَّه رباعي الأصل من "س ح ط ر"، على القول بزيادة النُّون فيه، ووزنه: افْعَنْلَلَ، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر الرُّباعي الأزهريُّ وابنُ سِيده والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي(٣).

اسْحَنْفَرَ:

يقال: اسْحَنْفَرَ الخطيبُ في كلامه: إذا استمرَّ فيه ومضى واتَّسعَ. ويقال: المسْحَنْفِر: البلدُ الواسِعُ. ويقال: المسْحَنْفِر في كلامه: الماضي فيه والمكثر فيه. ويقال: مَطَرٌ مُسْحَنْفِر: إذا كان صبًّا واسِعًا(٤)، قال الشَّاعر(٥):

في اللغة ٤٢٦/١، وابن سِيده، المحكم ٨٧/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٧٢/٤، وابن منظور، لسان العرب ١٠٧/٩.

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤٠٥.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٣.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٢٢/٥، وابن سِيده، المحكم ٦٣/٤، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٣/٣، وابن منظور، لسان العرب ٣٥٢/٤، والزَّبيدي، تاج العروس ٥٢٠/١١.

(٤) الجوهري، الصّحاح ٦٧٩/٢، وابن سِيده، المحكم ٦٥/٤، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤٠٥.

(٥) البيت من الطَّويل، ورد بلا نسبة في: ابن سِيده، المحكم ٦٥/٤، والزَّبيدي، تاج العروس ٥٢١/١١.

أَغَـرُّ هَـزِيمٌ مُسْـــتَـهِـلٌّ رَبابُـهُ لَـهُ فُرَّقٌ مُسْـــحَنْفِرَاتٌ صَـــوَادِرُ

وقد جاء الفِعل "اسْحَنْفَر" في معجم العين في باب الخماسي من حرف الحاء[١]، ووافقه الصَّاحبُ بن عبَّاد والصُّحاري[٢]، على القول بأصالة النُّون فيه، فيكون وزنه: افْعَلَّلَ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة الأخرى قد نصَّت على أنَّه رباعي الأصل من "س ح ف ر"، على القول بزيادة النُّون فيه، ووزنه: افْعَنْلَلَ، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر الرُّباعي ابنُ دريد والفارابيُّ والأزهري والجوهري وابنُ سِيده والسَّرَقُسْطِي ونَشْوان الحِمْيَري وابن منظور والزَّبيدي[٣].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الزَّمخشري قد أثبت "اسْحَنْفَر" تحت الجذر الثُّلاثي "س ح ف"، قال: «س ح ف: سَحَفَ الشَّعْرَ عن الجِلد إذا كَشَطَه من أصوله. وسَحَفَ رأسَه: حَلَقَه. وأخذَ سُحْفَةَ الشَّاةِ وسَحِيفَتَها وسَحائفَها، وهي طَرائقُ الشَّحْم من السَّمْن. واسْحَنْفَرَ الخطيبُ في خُطْبَته: جَدَّ فيها واحْتَشَدَ. وجَفْنَة مُسْحَنْفِرة: ملأى. يُقال: مرَّ في خُطْبَته مُسْحَنْفِرًا: لا تكفَّفَ ولا تَوَقَّف»[٤]. ولعلَّه رأى اجتماعَ "اسْحَنْفَر" والفِعل الثُّلاثي "سَحَفَ" في علاقة دلاليَّة واحدة وهي الْمُضِيُّ والسُّرعة والاستمرار.

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣/٣٣٩.

(٢) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١/٢٦٩، والصُّحاري، الإبانة في اللغة ١/٥٧.

(٣) ابنُ دريد، جمهرة اللغة ٢/١٢١٧، والفارابيُّ، ديوان الأدب ٢/٤٩١، والأزهري، تهذيب اللغة ٥/٢٢٢، والجوهري، الصحاح ٢/٦٧٩، وابنُ سِيده، المحكم ٤/٦٥، والسَّرَقُسْطِي، الأفعال ٣/٥٥٧، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥/٣٠١٢، وابن منظور، لسان العرب ٤/٣٥٢، والزَّبيدي، تاج العروس ١١/٥٢١.

(٤) الزَّمخشري، أساس البلاغة ١/٤٤٢.

اسْلَنْطَحَ:

يقال: اسْلَنْطَحَ الرَّجل: إذا طالَ وعَرُضَ، أو إذا انبسط، واسْلَنْطَحَ واسْحَنْطَرَ في المعنى سواء. واسلنطح الوادي: إذا اتَّسع، والاسْلِنْطاح: الطُّول والعَرْض. واسْلَنْطَحَ إذا وقعَ على وجهه أو ظهره(١).

وقد ورد الفِعل "اسْلَنْطَح" في معجم العين في باب الخماسي من حرف الحاء(٢)، على القول بأصالة النُّون فيه، فيكون وزنه: افْعَلَّلَ، في حين أنَّ المعاجم وكتب اللغة الأخرى قد نصَّت على أنَّه رباعي الأصل من "س ل ط ح"، على القول بزيادة النُّون فيه، ووزنه: افْعَنْلَلَ، وممَّن أثبته تحت هذا الجذر الرُّباعي الأزهري والصَّاحب بن عبَّاد وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابن منظور والفيروزآبادي والزَّبيدي(٣).

كما أنَّه قد ورد عن العَرب الوصفُ بهذا الجذر الرُّباعي خاليًا من النُّون، فقالوا: جارية سَلْطَحَة: عَريضة، ورَجُل سُلَاطِحٌ: عَريض(٤)، قال السَّاجع: غَيْثٌ سُلَاطِح يُناطِح الأَباطِح(٥).

(١) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٧/٢، ٢٣/٣، وابن منظور، لسان العرب ٤٨٨/٢، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٨٤/٦.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٣.

(٣) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٢٦٥/١، الأزهري، تهذيب اللغة ٢١١/٥، ٢٢٢، وابن سِيده، المحكم ٦٤/٤، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣١٨٨/٥، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٧/٢، وابن منظور، لسان العرب ٤٨٨/٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٢٢٥، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٨٣/٦.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٢١١/٥، ٢٢٢، وابن سِيده، المحكم ٦٤/٤، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٧/٢، وابن منظور، لسان العرب ٤٨٨/٢.

(٥) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤٧/٢.

أمَّا ابنُ فارس والجوهري فقد نصَّا على أنَّ "اسْلَنْطَحَ" من الأصل الثُّلاثي: "س ط ح"[١]، وأشار ابنُ فارس إلى أنَّ اللام والنُّون قد زِيدتا فيه مُبالغةً وتعظيمًا. وعليه يكون وزنه: افْلَنْعَلَ. ولعلَّهما يريان اجتماعَ "اسْلَنْطَحَ" والفِعل الثُّلاثي "سَطَحَ" في علاقة دلاليَّة واحدة، وهي كون السَّطْح بمعنى البَسْط والامتداد.

تَلَعْثَمَ:

يقال: تَلَعْثَمَ في الأمر، إذا تمكَّثَ فيه وتأنَّى وتردَّد، هذه الدّلالة المشهورة المستعملة لهذا الفِعل[٢]، وقد انفرد معجم العين في إثبات الفِعل "تَلَعْثَمَ" ومصدره "التَّلَعْثُم" في باب الخماسيّ من حرف العين، ونصَّ على دلالةٍ أخرى مغايرة للدلالة المشهورة، فقال: «تَلَعْثَمَ: التَّلَعْثُمُ: التَنَظُّرُ. لَعْثَم عنه، أي: نَكَلَ عنه. وتَلَعْثَمْتُ عن هذا الأمر، أي: نَكَلْتُ عنه»[٣].

وورد الفِعل ومصدرُه في بقيَّة المعاجم تحت الجذر الرُّباعي "ل ع ث م"، وممَّن نصَّ على ذلك الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد والجوهري وابنُ سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني والزَّبيدي[٤]، فالتَّاء زائدة في الفِعل، ووزنه: تَفَعْلَلَ، كـ"تَدَحْرَجَ"، ولا خلاف

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ١٥٩/٣، والجوهري، الصّحاح ٣٧٥/١.

(٢) ابن فارس، مجمل اللغة ٨١٣، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ١١٥٨.

(٣) الخليل بن أحمد، العين ٣٥٠/٢. وقد نقل الحربيُّ والجوهريُّ وابن سيده عن الخليل أنَّ تَلَعْثَمَ عن الأمر بمعنى: نكلَ عنه.
ينظر: الحربي، غريب الحديث ٧٣٣/٢، والجوهري، الصّحاح ٢٠٣٠/٥، وابن سيده، المحكم ٤٦٦/٢.

(٤) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٤٨/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٢/٣، والجوهري، الصّحاح ٢٠٣٠/٥، وابن سيده، المحكم ٤٦٦/٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم =

في زيادتها في هذا الموضع، وممَّا يؤيّد كونها زائدة وكون الكلمة من الرُّباعي؛ أنَّه قد جاء في معجم العين –في النَّصّ نفسه– تجريدُ الكلمة من الزَّوائد عندما قال: «لَعْثَم عنه، أي: نَكَلَ عنه».

وعلى احتمال قَصْدِ الوصف "دَلَعْثَم" لا الفِعل "تَلَعْثَمَ"، وعلى افتراض خطأ النُّسَّاخ في الكلمة؛ فقد انفرد الأزهريُّ بإثبات كلمة "دَلَعْثَم" في باب الخماسي، ونصَّ على أنَّها صِفة تُقال للبَطِيء من الإبل[1]، ونقلها عنه ابنُ منظور وأثبتها كلمةً خماسيَّة الأصلِ كذلك، من "د ل ع ث م"[2]، وكذا فَعَلَ الزَّبيديُّ[3]، وذكروا بأنَّ العَرَب تقول: دَلَعْثَم ودِلِعْثَام: للبَطِيء من الإبل.

ويظهر التَّقارُب الشَّديد في النُّطق والصَّوت بين "تَلَعْثَمَ" و"دَلَعْثَم"؛ من جهة أنَّ التَّاء والدَّال حرفان متقاربان في المخرج، ففي حال احتمال قَصْدِ الوصف "دَلَعْثَم"، فهي كلمة خماسيَّة الأصل، ولا دليل على زيادة حرفٍ من حروفها الخمس. إلَّا أنَّ هذا الاحتمال يدفعه اختلاف دلالة اللفظين.

سَغْبَلَ:

جاء في معجم العين في باب الخماسي من الغين: «سغبل: سَغْبَلْتُ الطَّعام: أَدَمْته بالإهالة والسَّمْن»[4].

٦٠٧١/٩، والصغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٤٦/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٢٦/٣٣.

(١) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٥/٣، ٢٣٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب ٢٠٦/١٢.

(٣) الزَّبيدي، تاج العروس ١٧٠/٣٢.

(٤) النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم =

فالفِعل "سَغْبَلَ" رباعي الأصل مجرَّد عن الزّيادة، على وزن "فَعْلَلَ"، وقد أجمعت المعاجم وكُتب اللغة على إيراده تحت هذا الجذر الرُّباعي، وممَّن نصَّ على ذلك ابنُ دريد وأبو علي القالي والأزهري والجوهري وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري وابن منظور والزَّبيدي[1]. وقد وقع الاضطرابُ في إيراده في باب الخماسي من حرف الغين دون سبب ظاهر.

العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤/٤٦٣.

(١) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢/١١٢٥، وأبو علي القالي، البارع ٤٦٠، والأزهري، تهذيب اللغة ٨/١٩٧، والجوهري، الصحاح ٥/١٧٣٠، وابن سِيده، المحكم ٦/٨٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥/٣٠٩٥، وابن منظور، لسان العرب ١١/٣٣٧، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٩/٢٠٢.

المبحث الرَّابع: ما وقع فيه الاضطراب بسبب التَّضعيف أو التَّكرير

سَلْسَبِيل:

السَّلْسَبِيل: اسمُ عَينٍ في الجنَّة، قال تعالى: ﴿ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ﴾[1] ، وقيل: السَّلْسَبِيل في اللغة: وصفٌ للسَّهْل واللين المدخَل في الحَلْق فلا خُشُونة فيه، وقيل: هو وصفٌ لِما كان في غاية العُذُوبة والسَّلاسة، وعليه فهو وصف لتلك العَينِ في الجنَّة وليس اسمًا، يقال: شَراب سَلْسَل وسِلْسَال وسَلْسَبِيل[2].

ولم ترد كلمة "سلسبيل" في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، وقد أثبتها المحقّقان في معجم العين المطبوع نقلًا عن مختصر العين للزُّبيدي، وصرَّحا بذلك في الحاشية[3]. وقد اختلفت المعاجمُ –ومنها معاجم التَّقليبات– في مكان إثبات هذه الكلمة؛ بناءً على تفاوُتِ أقوال علماء اللغة في تحديد أصلها واشتقاقها، ولهم فيها عِدَّة أقوال:

القول الأوَّل: أنَّ سَلْسَبِيل خماسي الأصل، من "س ل س ب ل"، وهو رأي سيبويه ونَشْوَان الحِمْيَري وابن يعيش وابن الحاجب والرَّضي وركن الدّين الأستراباذي والسَّمين الحلبي والزَّبيدي[4]، فهو على زنة فَعْلَلِيل، كـ"دَرْدَبِيس".

---

(١) سورة الإنسان، الآية ١٨.

(٢) الطَّبري، تفسير الطَّبري ٥٦٢/٢٣، والزَّجَّاج، معاني القرآن وإعرابه ٢٦١/٥، وابن الأنباري، الزَّاهر في معاني كلمات الناس ١٩٦/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ١٠٩/١٣، والصُّحاري، الإبانة في اللغة ٢٤٠/٣.

(٣) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٥/٧.

(٤) سيبويه، الكتاب ٣٠٣/٤، ونَشْوَان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣١٧٥/٥، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٥٥/٦، وابن الحاجب، الشَّافية في عِلمي التَّصريف والخطّ ٨٣، والرَّضي، شرح الشَّافية ٩/١، ٦٢، وركن الدّين الأستراباذي، شرح الشَّافية ٦٢٥/٢، والسَّمين الحلبي، الدُّرّ المصون ٦١٣/١٠، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٢١/٢٩.

القول الثَّاني: أنَّ سَلْسَبِيل رباعي الأصول، من "س ل س ل"، وهو رأي الأزهري والزَّمخشري وابن الأثير وابن منظور والفِتَّنِي[١]، وعليه يكون على زنة: فَعْلَبِيل. وهو قول مرجوح؛ لأنَّ الباء ليست من حروف الزّيادة.

القول الثَّالث: أنَّ سَلْسَبِيل رباعي الأصول، من "س ل ب ل"، وهو رأي ابن القطَّاع[٢]، إذ نصَّ على أنَّ وزن سَلْسَبيل: فَعْفَلِيل، بتكرير السّين، وهي فاء الكلمة، كـ"دَرْدَبيس" على رأي من جعل الدَّال الثَّانية مكرَّرة، وهو قول بعيدٌ؛ إذ لا دليل على تكرير الفاء، كما تقرَّر عند جمهور اللغويّين.

القول الرَّابع: أنَّ سَلْسَبِيل ثلاثي الأصول، من "س ب ل"، وهو رأي الجوهري، ووافقه الرَّازي[٣]، وعليه يكون وزن سَلْسَبِيل: "فَلْفَعِيل"، بزيادة اللام الأولى وتكرار فاء الكلمة، وهو قول مرجوح أيضًا؛ لأنَّه لا دليل على تكرار فاء الكلمة، ولا دليل أيضًا على زيادة اللام الأولى.

القول الخامس: أنَّ سَلْسَبِيل ثلاثي الأصول، من "س ل ب"، وهو قول أشار إليه ابن القطَّاع[٤]، وعليه يكون وزن سَلْسَبِيل: فَعْفَلِيع، وفيه نظر؛ لأنَّه لا دليل على تكرار فاء الكلمة وعينها.

القول السَّادس: أنَّ سَلْسَبِيل ثلاثي الأصول، من "س ل س"، وهو رأيٌ أشار

(١) الأزهري، تهذيب اللغة ١٠٩/١٣، والزَّمخشري، الكشَّاف ٦٧٢/٤، وابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٣٨٩/٢، وابن منظور، لسان العرب ٣٤٤/١١، والفِتَّنِي، مجمع بحار الأنوار ٩٨/٣.

(٢) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢١٤.

(٣) الجوهري، الصّحاح ١٧٢٤/٥، والرَّازي، مختار الصّحاح ١٤١/١.

(٤) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢١٤.

إليه السَّمين الحلبي[1]، فذكر أنَّ "سَلْسَبِيل" بمعنى قولهم: شرابٌ سَلِسٌ؛ أي: سهلٌ، ليّن الانحدار؛ فيكون وزنها: " فَعْلَبِيل"، بزيادة الباء واللام الأخيرة، وهو قول بعيدٌ؛ لأنَّ الباء ليست من حروف الزّيادة، كما أنَّه لا دليل على زيادة اللام الأخيرة.

القول السَّابع: أنَّ سَلْسَبِيل ثلاثي الأصول، من "س ل ل"، وهو رأي الرَّاغب الأصفهاني[2]، وعليه يكون وزن الكلمة: "فَعْفَبِيل"، بزيادة الباء وتكرار فاء الكلمة، وهو قول بعيدٌ؛ لأنَّ الباء ليست من حروف الزّيادة، كما أنَّه لا دليل على تكرار فاء الكلمة.

القول الثَّامن: أنَّ سَلْسَبِيل مركَّبةٌ من "سَأَلَ" و "سَبِيل" على طريق التَّركيب الإسناديّ في الأعلام كـ"تأَبَّطَ شَرًّا" و"شَابَ قَرْنَاها"؛ فأصلها على هذا الرَّأي: سَلْ سَبيلًا[3]، وسُمّيت الجنَّة بذلك؛ لأنَّه لا يَشرب منها إلَّا من سأل إليها سبيلًا بالعمل الصَّالح، وقد عُزي هذا الرَّأي إلى عليّ بن أبي طالب –رضي الله عنه–[4]، وفي عزوه إليه بُعدٌ كما أشار إليه بعض العلماء[5]، وهو غير مقبول عند حُذَّاق العربيَّة، ومنهم الزَّمخشري؛ إذ يراه تكلُّفًا وابتداعًا[6].

(١) السَّمين الحلبي، عُمدة الحفَّاظ ٢/٢١١.

(٢) الرَّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٤١٨.

(٣) ابن الأنباري، الزَّاهر في معاني كلمات الناس ٢/١٩٦، والرَّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٤١٨، وتاج القُرَّاء الكِرماني، غرائب التَّفسير وعجائب التَّأويل ٢/١٢٨٩، وابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب ١/٢٦٦، والسَّمين الحلبي، الدُّرّ المصون ١٠/٦١٣.

(٤) الماوردي، النُّكت والعيون ٦/١٧١، والزَّمخشري، الكشَّاف ٤/٦٧٢، وتفسير الرَّازي ٣٠/٧٥٢.

(٥) ابن الجوزي، زاد المسير في عِلم التَّفسير ٤/٣٨٠، وأبو حيان، البحر المحيط ١٠/٣٦٥.

(٦) الزَّمخشري، الكشَّاف ٤/٦٧٢.

السِّلَّغْدُ:

السِّلَّغْدُ والسِّلْغَدُّ لُغتان لكلمة واحدة، وهي وَصْف للرّخو من الرّجال[١].

وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من الغين[٢]، في حين أنَّها رباعيَّة الأصل من "س ل غ د"، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الرُّباعي جمهور أصحاب المعاجم كالأزهري والصَّاحب بن عبَّاد والجوهري وابن سِيده والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[٣]. وعليه يكون وزن "سِلْغَدّ": فِعْلَلّ، كـ"جِرْدَحْل" و"قِرْشَبّ"، والدَّال الثَّانية زائدة بالتَّضعيف. ووزن "سِلَّغْد": فِعَّلّ. واللام الثَّانية زائدة بالتَّضعيف.

شِمِرْضَاض:

الشِّمِرْضَاض نوعٌ من أنواع النَّبات في الجزيرة العربيَّة[٤]. وأشار الصَّغاني إلى أنَّها على مثال: حِلِبْلَاب[٥].

(١) المنتخب من كلام العرب ١٥٩، ٥٦٤، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٥٣/٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٢٨٩.

(٢) النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤٦٣/٤.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ١٩٥/٨، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٤٢٥/١، والجوهري، الصحاح ٤٨٩/٢، وابن سِيده، المحكم ٨٢/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٥٣/٢، وابن منظور، لسان العرب ٢١٩/٣، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٠٩/٨.

(٤) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٦٤٥.

(٥) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٧٦/٤.

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الشّين[١]، ووافقه الأزهريُّ[٢]، وعليه يكون وزنها: فِعِلَّال.

وخالف الصَّغاني وابنُ منظور والزَّبيدي[٣]؛ إذ أثبتوها تحت الجذر الرُّباعي "ش م ر ض"، وعليه يكون وزنها: فِعِلَّال أيضًا، بتكرار لام الكلمة في الميزان وهو حرف الضَّاد.

واضطرب الأزهريُّ في هذه الكلمة فذكرها في موضع آخر من مُعجمه؛ وذلك تحت الجذر الثُّلاثي "ش ر ض"[٤]، وعليه تكون الميم زائدة أيضًا علاوةً على تكرار الضَّاد، ويكون وزن الكلمة: فِمِعْلال.

والذي يترجَّح لديَّ أنَّ الكلمة خُماسيَّة الأصل؛ لأنَّه لا دليل على زيادة الميم الثَّانية وتكرار الضَّاد.

صَهْصَلِق:

الصَّهْصَلِقُ وصفٌ للمرأة شديدةِ الصَّوت[٥]، قال عَمْرو بن أحمر الباهليُّ[٦]:

صَـهْصَـلِقُ الصَّـوْتِ إذا مَا عَدَتْ لَمْ يَطْمَع الصَّـقْرُ بهـا الْمُنْكَـدِرْ

وقد اضطرب معجم العين في هذه الكلمة، فجاءت في باب الرُّباعي "ص هـ ل

(١) الخليل بن أحمد، العين ٣٠٤/٦. ولم أقف على هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، في أبواب الخماسي.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة ٣١١/١١.

(٣) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٧٦/٤، وابن منظور، لسان العرب ١٦٥/٧، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٧٥/١٨.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٠١/١١.

(٥) كُراع النَّمل، المنتخَب من كلام العرب ٢٩٣، وابن فارس، مجمل اللغة ٥٥٨.

(٦) البيت من السَّريع، لعَمرو بن أحمر الباهلي، في ديوانه ٦٧، وله في: ابن فارس، مقاييس اللغة ٣٥١/٣.

ق"[١]، وورد فيه الاستشهاد بقول الشَّاعر[٢]:

قَدْ شَـــيَّبَتْ رَأْسِـــي بِصَـــوْتٍ صَـــهْصَـــلِقْ

ووافقه الأزهري والصَّاحب بن عبَّاد في إثباتها في الرُّباعي[٣]، ويكون وزن الكلمة على قولهم هذا: فَعْفَلِل. وهو قول بعيد؛ لأنَّه لا دليل على تكرير الصَّاد هنا.

وجاءت مرَّة أخرى في معجم العين في باب الخماسي من حرف الهاء[٤]، ويكون وزنها: فَعْلَلِلٌ، ووافقه في هذا الرَّأي كثير من أصحاب المعاجم كابن دُريد والفارابي وابن سيده والزَّمخشريُّ ونَشْوان الحِمْيَري[٥]، وهو رأيُ جمهور اللغويين كسيبويه والسّيرافي وابن جنّي وابن الأثير وابن يعيش وغيرهم[٦]، وهو الرَّأي الرَّاجح في نظري.

وأثبت الجوهريُّ هذه الكلمة تحت الأصل الثُّلاثي "ص ل ق"، ونصَّ على أنَّ الصَّلْقَ هو الصَّوت الشَّديد، واشْتُقَّ منه الوصفُ صَهْصَلِق[٧]، وعليه يكون وزن الكلمة عنده: فَهْفَعِل، وهو قول بعيد؛ لأنَّه لا دليل على زيادة الهاء هنا وتكرير الصَّاد.

ولأحمد بن فارس منهج خاصٌّ ورأيٌ مُستقلٌّ في مثل هذا النَّوع من الكلمات؛

(١) الخليل بن أحمد، العين ١٠٩/٤.

(٢) شطر بيت من الرَّجز، ورد بلا نسبة في الأزهري، تهذيب اللغة ٢٦٤/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٤/٢٦.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٦٤/٦، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٣٦/١.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ١٢٩/٤. ولم أقف على هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، في أبواب الخماسي.

(٥) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٨/٢، والفارابي، ديوان الأدب ٩٥/٢، وابن سيده، المحكم ٤٩٠/٤، والزَّمخشري، أساس البلاغة ٥٦٢/١، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣٨٤٥/٦.

(٦) سيبويه، الكتاب ٤١٧/٣، ٣٠٢/٤، والسّيرافي، شرح الكتاب ١٦٧/٤، وابن جنّي، المنصف ٣١/١، وابن الأثير، البديع في عِلم العربيَّة ١٨٧/٢، وابن يعيش، شرح المفصَّل ٢٥٣/٦.

(٧) الجوهري، الصّحاح ١٥٠٩/٤.

حيث يرى أنَّها منحوتة من كلمتين: "ص هـ ل" و "ص ل ق"(١)، ووافقه في هذا الرَّأي أبو منصور الثَّعالبيّ(٢).

مُسْمَغِدّ:

الْمُسْمَغِدُّ هو المنتفِخ من الرّجال، أو الطَّويل الشَّديد، يقال: اسْمَغَدَّتْ أناملُه إذا تَورَّمت(٣).

وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من الغين(٤)، في حين أنَّها رباعيَّة الأصل من "س م غ د"، والدَّال الثَّانية زائدة بالتَّضعيف، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الرُّباعي جمهور أصحاب المعاجم كالأزهري والصَّاحب بن عبَّاد والجوهري وابن سِيده ونَشْوان الحِمْيَري وابن منظور(٥).

مُضْرَغِطّ:

الْمُضْرَغِطُّ هو العظيم الجسم الكثير اللحم، واضْرَغَطَّ: عَظُمَ(٦).

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣/٣٥١.

(٢) الثَّعالبي، فقه اللغة وسِرّ العربيَّة ٢٦٩.

(٣) الجوهري، الصّحاح ٢/٤٨٩، وابن سِيده، المحكم ٦/٨٢.

(٤) النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤/٤٦٣.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة ٨/١٩٦، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١/٤٢٥، والجوهري، الصّحاح ٢/٤٨٩، وابن سِيده، المحكم ٦/٨٢، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٥/٣٢١٥، وابن منظور، لسان العرب ٣/٢٢٠.

(٦) ابن فارس، مجمل اللغة ٥٧٩، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٤/١٤٨.

وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من الغين[١]، في حين أنَّها رباعيَّة الأصل من "ض ر غ ط"، والطَّاء الثَّانية زائدة بالتَّضعيف، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الرُّباعي جمهور أصحاب المعاجم كابن دُريد وأبو علي القالي والأزهري والجوهري وابن سِيده والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[٢].

وخالف ابنُ فارس؛ إذ نصَّ على أنَّ الرَّاء في الكلمة حرف زائد، وأنَّها من الأصل الثُّلاثي "ض غ ط"[٣]، وهو قول بعيد لأنَّ الرَّاء ليست من حروف الزّيادة.

(١) النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين، باب الخماسي من حرف الغين، ١٣٠/أ. وقد نقل محقّقا معجم العين هذه الكلمة إلى باب الرُّباعي من الغين، دون تنبيه أو تعليق على ذلك. ينظر: الخليل بن أحمد، العين ٤٦١/٤.

(٢) ابن دريد، جمهرة اللغة ١٢٢١/٢، وأبو علي القالي، البارع ٤٥٣، والأزهري، تهذيب اللغة ١٩٤/٨، والجوهري، الصّحاح ١١٤٠/٣، وابن سِيده، المحكم ٧٩/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٤٨/٤، وابن منظور، لسان العرب ٣٤٢/٧، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٤٨/١٩.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة ٤٠٢/٣.

المبحث الخامس: ما وقع فيه الاضطراب بسبب التَّركيب أو النَّحت أو الحكاية

حَبَطَقْطَقْ:

هذه الكلمة حكايةُ صوتِ حوافر الخيل إذا جَرَت على الأرض(١).

وقد اختلف أصحاب المعاجم في مكان إثبات هذه الكلمة بناء على اختلافهم في تحديد أصلها:

فجاءت في معجم العين في باب الخماسي من حرف الحاء(٢)، ووافقه الأزهري(٣)، ولم يُحدّدا الحرفَ الزَّائد على الخمسة. وكذا ذكرها ابنُ سيده في الخماسي(٤)، ونصَّ على أنَّ "حَبَطَقْطَق" ممَّا يُلحق بالسُّداسي، ولم ينصّ على الحرف الزَّائد فيها.

في حين أنَّ الخليل قد استشهد بهذه الكلمة –في موضع آخر– في معرض الكلام على أنَّه لم يأت شيء من كلام العرب يزيد على خمسة أحرف إلَّا أن تلحقه زياداتٌ ليست من أصله، أو أنْ تُوصَل كلمةٌ بكلمةٍ على الحكاية(٥)، فاستشهد بكلمتين: جَلَنْبَلَق، وحَبَطَقْطَق، وأشار إلى قول الشَّاعر(٦):

فَتَفْتَحُهُ طَوْرًا وَطَوْرًا تُجِيْفُهُ ... فَتَسْمَعُ في الحالَيْنِ مِنْهُ جَلَنْبَلَقْ

---

(١) ابن سيده، المخصص ١٠١/٢، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٩٢/١.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٣.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٢١/٥.

(٤) ابن سيده، المحكم ٨١/٤.

(٥) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٨/٢، وينظر: الصُّحاري، الإبانة في اللغة ٥٩/١.

(٦) البيت من الطَّويل، ورد بلا نسبة في: الجوهري، الصّحاح ١٤٥٥/٤، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصَّلة ٢٠٩/٦.

وإلى قول الشَّاعر[١]:

جَـرَتِ الخَـيْـلُ فَـقَـالَـتْ: حَـبَـطَـقْـطَـقْ حَـبَـطَـقْـطَـقْ

وأثبتها الجوهريُّ في باب الثُّلاثي "ط ق ق"، فقال: «ط ق ق: الطَّقْطَقة: أصواتُ حوافِر الدَّواب، مثل الدَّقْدَقة، وربَّما قالوا حَبَطَقْطَقْ، كأنَّهم حَكوا به صوت الجَري»[٢].

أمَّا ابنُ منظور والزَّبيدي[٣] فأثبتا هذه الكلمة مرَّةً تحت السُّداسي بعدد حروفها السّتَّة، ومرَّة أخرى تحت الثُّلاثي "ط ق ق" كما فعلَ الجوهريُّ.

والذي يترجَّح لديَّ ما يراه الخليلُ من أنَّ هذه الكلمة وَصَلَتْ إلى هذه الحروف السّتَّة عن طريق النَّحت ووَصْلِ كلمةٍ بأخرى، وعليه فلا وَجْهَ لإثباتها في باب الخماسي، كما أنَّه لا وجه –أيضًا– لإثباتها في باب الثُّلاثي "ط ق ق" لأنَّ الحاء والباء ليسا من حروف الزّيادة.

دَلَهْمَسٌ:

الدَّلَهْمَسُ وَصْفٌ للشُّجاع الجريء الذي يمشي بالليل، وهو من أسماء الأسد[٤]، قال الشَّاعر[٥]:

كَـأَنَّـهُ ذو لِـبَـدٍ دَلَهْـمَـسُ
بِسَـاعِـدَيْـهِ جَسِـدٌ مُـوَرَّسُ

(١) البيت من مجزوء الرَّمل، ورد بلا نسبة في: الثَّعالبي، فقه اللغة وسرّ العربيَّة ١٥٤، وابن منظور، لسان العرب ٥٥٥/١١.

(٢) الجوهري، الصّحاح ١٥١٧/٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب ٣٨/١٠، والزَّبيدي، تاج العروس ١٣٩/٢٥.

(٤) الجوهري، الصّحاح ٩٣٠/٣.

(٥) الأبيات من الرَّجز، وردت بلا نسبة في: الأزهري، تهذيب اللغة ١٦٠/٣، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٣٢٨/٧.

مِـــنَ الـــدِّمَـــاءِ مَـــائِـــعٌ وَيُـــبَّـــسُ

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الهاء[١]، وتابعه أصحابُ المعاجم التي أتت بعده على اختلافِ مناهجها ومدارسها[٢]، ولم يخالفهم إلَّا ابنُ فارس؛ حيث يرى أنَّ "دَلَهْمَس" منحوتة من كلمتين، قال: «الدَّلَهْمَس وهو الأسد. قال أبو عبيد: سُمّي بذاك لقُوَّته وجُرأته. وهي عندنا منحوت من كلمتين: من "دَلَسَ" و"هَمَسَ". فـ"دَلَسَ": أتى في الظَّلام، وقد ذكرناه، و"هَمَسَ": كأنَّه غَمَسَ نفسه فيه وفي كُلّ ما يُريد»[٣].

والذي أميل إليه أنَّ الكلمة خماسيَّة كما يرى الجمهور، ولو أُخِذ بمذهب ابن فارس في هذا ونحوه لانفتحَ بابٌ واسع لتداخُل الأصول من الصَّعْب إغلاقُه.

شَقَحْطَب:

الشَّقَحْطَب وصفٌ للكَبْش الذي له قَرْنان مُنْكَران، أو الذي له أربعةُ قرون[٤].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الحاء[٥]، وتابعه جمهور اللغويين من أصحاب المعاجم كالفارابي والأزهري والصَّاحب بن عبَّاد

(١) الخليل بن أحمد، العين ١٢٩/٤. ولم أقف على هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، في أبواب الخماسي.

(٢) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١١٨٤/٢، والفارابي، ديوان الأدب ٨٤/٢، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٣٣/١، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٨٤/٦، والجوهري، الصّحاح ٩٣٠/٣، وابن سيده، المحكم ٤٩٢/٤، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٢١٤٢/٤، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٣٢٨/٧، وابن منظور، لسان العرب ٨٧/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٨٧/١٦.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣٣٨/٢.

(٤) ابن سيده، المخصَّص ٢٣٨/٢.

(٥) الخليل بن أحمد، العين ٣٣٩/٣.

وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[١]، ونصَّ الفارابيُّ وابن القطَّاع ونشوان الحِمْيَري[٢] على أنَّ وزن شَقَحْطَب: فَعَلَّل كـ"سَفَرْجَل".

أمَّا الجوهري فقد أثبت شَقَحْطَب تحت الجذر الخماسي كما فعلَ بقيَّة أصحاب المعاجم، ولكنَّه ألمحَ إلى النَّحت في هذه الكلمة فقال: «كبشٌ شَقَحْطَبٌ، أي: ذو قرنين مُنْكَرِين، كأنَّه شِقُّ حَطَب»[٣].

وقضيَّة النَّحت في كلام العرب اشتهر بها أحمد بن فارس، والتزمها في مُعجمه "مقاييس اللغة"، ومؤدَّاها أنَّه لا يعتدُّ بما زاد عن الثُّلاثي في الأصول؛ فهو يَردُّ ما زاد عن الثَّلاثة إلى الثُّلاثيّ، بعَرْضِ الأصول الرُّباعيَّة أو الخماسيَّة على ما قاربها من الأصول الثُّلاثيَّة، ورَدَّها إلى ذلك بإحدى طريقتين، وهما: أن تكون منحوتة، أو أن تكون مزيدة. وإن بقي شيءٌ خَفِيَ اشتقاقُه وتعسَّرت إعادتُه إلى الثُّلاثيّ بإحدى هاتين الطريقين خرَّجَه على أنَّه ممَّا وُضِع وَضْعًا[٤].

ومن أمثلة ذلك عنده: "البَعْثَقَة"[٥] –وهي خروج الماء من الحوض– منحوتة من

(١) الفارابي، ديوان الأدب ٨٤/٢، والأزهري، تهذيب اللغة ٢٢٠/٥، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٢٦٩/١، وابن سيده، المحكم ٧٩/٤، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣٥١٣/٦، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ١٧٤/١، وابن منظور، لسان العرب ٥٠٦/١، والزَّبيدي، تاج العروس ١٥٤/٣.

(٢) الفارابي، ديوان الأدب ٨٤/٢، وابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٣١٦، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٣٥١٣/٦.

(٣) الجوهري، الصّحاح ١٥٨/١.

(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣٢٨/١، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٧٢/١، وصُبحي الصَّالح، دراسات في فقه اللغة ٢٤٤، وعبدالرَّزاق الصَّاعدي، تداخل الأصول ١٢٤/١.

(٥) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣٣٠/١.

كلمتين: "بَعَقَ" و"بَثَقَ" الأولى بمعنى شقَّ الشَّيء وفتحه، والثَّانية بمعنى التَّفتُّح في الماء وغيره. ومنها: "هَمَرْجَل"(١) –وهو وصف للفَرَس الجواد– منحوتة من كلمتين: "هَمَرَ" و"هَجَلَ"، كأنَّه يَهْمِر في جَرْيه ويَهْجِل. ومنها: "البَهْنَسَة" وهي التَّبَخْتُر، من "البَهْس" صفة الأسد، ومن "بَنَسَ" إذا تأخَّر، ومعناه أنَّه يمشي مُقاربًا في تعظُّم وكِبْر(٢).

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة ٦/٧٢.

(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة ١/٣٣١.

المبحث السَّادس: ما وقع فيه الاضطراب بسبب التَّعريب أو العُجْمة

الإصْطَكْمَة:

الإصْطَكْمة خُبْزة الْمَلَّة[١].

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الكاف[٢]، ووافقه الصَّاحب عبَّاد وابن سيده ونَشْوان الحِمْيَري والشَّاطبيُّ[٣]، وعليه يكون وزن الكلمة: فِعْلَلَّة، كما نصَّ نَشْوان الحِمْيَري[٤].

وخالف الصَّغاني وابنُ منظور في ذلك، فأثبتوا هذه الكلمة تحت الأصل الرُّباعي "ص ط ك م"[٥]، وعليه يكون وزن الكلمة: إِفْعَلَّة، على القول بزيادة الهمزة، واضطرب الزَّبيدي في إثبات هذه الكلمة؛ فمرَّة جعلها تحت الرُّباعي "ص ط ك م"، ومرَّة جعلها تحت الخماسي "أ ص ط ك م"[٦]. والذي أميل إليه أنَّ الكلمة خماسيَّة الأصل؛ لأنَّها ليست عربيَّة، وذلك لاجتماع الصَّاد والطَّاء فيها، ولا تكاد تجتمعُ الصَّاد والطَّاء في محض كلام العرب[٧].

---

(١) ابن سيده، المخصَّص ٤٣٦/١، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ١٠٧٦.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٤٣٤/٥.

(٣) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٧٤/٢، وابن سيده، المحكم ١٧٢/٧، ونَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٢٧٥/١، والشَّاطبي، المقاصد الشَّافية ٣٨٧/٨.

(٤) نَشْوان الحِمْيَري، شمس العلوم ٢٧٥/١.

(٥) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٧١/٦، وابن منظور، لسان العرب ٣٤٠/١٢.

(٦) الزَّبيدي، تاج العروس ٢١٨/٣١، ٥٠٧/٣٢.

(٧) الأزهري، تهذيب اللغة ١٩١/١٢، وابن سيده، المحكم ٤٠١/٨، والجواليقي، المعرَّب ١٥٥.

الأَنْقَلَيْس:

الأَنْقَلَيْس والأَنْكَلَيس: نوعٌ من السَّمَك العَظْمِيّ، مُستطيلةُ الشَّكل تُشْبِه الثُّعبان(١). جاء فيه عن العرب لُغتان: بفتح الهمزة واللام: الأَنْقَلَيْس، وبكسرهما: الإِنْقَلِيس، وبالكاف بدل القاف(٢). وضبطها الدُّكتور ف. عبدالرَّحيم بفتح الهمزة وكسر اللام: الأَنْقَلِيس(٣).

وقد جاءت هذه الكلمة في باب الرُّباعي من معجم العين، ونقلها محقّقا كتاب العين إلى باب الخماسي من حرف القاف، ونصَّا على ذلك في الحاشية(٤). وقد تعدَّدت آراء اللغويّين وأقوالهم في تحديد أصل هذه الكلمة؛ ما أدَّى إلى اختلاف مكان إثباتها في معاجمهم، واختلاف وزنها بناء عليه، فمن ذلك:

القول الأوَّل: أنَّ الأَنْقَلَيْس كلمة خماسيَّة الأصل، من "أ ن ق ل س"، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الخماسي ابن الأثير وابن منظور والزَّبيدي(٥). وعليه يكون وزنها: فَعْلَلَيْل.

---

(١) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٩٦/٩، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٦٧.

(٢) الزَّمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر ٦٣/١، والأصبهاني، المجموع المغيث في غريبَي القرآن والحديث ٩٩/١، وابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٧٧/١.

(٣) الجواليقي، المعرَّب ٦١٥، وقد أشار الدُّكتور ف. عبدالرَّحيم إلى هذه الكلمة في ثنايا شرحه للكاب، ولم يذكرها الجواليقي.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٨/٥. وقد عدت إلى النُّسخة الخطِّيَّة لمعجم العين فلم أجد هذه الكلمة في باب الخماسي من حرف القاف.

(٥) ابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٧٧/١، وابن منظور، لسان العرب ١٧/٦، والزَّبيدي، تاج العروس ٤٢٤/١٥.

القول الثَّاني: أنَّ الأَنْقَلَيْس كلمة رباعيَّة الأصل، من "ن ق ل س"، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الرُّباعي الأزهريُّ والصَّاحب ابن عبَّاد[١]، وعليه يكون وزنها: أَفْعَلَيْل، وقد نصَّ السُّيوطي على هذا الوزن[٢].

القول الثَّالث: أنَّ الأَنْقَلَيْس كلمة ثلاثيَّة الأصل من "ق ل س"، وقد أثبتها تحت هذا الجذر الثُّلاثي الصَّاحبُ بنُ عبَّاد والصَّغاني والفيروزآبادي والزَّبيدي[٣]. وعليه يكون وزنها: أَنْفَعَيْل، وقد نصَّ ابن القطَّاع وأبو حيَّان والسُّيوطي على هذا الوزن[٤].

ويظهر من خلال تلك الأقوال اضطرابُ أصحابِ المعاجم في تحديد أصلها ومكان إثباتها، ولعل أرجحَ الأقوال فيها ما نصَّ عليه الأزهري وابن سِيده من أنَّها كلمة مُعرَّبة[٥]، وبناءً عليه تكون من باب الخماسي؛ لأنَّ الكلمة إذا لم تكن عربيَّة جُعِلت حروفُها كلُّها أصليَّة[٦].

زَنْدَبِيل:

(١) الخليل بن أحمد، العين ٢٦٨/٥، والأزهريّ، تهذيب اللغة ٢٩٦/٩، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٢/٢.

(٢) السُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٢٨/٢.

(٣) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٤٤٩/١، والصَّغاني، العُباب الزَّاخر ٤٨٥/٧، ٥١١، والتَّكملة والذَّيل والصّلة ٤١٣/٣، ٤٢١، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٥٦٧، ٥٧١، والزَّبيدي، تاج العروس ٣٩٢/١٦.

(٤) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ١٤٦، وأبو حيَّان، ارتشاف الضرب ١٠٨/١، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٢٨/٢.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٩٦/٩، وابن سِيده، المخصَّص ١٦/٣.

(٦) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٢٧/٦.

الزَّنْدَبيل: كلمة فارسيَّة معرَّبة من (زَنْدَهْ بِيل) وهو اسمٌ للفيل العظيم. وقيل: اسم لأنثى الفيل عندهم(١).

ولم ترد هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، وقد أثبتها المحقّقان في معجم العين المطبوع نقلًا عن مختصر العين للزُّبيدي، وصرَّحا بذلك في الحاشية(٢)، وأثبتها في الخماسي الأزهريُّ والصَّاحب بن عبَّاد وابن سِيده وابن منظور والزَّبيدي(٣)، وعليه يكون وزن زَنْدَبِيل: فَعْلَلِيل. ولم يُشِر أحدٌ منهم إلى أنَّها كلمة معرَّبة إلَّا الزَّبيدي.

أمَّا ابنُ دريد والسُّيوطي فنصُّوا على أنَّ زَنْدَبِيل وزنها: فَنْعَلِيل(٤)، وعليه تكون النُّون الثَّانية والياء زائدتين، وأصلها من الجذر الرُّباعي "ز د ب ل". ولم يشيروا إلى أنَّها كلمة معرَّبة.

وأمَّا الجَواليقي وابنُ بَرّي والفيروزآبادي فصرَّحوا بأنَّ زَنْدَبِيل كلمة فارسيَّة معرَّبة من: زَنْدَهْ بِيل(٥)، ولم يضعوها تحت أصل معيَّن. وأشار السَّيّد أدّي شير إلى أنَّها فارسيَّة مكونة من "زَنْدَه" بمعنى: ضخم، و"بيل" بمعنى: فيل(٦).

والذي يترجَّح لديَّ أنَّها كلمة فارسيَّة معرَّبة كما نصَّ عليه العلماءُ، وبناءً عليه

(١) ابن النَّحَّاس، عُمْدة الكُتَّاب ٤٤٤، وابن سِيده، المخصَّص ٢٧٧/٢.

(٢) الخليل بن أحمد، العين ٤٠١/٧.

(٣) الأزهريّ، تهذيب اللغة ١٨٩/١٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣١١/٢، وابن سِيده، المحكم وابن منظور، لسان العرب ٣١٣/١١، والزَّبيدي، تاج العروس ١٤٤/٢٩.

(٤) ابن دُريد، جمهرة اللغة ١٢١٩/٢، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ١٤١/٢.

(٥) الجواليقي، المعرَّب ٣٥٩، وابن بَرّي، في التَّعريب والمعرَّب ١٠٥، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ١٠١١.

(٦) السَّيّد أدّي شير، الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة ٨٠.

تكون من باب الخماسي؛ لأنَّ الكلمة إذا لم تكن عربيَّة جُعِلت حروفُها كلُّها أصليَّة[١].

سُقُرْقَع:

السُّقُرْقَع تعريبُ لفظ السُّكُرْكة –بضمّ السّين والكاف وسكون الرَّاء– وهي كلمة حَبَشيَّة تعني الخَمْر المتَّخذ من الذُّرة عند أهل الحبشة[٢]. وفيها احتمالان بناء على أصالة القاف الثَّانية فيها أو زيادتها:

الأوَّل: أنَّ القاف من أصل الكلمة؛ لأنَّها كلمة مُعرَّبة، وعليه تكون خماسيَّة الأصل كما ورد في معجم العين[٣] وغيره ممَّن تابعه كالأزهريّ والصَّاحب بن عبَّاد والجوهريّ والصَّغاني وابن منظور والزَّبيدي[٤].

الثَّاني: أنَّ القاف الثَّانية زائدة في الكلمة بالتَّكرير، وعليه تكون من الرُّباعي "س ق ر ع"، وممَّن قال بهذا القول ابن القطَّاع والسُّيوطي؛ إذ نصَّا على أنَّ وزن سُقُرْقَع: فُعُلْعَل[٥].

والذي أميل إليه أنَّ السُّقُرْقَع من باب الخماسي؛ لأنَّ الكلمة إذا لم تكن عربيَّة

(١) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٢٧/٦.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣، وابن سيده، المخصَّص ٢٠٣/٣، وابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر ٣٨٣/٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ٧٢٩.

(٣) الخليل بن أحمد، العين ٣٤٨/٢.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٢٣٧/٣، والصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ١٥٠/١، والجوهري، الصّحاح ١٢٣٠/٣، والصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٢٨٠/٤، وابن منظور، لسان العرب ١٥٩/٨، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٠٦/٢١.

(٥) ابن القطَّاع، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ٢٩٦، والسُّيوطي، المزهر في علوم اللغة ٣٤/٢.

جُعِلت حروفُها كلُّها أصليَّة[١].

هِنْزَمْنٌ:

هِنْزَمن كـ"جِرْدَحْل"، مُعرَّبةُ "هِنْجَمْن"، اسمٌ لأحد أعياد النَّصارى، وقيل: اسمٌ للجماعة من النَّاس بالفارسيَّة[٢]. قال الأعشى[٣]:

وآسٌ وَخِيْرِيٌّ وَمَرْوٌ وَسَوْسَنٌ إذا كانَ هِنْزَمْنٌ وَرُحْتُ مُخَشَّمَا

وقد وردت هذه الكلمة في معجم العين في باب الخماسي من حرف الهاء[٤]، وتابعه أصحابُ المعاجم التي أتت بعده على اختلافِ مناهجها ومدارسها[٥]، ولم يخالف إلَّا أبو علي القالي إذ أثبتها في باب الهاء والنُّون من الرُّباعي[٦]، ولعله وَهْمٌ منه.

قال الصَّغاني: «الْهِنْزَمْنُ، مثالُ جِرْدَحْل: الجماعةُ، وهو إعراب هِنْجَمْن، ويقالُ لمجتمع النَّاس بالفارسيَّة: هِنْجَمْن وإنْجَمْن، والكلمةُ إذا لم تكن عربيَّة جُعِلت حروفُها كلُّها أصليَّة»[٧].

(١) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٢٧/٦.

(٢) أبو هلال العسكري، التَّلخيص في معرفة أسماء الأشياء ١٠٣، وابن سيده، المخصَّص ٦٦/٤، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ١٢٤٠، والسَّيّد أدّي شير، الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة ١٥٨.

(٣) البيت من الطَّويل، للأعشى في ديوانه ٢٠١، وله في: الجوهري، الصّحاح ٢٤٩١/٦.

(٤) الخليل بن أحمد، العين ١٣٠/٤. ولم أقف على هذه الكلمة في النُّسخة الخطّيَّة لمعجم العين، في أبواب الخماسي.

(٥) الصَّاحب بن عبَّاد، المحيط في اللغة ٣٣١/١، وابن سيده، المحكم ٤٩٢/٤، وابن منظور، لسان العرب ٤٣٨/١٣، والزَّبيدي، تاج العروس ٢٩٠/٣٦.

(٦) أبو علي القالي، البارع في اللغة ٢٢٢.

(٧) الصَّغاني، التَّكملة والذَّيل والصّلة ٣٢٧/٦.

الخاتمة

أحمد الله –تعالى– على ما منَّ به عليَّ من إتمام هذا البحث على هذه الصُّورة، وفيما يلي أبرز النَّتائج التي وصل إليها البحثُ:

١. يؤكّد البحث على أنَّ صناعة أوَّل مُعجم في العربيَّة على نحوٍ مُبتكَر ومثالٍ غير مسبوق يعدُّ من أعمالِ العباقرة والمفكّرين المبدعين، ممَّا يشهد لعبقريَّة الخليل، كما يشهد له ابتكارُه عِلمَ العروض الذي يدرسُ أوزان الشّعر العربيّ.

٢. يؤكّد البحث على أنَّ نقد معجم العين لا يُقلّل من مكانةِ عالمٍ لُغويّ مبدع خطا بالصَّنعة المعجميَّة خطوات موفَّقة، وبرع في ابتكار ترتيب الحروف على مخارج الحروف وأصواتها، وفي ابتكار التَّقاليب وغير ذلك، بل يجب علينا أن نقف موقف العَدل من مؤلَّفات علمائنا المتقدّمين، وأن نُحسن الظَّنَّ بهم، ونلتمس لهم الأعذار ما وجدنا إلى ذلك سبيلًا، وأن نُقدّر لهم أعمالهم وجهودهم، ونضعَهم في المنزلة التي يستحقُّونها؛ فلا نغلو في إطرائهم، ولا نحطُّ من أقدارهم.

٣. ظهر من خلال دراسة كافة الكلمات الواردة في أبواب الخماسي من معجم العين المطبوع والمخطوط، وعددها (٧٧) سبع وسبعون كلمةً؛ أنَّها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأوَّل: كلماتٌ أصلُها خماسيٌّ باتّفاق اللغويّين فيما جاء عنهم في المعاجم وكتب اللغة، وعددها (١٦) ستّ عشرة كلمة. وهي خارجة عن نطاق هذا البحث. وبيانها: أطخمورت، برهمن، جحمرش، زبرجد، سبعطري، سفرجل، سقعطري، شفشليق، شمردل، عضرفوط، فرزدق، قبعثرى، قذعمل، قرعبلانة، قلهبس، قلهزم.
- القسم الثَّاني: كلماتٌ فيها خلافٌ بين أن تكون من الخماسي أو من الرُّباعي

أو من الثُّلاثي، ويترجَّح أنَّها من الخماسي، وعددها (٢٤) أربع وعشرون كلمة. وبيانها: الأصطكمة، الأنقليس، جنعدل، جنفليق، حندلس، خبرنج، خبعثن، خندريس، دردبيس، دلهمس، زندبيل، سقرقع، سلسبيل، شقحطب، شمرضاض، صهصلق، طرطبيس، علطميس، عندليب، فنطليس، قنطريس، قنفرش، همرجل، هنزمن.

- القسم الثَّالث: كلماتٌ فيها خلافٌ، ويترجَّح أنَّها ليست من الخماسيّ مطلقًا، وعددها (٣٧) سبع وثلاثون كلمة، ويتفرَّع هذا القسم إلى فرعين: ما أصله رُباعيّ، وما أصله ثُلاثيّ.
  - فما أصله ثلاثي: اسحنكك، اقعنسس، عبنقاة، عفرناة.
  - وما أصله رباعي: ادرنفق، ادلغف، اسحنطر، اسحنفر، اسلنطح، تلعثم، جرنفش، جلنفع، خرنبل، خفنجل، الخلنبوس، دحندح، دلعوس، سغبل، سلغد، سلنطع، شرنبث، ضبغطى، عفنقس، عقنفس، عنقفير، عيطموس، غضنفر، فلنقس، قفندر، قليذم، متلغذم، مسمغد، مضرغط، مغذمر، كُمَّثْرى، هبنقع.
  - وهناك كلمة وحيدة ليست من الثُّلاثي أو الرُّباعي أو الخماسي نصًّا، وهي حكاية الصَّوت: حَبَطَقْطَق.

٤. يتَّضح من خلال دراسة كافة الكلمات الواردة في أبواب الخماسي من معجم العين، وعرضِها على المعاجم العربيَّة الأخرى تأثيرُ معجم العين على تلك المعاجم مع اختلاف مناهجها وتفاوت زمن تأليفها، وخاصَّة معاجم التَّقليبات؛ فكثيرًا ما تتوافق أحكامُها مع معجم العين، ومن تلك المعاجم: التَّهذيب للأزهري، والمحيط لابن عبَّاد، والمحكم لابن سِيده. وبالتالي فإنَّ هذا البحث هو بوابةٌ لتصحيح ما وقع في معاجم التَّقليبات من اضطراب في أصول

الكلمات واشتقاقاتها، وتحديد مكان إثباتها في تلك المعاجم.

٥. يتضح من خلال البحث أنَّ الخلل أو الاضطراب في أبواب الخماسي، نابع من عدم الدّقَّة في تحديد أصول الكلمات وزوائدها، وبالتالي يحدث الاضطراب في أوزانها، ما أدَّى إلى الاضطراب في مكان إثباتها في المعاجم، وتكرارها في أكثر من موضع فيها.

٦. يؤكد البحث على أنَّ التَّصرُّف في معجم العين ظاهر، فقد أُدْخِل فيه ما ليس من قول الخليل أو رأيه، سواء أكان ذلك من تلاميذ الخليل، أو من النُّسَّاخ، أو من المحقّقين كما هو واضح، وهذا يجعل احتمالَ وقوعِ الاضطراب ممَّن أتى بعد الخليل كبيرًا، وقد أشار إلى ذلك ابنُ جنّي وغيره كما سبق ذكرُه في المقدّمة.

٧. من خلال مطابقة ومقابلة أبواب الخماسي من معجم العين المطبوع مع النُّسخة الخطّيَّة التي وقفتُ عليها من هذا المعجم؛ تبيَّن أنَّ المحقّقَيْن قد تصرَّفا كثيرًا في معجم العين، في مواضع الكلمات وفي النُّصوص، تقديمًا وتأخيرًا، حذفًا وإضافة. وقد بلغ مجموع الكلمات التي أضافاها لأبواب الخماسي (١٤) أربع عشرة كلمة، لم أجدها في النُّسخة الخطّيَّة التي بين يديَّ، كما أسقطا (١١) إحدى عشرة كلمةً من أبواب الخماسي ثابتةً في النُّسخة الخطّيَّة. وصرَّحا –في بعض المواضع في الحاشية– بأنَّ الإضافة من تهذيب اللغة للأزهري، ومن مختصر العين للزُّبيدي. وقد أشرتُ عند دراسة الكلمات لِما أُضِيف ولِما أُسْقِط.

٨. يتَّضح من خلال هذا البحث أنَّ الخلل أو الاضطراب في أبواب الخماسي وفي تحديد أصول كلماته واشتقاقاتها والاختلاف في أوزانها يعودُ إلى عِدَّة أسباب، ومن أبرزها:

- **اضطراب المنهج والنّظام المعتمد:** وأقصد به نظام التَّقاليب الذي يستلزم كثرة الأبواب والتَّفريعات؛ إذ أوقع في شيء من الخلل في تحديد أصول الكلمات

واشتقاقاتها، ما أدَّى إلى تشتُّت الألفاظ والأبنية وتكرارها، فنتج عن ذلك إيراد الألفاظ الثُّلاثيَّة أو الرُّباعيَّة في أبواب الخماسي، أو العكس، إضافةً إلى الاضطراب في أوزانها.

- **النُّون الثَّانية:** كانت النُّون الثَّانية في بعض الكلمات سببًا واضحًا في جعل بعض الكلمات الرُّباعيَّة من الخماسي، نحو: عَنْقَفِير، فقد أوردها الخليلُ في باب الخماسي من العين، مع أنَّه قد مثَّل لها بما ثبت كونها رباعيَّة، حيث قال: «وعَقْفَرَتْه الدَّواهي: أهلكته»(١). وعليه فقد اختلط وزن فَعْلَلِيل بـ"فَنْعَلِيل".
- **النُّون الثَّالثة السَّاكنة:** كانت النُّون الثَّالثة السَّاكنة من أبرز الأسباب التي دعت إلى الخلل في الكلمات التي أوردها الخليل في أبواب الخماسي، نحو: عَفَنْقَس، وهَبَنْقَع، وشَرَنْبَث، وعَبَنْقَاة، مع أنَّه قد مثَّل لهذه الكلمات بما يثبت خروجها من باب الخماسي، ومن ذلك قوله في عَفَنْقَس: «يقال للعَقَنْفَس: ما الذي عَقْفَسَه وعَفْقَسَه؟ أي: ما الذي أساء خُلُقَه بعد ما كان حَسَنَ الخُلُق»(٢). وقوله في عَبَنْقَاة: «وعَبَنْقَاة بوزن فَعَنْلاة»(٣). وقد تقرَّر عند اللغويين أنَّ النُّون الثَّالثة السَّاكنة لا تكون إلَّا زائدة. وعليه فقد اختلط وزن فَعَلَّل بـ"فَعَنْلَل" كثيرًا.
- **الاضطراب في تحديد الحرف الزَّائد:** وأعني بالحرف الزَّائد هنا ما ليس نونًا ثانية أو ثالثة، وذلك كالنُّون في "عَفَرْناة"، والواو في دِلْعَوْس، والتَّاء في تَلَعْثَم، وغير ذلك.
- **العجمة أو التعريب:** أدَّت العُجمة والتَّعريب إلى الخلاف والاضطراب في تحديد

(١) الخليل بن أحمد، العين ٢/٣٤٧.

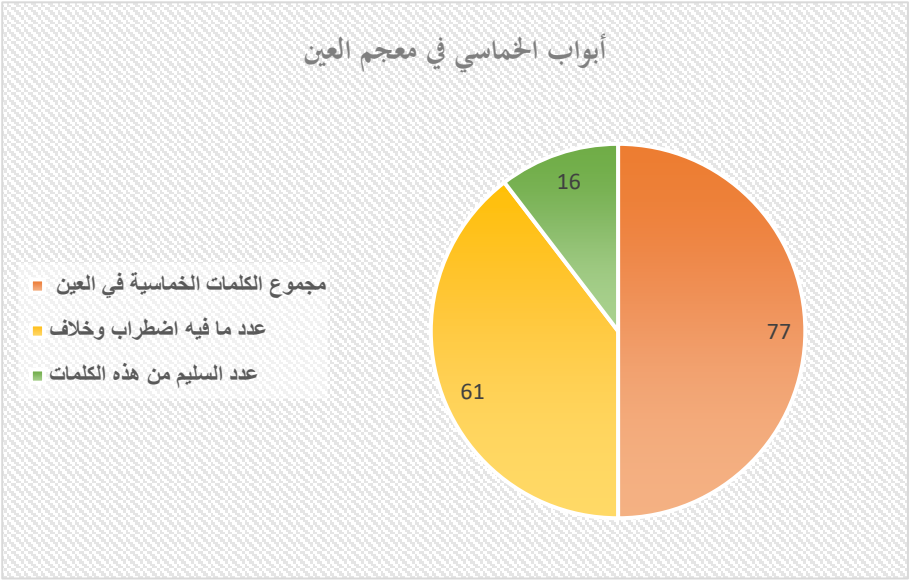
(٢) الخليل بن أحمد، العين ٢/٣٤٥.

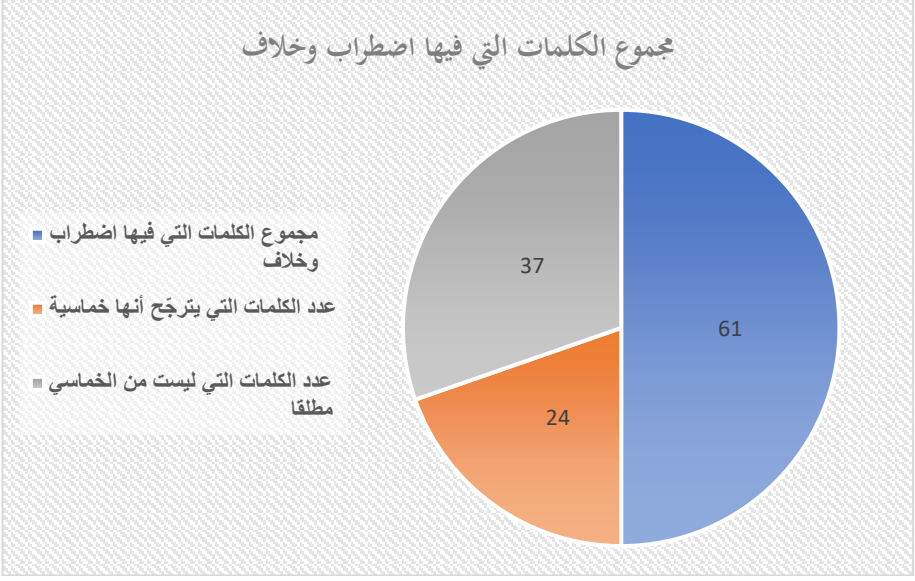
(٣) الخليل بن أحمد، العين ٢/٣٤٧.

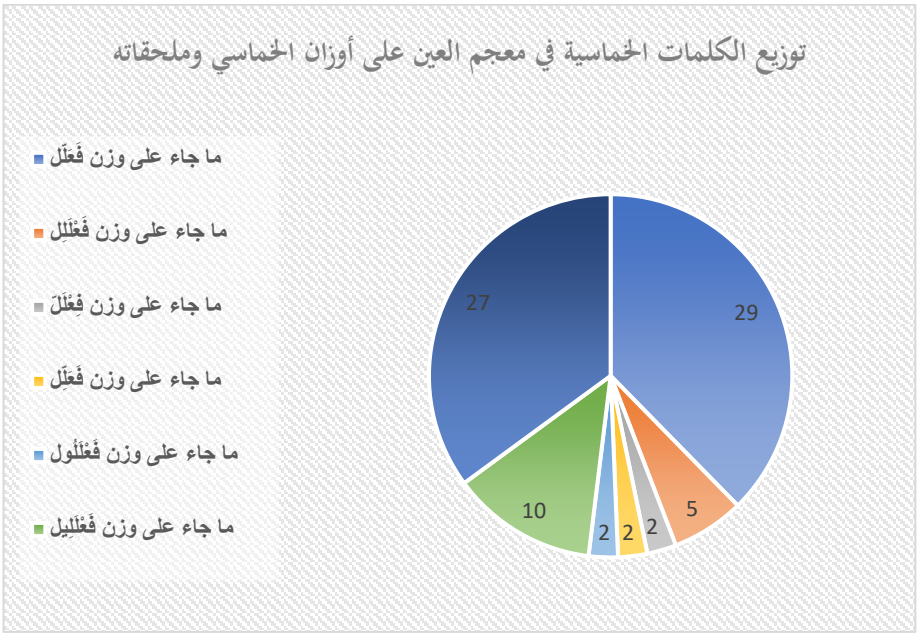
الحروف الأصول للكلمة، ومن ذلك الخلاف في أَنْقَلِيس، وكونها على وزن فَعْلَلِيل أو أَنْفَعِيل أو أَفْعَلِيل، وبالتالي فهي إمَّا ثلاثيَّة أو رباعيَّة أو خماسيَّة.

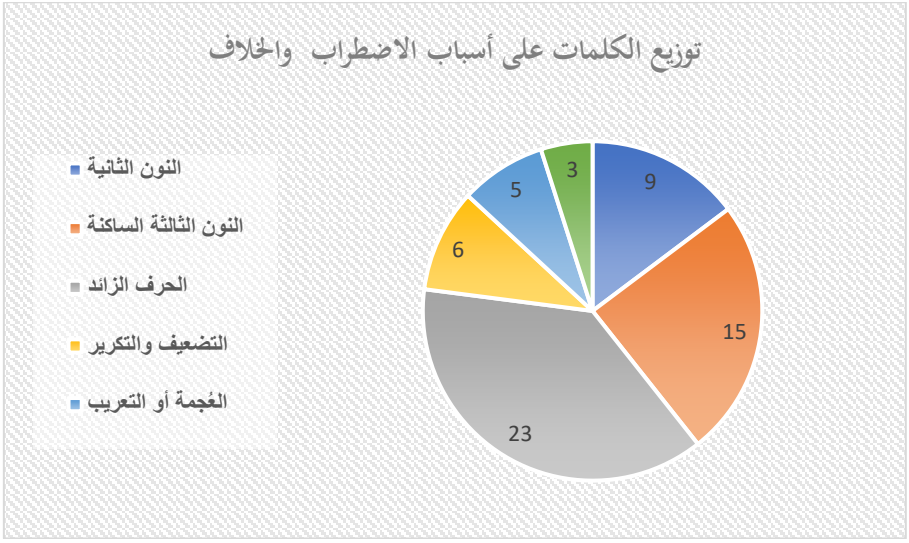
- **التَّركيب أو النَّحت أو الحكاية**: أدَّى كل ذلك إلى الخلاف والاضطراب في تحديد أصول الكلمات، ومن ذلك حكاية الصَّوت: حَبَطَقْطَق. وتركيب شَقَحْطَب من كلمتين: شِقُّ حَطَب. والقول في نحتِ صَهْصَلِق من: صَهَل وصَلَق.
- **تكرير الحروف وتضعيفها**: كان تضعيف الحروف أو تكريرها سببًا في الاضطراب في تحديد أصول الكلمات، ومن ذلك قولهم في الضَّاد الثَّانية من شِمِرْضَاض، وكونها حرف أصلي أو مكرر، وكذا قولهم في سَلْسَبِيل، واشتقاقها من الرُّباعي المضاعف سَلْسَل، أو من الثُّلاثي "س ل س"، أو الثُّلاثي "س ل ل"، أو الثُّلاثي "س ل ب" وعليه يكون وزنها إمَّا فَعْلَلِيل أو فَعْفَبِيل أو فَعْلَبِيل أو فَعْفَلِيع، وقولهم في دردبيس وتكرار الدَّال فيها، وعليه يكون وزنها فَعْلَلِيل أو فَعْفَلِيل.

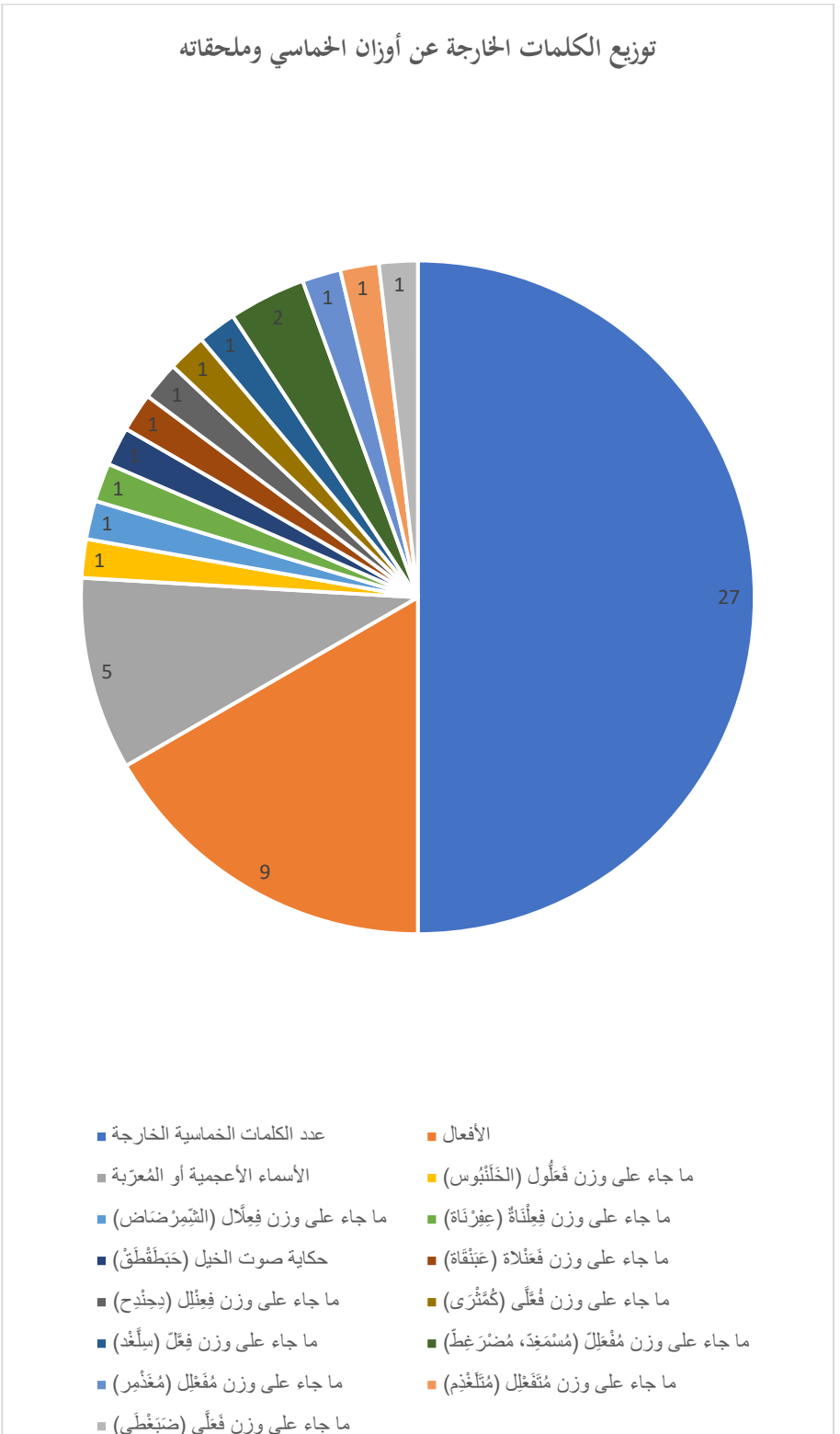
وفيما يلي بيانات إحصائية للكلمات وأوزانها في أبواب الخماسي من معجم العين:






توزيع الكلمات الخماسية في معجم العين على أوزان الخماسي وملحقاته
ما جاء على وزن فَعْلَل
ما جاء على وزن فَعْلَلِل
ما جاء على وزن فِعْلَلّ
ما جاء على وزن فَعْلِل
ما جاء على وزن فَعْلَلُول
ما جاء على وزن فَعْلَلِيل
29
5
2
2
2
10
27


توزيع الكلمات على أسباب الاضطراب والخلاف
النون الثانية
النون الثالثة الساكنة
الحرف الزائد
التضعيف والتكرير
العُجمة أو التعريب
9
15
23
6
5
3


توزيع الكلمات الخارجة عن أوزان الخماسي وملحقاته
27
9
5
1
1
1
1
1
1
1
1
1
2
1
1
1
عدد الكلمات الخماسية الخارجة
الأفعال
الأسماء الأعجمية أو المُعرّبة
ما جاء على وزن فَعْلُول (الخَلَنْبُوس)
ما جاء على وزن فِعِلَّال (الشِّمِرْضَاض)
ما جاء على وزن فِعِلْنَاةٌ (عِفِرْنَاة)
حكاية صوت الخيل (حَبَطَقْطَقْ)
ما جاء على وزن فَعَنْلاة (عَبَنْقَاة)
ما جاء على وزن فِعِنْلِل (دِحِنْدِح)
ما جاء على وزن فُعَّلَّى (كُمَّثْرَى)
ما جاء على وزن فِعَّلّ (سِلَّغْد)
ما جاء على وزن مُفْعَلِلّ (مُسْمَعِدّ، مُضْرَغِطّ)
ما جاء على وزن مُفَعْلِل (مُغَذْمِر)
ما جاء على وزن مُتَفَعْلِل (مُتَلَغْذِم)
ما جاء على وزن فَعَلَّى (ضَبَغْطَى)

المصادر والمراجع

إبراهيم بن إسحاق الحربي: غريب الحديث، تحقيق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، من مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن الأثير: البديع في عِلم العربيَّة، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد عليّ الدين، من مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط١، ١٤٢٠هـ.

ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزّاوي، ود. محمود محمَّد الطّناحي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، د. ت.

ابن الأنباري: الزَّاهر في معاني كلمات النّاس، تحقيق: د. حاتم صالح الضَّامن، مؤسَّسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

ابن الأنباري: المذكَّر والمؤنَّث، تحقيق: محمَّد عبد الخالق عُضيمة، مراجعة: د. رمضان عبد التَّوَّاب، من منشورات لجنة إحياء التُّراث بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بوزارة الأوقاف المصريَّة، ١٩٨١م.

ابن الجوزي: زاد المسير في علم التَّفسير، تحقيق: عبد الرَّزَّاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

ابن الحاجب: الشَّافية في عِلمي التَّصريف والخطّ، تحقيق: د. صالح عبد العظيم الشَّاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

ابن الحاجب: أمالي ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، الأردن، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩م.

ابن السَّرَّاج: الأصول في النَّحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن الشَّجري: أمالي ابن الشَّجري، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطَّناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١٣هـ.

ابن القطَّاع: أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، تحقيق ودراسة: أ. د. أحمد محمد عبد الدايم، من مطبوعات: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٩٩٩م.

ابن القطَّاع: الأفعال، طبعة عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

ابن المؤدّب، دقائق التَّصريف، تحقيق: د. أحمد ناجي القيسي، ود. حاتم صالح الضَّامن، ود. حسين تورال، من مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٧هـ.

ابن النَّاظم: شرح ألفية ابن مالك، حقَّقه وضبطه: د. عبد الحميد السَّيد محمد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، د. ت.

ابن إياز البغدادي: شرح التَّعريف بضروريّ التَّصريف، تحقيق وشرح ودراسة وتقديم: أ. د. هادي نهر – أ. د. هلال ناجي المحامي، دار الفكر، عمَّان–الأردن، ط١، ١٤٢٢هـ.

ابن بَري: في التَّعريب والمعرَّب، وهو المعروف بحاشية ابن بري على كتاب المعرب للجواليقي، عني بإخراجه والتقديم له والتعليق عليه: د. إبراهيم السَّامرائي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن جنّي: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجَّار، طبعة دار الكتب والوثائق القومية المصرية بالقاهرة ط٤، د. ت.

ابن جنّي: المنصِف، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، من منشورات إدارة إحياء التُّراث القديم بوزارة المعارف العمومية، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ.

ابن جنّي: سِرُّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: د. حسن هِنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن درستويه: تصحيح الفصيح وشَرْحه، تحقيق: محمَّد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلاميَّة بوزارة الأوقاف في جُمهوريَّة مِصر العربيَّة، ١٤٣٠هـ.

ابن دريد: جمهرة اللغة، حقَّقه وقدَّم له: د. رمزي منير بَعلبكيّ، دار العِلم للملايين،

بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
ابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
ابن سِيده: المخصَّص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط١، ١٤١٧هـ.
ابن عبَّاد: المحيط في اللغة، تحقيق: الشَّيخ محمَّد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
ابن عصفور: الممتع الكبير في التَّصريف، تحقيق: الدكتور فخر الدّين قباوة، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
ابن فارس: مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسَّسة الرّسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
ابن فارس: مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط: عبد السَّلام محمَّد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
ابن مالك: إيجاز التَّعريف في عِلم التَّصريف، تحقيق: محمد المهدي عبد الحي عمار سالم، من مطبوعات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٢هـ.
ابن منظور: لسان العَرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
ابن يعيش: شرح المفصَّل، تحقيق: أ.د. إبراهيم محمد عبد الله، دار سعدالدين، دمشق، ط١، ١٤٣٤هـ.
أبو النَّجم العِجْلي: ديوان أبي النَّجم العِجْلي، جمعه وشرحه وحقَّقه: د. محمد أديب عبد الواحد جمران، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٢٧هـ.
أبو حيَّان الأندلسي: ارتشاف الضَّرب من لسان العرب، تحقيق ودراسة: د. رجب

عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

أبو حيَّان الأندلسي: البحر المحيط في التَّفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

أبو علي الفارسي: التَّعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق وتعليق: د. عوض بن حمد القوزي، مطابع الحسني، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ–١٤١٥هـ.

أبو علي الفارسي: المسائل الحلبيَّات، لأبي علي الفارسيّ، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم–دمشق، دار المنارة–بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

أبو علي القالي: البارع في اللغة، تحقيق: هاشم الطَّعّان، مكتبة النَّهضة ببغداد، ودار الحضارة العربية في بيروت، ط ١، ١٩٧٥م.

أبو عَمرو الشَّيباني: الجيم، حَقَّقه وقدَّم له: إبراهيم الإبياري وآخرون، مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة، ١٣٩٤هـ.

أبو مِسْحَل الأعرابي: النَّوادر، عَنِي بتحقيقه: د. عَزَّة حسن، مطبوعات مجمع اللغة العربيَّة بدمشق، ١٣٨٠هـ.

أبو منصور الثَّعالبي: فقه اللغة وسِرّ العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

أبو هِلال العسكري: التَّلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تحقيق: د. عزَّة حسن، دار طِلاس، دمشق، ط٢، ١٩٩٦م.

أبو هِلال العسكري: جمهرة الأمثال، لأبي هِلال العسكري، حقَّقه وعلَّق حواشيه ووضع فهارسه: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبدالمجيد قطامش، دار الجيل، بيرت، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

الأزهري: تهذيب اللغة، حقَّقه: محمَّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

الأصبهاني: المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٠٦-١٤٠٨هـ.

الأعشى: ديوان الأعشى = الصُّبْح الْمُنِير في شِعر أبي بَصِير (مَيمُون بن قَيْس بن جَنْدل)، الأعشى والأعْشَين الآخرين, طُبع في مطبعة آذلف هيلز هوسن, بيانة ١٩٢٧م.

البَنْدَنِيجي: التَّقفية في اللغة، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، سلسلة مطبوعات إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف بالجمهورية العراقية، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٦م.

الثَّمانيني: شرح التَّصريف، تحقيق: د. إبراهيم بن سليمان البعيمي، مكتبة الرُّشد، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

جران العود: ديوان جِران العَوْد النُّميري، برواية أبي سعيد السُّكَّري، من منشورات دار الكتب والوثائق القوميَّة بالقاهرة، مركز تحقيق التُّراث، ط ٣، ١٤٣٠هـ.

الجواليقي: المعرَّب من الكلام الأعجميِّ على حروف المعجم، باعتناء: د.ف عبد الرَّحيم، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ.

الجَوهريّ: الصِّحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عَطَّار، دار العِلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

حسين نصَّار، المعجم العربي نشأته وتطوُّره، دار مصر للطباعة، ١٩٨٨م.

خالد الأزهري: التَّصريح بمضمون التَّوضيح، دراسة وتحقيق: د. عبد الفتَّاح بحيري إبراهيم، الزَّهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ.

الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق: د. مَهْدي المخزوميّ، ود. إبراهيم السّامُرَّائي، وزارة الثَّقافة والإعلام، العِراق، ١٩٨٠م.

الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، مصوَّرة عن النُّسخة الخطّيَّة بمكتبة مجلس شورى ملى بإيران، تحت رقم ٥٦٥٤.

ذو الرُّمَّة: ديوان ذي الرُّمَّة برواية ثعلب، وشرح أبي نَصْر أحمد بن حاتم الباهلِيّ صاحب الأصمعيّ، حَقَّقه وقَدَّم له وعَلَّق عليه: د. عبد القدُّوس أبو صالح، مؤسسة دار الإيمان، بيروت، ط ١، عام ١٩٨٢م.

الرَّازي: تفسير الرَّازي = مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

الرَّازي: مختار الصّحاح، تحقيق: يوسف الشَّيخ محمد، المكتبة العصريَّة، الدار النَّموذجيَّة، بيروت، صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ.

الرَّاغب الأصفهانى: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الدَّاودي، دار القلم، دمشق، الدار الشَّاميَّة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

الرَّضي: شرح شافية ابن الحاجب، ومعه شرح شواهد الشَّافية للخطيب عبد القادر البغدادي، حقَّقهما وضبط غريبهما: محمد نور الحسن، محمد الزَّفزاف، محمَّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥م.

ركن الدّين الأستراباذي: شرح الشَّافية، تحقيق: د. عبد المقصود محمد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ.

رُؤبة بن العجَّاج: ديوان رُؤبة بن العَجَّاج (مجموع أشْعار العَرَب) وهو مشتمل على ديوان رُؤبة بن العَجَّاج، وعلى أبياتٍ مُفرداتٍ منسوبة إليه، اعتنى بتصحيحه وترتيبه: وِلْيَم بن الورد البروسي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ.

الزُّبَيدي: أبنية كتاب سيبويه، تحقيق: الدكتور أحمد راتب حموش، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ٢٠٠١م.

الزُّبَيدي: استدراك الغلط الواقع في كتاب العين، حقق مقدمته: د. عبدالعلي الودغيري،

وحقق الباقي منه وقدم له: د. صلاح مهدي الفرطوسي، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ٢٠٠٣م.

الزَّبِيدي: تاج العروس، تحقيق: عبد السَّتَّار فرَّاج وآخرين، طبعة وزارة الإعلام بدولة الكويت، بتواريخ مختلفة.

الزُّبَيدي: مختصر العين، لأبي بكر الزُّبيدي، قوَّم نصَّه وعلَّق حواشيه وقدَّم له: علال الفاسي، ومحمد بن تاويت الطَّنجي، من مطبوعات وزارة الدولة المكلَّفة بالشُّؤون الإسلامية بالمملكة المغربيَّة، توزيع مكتبة الوحدة العربية، الدَّار البيضاء، ١٩٦٣م.

الزَّجَّاج: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

الزَّمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ.

الزَّمخشري: الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط٢، د.ت.

الزَّمخشري: الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل، للزَّمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

الزَّمخشري: المستقصى في أمثال العرب، للزَّمخشري، طُبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العُثمانيَّة بحيدرآباد الدّكن، الهند، تحت مراقبة د. محمَّد عبد المعيد خان، ١٣٨١هـ.

الزَّمخشري: المفصَّل في عِلم العربية، دراسة وتحقيق: د. علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٣م

السَّخاوي: سِفر السَّعادة وسفير الإفادة، تحقيق: د. محمد أحمد الدَّالي، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

السَّرقسطي: الأفعال، تحقيق: حسين محمَّد محمَّد شرف، مراجعة: محمَّد مهدي علَّام،

مؤسسة دار الشَّعب للصَّحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

السَّمين الحلبي: الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: د. أحمد محمَّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، د. ت.

السَّمين الحلبي: عُمْدة الحُفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

سيبويه: الكِتاب، تحقيق وشرح: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٢٧هـ.

السَّيّد أدّي شير، الألفاظ الفارسية المعرَّبة، طبع في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٨م.

السّيرافي: شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيّد علي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

السُّيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

السُّيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التَّوفيقية، القاهرة.

الشَّاطبي: المقاصد الشَّافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: د. عبد الرَّحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، من مطبوعات معهد البحوث العلميَّة وإحياء التُّراث الإسلامي، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ.

صبحي الصَّالح: دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٣٧٩هـ.

الصُّحاري: سَلَمة بن مُسلم العَوْتبي، الإبانة في اللغة، تحقيق: الدكتور عبد الكريم خليفة وآخرين، من مطبوعات وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عُمان، ط١، ١٤٢٠هـ.

الصَّغاني: التَّكملة والذَّيل والصِّلة لكتاب تاج اللغة وصِحاح العربيَّة، حقَّقه: عبد العليم الطّحاوي، مطبعة دار الكُتب، القاهرة، ١٩٧٠م.

الصَّغاني: العُباب الزَّاخر واللباب الفاخر، للصَّغاني، تحقيق: د. فير محمَّد حسن المخدومي، قابل أصوله وأعاد تحقيقه: أ.د. تركي بن سهو العتيبي، من مطبوعات مركز البحوث والتواصل المعرفي، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م.

الصَّغاني، الشَّوارد = ما تفرَّد به بعض أئمة اللغة، تحقيق وتقديم: مصطفى حجازي، المدير العام للمعجمات وإحياء التراث بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، مراجعة: الدكتور محمد مهدي علام، الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، من مطبوعات: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ.

الطَّبري: تفسير الطَّبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله ابن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ.

عبد الرزاق الصاعدي: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم العربيّ، من مطبوعات عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، ط ٢، ١٤٢٩هـ.

عبد القاهر الجرجاني: المفتاح في الصَّرف، حقَّقه وقدَّم له: الدكتور علي توفيق الحَمَد، مؤسَّسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

العجَّاج: ديوان العجَّاج، رِواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشَرْحه، تحقيق: د.عبد الحفيظ السَّطلي، المطبعة التَّعاونية، دمشق، ط ١، ١٩٧١م.

العُكْبَري: اللباب في عِلل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات وعبد الإله نبهان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٥م.

عَمرو بن أحمر الباهلي: ديوان عَمرو بن أحمر الباهلي = شعر عَمرو بن أحمر الباهلي،

جمعه وحَقَّقه: د. حُسين عطوان، من مطبوعات مجمع اللغة العربيَّة بدمشق، د.ت.

الفارابي: ديوان الأدب، تحقيق: الدكتور أحمد مختار عمر والدكتور إبراهيم أنيس، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مؤسَّسة دار الشَّعب، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.

الفَتَّني: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط٣، ١٣٨٧هـ.

الفرزدق: شرح نقائض جرير والفرزدق، برواية أبي عبد الله اليزيدي عن أبي سعيد السُّكَّري عن ابن حبيب عن أبي عُبيدة، تحقيق وتقديم: د. محمد إبراهيم حور، ود. وليد محمود خالص، من منشورات المجمع الثَّقافي في أبو ظبي، ط ٢، ١٩٩٨م.

الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥م.

كُراع النَّمل: المنتخَب من غريب كلام العرب، تحقيق: د محمَّد بن أحمد العمري، من مطبوعات معهد البحوث العلمية وإحياء التُّراث الإسلامي بجامعة أمّ القرى، ط١، ١٤٠٩هـ.

الكرماني المعروف بتاج القُرَّاء: غرائب التَّفسير وعجائب التَّأويل، تحقيق: د. شمران العجلي، دار القبلة للثَّقافة الإسلاميَّة، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ١٤٠٨هـ.

الكُمَيت بن زيد: ديوان الكُمَيت = شِعر الكُمَيت بن زيد الأسدي، جمع وتقديم: د. داوود سلوم، مطبعة الأندلس، مطبعة النعمان، بغداد، ١٩٦٩م (ساعدت جامعة بغداد على نشره).

الماوَرْدي: النُّكت والعُيون، راجعه وعلَّق عليه: السَّيّد بن عبد المقصود بن عبدالرَّحيم،

دار الكتب العلميَّة، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة، بيروت، د.ت.
المبرّد: المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عُضيمة، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
المرادي: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ.
الميداني: مَجمع الأمثال، تحقيق: محمَّد محي الدِّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٤هـ.
النَّحَّاس: عُمدة الكُتَّاب، تحقيق: بسَّام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم – الجفان والجابي، ط١، ١٤٢٥هـ.
نَشْوان الحِمْيَري: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ود. يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ.

Bibliography

Ibrahim bin Ishaq Al-Harbi: Gharīb al-ḥadīth, investigated by: Dr. Suleiman Ibrahim Muhammad Al-Ayed, from Umm Al-Qura University Publications, Mecca Al-Mukarramah, 1st edition, 1405 AH .

Ibn al-Atheer: Al-Badī‘ Fī ‘ilm Al‘rbyyah, investigation and study: Dr. Fathi Ahmed Ali Al-Din, from Umm Al-Qura University Publications in Mecca, 1st edition, 1420 AH.

Ibn al-Atheer: Alnnhāyh Fī Gharīb Al-Ḥadīth Wa-Al-Athar, investigated by: Taher Ahmed al-Zawi, and Dr. Mahmoud Muhammad al-Tanahi, Dār Iḥyā’ Altturāth Al-‘arabī, Beirut, N. D.

Ibn al-Anbari: Alzzāhir Fī Ma‘ānī Kalimāt Alnnās, investigated by: Dr. Hatem Saleh Al-Damen, Al-Resala Foundation, Beirut, 1st edition, 1412 AH.

Ibn al-Anbari: Almdhkkar Wālm’nnath, investigated by: Muhammad Abd al-Khaleq Adimah, reviewed by: Dr. Ramadan Abdel Tawab, from the publications of the Heritage Revival Committee of the Supreme Council for Islamic Affairs, Egyptian Ministry of Endowments, 1981.

Ibn al-Jawzi: Zād Al-Musayyar Fī ‘ilm Alttafsyr, investigated by: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1st edition, 1422 AH.

Ibn al-Hajib: Alshshāfyh Fī ‘ilmy Alttaṣryf Wālkhṭṭ, investigated by: Dr. Saleh Abdel Azim Al-Shaer, Library of Arts, Cairo, 1st edition, 2010.

Ibn al-Hajib: Amali Ibn al-Hajib, study and investigation: Dr. Fakhr Saleh Suleiman Qadara, Dar Ammar, Jordan, Dar Al-Jeel, Beirut, 1989.

Ibn al-Sarraj: Al-Uṣūl Fī Alnnaḥw, investigated by: Dr. Abdul Hussein Al-Fatli, Al-Resala Foundation, Beirut, 1st edition, 1405 AH.

Ibn al-Shajri: Amali Ibn al-Shajri, investigated by: Dr. Mahmoud Muhammad al-Tanahi, Al-Khanji Library, Cairo, 1st edition, 1413 AH.

Ibn al-Qattaa’: Al-Uṣūl Fī Alnnaḥw, Abniyat Al-Asmā’ Wa-Al-Af‘āl Wa-Al-Maṣādir, investigation and study: Prof. Ahmed Mohamed Abdel Dayem, from publications: National Library and Archives House, Cairo, 1999.

Ibn al-Qattaa’: Al-Af’āl, Alam al-Kutub edition, Beirut, 1st edition, 1403 AH.

Ibn al-Mu'addeb, Daqā'iq Alttaṣryf, investigated by: Dr. Ahmed Naji Al-Qaisi, Dr. Hatem Saleh Al-Daman, Dr. Hussein Toral, from the publications of the Iraqi Scientific Academy, 1407 AH.

Ibn al-Nazim: Sharḥ Alfīyat Ibn Mālik, verified and investigated by: Dr. Abdel Hamid Al-Sayyid Muhammad Abdel Hamid, Dar Al-Jeel, Beirut, N.D.

Ibn Iyaz Al-Baghdadi: Sharḥ Altta'ryf Biḍarūrī Alttaṣryf,, investigation, explanation, study and presentation: Prof. Hadi Nahr - Prof. Hilal Naji al-Muḥāmī, Dar Al-Fikr, Amman-Jordan, 1st edition, 1422 AH.

Ibn Bari: Fī Altta'ryb Wālm'rrab, Wa-Huwa Al-Ma'rūf Bi-Ḥāshiyat Ibn Birrī 'alá Kitāb Al-Mu'arrab Lil-Jawālīqī, Annotating: Dr. Ibrahim Al-Samarrai, Al-Resala Foundation, Beirut, 1st edition, 1405 AH.

Ibn Jinni: Al-Khasāis, investigated by: Muhammad Ali Al-Najjar, published by the Egyptian National Library and Archives in Cairo, 4th edition, N.D.

Ibn Jinni: Al-Muṣṣannaf, investigated by: Ibrahim Mustafa and Abdullah Amin, published by the Department of Revival of Ancient Heritage at the Ministry of Public Education, Cairo, 1st edition, 1373 AH.

Ibn Jinni: Sirru Ṣinā'at Al-I'rāb, study and investigation: Dr. Hassan Hindawi, Dar Al-Qalam, Damascus, 1st edition, 1405 AH.

Ibn Darstawayh: Taṣḥīḥ Al-Faṣīḥ Wsharḥuhū, investigated by: Muhammad Badawi Al-Makhtoon, Supreme Council for Islamic Affairs of the Ministry of Endowments in the Arab Republic of Egypt, 1430 AH.

Ibn Duraid: Jamaharat al-Lughah, verified and presented by: Dr. Ramzi Mounir Baalbaki, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 1st edition, 1987.

Ibn Sayyidah: Al-Muḥkam Wa-Al-Muḥīṭ Al-A'ẓam, investigated by: Abdul Hamid Hindawi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition, 1421 AH.

Ibn Sayyidah: Al-Mukhassas, investigated by: Khalil Ibrahim Jaffal, Dar Ihya' al-Tarath al-Arabi, Beirut, 1st edition, 1417 AH.

Ibn Abbad: Al-Muhit fi Al-Lughah, investigated by: Sheikh Muhammad Hassan Al-Yassin, World of Books, Beirut, 1st edition, 1414 AH.

Ibn Asfour: Al-Mumti' Al-Kabir fi Al-Tasrif, investigated by: Dr.

Fakhr Al-Din Qabbawa, Lebanon Library, Beirut, 1st edition, 1996.
Ibn Faris: Mujmal al-Lughah, study and investigation: Zuhair Abdul Mohsen Sultan, Al-Risala Foundation, Beirut, 2nd edition, 1406 AH.
Ibn Faris: Maqāyīs Al-Lughah, verified and controlled by: Abdul Salam Muhammad Haroun, Dar Al-Jeel, Beirut, 1st edition, 1411 AH.
Ibn Malik: Ījāz Altta'ryf Fī 'ilm Alttaṣryf,, investigated by: Muhammad al-Mahdi Abd al-Hay Ammar Salem, from the publications of the Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Medina, 1st edition, 1422 AH.
Ibn Manzur: Lisan al-Arab, Dar Sader, Beirut, 3rd edition, 1414 AH.
Ibn Ya'ish: Sharh al-Mufassal, investigated by: Prof. Dr. Ibrahim Muhammad Abdullah, Dar Saad al-Din, Damascus, 1st edition, 1434 AH.
Abu Al-Najm Al-Ajli: The Diwan of Abu Al-Najm Al-Ajli, compiled, explained and investigated by: Dr. Muhammad Adeeb Abdul Wahid Jamran, from the publications of the Arabic Language Academy in Damascus, 1427 AH.
Abu Hayyan Al-Andalusi: Irtishāf Alḍḍarb Min Lisān Al-'arab, investigation and study: Dr. Rajab Othman Muhammad, Al-Khanji Library, Cairo, 1st edition, 1998.
Abu Hayyan Al-Andalusi: Al-Baḥr Al-Muḥīṭ Fī Alttafsyr, investigated by: Sidqi Muhammad Jamil, Dar Al-Fikr, Beirut, 1420 AH.
Abu Ali Al-Farsi: Altta'lyqh 'alá Kitāb Sībawayh, investigation and commentary: Dr. Awad bin Hamad Al-Quzi, Al-Hasani Press, Riyadh, 1st edition, 1410 AH-1415 AH.
Abu Ali Al-Farsi: Al-Masā'il Alḥlbyyāt, investigated by: Dr. Hassan Hindawi, Dar Al-Qalam - Damascus, Dar Al-Manara - Beirut, 1st edition, 1407 AH.
Abu Ali Al-Qali: Al-Bāri' Fī Al-Lughah, investigated by: Hashim Al-Ta'an, Al-Nahda Library in Baghdad, and Dar Al-Hadara Al-Arabi in Beirut, 1st edition, 1975.
Abu Amr Al-Shaybani: Al-Jīm, verified and presented by: Ibrahim Al-Ibiary and others, Arabic Language Academy in Cairo, 1394 AH.
Abu Mishal Al-Arabi: Al-Nawādir, translated by: Dr. Azza Hassan, Publications of the Arabic Language Academy in Damascus, 1380 AH.
Abu Mansour Al-Thaalabi: Fiqh Al-Lughah Wsirr Al-'arabīyah, investigated by: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Dar Ihya al-Turath al-

Arabi, Beirut, 1st edition, 1422 AH.
Abu Hilal Al-Askari: Alttalkhyṣ Fī Ma‘rifat Asmā’ Al-Ashyā’, investigated by: Dr. Azza Hassan, Talas House, Damascus, 2nd edition, 1996.
Abu Hilal Al-Askari: Jamharat Al-Amthāl, by Abu Hilal Al-Askari. Verified, annotated, and indexed by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, and Abdul Majeed Qatamish, Dar Al-Jeel, Bert, Dar Al-Fikr, Beirut, 2nd edition, 1408 AH.
Al-Azhari: Tahdhīb Al-Lughah, investigated by: Muhammad Awad Marib, Dar Revival of Arab Heritage, Beirut, 1st edition, 2001.
Al-Isbahani: Al-Majmū‘ Al-Mughīth Fī Gharībī Al-Qur’ān Wa-Al-Ḥadīth, investigated by: Abdul Karim Al-Azbawi, from the publications of the Center for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage at Umm Al-Qura University, Mecca Al-Mukarramah, Dar Al-Madani for Printing, Publishing and Distribution, Jeddah, 1st edition, 1406-1408 AH.
Al-A’sha: Dīwān Al-A‘shá = Alṣṣubḥ Almunīr Fī Shi‘r Abī Baṣīr (Maymūn Ibn Qays Ibn Jandl), Al-A’sha and the other two A’sha’, printed in Adhalef Hills Howson Press, Bayanah 1927.
Al-Bandaniji: Alttaqfyh Fī Al-Lughah, investigated by: Dr. Khalil Ibrahim Al-Attiya, Series of Publications Reviving the Islamic Heritage of the Ministry of Endowments of the Republic of Iraq, Al-Ani Press, Baghdad, 1976.
Alttaqfyh Fī Al-Lughah, investigated by: Dr. Ibrahim bin Suleiman Al-Baimi, Al-Rushd Library, Riyadh, 1st edition, 1419 AH.
Jaran Al-Oud: Dīwān Jirān Al‘awd Alnnumyry, narrated by Abu Saeed Al-Sukari, published by the National Library and Archives House in Cairo, Heritage Investigation Center, 3rd edition, 1430 AH.
Al-Jawaliqi: Alm‘rrab Min Al-Kalām Al’‘jmyyi ‘alá Ḥurūf Al-Mu‘jam, carefully: Dr. F. Abdul Rahim, Dar Al-Qalam, Damascus, 1st edition, 1410 AH.
Al-Jawhari: Alṣṣiḥāḥ, investigated by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, Dar Al-Ilm Lil-Malaya’in, Beirut, 4th edition, 1990.
Hussein Nassar, The Arabic Dictionary: Its Origins and Development, Misr Printing House, 1988.
Khaled Al-Azhari: Alttaṣryḥ Bimaḍūn Alttawḍyḥ, study and investigation: Dr. Abdel Fattah Behairy Ibrahim, Al-Zahraa for Arab Media, Cairo, 1st edition, 1413 AH.
Al-Khalil bin Ahmed Al-Farahidi: Al-Ain, investigated by: Dr. Mehdi

Makhzoumi and d. Ibrahim Al-Samarrai, Ministry of Culture and Information, Iraq, 1980.

Al-Khaleel bin Ahmad Al-Faraheedi: Al-'Ayn, photocopied from the original manuscript at the Library of the Mula Shura Council in Iran, numbered 5654.

Dhul-Rummah: Dīwān Dhī Alrrummah Bi-Riwāyat Tha‘lab, Wa-Sharḥ Abī Naṣr Aḥmad Ibn Ḥātim Albāhlī Ṣāḥib Al’ṣm‘ī, He verified it, presented it, and commented on it: Dr. Abdul Quddous Abu Saleh, Dar Al-Iman Foundation, Beirut, 1st edition, 1982.

Al-Razi: Tafsīr Alrrāzy = Mafātīḥ Al-Ghayb, Dar Revival of Arab Heritage, Beirut, 3rd edition, 1420 AH.

Al-Razi: Mukhtār Alṣṣḥāḥ, investigated by: Youssef Al-Sheikh Muhammad, Al-Maktabah Al-Asriyah, Al-Dar Al-Numadhiyya, Beirut, Sidon, 5th edition, 1420 AH.

Al-Raghib Al-Isfahani: al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān, investigated by: Safwan Adnan Al-Daoudi, Dar Al-Qalam, Damascus, Dar Al-Shamiya, Beirut, 1st edition, 1412 AH.

Al-Radi: Sharḥ Shāfīyah Ibn Al-Ḥājib, Wa-Ma‘ahu Sharḥ Shawāhid Alshshāfyh Lil-Khaṭīb ‘abd Al-Qādir Al-Baghdādī, Verified and authenticated by: Muhammad Nour al-Hasan, Muhammad al-Zafzaf, Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1975.

Rukn al-Din al-Astarabadi: Sharḥ Alshshāfyh, investigated by: Dr. Abd al-Maqsoud Muhammad Abd al-Maqsoud, Library of Religious Culture, Cairo, 1st edition, 1425 AH.

Ru’ba bin Al-Ajjaj: Dīwān ru’bh ibn al‘ajjāj (Majmū‘ ash‘ār al‘arab), which includes the collection of Ru’ba bin Al-Ajjaj, and individual verses attributed to him. Cared for and arranged by: William bin Al-Ward Al-Brusi, Dar Al-Afaq Al-Jadeeda, Beirut, 2nd edition, 1400 AH.

Al-Zubaidi: Abniyat Kitāb Sībawayh, investigated by: Dr. Ahmed Ratib Hamoush, from the publications of the Arabic Language Academy in Damascus, 2001.

Al-Zubaidi: Istidrāk Al-Ghalaṭ Al-Wāqi‘ Fī Kitāb Al-‘ayn, its introduction was verified by: Dr. Abdul Ali Al-Wadghairi, and he verified the rest of it and presented it to him: Dr. Salah Mahdi Al-Fartusi, published by the Arabic Language Academy in Damascus, 2003.

Al-Zubaidi: Tāj Al-‘Arūs, investigated by: Abdel Sattar Farraj and

others, published by the Ministry of Information in the State of Kuwait, with different dates.

Al-Zubaidi: Mukhtasar Al-Ain, by Abu Bakr Al-Zubaidi. Annotation and editing: Allal Al-Fassi and Muhammad bin Tawit Al-Tanji, from the publications of the Ministry of State in charge of Islamic Affairs in the Kingdom of Morocco, distributed by the Arab Unity Library, Casablanca, 1963.

Al-Zajjaj: Ma‘ānī Al-Qur’ān Wa-I‘rābuh, investigated by: Abdul Jalil Abdo Shalabi, Aalam Al-Kutub, Beirut, 1st edition, 1408 AH.

Al-Zamakhshari: Asās Al-Balāghah, investigated by: Muhammad Basil Uyun al-Sud, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1419 AH.

Al-Zamakhshari: Al-Fā’iq Fī Gharīb Al-Ḥadīth Wa-Al-Athar, investigated by: Ali Muhammad Al-Bajjawi and Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Ma’rifa, Beirut, 2nd edition, N.D.

Al-Zamakhshari: Alkshshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ Alttanzyl, by Al-Zamakhshārī, Dar Al-Kitāb Al-Arabi, Beirut, 3rd edition, 1407 AH.

Al-Zamakhshari: Al-Mustaqṣá Fī Amthāl Al-‘arab, by Al-Zamakhshari, printed by the Uthmani Encyclopedia Council Press in Hyderabad, Deccan, India, under the supervision of Dr. Muhammad Abdul Mu'id Khan, 1381 AH.

Al-Zamakhshari: Almfṣṣal Fī ‘ilm Al-‘arabīyah, study and investigation: Dr. Ali Boumelhem, Al-Hilal Library, Beirut, 1st edition, 1993.

Al-Sakhawi: Sifr Alssa‘ādh Wsfyr Al-Ifādah, investigated by: Dr. Muhammad Mahmoud Al-Dali, Dar Sader, Beirut, 2nd edition, 1415 AH.

Al-Saraqusti: Al-Af’āl, investigated by: Hussein Muhammad Muhammad Sharaf, reviewed by: Muhammad Mahdi Allam, Dar Al-Shaab Foundation for Press, Printing and Publishing, Cairo, 1975.

Al-Sameen Al-Halabi: Al-Durr Al-Masun fi Ulum Al-Kitab Al-Maknoun, investigated by: Dr. Ahmed Muhammad Al-Kharrat, Dar Al-Qalam, Damascus.

Al-Samin Al-Halabi: ‘umdh Alḥuffāẓ Fī Tafsīr Ashraf Al-Alfāẓ, investigated by: Muhammad Basil Uyun Al-Suwad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition, 1417 AH.

Sibawayh: Al-Kitab, investigated and explained by: Abdul Salam Muhammad Harun, Al-Khanji Library, Cairo, 3rd edition, 1427 AH.

Sayyid Adi Shir, Persian Arabized Words (In Arabic), printed in the

Catholic Press of the Jesuit Fathers, Beirut, 1908.
Al-Sirafi: Sharḥ Kitāb Sībawayh, investigated by: Ahmed Hassan Mahdali and Ali Sayyid Ali, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1st edition, 2008.
Al-Suyuti: Al-Muz′hir Fī ‘ulūm Al-Lughah, investigated by: Fouad Ali Mansour, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition, 1998.
Al-Suyuti: Ham‘ Al-Hawāmi‘ Fī Sharḥ Jam‘ Al-Jawāmi‘, investigated by: Abdul Hamid Hindawi, Al-Tawfiqiyya Library, Cairo.
Al-Shatibi: Al-Maqāṣid Alshshāfyh Fī Sharḥ Al-Khulāṣah Al-Kāfiyah, investigated by: Dr. Abdul Rahman bin Suleiman Al-Othaimeen and others, from publications of the Institute for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage, Umm Al-Qura University in Mecca, 1st edition, 1428 AH.
Subhi Al-Saleh: Dirāsāt Fī Fiqh Al-Lughah, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 1st edition, 1379 AH.
Al-Sahari: Salama bin Muslim Al-Autbi, Al-Ibānah Fī Al-Lughah, investigated by: Dr. Abdul Karim Khalifa and others, from the publications of the Ministry of National Heritage and Culture of the Sultanate of Oman, 1st edition, 1420 AH.
Al-Saghani: Alttakmlh Wāldhdhayl Wālṣṣilh Li-Kitāb Tāj Al-Lughah Wṣiḥāḥ Al‘rbyyah, investigated by: Abdul-Alim Al-Tahawi, Dar Al-Kutub Press, Cairo, 1970.
Al-Saghani: Al‘ubāb Alzzākhr Wa-Al-Lubāb Al-Fākhir, by Al-Saghani, investigated by: Dr. Ver Muhammad Hassan Al-Makhdoumi, interviewed and re-investigated its origins: Prof. Dr. Turki bin Saho Al-Otaibi, from the publications of the Center for Research and Knowledge Communication, Riyadh, 1st edition, 2022.
Al-Saghani, Alshshawārd = Mā Tafarrad Bi-Hi Ba‘ḍ A’immat Al-Lughah, investigated and presented by: Mustafa Hegazy, General Director of Dictionaries and Heritage Revival at the Arabic Language Academy in Cairo, reviewed by: Dr. Muhammad Mahdi Allam, Secretary-General of the Arabic Language Academy in Cairo, from publications: General Authority for Printing Affairs Al-Amiriya, Cairo, 1st edition, 1403 AH.
Al-Tabari: Tafsīr alṭṭabry = Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān, investigated by: Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsen Al-Turki, in cooperation with the Center for Islamic Research and Studies at Dar Hijr Printing and Publishing, 1st edition, 1422 AH.

Abdul Razzaq Al-Sa'idi: The Intersection Of Linguistic Principles And Its Impact On The Construction Of The Arabic Dictionary, from publications of the Deanship of Scientific Research at the Islamic University of Medina, 2nd edition, 1429 AH.

Abdul Qaher Al-Jurjani: Al-Miftāḥ Fī Alṣṣarf, verified and presented by: Dr. Ali Tawfiq Al-Hamad, Al-Risala Foundation, Beirut, 1st edition, 1407 AH.

Al-Ajjaj: The Diwan of Al-Ajjaj, narrated and explained by Abdul Malik bin Qarib Al-Asma'i, investigated by: Dr. Abdul Hafeez Al-Satli, Al-Ta'awuniyah Press, Damascus, 1st edition, 1971.

Al-Akbari: Al-Lubāb Fī 'ill Al-Binā' Wa-Al-I'rāb, investigated by: Ghazi Mukhtar Tulaimat and Abdul-Ilah Nabhan, Dar Al-Fikr, Damascus, 1st edition, 1995.

Amr bin Ahmar Al-Bahili: Dīwān 'amrw Ibn Aḥmar Al-Bāhilī = Shi'r 'amrw Ibn Aḥmar Al-Bāhilī, compiled and investigated by: Dr. Hussein Atwan, from the publications of the Arabic Language Academy in Damascus.

Al-Farabi: Dīwān Al-Adab, investigated by: Dr. Ahmed Mukhtar Omar and Dr. Ibrahim Anis, from the publications of the Arabic Language Academy in Cairo, Dar Al-Shaab Foundation, Cairo, 1st edition, 1424 AH.

Al-Fatni: Majma' Biḥār Al-Anwār Fī Gharā'ib Al-Tanzīl Wa-Laṭā'if Al-Akhbār, Uthmani Encyclopedia Council Press, 3rd edition, 1387 AH.

Al-Farazdaq: Sharḥ Nqā'ḍ Jarīr Wa-Al-Farazdaq, Bi-Riwāyat Abī Allāh Al-Yazīdī 'an Abī Sa'īd Alssukkary 'an Ibn Ḥabīb 'an Abī 'ubydh, verified and presented by: Dr. Muhammad Ibrahim Hour, Dr. Walid Mahmoud Khalis, published by the Cultural Academy in Abu Dhabi, 2nd edition, 1998.

Al-Fayrouzabadi: Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ, investigated by: The Heritage Investigation Office at Al-Resala Foundation, under the supervision of: Muhammad Naeem Al-Arqsusi, Al-Resala Foundation, Beirut, 8th edition, 2005.

Ants' Rail: Almntkhab Min Gharīb Kalām Al-'arab, investigated by: Dr. Muhammad bin Ahmed Al-Amri, from publications of the Institute for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage at Umm Al-Qura University, 1st edition, 1409 AH.

Al-Kirmānī Al-Ma'rūf Btāj Alqurrā': Gharā'ib Alttafsyr Wa-'ajā'ib Altta'wyl, investigated by: Dr. Shamran Al-Ajli, Dar Al-Qibla for

Islamic Culture, Jeddah, Qur'anic Sciences Foundation, Beirut, 1408 AH.

Al-Kumait bin Zaid: Diwan Al-Kumait = Poetry of Al-Kumait bin Zaid Al-Asadi, collected and presented by: Dr. Daoud Salloum, Al-Andalus Press, Al-Numan Press, Baghdad, 1969, (The University of Baghdad helped publish it).

Al-Mawardi: Alnnukt Wāl'uywn, reviewed and commented on by: Al-Sayyid bin Abdul Maqsoud bin Abdul Rahim, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Al-Kutub Al-Thaqafiyya Foundation, Beirut, N.D.

Al-Mubarrad: Al-Muqtaḍab, investigated by: Muhammad Abd al-Khaleq Udayma, Alam al-Kutub, Beirut, N.D.

Al-Muradi: Tawḍīḥ Al-Maqāṣid Wa-Al-Masālik Bi-Sharḥ Alfīyat Ibn Mālik, explanation and verification: Abd al-Rahman Ali Suleiman, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo, 1st edition, 1428 AH.

Al-Maidani: Majma' Al-Amthāl, investigated by: Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, Dar al-Ma'rifa, Beirut, 1374 AH.

Al-Nahhas: Umdat Al-Kitab, investigated by: Bassam Abdel-Wahhab Al-Jabi, Dar Ibn Hazm - Al-Jifan and Al-Jabi, 1st edition, 1425 AH.

Nashwan Al-Himyari: Shamsh Al-'Uloum wa Dawā Kalām Al-'Arab min Al-Kalūm, investigated by: Dr. Hussein bin Abdullah Al-Amri, Mutahhar bin Ali Al-Eryani, and Dr. Youssef Muhammad Abdullah, Dar Al-Fikr Al-Mu'asimar, Beirut, Dar Al-Fikr, Damascus, 1st edition, 1420 AH.

مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها– العدد: ١٣ | الجزء: ١

تقنيات الحجاج البلاغية لرواية أمِّ سلمة في هجرة الحبشة

Rhetorical Argumentation Techniques of Umm Salamah's Recountal on the Migration to Abyssinia

د. ذعار حميدان نايف الحربي

أستاذ الأدب والبلاغة المساعد بقسم اللُّغة العربية بكلية الآداب بجامعة حفر الباطن

البريد الإلكتروني: zharbi@uhb.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-004

المستخلص

سعت الدراسة للجمع بين البلاغة القديمة وبلاغة الحجاج الجديدة، واستفادت من التداولية، وهدفت إلى تحليل الخطاب الحجاجي؛ لبيان تقنياته البلاغية الحجاجيَّة في النظم، وروابطه، وعوامله الحجاجيَّة، والبيان والبديع، في حجج رسولي قريش، وحجج جعفر المضادة، أمام البطارقة أو النَّجاشي، كما وردت في رواية أمِّ سلمة في هجرة الحبشة، رضي الله عنها وعن جميع صحابة الرسول-ﷺ-وإبراز نتائجها المؤثرة في إقناع النَّجاشي وإسلامه، وحماية المهاجرين.

واتَّبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، وجاء بمقدمة، ثم تمهيد فيه تعريف الحجاج وأعلام الرواية، ولغته، والنَّص بمناسبته، ثم بثلاثة مباحث لتحليل الحجاج في موقفين لخلاف الأطراف، ونتائج كلِّ موقف، المبحث الأول: تقنيات الحجاج البلاغية في النظم وروابطه وعوامله الحجاجيَّة، والثاني: تقنيات الحجاج البيانية في الموقفين، والثالث: تقنيات الحجاج البديعية في الموقفين، ثم الخاتمة فالمراجع، وخلص البحث إلى نتائج منها: احتواء البلاغة العربية البلاغات الجديدة، والتأثير فيها، وبيان أثر علم المعاني والبيان والبديع في الحجاج المُقْنِع، وأنّ كثرة الأساليب الإنكارية التي اقتضاها الحال استدعاها احتدام الاختلاف بين الأطراف، وأنَّ جمال البديع كان السبيل الجاذب إلى وظيفة الإقناع بالمقارنة وإعمال الذهن لاستنباط العلاقات من سياقه.

الكلمات المفتاحية: الحِجَاج – البلاغية – أمُّ سلمة – جعفر – النّجاشي.

Abstract

This study intended to combine ancient rhetoric and modern argumentative rhetoric, besides engaging pragmatics. It targeted argumentative discourse analysis to reveal its argumentative rhetorical techniques, connectives, and components. It also examined stylistic and metaphorical techniques used in the arguments of both Quraysh messengers, then Jaafar's counterargument before the Patriarchs or Al-Najashi, as stated in Umm Salamah's recountal on Abyssinia Migration, highlighting the influential effects in convincing Al-Najashi so that he converted to Islam, and in protecting the Muslim immigrants.

The research adopted a descriptive analytical approach, consisting of an introduction, then a prologue defining argumentation and associated concepts. And, it comprises three sections to analyze argumentation in to two distinct situations of disagreement. The first section examined the argumentation rhetorical techniques, connectives, and components. The second focused on argumentation stylistic techniques in the two situations, while the third section explored the argumentation figurative style techniques, besides a conclusion and references. The study findings revealed that Arabic rhetoric incorporate modern rhetorical techniques. It also showed the influence of the science of semantics, science of style, and rhetoric on persuasive argumentation, that the diversified denial methods in discoursal situations were necessitated by parties' disagreement intensity, and that good rhetorical style is the persuasive attractive means through contrast and mental activity to derive relationships in context.

Keywords: Argumentation - Rhetorical - Umm Salamah – Jaʿfar - Al-Najashi (Negus)

المقدمة

رواية أمِّ سلمة –رضي الله عنها– وهم في الحبشة امتلأ قوة حجاجيَّة، بين عدة أطراف، وسببه البعثة النَّبوية التي جاءت بشرائع الدِّين، فأبطلت أفعالا ما أنزل الله بها من سلطان، وهذبت الأخلاق والقيم، وأحدث ذلك تعذيبا وحروبا لا ترعى إلًّا ولا ذمَّة، فكانت الهجرة الأولى والثانية إلى الحبشة، فكانت الملاحقة من قريش، وجاءت رواية القصة بالتقنيات الحجاجيَّة البلاغية والمنطقية، حتى ظهر الحقُّ، وزهق الباطل، فوجد الباحث في احتدام الخلاف بين الأطراف فكرة لدراسة تقنياته الحجاجيَّة البلاغية.

أهداف البحث:

١– تحليل الخطاب الحجاجي بين أطراف الخلاف؛ لمعرفة تقنياته البلاغية.
٢– الكشف عن دور النظم وروابطه وعوامله الحجاجية بين أطراف الخلاف.
٣– إيضاح دور الحجاج البياني في الإقناع.
٤– بيان أثر الحجاج البديعي في الإقناع.

أسئلة البحث:

١– ما التقنيات الحجاجيَّة المستعملة بين أطراف الخلاف في رواية أم سلمة لهجرة الحبشة، رضي الله عنها؟
٢– ما تقنيات الحجاج البلاغية في النظم وروابطه وعوامله الحجاجية؟
٣– ما تقنيات البلاغة العربية في الحجاج البياني بين أطراف الحدث في رواية أم سلمة؟
٤– ما تقنيات البلاغة العربية في الحجاج البديعي بين أطراف الحدث في رواية أم سلمة؟

أهمية البحث

تبرز أهمية البحث من قيمة البلاغة العربية وسلطتها الحجاجية في النصّ؛ حيث

أظهرت مجموعة كبيرة من الحجج والنتائج؛ بعد عرض الدعوى المحتدمة بين الطرفين، فاستطاعت بعلومها الثلاثة أن تؤثر في إقناع المتلقي بحسب ما اقتضاه الحال؛ لتكشف عن سعة أساليب الكلام العربي، ودرجات تأثيره.

الدراسات السابقة

لم يُعثر على دراسة حجاجية لرواية أم سلمة في هجرة الحبشة، والدراسات في الحجاج كثيرة، ومنها:

١- تجليات الحجاج في الخطاب النبوي: خطبة الوداع نموذجا، د. وفاء أحمد جابر، مجلة البحث العلمي في الآداب، جامعة عين شمس –كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، العدد ١٩، ج٩، ٢٠١٨م، تناول الحجاج في اللغة والتشبيه والتكرار والمقابلة والتقديم والتأخير والحذف.

٢- آليات الحجاج البلاغي لوصايا الحكماء في العصر الجاهلي: مقاربة تداولية، د. علاء الدين أحمد الغرايبة، ود. أمل شفيق العمري، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، مج٢٧، العدد ٣، درس حجاجيَّة ما وجده من أساليب بيانية وبديعية وإنشائية بالمنهج التداولي.

٣- حجاج الوليد بن المغيرة حول القرآن الكريم بين الإقناع والإمتاع، د. اعتماد السيد عبد الفتاح شاهين، حولية كلية اللغة العربية بجرجا، مج٢٧، ج٥، ٢٠٢٣م.

٤- دراسات أخرى أثبتها البحث في قائمة مراجعه تحت الدوريات وأفاد منها.

لكنَّ هذا البحث يثبت أن التراث البلاغي العربي والدراسات العربية احتوت الحجاج، ووظفت علومها البلاغية الثلاثة في الإقناع بحسب ما يناسب المخاطب.

منهج البحث

اتَّبع البحث المنهج الوصفي التحليلي لرواية أمِّ سلمة –رضي الله عنها– في هجرة الحبشة كما في الزوائد، ومسند الإمام أحمد مع اختلاف يسير، وفي ثنايا التحليل جاء

النصُّ المحلَّل بحط غامق؛ لتمييزه، وبدأ التحليل من قولها: "**ثُمَّ قَالَا لِكُلِّ بِطْرِيقٍ مِنْهُمْ**" إلى و"**أَقَمْنَا عِنْدَهُ فِي خَيْرِ دَارٍ مَعَ خَيْرِ جَارٍ**"؛ لأنَّهما وما بينهما محل أساليب الحجاج المقصودة، وقُسِّمت رواية أم سلمة إلى موقفين، كلُّ موقف فيه حجج الخصمين ونتائجه، وأطراف الأطروحة تارة رسولا قريش والبطارقة أو النَّجاشي، وتارة جعفر بن أبي طالب والنَّجاشي، ثم النتيجة، وإذا ورد الفعل (قالت) قبل نصٍّ من المتن فضميره يعود إلى أمِّ سلمة راوية الخبر، أمَّا (قالا) فيعود ضميره إلى رسولي قريش، ويقصد بالاختصارات (ت: توفي، هـ: هجري، م: ميلادي، مج: مجلد، ع: العدد).

التمهيد: تعريف الحجاج وأعلام النصّ ومناسبته، ولغته.

بدأ الحجاج قبل خلق الإنسان، كما في حجاج الملائكة -عليهم السلام-ربَّهم -ﷻ-في خلق آدم عليه السلام، وقد استوعب البيان العربي ذلك، فكشف طاقات حجاجيَّة في انتقاء اللفظ، والنظم، وبيانه وبديعه، ويمتد هذا العلم إلى أرسطو (ت٣٢٢ق.م) في دراسته للخطابة والشِّعر حيث جعل الإقناع غاية[١]، ورأى أنَّ الحجاج يتكون من: اللوغوس (الحجج العقلية)، والإيتوس (صورة الذات القائلة)، والباتوس (قدرة الخطاب على استثارة عواطف المخاطب)[٢].

ولم يُغْفِل علماء البلاغة العربية القدامى الحجاج، بل أفادوا ممن سبقهم، وأبدعوا، فسموا الحجاج الاحتجاج، والحجَّة، والاستدلال، والجدل، والمذهب الكلامي، وغيره، ودرسوا حالة المتلقي والخطاب المناسب؛ لغرض التأثير والإقناع وهو غرض البلاغة الجديدة. فالجاحظ (ت٢٥٥هـ) يؤمن بأهمية الحجَّة[٣]، وأثَر تزيين المعاني بتخيّر الألفاظ المقنعة، في سرعة الاستجابة[٤]، وابن المعتز (٢٩٦هـ) يتحدث عن المذهب الكلامي فيقول: "وهو إيراد حجة على المطلوب على طريقة أهل المنطق، وهي أن تكون المقدمات

(١) ينظر: طاليس، أرسطو، "الخطابة". تحقيق عبد الرحمن بدوي، (د.ط، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م): ٣.

(٢) ينظر: ميشيل مايير، "البلاغة". ترجمة محمد أسيداه، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٢١م): ١١، ١٢، ١٣، وينظر: حمادي صمود وآخرون، "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". بإشراف حمادي صمود، (د.ط، تونس: منشورات كلية الآداب جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د.ت): ٣٥٢.

(٣) ينظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، "البيان والتبيين". (د.ط، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ)، ١: ٩٢.

(٤) ينظر: الجاحظ، "البيان والتبيين"، ١: ١١١-١١٢.

مستلزمة للمطلوب"[١]، وأبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) عقد فصلا للاستشهاد والاحتجاج، وأشار إلى كثرته عند القدامى والمحدثين، وقال: "وهو أن تأتى بمعنى، ثم تؤكِّده بمعنى آخر يجرى مجرى الاستشهاد على الأول، والحجة على صحته"[٢]. وفي موطن آخر يقول: "فأعلى رتب البلاغة أن يحتجّ للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيّره في صورة المذموم"[٣] وذلك حجاج المغالطة.

أمَّا شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) فكشف قيمة التمثيل في تأثيره على القلوب، أمَّا التَّشبيه فلترجُّح المشابهة التي هي كالدليل[٤]، والاستعارة أقوى لأنك جعلت الشيء كالمستعار الذي يجب له ثبوت الصفة[٥]، والكناية فيها إثبات الصفة بإثبات دليلها[٦].

وسار على نهج ابن المعتز في المذهب الكلامي ابن أبي الأصبع (ت٦٤٥هـ)[٧]،

(١) أبو العباس عبد الله بن محمد بن المعتز، "البديع في البديع". (ط١، دار الجيل، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م): ٣١.

(٢) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، "الصناعتين". تحقيق يعلى محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (د.ط، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩هـ): ٤١٦.

(٣) العسكري، "الصناعتين": ٥٣.

(٤) أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة". تعليق محمود محمد شاكر، (د.ط، القاهرة: مطبعة المدني بالقاهرة، جدة: دار المدني، د.ت): ١١٥.

(٥) أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، "دلائل الإعجاز". تحقيق محمود محمد شاكر أبو فهر، (ط٣، القاهرة: مطبعة المدني بالقاهرة، جدة: دار المدني، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م): ٧٢-٧٣.

(٦) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٢٧.

(٧) ينظر: عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن". تحقيق د. حفني محمد شرف، (د.ط، الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ت): ١١٩.

وابن النقيب (ت٦٩٨هـ)[١]، وجعل ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) مدار البلاغة على استدراج الخصم إلى الإذعان والتَّسليم[٢]، ويرى حازم القرطاجني (٦٨٤هـ) أن الخطابة مبنية على الإقناع على جهة الاحتجاج والاستدلال[٣].

وحديثهم عن قيمة العطف كالحديث عن الروابط الحجاجيَّة، وحديثهم عن دلالة القصر يشبه دلالة العوامل الحجاجيَّة في البلاغة الجديدة، فسيبويه مثلا: تناول دلالات حروف العطف[٤]، والجرجاني عقد بابا واسعا للقصر والاختصاص[٥]وطرقه ودلالاته[٦]، وتحدث في فصل عن إنَّما[٧]، وأنَّها تفيد إيجاب الفعل لشيء، ونفيه عن غيره دفعة واحدة[٨].

وحديث البلاغة العربية عن أحوال المتلقي، وأضرب الخبر، شاهد على حضور الحجاج في العربية، ثم توسعت به الدراسات الغربية في العصر الحديث، فبدأت بلاغة

(١) ينظر: محمد بن سليمان ابن النقيب، "مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن". تحقيق زكريا سعيد علي، (د.ط، القاهرة: مكتبة الخانجي،١٩٩٥–١٤٤٥م): ٢٨٥.

(٢) ينظر: ضياء الدين نصر الله بن محمد ابن الأثير، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ط، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٢٠٥.

(٣) ينظر: حازم القرطاجني، "منهاج البلغاء وسراج الأدباء". تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، (ط٣، بيروت: دار الكتب الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م): ٦٣.

(٤) سيبويه، "الكتاب"، ٤٤٩/١.

(٥) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٣٢٨.

(٦) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٣٣٧.

(٧) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٣٢٨.

(٨) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٣٣٥.

الحجاج البلاغة الجديدة ١٩٥٨م، متأثرة في البلاغة الأرسطية والعربية، وممن عني بذلك (بيرلمان Perleman) و(تيتكا Tyteca) اللذان ألفا كتاب (الوجيز في الحجاج: البلاغة الجديدة) وركزا على القصد والمقام، والإقناع، والبلاغة الحجاجيَّة عندهما في الدعوى والأفكار المعارضة وآليات الحجاج من أدلة وبراهين وحجج توصل إلى الحقيقة، ولهما تلاميذ وأتباع[١]، وترجم كتابهما د.عبد الله صولة (ت١٤٣٠هـ)[٢]، وغرضهما من البلاغة البرهانية الإقناع والتأثير[٣]، وجعلا لها مراحل أربع: مرحلة توفير الأدلة والمصادر، ثم ترتيب القول بأجزائه المختلفة، ثم الصياغة الأسلوبية للأفكار، وأخيرا مرحلة الإلقاء والتأثير[٤].

وألف (أوسكمبر Anscombre) و(ديكرو Ducrot) كتاب، (الحجاج في اللغة) وحجاجهما لغوي، ويريان أنَّه لا يوجد أي كلام إلا ويشتمل على شحنة حجاجيَّة[٥]، كما أنَّ نظرية ديكرو ترى أنّ الغاية من اللغة ليست الإبلاغ، بل

(١) ينظر: د. جميل حمداوي، "من الحجاج إلى البلاغة الجديدة". (ط١، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٤م): ٢٧-٢٩ و٣٤ و٨٣.

(٢) ينظر: د. عبدالله صولة، "في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات"، (ط١، مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١١م).

(٣)ينظر: فيليب بروتون، "الحجاج في التواصل". ترجمة محمد مشبال، عبد الواحد التهامي، (د. ط، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م): ٢٢-٢٣.

(٤) نعمان عبدالحميد بوقرة، "المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية". (د. ط، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٩م): ١٠٦-١٠٧.

(٥) مثنى كاظم صادق، "أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي". (د.ط، تونس: دار كلمة للنشر، ٢٠١٥م): ٢٢.

الحجاج[١]، فالمتكلم لحظة كلامه يوجه قوله وجهة حجاجيَّة ما[٢].

وكذلك ما أفرزته نظرية المساءلة عند الفيلسوف ميشيل ماييز (Michel Meyer)[٣]، ونظرية الحجاج التداولي نظرية أفعال الكلام عند سورل (Searl)، وجون أوستين (J.Austin)، وجرايس (Grice)[٤]. فتعددت الدراسات الحجاجيَّة وبينها اتفاق في الأساسيات، واختلاف في طريقة العرض والتطبيق.

ومع القيمة الكبيرة لهذه الدراسات إلا أنَّ د. عبدالله صولة صرَّح بأنَّ الدراسات الغربية الحديثة لم تضف شيئا على دور الصورة عمّا أورده بلاغيو العرب[٥].

أولا: الحجاج لغة واصطلاحا

الحجاج في اللغة مأخوذ من الحُجَّة وهو ما دوفع به الخصم، فهي البرهان والدليل، الذي به الظفر، والمحاجج المجادل، والمحجة الطريق[٦].

أمَّا في الاصطلاح فهي عند بيرلمان وتيتكا "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها

(١) عز الدين الناجح، "العوامل الحجاجيَّة في اللغة العربية". (ط١، تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠١١م): ٦٧ و٨١.

(٢) صمود وآخرون، "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم": ٣٥٢.

(٣) ينظر: ميشيل ماييز، "البلاغة". ترجمة محمد أسيداه، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٢١م): ١١، ١٢، ١٣، وينظر: حمادي صمود وآخرون، "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". بإشراف حمادي صمود، (د.ط، تونس: منشورات كلية الآداب جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د.ت): ٣٩٥-٣٩٦.

(٤) ينظر: د. جميل حمداوي، "من الحجاج إلى البلاغة الجديدة": ٥٢- ٥٣ و٦٢.

(٥) د.عبد الله صولة، "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية". (ط٢، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧م): ٤٩٥.

(٦) أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، "لسان العرب"، الحواشي لليازجي وجماعة من اللغويين. (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٢: ٢٢٨.

أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة التسليم"[١].

وذكر أندرسن ودوفر أن الحجاج: "طريقة لاستخدام التحليل العقلي، والدعاوي المنطقية، وغرضها حل النزاعات والصراعات واتخاذ قرارات محكمة، والتأثير في وجهات النظر والسلوك"[٢].

ويعرفه أوليرون بأنه "أسلوب تداولي جدلي مبني على مهارات الإقناع والتأثير والتخاطب والتواصل والتداول"[٣].

ويقصد بتقنيات الحجاج الطرائق والمبادئ التي تحكم البناء الحجاجي في خطاب ما، أو الأساليب التي يتمثلها المتكلم عن وعي وقصد حجاجيين، من أجل رفع رصيده الحجاجي، بما يكفل له القدرة على التأثير في المخاطب، وإقناعه بشكل أنجع[٤].

ولقد سبق في التمهيد إشارات علماء التراث البلاغي العربي إلى طريقة عرض الحجج وأساليب التأثير والإقناع البلاغية واختيار اللفظ المناسب لحال المخاطب لاستمالته والتأثير فيه، وهذا هو الذي يدور حوله مفهوم الحجاج.

ثانيا: التعريف بأعلام النص:

أم سلمة: هند بنت أبي أمية بن المغيرة القرشية المخزومية زوج النبي-ﷺ-وإحدى

(١) صولة، "في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات": ٦.

(٢) محمد العبد، "النص الحجاجي العربي: دراسة في وسائل الإقناع". مجلة فصول، ٢، (٢٠٠٢م): ٤٣. "استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٨/١٥هـ" من موقع:
. https://search.mandumah.com/Record/525533/Details

(٣) جميل حمداوي، "التداوليات وتحليل الخطاب". (د.ط، مكتبة المثقف، ٢٠١٥م): ٣٨.

(٤) د. نعمان عبد الحميد بوقرة، "أضواء على نظرية تحليل الخطاب في الفكر اللساني الحديث". (ط٢، عمان: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٨م): ١١٨.

أمهات المؤمنين، تزوجها بعد وقعة بدر، بعد أن توفي عنها أبو سلمة، وهي وأبو سلمة أول من هاجر إلى الحبشة، وتوفيت ٥٩هـ، ودفنت في البقيع(١).

جعفر بن أبي طالب: ابن عم النَّبي –ﷺ– وأشبه الناس به، سمَّاه أبا المساكين، وله هجرتان: إلى الحبشة، وإلى المدينة، وأسلم النجاشي ومن تبعه على يديه، عاد من الحبشة حين فتح خيبر، ولقبَّه –ﷺ– بالطيّار؛ لحمله الراية يوم مؤتة، فقطعت يمناه، فحملها باليسرى، فقطعت، فاحتضنها إلى صدره، حتى وقع شهيدا سنة ٨ للهجرة، وعمره واحد وأربعون سنة(٢).

عمرو بن العاص: بن وائل القرشي السَّهمي، من دهاة العرب وشجعانهم، أرسلته قريش إلى النجاشي ليسلِّم من عنده من المسلمين، أسلم عام خيبر، أو عند النجاشي، أو قبل الفتح، بعثه النبي –ﷺ– أميرا على سرية إلى ذات السلاسل، واستعمله على عُمَان، ولِّي على فلسطين، وفتح مصر وولِّي عليها، توفي سنة ٤٣هـ، وعمره ٩٠ أو ٩٩(٣).

عبدالله بن أبي ربيعة: بن المغيرة بن عبد الله بن عمر القرشي المخزومي، والد عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة الشاعر المشهور، من أشراف قريش في الجاهلية، أرسلته قريش

(١) ينظر: عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، "أسد الغابة في معرفة الصحابة". تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤ م)، ٧: ٢٧٨.

(٢) ينظر: ابن الأثير، "أسد الغابة في معرفة الصحابة"، ١: ٥٤١. وينظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ١: ٥٩٢-٥٩٣.

(٣) ينظر: ابن الأثير، "أسد الغابة في معرفة الصحابة"، ٤: ٢٣٢، وينظر: العسقلاني، "الإصابة في تمييز الصحابة"، ٤: ٥٣٧-٥٤٠.

إلى النجاشي، وأسلم يوم الفتح، وولاه النّبي -ﷺ-الجند من اليمن ومخاليفها، وكان واليها إلى أن جاء لينصر عثمان يوم حصاره، فسقط عن راحلته بقرب مكة، فمات[1].

النَّجاشي: اسمه أصحمة، والنَّجاشي لقب لملوك الحبشة، أسلم في عهد النبي-ﷺ-وأحسن للمهاجرين، وتوفي ببلاده قبل فتح مكة، وصلى عليه النبي-ﷺ-بالمدينة، وكبَّر عليه أربعا[2].

ثالثا: لغة الحجاج بين يدي النجاشي

اختُلف باللغة التي تمّت الحجج بها، فقيل: العربية، كما سيأتي عند السهيلي، وقيل: الترجمة، والذي يظهر للباحث أنَّ ذلك كان باللغة العربية؛ لما يأتي:

١- القول بالترجمة اجتهادات نسبيَّة لا تستند إلى دليل قطعيٍّ.

٢- ليس في الرواية ما يدل على الترجمة، بل واو العطف والفاء في النَّص تدلان على السرعة واستبعاد التَّرجمة. وتأثرهم اللحظي بسورة مريم دلَّ على عدم وجود وقت للترجمة.

٣- ورود الألفاظ الحبشية (سُيُومٌ، ودُبُر) دلَّ على أنَّ النَّجاشي تحدث بالعربية إلا هذين اللفظين.

٤- أثبتت سورة قريش اتصال قريش التِّجاري في اليمن التي تسيطر عليها الحبشة، والاتصال يحتاج لغة تواصل، فلزم التأثر والتأثير.

٥- هدايا رسولي قريش تدلُّ على معرفة ما يحبه النَّجاشي، وحجتهما في عيسى -عليه السلام- تدل على معرفتهما بعقيدة النَّصارى، مما يؤكد كثرة الاتصال.

٦- اللغة العربية والحبشية تنتسبان للساميَّة، واستعمل القرآن الكريم ألفاظا من الحبشية، فهمها بعض الصحابة رضي الله عنهم.

(١) ينظر: ابن الأثير، "أسد الغابة في معرفة الصحابة"، ٣: ٢٣٢.

(٢) ينظر: ابن الأثير، "أسد الغابة في معرفة الصحابة"، ١: ٢٥٢.

٧- أبيات أبي طالب التي أرسلها إلى النَّجاشي تقتضي معرفة النَّجاشي العربية[١].

٨- وأخيرا ذكر السهيلي أنَّ النَّجاشي لما بلغه لقاء النبي-ﷺ-بأعدائه في بدر، قال: بدر كثير الأراك، كنت أرعى فيه الغنم على سيدي، مما يستأنس به على طول مكثه في بلاد العرب؛ لذلك فهم سورة مريم لما تليت عليه حتَّى بكى[٢].

النص:

"عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ ابْنَةِ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ زَوْجِ النَّبِيِّ-ﷺ-قَالَتْ: لَمَّا نَزَلْنَا أَرْضَ الْحَبَشَةِ جَاوَرْنَا بِهَا خَيْرَ جَارٍ النَّجَاشِيَّ، أَمِنَّا عَلَى دِينِنَا، وَعَبَدْنَا اللَّهَ وَحْدَهُ لَا نُؤْذَى، وَلَا نَسْمَعُ شَيْئًا نَكْرَهُهُ، فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ قُرَيْشًا، ائْتَمَرُوا أَنْ يَبْعَثُوا إِلَى النَّجَاشِيِّ فِينَا رَجُلَيْنِ جَلْدَيْنِ، وَأَنْ يهْدُوا لِلنَّجَاشِيِّ هَدَايَا مِمَّا يُسْتَطْرَفُ مِنْ مَتَاعِ مَكَّةَ، وَكَانَ أَعْجَبَ مَا يَأْتِيهِ مِنْهَا الْأَدَمُ، فَجَمَعُوا لَهُ أُدَمًا كَثِيرًا، وَلَمْ يَتْرُكُوا مِنْ بَطَارِقَتِهِ بِطْرِيقًا إِلَّا أَهْدَوْا لَهُ هَدِيَّةً، وَبَعَثُوا بِذَلِكَ مَعَ عَبْدِاللَّهِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ الْمَخْزُومِيِّ، وَعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ السَّهْمِيِّ، وَأَمَّرُوهُمَا أَمْرَهُمْ، وَقَالُوا لَهُمَا: ادْفَعُوا إِلَى كُلِّ بِطْرِيقٍ هَدِيَّتَهُ قَبْلَ أَنْ تُكَلِّمُوا النَّجَاشِيَّ فِيهِمْ، ثُمَّ قَدِّمُوا لِلنَّجَاشِيِّ هَدَايَاهُ، ثُمَّ اسْأَلُوهُ أَنْ يُسَلِّمَهُمْ إِلَيْكُمْ قَبْلَ أَنْ يُكَلِّمَهُمْ، قَالَتْ: فَخَرَجَا فَقَدِمَا عَلَى النَّجَاشِيِّ، وَنَحْنُ عِنْدَهُ بِخَيْرِ دَارٍ، وَخَيْرِ جَارٍ، فَلَمْ يَبْقَ مِنْ بَطَارِقَتِهِ بِطَرِيقٍ إِلَّا دَفَعَا إِلَيْهِ هَدِيَّتَهُ قَبْلَ أَنْ يُكَلِّمَا النَّجَاشِيَّ ثُمَّ قَالَا لِكُلِّ بِطْرِيقٍ مِنْهُمْ: إِنَّهُ قَدْ ضَوَى إِلَى بَلَدِ الْمَلِكِ مِنَّا غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ، فَارَقُوا دِينَ

(١) ينظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، "البداية والنهاية". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، دار هجر، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م)، ٤: ١٩٠.

(٢) ينظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، "الروض الأنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام". تحقيق عمر عبد السلام السلامي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ٣: ١٥٧.

قَوْمِهِمْ وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِكُمْ، وَجَاءُوا بَدِينٍ مُبْتَدَعٍ لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتُمْ، وَقَدْ بَعَثَنَا إِلَى الْمَلِكِ فِيهِمْ أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ لِيَرُدَّهُمْ إِلَيْهِمْ، فَإِذَا كَلَّمْنَا الْمَلِكَ فِيهِمْ فَأَشِيرُوا عَلَيْهِ أَنْ يُسَلِّمَهُمْ إِلَيْنَا، وَلَا يُكَلِّمَهُمْ، فَإِنَّ قَوْمَهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ، فَقَالُوا لَهُمَا: نَعَمْ. ثُمَّ قَرَّبُوا هَدَايَاهُمْ إِلَى النَّجَاشِيِّ فَقَبِلَهَا مِنْهُمْ ثُمَّ كَلَّمَاهُ، فَقَالَا لَهُ: أَيُّهَا الْمَلِكُ، قَدْ صَبَا إِلَى بَلَدِكَ مِنَّا غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ، فَارَقُوا دِينَ قَوْمِهِمْ، وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِكَ وَجَاءُوا بَدِينٍ مُبْتَدَعٍ لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ، وَقَدْ بَعَثَنَا إِلَيْكَ فِيهِمْ أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَبْنَائِهِمْ وَعَشَائِرِهِمْ؛ لِنَرُدَّهُمْ إِلَيْهِمْ، فَلَهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ، وَعَاتَبُوهُمْ فِيهِ. وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ أَبْغَضُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ، وَعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ مِنْ أَنْ يَسْمَعَ النَّجَاشِيُّ كَلَامَهُمْ، فَقَالَتْ بَطَارِقَتُهُ حَوْلَهُ: صَدَقُوا أَيُّهَا الْمَلِكُ قَوْمُهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا، وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ، فَأَسْلِمْهُمْ إِلَيْهِمْ، فَلْيَرُدَّاهُمْ إِلَى بِلَادِهِمْ وَقَوْمِهِمْ. فَغَضِبَ النَّجَاشِيُّ، وَقَالَ: لَا هَا اللَّهِ، ايْمُ اللَّهِ، إِذًا لَا أُسَلِّمُهُمْ إِلَيْهِمَا، وَلَا أَكَادُ قَوْمًا جَاوَرُونِي وَنَزَلُوا بِلَادِي وَاخْتَارُونِي عَلَى مَنْ سِوَايَ حَتَّى أَدْعُوَهُمْ فَأَسْأَلَهُمْ عَمَّا يَقُولُ هَذَانِ فِي أَمْرِهِمْ، فَإِنْ كَانُوا كَمَا يَقُولَانِ أَسْلَمْتُهُمْ إِلَيْهِمَا، وَرَدَدْتُهُمْ إِلَى قَوْمِهِمْ، وَإِنْ كَانُوا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَنَعْتُهُمْ مِنْهُمَا، وَأَحْسَنْتُ جِوَارَهُمْ مَا جَاوَرُونِي. قَالَتْ: ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- فَدَعَاهُمْ فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُ اجْتَمَعُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ إِذَا جِئْتُمُوهُ؟ قَالُوا: نَقُولُ وَاللَّهِ مَا عَلَّمَنَا وَمَا أَمَرَنَا بِهِ نَبِيُّنَا -ﷺ- كَائِنٌ فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ، فَلَمَّا جَاءُوهُ، وَقَدْ دَعَا النَّجَاشِيُّ أَسَاقِفَتَهُ فَنَشَرُوا مَصَاحِفَهُمْ حَوْلَهُ، سَأَلَهُمْ فَقَالَ: مَا هَذَا الدِّينُ الَّذِي قَدْ فَارَقْتُمْ فِيهِ قَوْمَكُمْ، وَلَمْ تَدْخُلُوا فِي دِينِي وَلَا فِي دِينِ أَحَدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَمِ؟ قَالَتْ: وَكَانَ الَّذِي كَلَّمَهُ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ -عليه السلام- قَالَ: أَيُّهَا الْمَلِكُ، كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ، وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ، وَنَقْطَعُ الْأَرْحَامَ، وَنُسِيءُ الْجِوَارَ، وَيَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ، فَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى

بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَفَافَهُ، فَدَعَانَا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ لِنُوَحِّدَهُ، وَنَعْبُدَهُ، وَنَخْلَعَ مَا كُنَّا نَعْبُدُ نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنَ الْحِجَارَةِ وَالْأَوْثَانِ، وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَصِلَةِ الرَّحِمِ، وَحُسْنِ الْجِوَارِ وَالْكَفِّ عَنِ الْمَحَارِمِ وَالدِّمَاءِ، وَنَهَانَا عَنِ الْفَوَاحِشِ، وَشَهَادَةِ الزُّورِ، وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ وَقَذْفِ الْمُحْصَنَةِ، وَأَمَرَنَا أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ. – قَالَتْ: فَعَدَّدَ عَلَيْهِ أُمُورَ الْإِسْلَامِ – فَصَدَّقْنَاهُ وَآمَنَّا بِهِ وَاتَّبَعْنَاهُ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ، فَعَبَدْنَا اللَّهَ وَحْدَهُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَحَرَّمْنَا مَا حَرَّمَ عَلَيْنَا، وَأَحْلَلْنَا مَا أَحلَّ لَنَا، فَعَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا فَعَذَّبُونَا، وَفَتَنُونَا عَنْ دِينِنَا؛ لِيَرُدُّونَا إِلَى عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَنْ نَسْتَحِلَّ مَا كُنَّا نَسْتَحِلُّ مِنَ الْخَبَائِثِ، فَلَمَّا قَهَرُونَا وَظَلَمُونَا، وَشَقُّوا عَلَيْنَا، وَحَالُوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ دِينِنَا خَرَجْنَا إِلَى بَلَدِكَ، وَاخْتَرْنَاكَ عَلَى مَنْ سِوَاكَ، وَرَغِبْنَا فِي جِوَارِكَ، وَرَجَوْنَا أَنْ لَا نُظْلَمَ عِنْدَكَ أَيُّهَا الْمَلِكُ. قَالَتْ: فَقَالَ النَّجَاشِيُّ: هَلْ مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ عَنِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ؟ قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: نَعَمْ. قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ النَّجَاشِيُّ: فَاقْرَأْهُ. فَقَرَأَ عَلَيْهِ صَدْرًا مِنْ: (كهيعص) قَالَتْ: فَبَكَى وَاللَّهِ النَّجَاشِيُّ حَتَّى أَخْضَلَ لِحْيَتَهُ، وَبَكَتْ أَسَاقِفَتُهُ حَتَّى أَخْضَلُوا مَصَاحِفَهُمْ حِينَ سَمِعُوا مَا تَلَا عَلَيْهِمْ، ثُمَّ قَالَ النَّجَاشِيُّ: إِنَّ هَذَا وَاللَّهِ وَالَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ. انْطَلِقَا فَوَاللَّهِ لَا أُسَلِّمُهُمْ إِلَيْكُمْ أَبَدًا وَلَا أَكَادُ.

قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: فَلَمَّا خَرَجَا مِنْ عِنْدِهِ، قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: وَاللَّهِ لَآتِيَنَّهُ غَدًا أَعِيبُهُمْ عِنْدَهُ بِمَا أَسْتَأْصِلُ بِهِ خَضْرَاءَهُمْ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ – وَكَانَ أَتْقَى الرَّجُلَيْنِ فِينَا –: لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَامًا، وَإِنْ كَانُوا قَدْ خَالَفُونَا. قَالَ: وَاللَّهِ لَأُخْبِرَنَّهُ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ –عليه السلام– عَبْدٌ قَالَتْ: ثُمَّ غَدَا عَلَيْهِ الْغَدَ، فَقَالَ: أَيُّهَا الْمَلِكُ، إِنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ قَوْلًا عَظِيمًا. فَأَرْسِلْ إِلَيْهِمْ فَسَلْهُمْ عَمَّا يَقُولُونَ فِيهِ؟!

قَالَتْ: فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ يَسْأَلُهُمْ عَنْهُ، قَالَتْ: وَلَمْ يَنْزِلْ بِنَا مِثْلُهَا، وَاجْتَمَعَ الْقَوْمُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَا تَقُولُونَ فِي عِيسَى إِذَا سَأَلَكُمْ عَنْهُ، قَالُوا: نَقُولُ وَاللَّهِ مَا قَالَ اللَّهُ – عَزَّ وَجَلَّ – وَمَا جَاءَ بِهِ نَبِيُّنَا –ﷺ–كَائِنٌ فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ، فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالَ لَهُمْ: مَا تَقُولُ فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ؟ فَقَالَ لَهُ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: نَقُولُ فِيهِ الَّذِي جَاءَ بِهِ نَبِيُّنَا–ﷺ–: "هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَرُوحُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ الْبَتُولِ". قَالَ: فَضَرَبَ النَّجَاشِيُّ يَدَهُ إِلَى الْأَرْضِ فَأَخَذَ مِنْهَا عُودًا ثُمَّ قَالَ: مَا عَدَا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ مَا قُلْتَ هَذَا الْعُودَ. فَتَنَاخَرَتْ بَطَارِقَتُهُ حَوْلَهُ حِينَ قَالَ مَا قَالَ. فَقَالَ: وَإِنْ نَخَرْتُمْ وَاللَّهِ، اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ سُيُومٌ بِأَرْضِي –وَالسُّيُومُ: الْآمِنُونَ – مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، ثُمَّ مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، ثُمَّ مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ. مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي دُبُرًا ذَهَبًا، وَأَنِّي آذَيْتُ رَجُلًا مِنْكُمْ – وَالدُّبُرُ بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ: الْجَبَلُ – رُدُّوا عَلَيْهِمَا هَدَايَاهُمَا فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِمَا، فَوَاللَّهِ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنِّي الرِّشْوَةَ حِينَ رَدَّ عَلَيَّ مُلْكِي، فَآخُذَ فِيهِ الرِّشْوَةَ، وَمَا أَطَاعَ النَّاسَ فِيَّ، فَأُطِيعَهُمْ فِيهِ. فَخَرَجَا مِنْ عِنْدِهِ مَقْبُوحَيْنِ مَرْدُودًا عَلَيْهِمَا مَا جَاءَا بِهِ، وَأَقَمْنَا عِنْدَهُ فِي خَيْرِ دَارٍ مَعَ خَيْرِ جَارٍ..." رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ غَيْرَ إِسْحَاقَ، وَقَدْ صَرَّحَ بِالسَّمَاعِ[1].

(١) أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، "مسند مجمع الزوائد ومنبع الفوائد". تحقيق حسام الدين القدسي، (د. ط، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م)، ٦: ٢٤-٢٩. وينظر: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، "الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين". (ط٤، صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٧ م)، ٢: ٥٣٨.

المبحث الأول: تقنيات الحجاج البلاغية في النظم وروابطه وعوامله الحجاجية

تكوَّن الحجاج من موقفين، الأول: أول لقاء ألقى به رسولا قريش وابل مغالطاتهم بين يدي النَّجاشي ضدّ المهاجرين، ثمَّ انتصار حجج المهاجرين. والثاني: اشتعال حجج الخصم في موقف ثان، وانتصار المهاجرين بالحجج الدامغة، ونتائج الموقفين، فالبنية الحجاجيَّة في النصِّ تتمثل بمجموعة من الحجج والنتائج التي تقوم بينها أنماط مختلفة من العلاقات، فالحجة تستدعي الحجة المضادة، أو المؤيدة، والدليل يفضي إلى النتيجة، والنتيجة تفضي إلى دليل آخر، وكل قول يرتبط بسابقه وتاليه(١).

أولا: تقنيات الحجاج البلاغية في النظم في حجج ونتائج الموقف الأول

١– تقنيات الحجاج البلاغية في النظم في حجج رسولي قريش

بدأ عمرو بن العاص –رضي الله عنه– الدعوى بجمل خبرية تؤسس لبناء الحجة الكبرى، التي ستلقى إلى كل بطريق، ثم إلى الملك بأساليب تقوي الحجة وتؤكدها، فقال: **"إِنَّهُ قَدْ ضَوَى إِلَى بَلَدِ الْمَلِكِ مِنَّا غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ"**، وهي بداية قوية من حيث النَّظم، بدأت بضمير الشأن تمهيدا لأهمية ما سيأتي(٢)؛ ليحمل المتلقي على انتظاره، ثمَّ توكيد إنَّ، وقد؛ لتقوية المعنى، ويعظمان البلد بإضافته إلى الملك؛ ليكسباه قوة حجاجيَّة في إظهار الهيبة.

وضمير الشأن يرد على جهة المبالغة في التعظيم، وبلاغته في كونه يضمر ثمَّ

(١) ينظر: أبو بكر العزاوي، "اللغة والحجاج". (ط١، الدار البيضاء: العمدة في الطبع، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٦م): ١٨.

(٢) ضمير الشأن هو ضمير غائب موحَّد، لم يتقدمه مرجع ظاهر، ويفسره الخبر بعده لغرض تعظيم الشأن، ينظر: يعيش بن علي بن يعيش، "شرح المفصل للزمخشري". قدَّم له د. إميل بديع يعقوب. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م)، ٢: ٣٣٥.

يفسر؛ لأن الشيء إذا كان مبهما فالنفوس متطلعة إلى فهمه، ولها تشوق إليه؛ فلأجل هذا حصلت فيه البلاغة(١).

ويظهر دلالة التنكير الحجاجي على تحقير المهاجرين؛ لإقناع المخاطب، فاستعملا لفظة "**غِلْمَانٌ**"؛ لتحمل معنى السفه والطيش، ثمَّ أكدها بوصفهم "**سُفَهَاءُ**"، وحجاجية الصفة لكونها توضح الموصوف في عين المتكلم، فهي "التَّابع الذي يكمِّل متبوعه، بدلالته على معنى فيه، أو فيما يتعلَّق به"(٢)؛ لتأليب النَّجاشي عليهم، فهي "من الأدوات التي تمثِّل حجَّة للمرسل في خطابه، وذلك بإطلاقه لنعت معيَّن في سبيل إقناع المرسل إليه"(٣)، وهذا ما أسماه بيرلمان وتيتيكا بالحجة البراغماتية وهي "الحجة التي تمكِّن من تقويم عمل ما أو حدث ما، في ضوء ما يترتب عليه من نتائج إيجابية أو سلبية"(٤)، فتسميتهم بالغلمان ووصفهم بالسفهاء يخلق لدى المتلقي تصورا ذهنيا لسلبية سلوكهم وضرورة ردِّهم إلى عقلائهم، ثم تتابعت بعده فئة حجاجيَّة سلّمية، وهي عبارة عن مسلسل حجاجي يفضي إلى قبول نتيجة معينة(٥)، فقالا: "**فَارَقُوا دِينَ قَوْمِهِمْ، وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِكُمْ، وَجَاءُوا بَدِينٍ مُبْتَدَعٍ، لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتُمْ**"، فوظفاها خدمة

(١) ينظر: يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي، "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز". (ط١، بيروت: لمكتبة العنصرية، ١٤٢٣ هـ)، ٢: ٧٦.

(٢) عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري، "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك". تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، (د. ط، دار الفكر، د.ت)، ٣: ٢٧٠.

(٣) عبدالهادي ظافر الشهري، "استراتيجيَّات الخطاب مقاربة لغوية تداولية". (ط٢، عمَّان: كنوز المعرفة، ١٤٣٦هـ -٢٠١٥م)، ٢: ٢٦٩.

(٤) صولة، "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية": ١٩٥.

(٥) ينظر: جواد ختام، "التداولية أصولها واتجاهاتها". (ط١، عمَّان: دار كنوز المعرفة، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م): ١٤٥.

للنتيجة الضمنية وهو ردّهم، فبدأ السلم الحجاجي بالحجة الأولى[١]: **"فَارَقُوا دِينَ قَوْمِهِمْ"**، ثم تصاعدت؛ لتأليب الملك عليهم، فجاءت الحجة الثانية: **"وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِكُمْ"**، ثم اختتم بأقوى حجة جمعت الحجتين الأوليين **"وَجَاءُوا بَدِينٍ مُبْتَدَعٍ لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتُمْ"**، ودلالة الفعل الماضي: **"فَارَقُوا"** دالة على الحدث المتيقن وقوعه، أما المضارع **"وَلَمْ يَدْخُلُوا"** فقد دلَّ على نفي الحاضر وما قبله، وجاءت كلمة دين معرفة مرتين عند إضافتها إلى قومهم، وعند إضافتها إلى المخاطب النجاشي فاتَّسمت بالتعظيم، بينما نكَّرا دين المهاجرين لاحتقاره، ثمَّ وصفاه بالمبتدع وبالجملة الفعلية **"لا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتُمْ"** وهذا التركيب فيه تكرير وإيجاز، فأكَّد الضميرُ البارزُ (نحن) الضميرَ المستترَ الذي وقع فاعلا للفعل نعرف، وحذف الفعل إيجازا في جملة (ولا أنتم)، وتقديره ولا تعرفونه أنتم، فأكَّد الضميرُ المنفصل الضميرَ المتصل واو الجماعة، الذي وقع في الفعل المقدَّر فاعلا، والتوكيد أسلوب حجاجي قوي.

ثم يعود التوكيد بنظم جديد: **"وَقَدْ بَعَثَنَا إِلَى الْمَلِكِ فِيهِمْ أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ؛ لِيَرُدَّهُمْ إِلَيْهِمْ"** فبدأ بمؤكِّد، يتبعه العامل الحجاجي الدالَّ على الحصر في تقديم ما حقَّه التأخير، وفي ذكر الملك بدلا من النَّجاشي صيغة حجاجيَّة توحي بالتَّصرُّف التامّ، ثمَّ شبهُ الجملة **"فيهم"** حيث قدَّم المفعولَ به وشبه الجملة على الفاعل **"أشراف قومهم"** فوصفهم بالأشراف؛ ليلبس الكلام قوة حجاجيَّة، تسعى لإقناع المتلقي، وتحمل دلالة ضمنية تخرج المهاجرين من الشَّرف؛ بعد وصفهم بغلمان سفهاء. ولم يقل: قومنا، بل قال: **"قومهم"** لإظهار الأحقية بالولاية عليهم حيث الانتماء، ثمَّ يردف ذلك بلام التعليل؛ لتربط النتائج بالحجة؛ لتقويتها. ويأتي الشرط بقيمة حجاجيَّة تداولية؛ للتقييد؛

(١) السلم الحجاجي هو: "عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية"، د. طه عبد الرحن، "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". (ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م): ٢٧٧.

فتَحقُّق الثاني مقيد بتحقق الأول.

وأمام الملك تتكرر الجمل التي سمعها البطارقة مع إطناب حجاجي؛ للتوضيح والتأكيد والتأييد، وإقناع الملك. والهدايا لاستمالة العواطف، قالت: "**ثُمَّ قَرَّبُوا هَدَايَاهُمْ إِلَى النَّجَاشِيِّ فَقَبِلَهَا مِنْهُمْ ثُمَّ كَلَّمَاهُ**"، وتلك مغالطة حجاجيَّة تستجلب العواطف بدلا من الحجج، والإطناب يكشف شدة الحنق على المهاجرين، فللبطارقة جاء الخطاب بصيغة الجمع؛ لكثرتهم، أما للملك فقد جاء مفردا تعظيما، فلم يشركا معه أحدا، والبطارقة يسمعون، وقالا: "**أَيُّهَا الْمَلِكُ**" فاستهلا خطابهما بجملة إنشائية بصيغة النِّداء، والنِّداء أسلوب حجاجي يحفِّز الملك؛ لتلبية طلبهم، وحذفا حرف النداء للتقريب، وقالا: "**صَبَا**" بدلا من "**ضَوَى**" التي بمعنى مال[1] أو أوى[2]؛ لأنَّ لفظة "**صَبَا**" تحمل فوق معنى مال[3] ، معاني الصَّبْوَة وهي جَهْلة الفُتُوَّة، وصبا أي مال إلى الْجهل، وقيل: هو مهموز من صبأ إذا خرج من دين إلى دين[4] فحملت شحنة حجاجيَّة تسعى لإقناع الملك، ثمَّ جاء الإطناب الحجاجي؛ لمزيد إيضاح؛ وليستميلا الملك فقالا: "**أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَبْنَائِهِمْ وَعَشَائِرِهِمْ**"، فرتَّب الرابط المعطوفات، والنتيجة الضمنية إظهار وجوب تسليمهم للأقربين، ثمَّ تأتي زيادة حجاجيَّة لبناء السُّلم الحجاجي حيث أفعل التفضيل، فيقولان: "**وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ، وَعَاتَبُوهُمْ فِيهِ**"، فإعابتهم إنكار، وعتابهم سلوك، والإطناب لتقوية تأييدهم، وإقناع الملك، والنتيجة ضمنية بأنَّهم

(١) ابن منظور، "لسان العرب"، ١٤: ٤٩٠.

(٢) محمد بن محمد الزبيدي، "تاج العروس". تحقيق مجموعة من المحققين، (د. ط، دار الهداية، د. ت)، ٣٨: ٤٧٥.

(٣) ابن منظور، "لسان العرب"، ١: ٥١٧.

(٤) ابن منظور، "لسان العرب"، ١٤: ٤٤٩ -٤٥٠.

يستحقون العتاب، والردَّ، والردع، فبنى نص الحجاج على دعوى رئيسة واحدة[١].

٢- نتيجة حجاج رسولي قريش في البطارقة والنجاشي

مع تقارب الحجج والسلوك اختلفت النتيجة بين البطارقة والملك، فالبطارقة لمَّا سمعوا الحجج جاءت النتيجة بالإقرار قائلين: "**نَعَمْ**"، بكلمة موجزة، ولما كلَّم الرسولان الملك قام البطارقة بالوظيفة الإقناعية نتيجة التآمر بينهم، فقالوا بإطناب: "**صَدَقْتُوا أَيُّهَا الْمَلِكُ قَوْمُهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنا، وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ، فَأَسْلِمْهُمْ إِلَيْهِمْ؛ فَلْيَرُدَّاهُمْ إِلَى بِلَادِهِمْ وَقَوْمِهِمْ**"، فأتت حجة مدعومة بالتَّوكيد، وصيغتي أفضل، الدالة على انفراد المفضَّل بالعلو والعلم على المفضل عليه.

وخرج الأسلوب الإنشائي الطلبي "**فَأَسْلِمْهُمْ،... فَلْيَرُدَّاهُمْ**" عن الأمر الحقيقي إلى المجازي؛ حيث الإشارة إلى ميولهم، وهو موجه حجاجي لم يلق استحسان النَّجاشي، الذي يمتلك العدل والأمانة؛ قالت: "**فَغَضِبَ النَّجَاشِيُّ**"، فجاء التَّضاد بين موقف البطارقة وموقف الملك، نتيجة للمغالطات الحجاجية التي استعملها رسولا قريش كما يلي:

الأوَّل: أنَّ السلطة اللغوية سبقتها سلطة غير لغوية؛ سلطة استجلاب العواطف بالهدايا المؤثِّرة على النَّزاهة، و"السلوكيات التي تكسب النفوس، وتقربها إلى المخاطب، وتصرفها عن استخدام العقل إلى الحكم بالعاطفة"[٢] ، فأثَّرت في البطارقة، ولم تؤثر في

(١) محمد العبد، "النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع". مجلة فصول محكمة ٦٠، (٢٠٠٢م): ٥١.

(٢) أ.د. ربيعة برباق، "المغالطات الحجاجيَّة وخرق مبادئ التحاور في مناظرة العصر بين أحمد ديدات وأنيس شروش". مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية ٥، (٢٠١٧م): ٥٦.
"استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٧/١٣هـ" من موقع :
https://search.mandumah.com/Record/٩٢٣٦٧٥.

الملك؛ لعدالته.

الثاني: أسلوب الكبت؛ بطلبهما عدم تكليم المهاجرين، والسماع لهم، وتلك مغالطة حجاجيَّة تقتل الحجاج وتقنياته، قالت: "**وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ أَبْغَضُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ، وَعَمْرِو بْنِ الْعَاصِ مِنْ أَنْ يَسْمَعَ النَّجَاشِيُّ كَلَامَهُمْ**".

وفي قولها: "**فَغَضِبَ النَّجَاشِيُّ، وَقَالَ: لَا هَا اللَّهِ، ايْمُ اللَّهِ، إِذًا لَا أُسَلِّمُهُمْ إِلَيْهِمَا، وَلَا أَكَادُ**"، تصوير لحالة الغضب، الرافضة تسليمهم قبل السَّماع، فأكد حججه بتكرير النفي، وتكرير القسم؛ لأنَّ في نفوس الآخرين إنكارا شديدا، فأكَّد بما يناسب حقيقة أحوالهم، فقوله: "**لَا هَا اللَّهِ، ايْمُ اللَّهِ**" أسلوب قسم، فالها للتنبيه وأقسم بها هنا، فقال: لا ها الله، أي: لا والله، أبدلت الهاء من الواو وجرَّت ما بعدها[1]، وهذا عند ابن مالك شاهد على جواز الاستغناء عن واو القسم بحرف التنبيه، قال: ولا يكون ذلك إلا مع الله[2]. فالنتيجة جاءت بعد إذًا، وهي رابط مدرج للنتيجة، ثمَّ لا النافية ثلاث مرات، "**إِذًا لَا أُسَلِّمُهُمْ إِلَيْهِمَا، وَلَا أَكَادُ**"، والسُّلم الحجاجيُّ تلا النتيجة فالحجة الأولى: "**قَوْمًا جَاوَرُونِي**" والثانية: "**وَنَزَلُوا بِلَادِي**" والثالثة: "**وَاخْتَارُونِي عَلَى مَنْ سِوَايَ**" والرابعة وهي الأقوى: **حَتَّى أَدْعُوَهُمْ فَأَسْأَلَهُمْ**" وقول النَّجاشي: "**جَاوَرُونِي وَنَزَلُوا بِلَادِي وَاخْتَارُونِي**" كلها جمل يدلُّ معناها على قربهم من الملك، فأكَّد بعضها بعضا، وأسهم في إقناع المتلقي بنفوذ قرار الملك للحجج المترادفة. فكانت النتيجة بحسب تحقق جواب الشرط، وبناء أُكَاد للمجهول دال على التَّصرف والعزة، فلا يستطيع أحد أن يكيده بقراره.

---

(١) ينظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م)، ٦: ٢٥٥٧.

(٢) محمد بن عبد الله ابن مالك، "شواهد التَّوضيح والتَّصحيح لمشكلات الجامع الصَّحيح". تحقيق د. طَه مُحسِن، (ط١، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٥هـ): ٢٢٣.

ونتيجة الشرطين أن دعا النجاشي أصحاب الرسول-ﷺ-؛ ليستفهم، والاستفهام أحد موجهات الحجاج وهو إما أن يكون أسلوبا إنشائيا طلبيا، لا يحمل خبرا، لكنه يستثير آليات الحجاج، ويولّد في المتلقي حججا دفاعية، وإما تقريريا يحمل المتلقي على التفكير للوصول إلى ما يقنعه، فيحمله على الإقرار، وفيه "إلزام المخاطب بالحجة وانتزاع الاعتراف منه بما يريده المتكلم"(١).

٣- تقنيات الحجاج البلاغية في النظم في حجج المهاجرين

كان استفهام النَّجاشي موجها حجاجيا دعا المهاجرين؛ للنظر فيما يقولون، فاتفقوا على القول بما يعتقدونه؛ ليحاجوا به، وإن خالف هوى المتلقي في ظنهم، قَالَتْ: **"ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ-ﷺ-فَدَعَاهُمْ فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُ اجْتَمَعُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ إِذَا جِئْتُمُوهُ؟ ...".**

بدأ المهاجرون احتياطاتهم الحجاجيَّة، فاتفقوا على ألا يحيدوا في قولهم عن عقيدتهم كائن في ذلك ما هو كائن، والاحتياطات تكون "أساسا للقول بمقبولية الدعوى أو عدم مقبوليتها"(٢) وفيها التحسب لردود أفعال المتلقي نحو النتيجة(٣).

فنتج أمران:

الأول: تشاور المهاجرين وتساؤلهم فيما يقولون **"مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ إِذَا**

(١) د. فضل حسن عباس، "البلاغة فنونها وأفنانها علم المعاني". تحقيق مجموعة من المحققين، (ط٤، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٤١٧-١٩٩٧م): ١٩٣.

(٢) العبد، "النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع". مجلة فصول محكمة ٦٠، (٢٠٠٢م): ٤٥.

(٣) ينظر: نبيلة أعدور، "بلاغة الخطاب الحجاجي وآليات اشتغاله في كتابات البشير الإبراهيمي". مجلة دراسات معاصرة، ع٢، (٢٠١٨م): ١٦٦. "استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٨/١٧هـ" من موقع: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/57424 .

جِئْتُمُوهُ؟ قَالُوا: نَقُولُ وَاللَّهِ مَا عَلَّمَنَا وَمَا أَمَرَنَا بِهِ نَبِيُّنَا-ﷺ-كَائِنٌ فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ".

الثاني: سؤال النجاشي لهم: "**مَا هَذَا الدِّينُ الَّذِي قَدْ فَارَقْتُمْ فِيهِ قَوْمَكُمْ، وَلَمْ تَدْخُلُوا فِي دِينِي وَلَا فِي دِينِ أَحَدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَمِ؟**"، فأنجب الاستفهام الحجج الدَّامغة، فأوَّل حجة داحضة يجيب بها جعفر "**كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ**" وتفرعت منها فئات حجاجيَّة، بجمل خبرية صادقة، جاءت مضمرة معنى مدح الذات ودلالة ضمنية على ذم الجاهليين؛ ولإدراكها وجب "دراسة العلاقة بين ظاهر الكلام وضمنيّه"(١)، فهو يمتدح المسلمين، ويذم الذين ما زالوا أهل جاهلية وهما رسولا قريش ومن على دينهم، فهي تعريض بهم، والتعريض أخفى من الكناية، وهو "اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي"(٢) كما أنَّ تنكير "**قَوْمًا**" جاء حاملا بعدا حجاجيا بدلالته على التحقير، والجملة "**كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ**" موجهة للحجاج عن قصد، فأنجبت الإطناب بسلالم حجاجيَّة مرتبة، حسب "قوتها الحجاجيَّة، فكلُّ جزء منها بمثابة دليل على دعواه"(٣) فبدأ بما فيه إساءة على الذات الإلهية فقال: "**نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ**"، فالنتيجة المضمرة عطَّلنا عقولنا، فعبدنا ما لا ينفع ولا يضر، ثمَّ يتدرَّج من الأهم فالمهم، "**نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ، وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ، وَنَقْطَعُ الْأَرْحَامَ، وَنُسِيءُ الْجِوَارَ، وَيَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ**" وهذه الفئة الحجاجيَّة تخدم النتيجة؛ لهدف الإقناع.

ويجتمع الفعلان الماضي المتيقن وقوعه في "**كُنَّا**"، والمضارع الدالُّ على استحضار الصورة (نعبد، نأكل، نأتي، نقطع، نسيء، يأكل)؛ لتقبيح أهل الجاهلية. وتتوالى

(١) صولة، "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية": ٣٧.

(٢) ابن الأثير، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر"، ٢: ١٨٦.

(٣) الشهري، "استراتيجيَّات الخطاب مقاربة لغوية تداولية"، ٢: ٢٧٨.

حججه بقوله: "**رَسُولًا مِنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَفَافَهُ**" فالتَّدرُّج في السُّلم الحجاجيّ بدأ بمعرفة النَّسب الواسع ذي الشَّرف والرِّفعة، ثمَّ صدْقه، وصدْقه عرَّفنا بأمانته، وأمانته أظهرت عفافه؛ ليؤكِّد التَّدرج الحجاجي استحقاقه الاتباع.

ثمَّ تأتي النَّتيجة الحجاجيَّة برابط التَّرتيب مع السَّرعة "**فَدَعَانَا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ** " ثمَّ ينشئ فئة حجاجيَّة بعد رابط التعليل "**لِنُوَحِّدَهُ، وَنَعْبُدَهُ، وَنَخْلَعَ مَا كُنَّا نَعْبُدُ نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنَ الْحِجَارَةِ وَالْأَوْثَانِ**" فسلطة التعليل لغرض الإقناع، فبدأ بالتوحيد الذي يقتضي العبادة، والعبادة التي تتطلب خلع ما يعبد من دون الله، والنتيجة الضمنية وجوب إذعان الفرع والأصل للإسلام.

ووظَّف السلطة المنطقية في ذكر الحجارة والأوثان التي لا تنفع ولا تضرُّ؛ لتنفي التَّصرف والعقل عن هذه المعبودات، ومضمونها تعطيل عقول العابدين.

ثم وظف سلطة القيم؛ لإقناع الفطر السويَّة، فعدَّد ما أمرهم به نبيهم–ﷺ– بسلَّم حجاجي يستميل ويقنع المتلقي؛ لأن القيم مما يشترك فيها كل دين صحيح، فقال: "**أَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَصِلَةِ الرَّحِمِ، وَحُسْنِ الْجِوَارِ وَالْكَفِّ عَنِ الْمَحَارِمِ وَالدِّمَاءِ، وَنَهَانَا عَنِ الْفَوَاحِشِ، وَشَهَادَةِ الزُّورِ، وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَقَذْفِ الْمُحْصَنَةِ، وَأَمَرَنَا أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَإِقَامَ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ**" فالأمر للوجوب، والنهي للمنع، واختار للمأمور بها ألفاظا منتقاه محببة للنفوس؛ كالصدق والأمانة ونحوها، واختار للمنهيات ألفاظا تشمئز منها النفوس؛ كالفواحش والزور والقذف والشرك ونحوها للإقناع.

ثمَّ ذكر نتائج حججه مرتبة منطقيا؛ لينهج المتلقي نهجهم فقال: "**فَصَدَّقْنَاهُ وَآمَنَّا بِهِ وَاتَّبَعْنَاهُ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ، فَعَبَدْنَا اللَّهَ وَحْدَهُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَحَرَّمْنَا مَا حَرَّمَ عَلَيْنَا، وَأَحْلَلْنَا مَا أَحلَّ لَنَا** " فنتيجة التصديق الإيمان، ونتيجة الإيمان الاتباع، ودلالته عبادة الله وحده، واستقامة السلوك على ذلك.

ثمَّ يوظف سلطة العواطف الحجاجيَّة الصادقة، فيستدعى صورة مشابهة لصورة الحواريين أنصار عيسى -عليه السلام- وهم يعذَّبون؛ ليستجلب عواطف النَّجاشي، فذكر موقف قومهم منهم لاستجابتهم لنبيهم -ﷺ- فرسم النتيجة الحجاجية قائلا: "**فَغَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا فَعَذَّبُونَا، وَفَتَنُونَا عَنْ دِينِنَا ؛ لِيَرُدُّونَا إِلَى عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَنْ نَسْتَحِلَّ مَا كُنَّا نَسْتَحِلُّ مِنَ الْخَبَائِثِ، فَلَمَّا قَهَرُونَا وَظَلَمُونَا، وَشَقُّوا عَلَيْنَا، وَحَالُوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ دِينِنَا خَرَجْنَا إِلَى بَلَدِكَ، وَاخْتَرْنَاكَ عَلَى مَنْ سِوَاكَ، وَرَغِبْنَا فِي جِوَارِكَ، وَرَجَوْنَا أَنْ لَا نُظْلَمَ عِنْدَكَ أَيُّهَا الْمَلِكُ. قَالَتْ: فَقَالَ النَّجَاشِيُّ: هَلْ مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ عَنِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ؟ قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: نَعَمْ. قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ النَّجَاشِيُّ: فَاقْرَأْهُ. فَقَرَأَ عَلَيْهِ صَدْرًا مِنْ: (كهيعص)**".

فالنظم الحجاجي يطعن في قيم قومهم، والفعل غدا دقيق المعنى يفيد تعذيبهم بالغدوة من أول النهار، ولفظة قومنا المضافة إلى نا المتكلمين فيها تقبيح لقومهم الذين لم تلن قلوبهم لأقاربهم.

وتوظيف أفعال الشرط بدلالاتها الإجرامية (**قَهَرُونَا، ظَلَمُونَا، شَقُّوا، حَالُوا**) وأجوبة الشرط المتتالية الحدوث (**خَرَجْنَا، اخْتَرْنَاكَ، رَغِبْنَا، رَجَوْنَا**) حسب زمنها، فيه إقناع للنَّجاشي لإكرامهم ووجوب نصرتهم، وختمها بـ "**أَيُّهَا الْمَلِكُ**" يحمل شحنة حجاجيَّة تعظِّم النَّجاشي المتصرَّف في ملكه، وعدم إعذاره.

ثم يوجه استفهام النَّجاشي الحجاج إلى البرهان الأقوى؛ لقوة مصدره الإلهي "**هَلْ مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ عَنِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ؟**" واختيار جعفر -رضي الله عنه- صدر سورة مريم آية في الإقناع، فمريم العذراء البتول -عليها السلام- يشترك في تعظيمها النصارى والمسلمون، واتفق دينهما على عذريتها، وجاء في القرآن معجزة حملها بكلمة من الله، وأنها لم تكن بغيا.

٤– نتيجة حجاج جعفر –رضي الله عنه– في النجاشي وأساقفته

نجحت الحجج في إقناع الملك، قَالَتْ: **"فَبَكَى وَاللَّهِ النَّجَاشِيُّ حَتَّى أَخْضَلَ لِحْيَتَهُ، وَبَكَتْ أَسَاقِفَتُهُ حَتَّى أَخْضَلُوا مَصَاحِفَهُمْ حِينَ سَمِعُوا مَا تَلَا عَلَيْهِمْ، ثُمَّ قَالَ النَّجَاشِيُّ: إِنَّ هَذَا وَاللَّهِ وَالَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ، انْطَلِقَا، فَوَاللَّهِ لَا أُسَلِّمُهُمْ إِلَيْكُمْ أَبَدًا وَلَا أَكَادُ"**.

فبُكاء النَّجاشي وأساقفته تأثر بيّن تحقق به هدف الحجاج، والأسلوب الإنكاري جاء بثلاث توكيدات إنَّ، والقسم، ولام التوكيد، استجابة لحال المنكرين(١)، ثم اتخذ القرار النَّافذ الذي لا يُكاد به، بالأمر **"انْطَلِقَا"** فخرج الأمر إلى المعنى المجازي معنى الرَّدع، والنتيجة الحجاجية عدم تسليمهم، ودعم قراره بأربعة مؤكدات؛ القسم، والنفي، ولفظة أبدا، ولا أكاد، مما أكسبه قوة عظيمة، والنفي وظيفته الإخبار باتخاذ القرار النافذ.

ثمَّ يوظف النَّجاشي القياس؛ لتقوية الحجاج فيقول: **"إِنَّ هَذَا وَاللَّهِ وَالَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ"**، والقياس "يقوم على الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة"(٢)، فالنتيجة الحجاجية أنَّه قاس ما سمعه يتلى بما جاء به موسى، فمصدرهما واحد، "والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتُدركه العقول، وتُستفتى فيه الأفهام والأذهان"(٣)، واختيار موسى –عليه السلام– دون عيسى –عليه السلام– حجة تحمل نتيجة

(١) ينظر: جلال الدين القزويني. "تلخيص المفتاح". (ط١، كراتشي: مكتبة الشرى، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م): ١٣–١٤، وينظر: جلال الدين القزويني، وسعد الدين التَفْتَازَاني، وابن يعقوب المغربي، وبهاء الدين السِّبكي، والدُّسوقي. "شروح التلخيص". (د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ١٩٩–٢١٥.

(٢) د. طه عبدالرحمن، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام". (ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م): ٩٨.

(٣) الجرجاني، "أسرار البلاغة": ٢٠.

ضمنية، وهي إبطال مزاعم اليهود التي تسيء إلى سيدنا عيسى عليه السلام.

ثانيا: تقنيات الحجاج البلاغية في النظم في حجج ونتائج الموقف الثاني

١- تقنيات الحجاج البلاغية في النظم في حجج عمرو بن العاص

لم ينته عمرو بن العاص -رضي الله عنه- عند انتصار حجج جعفر -رضي الله عنه- في الموقف الأول، بل أنشأ في الموقف الثاني الحجاج المغالطي، أحد فروع نظرية الحجاج وتحليل الخطاب وهو "استدلال فاسد أو غير صحيح يبدو وكأنه صحيح؛ لأنه مقنع سيكلوجيا لا منطقيا، على الرغم مما به من غلط مقصود"(١)، وذلك نكاية بالمهاجرين، وسعي لتغيير قرار النَّجاشي، فاحتجَّ بحجة خاطئة مع سوء النية، وذلك بوصف الإسلام عيسى -عليه السلام- بالعبودية، والقرآن ينكر بعض مزاعم النصارى الباطلة في عيسى عليه السلام(٢)، فأراد أن يستثير حفيظة الملك تجاههم؛ ليوقعه فيهم، قَالَتْ: **"فَلَمَّا خَرَجَا مِنْ عِنْدِهِ، قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: وَاللَّهِ لَآتِيَنَّهُ غَدًا أَعِيبُهُمْ عِنْدَهُ بِمَا أَسْتَأْصِلُ بِهِ خَضْرَاءَهُمْ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ - وَكَانَ أَتْقَى الرَّجُلَيْنِ فِينَا -: لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَامًا، وَإِنْ كَانُوا قَدْ خَالَفُونَا. قَالَ: وَاللَّهِ لَأُخْبِرَنَّهُ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ -عليه السلام- عَبْدٌ قَالَتْ: ثُمَّ غَدَا عَلَيْهِ الْغَد، فَقَالَ: أَيُّهَا الْمَلِكُ، إِنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى**

(١) حافظ إسماعيلي علوي، "التحاجج والتناظر: آليات كشف التغليط وآداب التناظر في تراث ابن حزم الأندلسي ٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ". نوافذ وروافد دراسات في الأدب واللغة والعلوم الإنسانية، مؤتمر جامعة ابن أزهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، (٢٠١٦م): ٢٤٨. "استرجعت بتاريخ٢٩/٨/١٤٤٥هـ" من موقع:

. https://search.mandumah.com/Record/885984

(٢) للاستزادة ينظر الآيات: [النساء:١٥٧] ، [النساء:١] ، [النساء:١٧٢] ، [المائدة: ٧٢ و٧٣و٧٥ و٧٨]، [المائدة :١١٦-١١٨]، [التوبة: ٣٠]، [مريم: ٣٥]، [الزخرف: ٥٧-٥٩]، [الصفّ: ٦].

بْنِ مَرْيَمَ قَوْلًا عَظِيمًا. فَأَرْسِلْ إِلَيْهِمْ فَسَلْهُمْ عَمَّا يَقُولُونَ فِيهِ؟!" فتحديد الغداة دال على التبكير بالإساءة، وحجة عمرو بن العاص سبقت بأداتي توكيد؛ هما القسم ولام التوكيد؛ لتسهم في الإقناع، ويكشف قوله: "**أَسْتَأْصَلُ بِهِ خَضْرَاءَهُمْ**" شدَّة الحنق، فقال له عبدالله: "**لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَامًا**" فالنفي مضادٌّ للتصرُّف، والتّوكيد بإنَّ يظهر الشفقة، وتقديم خبر إنَّ على اسمها للاهتمام والقصر، لكنَّ إصرار وقسم عمرو وزيادة المؤكدات، مهَّد للحجة الأخرى المشحونة بنداء وتعظيم ومؤكدات ووصف: "**أَيُّهَا الْمَلِكُ، إِنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ قَوْلًا عَظِيمًا، فَأَرْسِلْ إِلَيْهِمْ فَسَلْهُمْ عَمَّا يَقُولُونَ فِيهِ؟!** فأثَّرت في النَّجاشي حتَّى أرسل للمهاجرين مرَّة أخرى يسألهم.

٢– تقنيات الحجاج البلاغية في النظم في حجج المهاجرين

كانت حجة عمرو قاصمة، لكن الاعتصام بالعقيدة منجٍ، قَالَتْ: "**فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ يَسْأَلُهُمْ عَنْهُ، قَالَتْ: وَلَمْ يَنْزِلْ بِنَا مِثْلُهَا، وَاجْتَمَعَ الْقَوْمُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَا تَقُولُونَ فِي عِيسَى إِذَا سَأَلَكُمْ عَنْهُ، قَالُوا: نَقُولُ وَاللَّهِ مَا قَالَ اللَّهُ –عَزَّ وَجَلَّ– وَمَا جَاءَ بِهِ نَبِيُّنَا –ﷺ– كَائِنٌ فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ، فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالَ لَهُمْ: مَا تَقُولُ فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ؟ فَقَالَ لَهُ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: نَقُولُ فِيهِ الَّذِي جَاءَ بِهِ نَبِيُّنَا – ﷺ–: "هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَرُوحُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ الْبَتُولِ"**. فسؤال النَّجاشي إياهم وعدم الحكم غيابيا أو إسكاتهم من آليات الحجاج الدَّالة على عدالته، وكان السُّؤال موجها حجاجيا، دعا المهاجرين للتشاور احتياطا، فقالوا: "**مَا تَقُولُونَ فِي عِيسَى إِذَا سَأَلَكُمْ عَنْهُ؟**" فكانت النتيجة في الجملة الخبرية المدعومة بالقسم توكيدا، "**نَقُولُ وَاللَّهِ مَا قَالَ اللَّهُ –عَزَّ وَجَلَّ– وَمَا جَاءَ بِهِ نَبِيُّنَا –ﷺ– كَائِنٌ فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ**"، فيأتي الرابط والعامل الحجاجي مرتبا الفئة الحجاجية إلى الأعلى، "**هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَرُوحُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ الْبَتُولِ**"، فضمير الفصل دال على القصر، والجملة الاسمية دالة على الثبات، فبدأ بما يعتقد أنهم لا يؤمنون به وهي عبودية

عيسى، ثم ترقَّى في المعطوفات (عبدالله، رسول الله، روح الله، كلمة الله) ثمَّ زاد فجاء الأسلوب الحكيم مضيفا صفات أمِّه العذراء البتول -عليها السلام- فألبسها الصفات السامية، وبرأها، فحققت هذه الفئات الحجاجيَّة استمالة النَّجاشي وإقناعه.

٣- نتيجة حجاج جعفر -رضي الله عنه- في النجاشي والبطارقة

لقيت حجج جعفر-رضي الله عنه- قبولا لدى النَّجاشي، بخلاف البطارقة، قالت: "**فَضَرَبَ النَّجَاشِيُّ يَدَهُ إِلَى الْأَرْضِ فَأَخَذَ مِنْهَا عُودًا ثُمَّ قَالَ: مَا عَدَا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ مَا قُلْتَ هَذَا الْعُودَ، فَتَنَاخَرَتْ بَطَارِقَتُهُ حَوْلَهُ حِينَ قَالَ مَا قَالَ، فَقَالَ: وَإِنْ نَخَرْتُمْ وَاللَّهِ، اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ سُيُومٌ بِأَرْضِي - وَالسُّيُومُ: الْآمِنُونَ - مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، ثُمَّ مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، ثُمَّ مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي دُبُرًا ذَهَبًا، وَأَنِّي آذَيْتُ رَجُلًا مِنْكُمْ - وَالدُّبُرُ بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ: الْجَبَلُ - رُدُّوا عَلَيْهِمَا هَدَايَاهُمَا فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِمَا...**"، لقد أبرز النَّجاشي مباشرة عبر الرابط الحجاجي الفاء سرعة اقتناعه بما سمع، باتصال غير لفظي عبَّر عنه بضربه الأرض بيده، وأخذه عودا منها، ومثَّل على العود المحسوس، ليؤكد بأنَّ الحقّ ما سمعه، وأنَّه لا يتجاوز مقدار العود، وهذا المشهد المرئي له بقاء في النفوس، وتأثير على المتلقين.

ويضاده تناخر البطارقة فقال النَّجاشي: "**وَإِنْ نَخَرْتُمْ وَاللَّهِ**" فكشف قوة النَّجاشي بالاستجابة إلى براهين الحق، وإن ناقض عقيدة شعبه الباطلة؛ لذلك أكَّد توجهه القوي بقناعة تامَّة، فالقسم آلة من آليات الحجاج المقنعة؛ لدلالته على التوكيد.

واستدعى حال البطارقة الأسلوب الإنكاري فأكَّد لهم بالتكرير ثلاث مرات: "**مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، ثُمَّ مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ، ثُمَّ مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ**"، وذَكر السبَّ وهو من أدنى الأذى، فكيف بما هو أشدُّ منه، فحمل دلالة ضمنية معناها التهديد والتحذير وإن تفاوت فعل السبِّ وزمنه.

ومن نتائج الحجج أن أتى النَّجاشي بجملة إنشائية بصيغة الأمر: "**اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ**

سُيُومٌ بِأَرْضِي – وَالسُّيُومُ: الْآمِنُونَ" فأكَّد قناعته التَّامة، بلغة الحبشة: "**سُيُومٌ**" ليعيها أهل الحبشة والعرب، أو لأنه أعياه المرادف العربي؛ لشدّة التأثر، والجملة الإسمية "**فَأَنْتُمْ سُيُومٌ بِأَرْضِي**" دالة على الثبات، وإضافة الأرض إلى ياء المتكلم دلالة على قوة تصرف الملك بملكه.

وتأتي ما النافية لتنجز السُّلم الحجاجي الذي يفضل عدم أذيتهم على جبل ذهب، فيقول النجاشي: **"مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي دُبُرًا ذَهَبًا، وَأَنِّي آذَيْتُ رَجُلًا مِنْكُمْ"** وهي مقارنة حجاجيَّة تقنع المتلقي بمكانة المهاجرين لدى النَّجاشي، وقد أعلى مكانتهم بخطابهم بضمائر الحاضر تقديرا لهم، أمَّا الضمائر الغائبة فللخصم، فقال: "**رُدُّوا عَلَيْهِمَا هَدَايَاهُمَا فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِمَا**" فالجملة الإنشائية ولا النافية؛ تحملان دلالة الغضب على رسولي قريش، والإعراض عنهما تقبيحا؛ لذلك جاء ضميرهم بصيغة الغائب، ثم تأتي الفاء رابطة بين الحجة والنتيجة في موضعين **"فَوَاللَّهِ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنِّي الرِّشْوَةَ حِينَ رَدَّ عَلَيَّ مُلْكِي، فَآخُذَ فِيهِ الرِّشْوَةَ، وَمَا أَطَاعَ النَّاسَ فِيَّ، فَأُطِيعَهُمْ فِيهِ"**، فالحجة الأولى مؤكدة بالقسم والنفي أن الله لم يأخذ الرشوة منه حين ردَّ ملكه عليه، فكانت النتيجة إنكار أخذ الرشوة: **"فَآخُذَ فِيهِ الرِّشْوَةَ"**، والحجة الثانية أنّ الله ما أطاع الناس فيه، فكانت النتيجة إنكار طاعة الناس في الله: **"فَأُطِيعَهُمْ فِيهِ"** وهذه صورة من صور القياس بالمقارنة "ووظيفة القياس المنطقي في الخطاب الحجاجي هي الانتقال ممَّا هو مسلَّم به عند المخاطب إلى ما هو مُشكِل، فهذا التلازم يؤدي إلى الإقناع من قبل المتلقي، حيث إنَّ المخاطب لا يفرض عليه رأيه، بل يقدم له ما يجعله يستدلُّ من خلاله على صدق ما يذهب إليه"[(١)].

وبما مضى من حجج تحققت النتيجة الكبرى قالت: **"أَقَمْنَا عِنْدَهُ فِي خَيْرِ دَارٍ**

(١) أيمن أبو مصطفى، "الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي"، (د.ط، الرياض: كليات الفارابي دار النَّابغة، د. ت): ١١١.

مَعَ خَيْرِ جَارٍ"، فالجملة الخبرية مليئة بالفرح والسرور، الذي ينبع من الجناس الناقص، وصوت الراء في الموضعين، وقدَّمت الظرف "**عِنْدَهُ**" إجلالا للملك، فذكرت الجار قبل الدار، وأعظم تأثير لحجج الإسلام إسلام النَّجاشي، ثم عبد الله بن أبي ربيعة، وعمرو بن العاص –فيما بعد– رضي الله عنهم أجمعين، فاجتمع التأثير والإقناع والعمل ونفاذ الخطاب[١]، ودخل الناس والعالم في دين الله أفواجا، فاتسع مفهوم الحجاج، ليغيِّر رؤى العالم؛ فأثَّر فيهم، وهذا أسمى أهداف الحجاج الواسعة كما ترى روث أموسي Ruth (Amossy)[٢]، وقد حصل للإسلام بالفعل.

ثالثا: الروابط والعوامل الحجاجية في الموقفين

أولا: الروابط الحجاجية

تتلون وتتعدد في النظم الروابط التي تربط الحجج بعضها ببعض، أو تربط بين النتائج والحجج، ولهذه الروابط قيمة حجاجيَّة مهمة، فهي "قوالب تنظم العلاقات بين الحجج والنتائج"[٣]، ويرى ديكرو أنَّ الروابط الحجاجيَّة هي التي تربط بين الأقوال من عناصر نحوية مثل أدوات الاستئناف (الواو، الفاء، ، لكن، إذن، ...) ولها وظائف حجاجيَّة[٤].

فالواو مع دلالتها على العطف تأتي للاشتراك و "للجمع المطلق من غير أن يكون

(١) محمد سالم ولد محمد الأمين، "مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة". عالم الفكر، ع٣، (٢٠٠٠م): ٢٣٣ "استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٨/٢٥هـ" من موقع:
. https://search.mandumah.com/Record/135375/Details

(٢) ينظر: حمداوي، "التداوليات وتحليل الخطاب": ٤٧.

(٣) الشهري، "استراتيجيَّات الخطاب مقاربة لغوية تداولية"، ٢: ٢٥٨.

(٤) ينظر: صمود وآخرون، "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم": ٣٧٦-٣٧٧.

المبدوء به داخلاً في الحكم قبل الآخر، ولا أن يجتمعا في وقت واحد، بل الأمران جائزان، وجائز عكسهما"[١]، ومن صور ترتيبها المنطقي للحجج قولهما: "**فَإِنَّ قَوْمَهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا، وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ**" فالواو مع وظيفة الربط، استطاعت أن ترتب الحجتين؛ فبما أنَّ قومهما أعلى فهم الأعلم، فالثانية مبنية على الأولى.

ومثلها قولهما: "**أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَبْنَائِهِمْ وَعَشَائِرِهِمْ**" فالواو تكثف قوة الحجة تدريجيا، فبدآ بالأبوَّة الأصل، ثم البنوَّة الفرع، ثم العشيرة المأوى والمرجع؛ ليوجب ردَّهم.

ومن صور ترتيبها للحجج قول جعفر: "**نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ، وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ...**" فربطت العامل الحجة الكبرى حق الرب، بالحجة الثانية التي تضر الذات، ثم بحجج تضر الآخر والذات.

وأسهمت في السُّلم الحجاجي بقوله: "**رَسُولًا مِنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَفَافَهُ**"، فكونه منهم مقدَّمة حجاجية تدُّلهم على معرفة نسبه، فصدقه، وصدقه يثمر الأمانة، والأمانة تنجب العفَّة، وكلها حجج تتدرج من الدائرة الواسعة إلى مركز الدائرة، وقد ترتب النتائج كما في "**فَصَدَّقْنَاهُ وَآمَنَّا بِهِ وَاتَّبَعْنَاهُ ...، فَعَبَدْنَا اللَّهَ ...، وَحَرَّمْنَا ...، وَأَحْلَلْنَا ...**" فالتصديق يأتي بالإيمان، والإيمان يأتي بالاتباع، والاتباع يحقق العبادة، التي مقتضاها تحليل ما أحلَّ، وتحريم ما حرَّم، والتصديق فالإيمان فالاتباع يعدُّ ترتيبها شحنة حجاجيَّة، تؤكد وتكثف معنى القوة وتوجه المتلقي إلى الإذعان.

وجاءت الفاء لتربط النتيجة فتدلّ على الترتيب وسرعة الاتباع للاقتناع، ثم أتت لام التعليل؛ لتربط النتيجة بالحجج، كقوله: "**فَدَعَانَا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنُوَحِّدَهُ**"، فسلطة

(١) ابن يعيش، "شرح المفصل"، ٥: ٦.

التعليل للحجة زيادة في الإقناع، فلام التعليل رابط مدرج للحجج، يربط النتيجة التي تسبقه بالحجة التي تليه، ويسهم في بيان سبب الإقناع، كقوله: "**لِيَرُدَّهُمْ إِلَيْهِمْ**" و "**لِنَرُدَّهُمْ إِلَيْهِمْ**"، فالتعليل يبرر سبب بعث قومهما لهما "وفائدته التقرير والأبلغية، فإن النفوس أبعث على قبول الأحكام المعللة من غيرها"(١).

وقد تجتمع عدَّة روابط، كالفاء، والواو واللام، وذلك مثل: "**فَغَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا فَعَذَّبُونَا، وَفَتَنُونَا عَنْ دِينِنَا؛ لِيَرُدُّونَا إِلَى عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ**"، فالفاء دلّت على التعقيب والسرعة، وربطت النتيجة "**فَغَدَا**" بالحجة السابقة، ثم توالي التعذيب بعد اللقاء "**فَعَذَّبُونَا**" فكانت الفاء حاملة معنى التسبب والمعطوف جملة(٢)، وتأتي الواو لتصور اشتراك التعذيب والفتنة "**فَعَذَّبُونَا، وَفَتَنُونَا**" ويأتي الربط بلام التعليل "**لِيَرُدُّونَا**"؛ للإقناع وربط الحجة بما سبقها من نتائج.

أمَّا حتَّى فرابط حجاجيٌّ يكشف عن انتهاء الغاية، والحجَّة التي ترد بعد حتَّى هي الأقوى، ولا تقبل الإبطال(٣)، "**فَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا**" فكان ما بعدها حجَّة على السموِّ بعد هبوط ما قبلها، فبالروابط يتماسك البناء، وتبرز وظائف ودلالات حجاجيَّة.

ثانيا: العوامل الحجاجية

شُحن النَّص بعوامل حجاجيَّة من أطراف الخلاف، لا تربط بين نتيجة وحجة كالروابط؛ لكنها تقيد وتحصر الإمكانات الحجاجيَّة في القول، وتتضمن مجموعة من

(١) جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ -١٩٨٨م)، ١: ٣٤.

(٢) الأنصاري، "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك"، ٣: ٣٢٤.

(٣) ينظر: العزاوي، "اللغة والحجاج": ٧٣.

التعليمات والإشارات التي توجه القول إلى نتيجة مقصودة[١]، وهي محرك رئيس من المحركات التي تقوم عليها عملية التواصل[٢] وأدواتها عند ديكرو النفي والاستثناء المفرَّغ، والشرط والجزاء، وما إلى ذلك مما يغيّر قوة الجملة دون محتواها الخبري، أو مكونات معجمية تحيل في الغالب إحالة غير مباشرة مثل: منذ، الظرفية، تقريبا، على الأقل[٣] وكأدوات التوكيد.

ومما يدلَّ على الحصر تقديم ما حقَّه التأخير، ولم يرد من أساليب القصر في النَّصِّ سواها، ومنها: "**وَقَدْ بَعَثَنَا إِلَى الْمَلِكِ فِيهِمْ أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ**"، فأخِّر الفاعل وجاء بينه وبين الفعل المتعلقان[٤]، الأول: "**إِلَى الْمَلِكِ**"؛ للاهتمام بشأن الملك، "كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم"[٥]، والثاني: "**فِيهِمْ**" الدَّالُّ على حصر الطلب في هؤلاء، ويأتي العامل تقديم المتعلق "**إِلَيْنَا**" في حجة جعفر "**فَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا**"؛ ليشمل رسولي قريش، لإقناع المخاطب، ويأتي الحصر في "**أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا**" أي حتَّى من أنفسهم، وفي جملة "**فَغَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا** " يأتي العامل الحجاجي؛ ليقوي حجتهم في اختيارهم بالاضطهاد دون غيرهم؛ ولأنَّ ما سبق يفيد الحصر فإنَّه لا يقبل المعطوفات؛ لأنَّها تنافي

(١) العزاوي، "اللغة والحجاج": ٢٥.

(٢) الناجح، "العوامل الحجاجيَّة في اللغة العربية": ١٧.

(٣) ينظر: صمود وآخرون، "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم": ٣٧٦، ٣٧٧.

(٤) ينظر: جلال الدين القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة". تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، (ط٣، بيروت: دار الجيل، د.ت)، ٢: ١٦٦-١٧١.

(٥) سيبويه عمر بن عثمان، "الكتاب"، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٧٤)، ٣/٢٥٥، وينظر: الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ١٠٧.

معنى القصر(١)، فالقصر يمنع تعدد النتائج(٢)، فحصرَ القصرُ الاحتمالاتِ؛ لإقناع المخاطب حجاجيا.

وتجدر الإشارة إلى كثافة المؤكدات؛ لاحتدام الخلاف بين الأطراف، وهي من العوامل الحجاجيَّة، فالأسلوب الخبري يحدد حال المخاطب، سواء أكان خالي الذهن، أم مترددا، أم منكرا(٣)، وأول أطروحة جاءت بمؤكدين قولهما: **"إِنَّهُ قَدْ ضَوَى إِلَى بَلَدِ الْمَلِكِ مِنَّا غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ"**، فجاء الأسلوب الإنكاري؛ ليقنع الملك بصدق قضيته، ولما توعَّد عمرو المهاجرين بالاستئصال قال عبدالله: **"لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَامًا"**، فنزَّل حاله منزلة المنكر، فخاطبه بعدَّة مؤكدات، تناسب غضبه وسعيه لإبادتهم، وعندما يجتمع المهاجرون للإجابة على استفهامي النَّجاشي جاء في الموقفين قولهم: **"نَقُولُ وَاللَّهِ مَا عَلَّمَنَا وَمَا أَمَرَنَا بِهِ نَبِيُّنَا"** وقولهم في عيسى: **"نَقُولُ وَاللَّهِ مَا قَالَ اللَّهُ – عَزَّ وَجَلَّ"** ففي الأولى والثانية مؤكد واحد ناسب تردُّدهم، وضمير الفصل في قولهم: **"هُوَ عَبْدُ اللَّهِ"** عامل حجاجي يؤكِّد القول بعبودية عيسى التزاما بالعقيدة الإسلامية.

وقول النَّجاشي: **"إِنَّ هَذَا وَاللَّهِ وَالَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ"**، فيه تكثيف للعوامل الحجاجية: إنَّ، والقسم، واللام؛ ليناسب حال الرسولين، فتزايدت المؤكدات؛ لتضعهم في دائرة الإنكار الشديد، فليس لهم إلا الإذعان للملك؛ لذلك جاء التوكيد الآخر؛ لغرض التهديد بتكرير **"مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ"**.

والنَّفي من العوامل الحجاجيَّة التي توجه المتلقي إلى نتيجة واحدة، حيث قالا: **"لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتُمْ"**، فجاء نفيان، يؤكد أحدهما الآخر لنتيجة واحدة وهي دين مبتدع مجهول، ويأتي المعنى نفسه في قولهما: **"وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِكُمْ"** فالعامل **"لم"** فيه

(١) ينظر معناه: الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٣٣٦.

(٢) الناجح، "العوامل الحجاجيَّة في اللغة العربية": ٦٢.

(٣) ينظر: القزويني، "تلخيص المفتاح": ١٣-١٤.

نفي للحاضر والماضي، أمَّا النَّفي الذي كرره النَّجاشي ثلاث مرَّات في قوله: "**لَا هَا اللَّهِ، ايْمُ اللَّهِ، إِذًا لَا أُسَلِّمُهُمْ إِلَيْهِمَا، وَلَا أَكَادُ**"، حمل شحنة حجاجيَّة، نتيجتها رفض كلِّ ما سبق لا النَّافية، فحسم النَّجاشي النتيجة، وضيَّق دائرة التأويلات، وحمل رسولي قريش على الإذعان؛ لأنَّ لا النافية قيدت النتيجة بدلا من اتساعها، فحصرتها بنتيجة واحدة، مضمونها عدم فعل المنفي.

وفعل الشرط وجزاؤه عامل يقيد، وتكرر في قول النَّجاشي: "**فَإِذَا كَلَّمْنَا الْمَلِكَ فِيهِمْ فَأَشِيرُوا عَلَيْهِ أَنْ يُسَلِّمَهُمْ إِلَيْنَا**"، "**فَإِنْ كَانُوا كَمَا يَقُولَانِ أَسْلَمْتُهُمْ إِلَيْهِمَا**"، "**وَإِنْ كَانُوا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَنَعْتُهُمْ مِنْهُمَا**"، "**مَنْ سَبَّكُمْ غَرِمَ**" فالعامل الشرطي يفيد السرعة إذا تحقق جوابه، فهو "تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأوَّل وجد الثَّاني"(١).

فأسلوب الشَّرط قيمته في أن المتلقي يقتنع بأنه إذا لم يتحقق فعل الشرط؛ فلن يتحقق جوابه، ونتيجة ذلك أنهَّ لما لم يتحقق ما قالاه فقد امتنع التسليم، وتحقق المنع، وإن تحقق الأذى فسيتحقق الغرم.

ومما سبق يتبين أنَّ العوامل الحجاجيَّة لها وظائف في توجيه الحجاج، وتحديد معناه، وتضييق دائرة النتيجة بدلا من التأويلات المتعددة؛ ليذعن المتلقي؛ فيقوده إلى الاتجاه الذي يرومه المتكلم ويخضعه له، فالنَّفي والشَّرط والقصر والتَّوكيد يقلص النتائج ويحصرها في نتيجة واحدة مقصودة(٢).

(١) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، "كتاب التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م): ١٢٥.

(٢) ينظر: د. جلال العدوي، "الأبعاد الحجاجيَّة والإدراكية في المساجلات الشعرية". (ط١، طنطا: دار النابغة للنشر والتوزيع، ١٤٤١هـ – ٢٠٢٠م): ١٣٢.

المبحث الثاني: تقنيات الحجاج البيانية في الموقفين

الصُّور البيانية لها بعد حجاجي في توضيح المعنى وتصويره لإقناع المتلقي، والتَّشبيه قياس[١]، والقياس حجة، وقد يؤخذ وجه الشبه "من محسوس لمعقول"[٢] أو من الأشياء المحسوسة لمثلها، والشّبه عقليٌ[٣]، ولقد صرَّح د. صولة بأن الدراسات الغربية الحديثة لم تضف شيئا على دور الصورة عمّا أورده بلاغيو العرب[٤]. فحجاجيَّة الصورة بوضعها الجديد في تأثيرها بالمتلقي، أمَّا إذا لم تؤثر فهي محسن بديعي، وإذا أثَّر المحسِّن فاستجلب موافقة المتلقي فإنَّه من تقنيات الحجاج[٥]، ومن التقنيات البيانية في النَّص ما يلي:

١- الاستعارة

الاستعارة لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة[٦]، والتشبيه قياس، وقوتها في أنَّها رسمت في ذهن المتلقي الاتحاد التَّامَّ بين المشبَّه والمشبَّه به، فقوله: **"أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ"** شبَّه الجاهلية بالبيت الذي يؤوى إليه، أو شبَّه الجاهلية بمن يأوي، وفي كلا الحالين هي استعارة مكنية، تحمل قوة حجاجيَّة فيما تجسده من معنى يجعل النفوس تشمئز من ذلك.

وجملة **"أَسْتَأْصِلُ بِهِ خَضْرَاءَهُمْ"** استعارة داعمة للمغالطة الحجاجيَّة، تعبِّر عن ذلك بمعناها الاستعاري، فاستعار خضراءهم لشجرتهم التي منها تفرعوا[٧]، قاصدا إبادة

(١) الجرجاني، "أسرار البلاغة": ٢٠.
(٢) الجرجاني، "أسرار البلاغة": ٦٦.
(٣) ينظر: الجرجاني، "أسرار البلاغة": ٦٦.
(٤) د. صولة، "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية": ٤٩٥.
(٥) ينظر: د. حمداوي، "من الحجاج إلى البلاغة الجديدة": ٣١.
(٦) ينظر: القزويني وآخرون، "شروح التلخيص"، ٤/ ٤٥.
(٧) ينظر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، "أساس البلاغة". تحقيق محمد باسل

سوادهم المصوَّرة حنقه، وقوة الحجاج في المفردة في الاستعمالات الاستعارية أقوى منها في المفردة نفسها في الاستعمال الحقيقي(١). ويرى ميار في نظرية المساءلة أنَّ الصورة قادحة للخيال ومعبرة عن الأهواء الإنسانية، تصدم الخصم، وتصور الانفعالات المختلفة التي هي صورة من صور الإنسان، مثلما المجاز صورة من صور الأسلوب(٢) فما العلاقة بين المهدَّدِين وخضرائهم؟ إنَّها المشابهة، وبأي شيء التشابه؟ إنَّه بتصوير المحسوس أصلهم وفروعهم بالمحسوس الشجرة وما وراءه من تأثير.

وفي قول جعفر: "**وَيَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ**"، حيث استعار الأكل المحسوس للظلم المعنوي تقبيحا، فالمعنى تأكّد بالصورة، فكان أبلغ من الحقيقة؛ لما تحمله من تأثير، فأصبحت توجه المتلقي للاقتناع بحجيتها، ومثله: "**وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ، وَنَقْطَعُ الْأَرْحَامَ**" حيث شبه الفواحش بالمكان الذي يؤتى، والأرحام بالشي المحسوس الذي يقطع، وكلُّ ذلك يسهم في بناء صورة قبيحة تقنع المتلقي؛ لينفر منها، فالاستعارة حجَّة لا صورة؛ لأنَّها تكثِّف بين الموضوع والحامل، وهي في الحجاج كالحقائق التي لا تردُّ(٣).

وفي قول النَّجاشي: "**لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ**" قوة حجاجيَّة، حيث شبه مصدر الوحي بالمشكاة، وقاد المتلقي ليؤمن باتحاد المصدر للوحيين، فيقتنع.

وحجية الاستعارة ومزيتها بجعل وجه الشَّبه كالشيء الذي يجب له الثبوت

عيون السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م)، ١/ ٢٥٢.

(١) عبدالعزيز لحويدق، "نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون". (ط١، عمان: دار كنوز المعرفة، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م): ٢٤٤.

(٢) ينظر: صمود وآخرون، "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم": ٣٩٥-٣٩٦.

(٣) ينظر: علي الشبعان، "الحجاج وحقيقة التأويل". (ط١، دار الكتب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٤م): ٢٠٣.

والحصول، وكالأمر الذي نصب له دليل يقطع بوجوده، كما يرى الجرجاني[١].

٢- الكناية

قوة الكناية الحجاجيَّة في كون المعنى والدليل يجتمع فيها، فيقول الجرجاني: "أن يُريد المتكلمُ إثباتَ معنًى من المعاني، فلا يذكُرُه باللّفظِ الموضوعِ له في اللُّغة، ولكنْ يَجيءُ إلى معنى هو تاليهِ ورِدْفُه في الوجود، فيومئ به إليهِ، ويجعلهُ دليلاً عليه"[٢]، وحجيتها في "أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا"[٣] ومن صورها قول عمرو: **"إِنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ قَوْلًا عَظِيمًا"** فهي كناية عن العبودية؛ لتنال تأثيرا أكبر، وتحتمل دلالات اتهام أوسع، فتؤثر في النَّجاشي وتقنعه؛ لاستئصالهم.

وقول أمِّ سلمة: **"وَلَمْ يَنْزِلْ بِنَا مِثْلُهَا"** كناية عن المصيبة والنازلة الكبرى، فهي لم تعبِّر باللفظ الصَّريح، ولكن عبرت بمعنى هو ردفه، وأكثر تأثيرا من التَّصريح، فهي بهم دون غيرهم، ولا مثيل لها، فقيمتها الحجاجيَّة باجتماع المعنى بالأدلة المقنعة المؤكدة، والمعاني المصوَّرة. فاستعمل اللازم ليدل على الملزوم، والرَّبط الذهني بين اللازم والملزوم سبب في التأثير والاقتناع لدى المتلقي بعظم المصيبة.

ولأجل الثبات قال المهاجرون: **"كَائِنٌ فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ "** كناية عن العقاب بمختلف درجاته، والكناية هنا أبلغ من التصريح؛ لكونها تجسد قوة الثبات على العقيدة، مع شدَّة المصير المحتملة، فكانت بليغة بحجاجيتها وقوة الإقناع.

وقول النَّجاشي: **"مَا عَدَا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ مَا قُلْتَ هَذَا الْعُودَ"** كناية عن نفي تجاوز الحدِّ في حقِّ عيسى، وقد يحمل معنى الاستعارة التصريحية في تشبيه العود بالمقدار،

(١) ينظر: الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٧٢.

(٢) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٦٦.

(٣) الجرجاني، "دلائل الإعجاز": ٢٧.

الذي لم يتجاوزه جعفر في حق عيسى، وفي كلا الأسلوبين قوة حجاج تجسد النَّتيجة، فيقتنع السمع والعين والقلب بذلك.

وجملة "**فَتَنَاخَرَتْ بَطَارِقُهُ**"، وقوله: "**وَإِنْ نَخَرْتُمْ**" حيث إنَّ التناخر صوت يخرج من الأنف لغرض الإنكار، ودور المتلقي كدور المتكلم في "دراسة العلاقة بين ظاهر الكلام وضمنيّه"[١]، لمعرفة الدليل وحجاجه.

(١) صولة، "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية"": ٣٧

المبحث الثالث: تقنيات الحجاج البديعية في الموقفين

لم يكن غرض البديع في البلاغة العربية الزخرفة فحسب، بل هو جسر يوصل إلى فكرة وراءه، يحمل ما يؤثر في نفوس المتلقين ويستميلهم لإقناعهم، وعندما تمتزج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع تكون أكثر قدرة على التأثير في اعتقاد المخاطب(١)، ومما ورد:

١- الطباق

وهو الجمع بين متضادين في كلام واحد، أو ما هو كالكلام الواحد في الاتصال(٢)، وقد كثر في الحجاج وكان له أثر في المقارنة بين الشيء وضده؛ ليستميل المتلقي، فالطباق بين "**غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ**" و "**أَشْرَافُ**" يستدعي المقارنة، فيميل المتلقي إلى الشَّرف. ولما صور جعفر الجاهلية قال: "**وَيَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ**"، فالطباق صور القوي وهو يأكل الضعيف، فقارن بين القوة والضعف؛ ليستعطف الملك؛ فيحقَّ الحقَّ، ويمنع الظلم المصوَّر بالأكل؛ تقبيحا، ثمَّ يأتي الطباق في بعض المأمور بها والمنهي عنها مثل: "**أَدَاءِ الْأَمَانَةِ**"، "**وَالْكَفِّ عَنِ الْمَحَارِمِ وَالدِّمَاءِ**"، فالطباق بين الأداء، والكفِّ يظهر نبل هذا النَّبي-ﷺ-لكون الطباق فرَّق بين الاثنين، فوجَّه المتلقي؛ ليقارن ويستنبط فيقتنع.

٢- المقابلة

تنوعت تقنيات الحجاج فجاءت بصورة تضادٍّ تسمَّى المقابلة، وذلك "أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر ثم بما يقابل ذلك"(٣)، وهذا أشدُّ حجاجا من سابقه، وقد يكون لفظا ومعنى، أو معنى، ومن أمثلته المقابلة بين "**وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ، وَأَدَاءِ**

(١) ينظر: عبدالرحمن، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام": ٣٨.
(٢) ينظر: القزويني وآخرون، "شروح التلخيص"، ٤: ٢٨٦.
(٣) ينظر: القزويني وآخرون، "شروح التلخيص"، ٤: ٢٩٧.

الْأَمَانَةِ"، "وَنَهَانَا عَنِ الْفَوَاحِشِ، وَشَهَادَةِ الزُّورِ"، فأمرنا، وصدق الحديث جاء ما يقابلهما في نهانا وشهادة الزور؛ لأنَّ معناها الكذب، فقيمتها الحجاجيَّة نابعة من الجمع بين الضَّدين للميل إلى الأحسن، فأثبت بالمقابلة قوة حجاجه ليقنع المتلقي بالأسمى.

ومثل ذلك قوله: **وَحَرَّمْنَا مَا حَرَّمَ عَلَيْنَا، وَأَحْلَلْنَا مَا أَحِلَّ لَنَا"** فالجملة الأولى تقابلها الجملة الثانية، وترسم صورة الإذعان والتسليم بالكفِّ عن المحرم، وتحليل المحلل.

وقول النَّجاشي: **"أَسْلَمْتُهُمْ إِلَيْهِمَا...مَنَعْتُهُمْ مِنْهُمَا"** فبالمقابلة اقتنع المتلقي بتصرف النَّجاشي التَّامّ، وعدله.

ومما سبق تبين أنَّ المقابلة من تقنيات الحجاج، تبرز فيها المقارنة، وتوجه بالحجة المتلقي للميل إلى الأحسن المقنع.

٣– الجناس

فتشابه اللفظين في النطق واختلافهما في المعنى، يستجلب ذهن المتلقي تجاه ما يسمعه من جرس موسيقي يوجه الحجَاج؛ ليستنبط المتلقي المعنى المختلف بين اللفظين، وقد تنبه إلى هذا الجرجاني فذكر: "أنَّ المتكلم لم يَقُدِ المعنى نحوَ التجنيس والسَّجع، بل قادَه المعنى إليهما، وعَبر به الفرق عليهما، حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع، لدخل من عقوق المعنى"(١). ومن أمثلته قول أمِّ سلمة: **"أَقَمْنَا عِنْدَهُ فِي خَيْرِ دَارٍ مَعَ خَيْرِ جَارٍ"** فالجناس ذو الجرس الموسيقي بين دار وجار، يوحي بكمال الأنس والسعادة الذي ظهر وراء جمال اللفظ، فتجمَّل اللفظ، ليرسم شعور قائله، فكانت هذه الجملة نتيجة النَّص الحجاجي بأسره.

(١) الجرجاني، "أسرار البلاغة": ١٤.

الخاتمة

الحمد لله على تمام البحث، وأسال الله القبول، والإسهام في إثراء ميدان الدراسات الحجاجية، ولأهمية هذا الميدان فإن الباحث يوصي بدراسة: حجاجيَّة رسائل النبي- ﷺ-إلى عظماء الأمصار، أمّا هذه الدراسة فقد توصَّلت إلى نتائج منها:

١- بدأ الرسولان دعواهما بجملة خبرية مؤكَّدة، ومضخَّمة بضمير الشأن؛ لتأسيس الحجة بقوة، فقالا: "**إِنَّهُ قَدْ ضَوَى... غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ** ".

٢- توظيف التنكير والوصف للتحقير "**غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ**" و "**كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ**"، وتوظيف التعريف للتعظيم مثل: "**دِين قَوْمِهِمْ**" و "**دِينِكُمْ**" و "**أشراف قومهم**" و "**الْمَلِكُ**" و "**بِأَرْضِي**" و "**مُلْكِي**".

٣- تؤسَّس أغلب الحجج بفئة حجاجية، يكون سلمها إما تصاعديا ينتهي بأقوى حجة مثل: "**فَارَقُوا دِينَ قَوْمِهِمْ، وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِكُمْ، وَجَاءُوا بَدِينٍ مُبْتَدَعٍ، لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتُمْ**" أو العكس؛ فيبدأ بأقوى حجة مثل: "... **نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ، وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ**...".

٤- رسولا قريش راعوا حال المخاطب، فأوجزوا في حججهم الأولى أمام البطارقة، وأطنبوا أمام الملك؛ للإيضاح والإقناع.

٥- الاستفهام من الموجهات الحجاجية وتكرر خمس مرات، ثلاث مرات من النجاشي إلى المهاجري، ومرتين بين المهاجرين أنفسهم يتشاورون في جوابهم.

٦- أكثر رابط حجاجي تكرر بين الحجج الواو، ثم الفاء، وأقل رابطا ذكرا لام التعليل ثم حتى؛ لأن السبب واحد "**لِنُوَحِّدَهُ**" و "**لِيَرُدُّونَا**"، والحجة بعد حتى أقوى مما قبلها "**فَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا**"، أما الواو فدلالاته متنوعة كما في التحليل، أما الفاء فتصور التتابع السريع المرتب لمواقف معينة.

٧- العوامل الحجاجية أدت غرضها الحجاجي في التقييد والحصر، ومنع تعدد النتائج

في الجملة، وأكثرها كان في أساليب التوكيد، وأكثر أساليب التوكيد ورودا القسم لاحتدام الخلاف، ولم يرد من أساليب القصر إلا تقديم ما حقه التأخير للتخصيص، ووردت أساليب شرطية تقيد حدوث الجواب بحدوث فعله.

٨- الصور البيانية تحمل الإيجاز والوضوح بالتجسيد ولم يرد في النص إلا الاستعارة والكناية، وحجية الاستعارة بحمل وجه الشبه دليلا قاطعا على وجوده، وقوة الكناية في إثبات الصفة بوجود دليلها وشاهدها معا في الجملة.

٩- البديع حجيته في تأثيره في النفس والسلوك، فالطباق والمقابلة يقارنان بين الشيء وضده؛ ليتبين للعقل ما يختار، والجرس الموسيقي في الجناس والسجع يثير النفس، ويبرز مشاعرها، كما في "**أَقَمْنَا عِنْدَهُ فِي خَيْرِ دَارٍ مَعَ خَيْرِ جَارٍ**".

١٠- النتيجة قد يصرح بها مرتبة مثل: "**فَصَدَّقْنَاهُ وَآمَنَّا بِهِ وَاتَّبَعْنَاهُ** "وقد تكون ضمنية مثل: " **كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ**" فمضمون نتيجتها ذم الذين ما زالوا أهل جاهلية.

١١- تنوعت النتائج فأكثرها اللفظية الخبرية، وأقلها العاطفية مثل: "**فَبَكَى**"، والجسدية مثل: "**فَضَرَبَ النَّجَاشِيُّ يَدَهُ إِلَى الْأَرْضِ**" و " **فَتَنَاخَرَتْ**" وانتهت بتنفيذ قرار الملك ليكون الظفر بالنتيجة الكبرى: "**أَقَمْنَا عِنْدَهُ فِي خَيْرِ دَارٍ مَعَ خَيْرِ جَارٍ**".

المصادر والمراجع

أ- الكتب

ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. (د. ط، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ).

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد. "أسد الغابة في معرفة الصحابة". تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

ابن المعتز، أبو العباس عبد الله بن محمد. "البديع في البديع". (ط١، دار الجيل، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

ابن النقيب، محمد بن سليمان البلخى. "مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن" تحقيق زكريا سعيد علي. (د. ط، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ — ١٩٩٥م).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله. " شواهد التَّوضيح والتَّصحيح لمشكلات الجامع الصَّحيح". تحقيق د.طَه مُحسِن. (ط١، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٥هـ).

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي. "لسان العرب". الحواشي اليازجي وجماعة من اللغويين. (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

ابن يعيش، يعيش بن علي. "شرح المفصل للزمخشري". قدَّم له: د. إميل بديع يعقوب.

(ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م).

أبو مصطفى، أيمن. "الحجاج ووسائله البلاغية في النثر العربي"، (د. ط، الرياض: كليات الفارابي دار النَّابغة، د.ت).

الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن هشام. "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك". تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. (د. ط، دار الفكر، د. ت).

بروتون، فيليب. "الحجاج في التواصل" ترجمة: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلي. (د.ط، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م).

بوقرة، نعمان عبد الحميد. "أضواء على نظرية تحليل الخطاب في الفكر اللساني الحديث". (ط٢، عمان: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٨م).

بوقرة، نعمان عبد الحميد. "المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية". (د. ط، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٩م).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. "البيان والتبيين". (د. ط، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ).

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. "أسرار البلاغة". تعليق محمود محمد شاكر. (د. ط، القاهرة: مطبعة المدني بالقاهرة، جدة: دار المدني، د. ت).

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. "دلائل الإعجاز". تحقيق محمود محمد شاكر أبو فهر. (ط٣، القاهرة: مطبعة المدني بالقاهرة، جدة: دار المدني، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، "كتاب التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق أحمد

عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م).

حمادي صمود وآخرون. "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". بإشراف حمادي صمود. (د. ط، تونس: منشورات كلية الآداب جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د. ت).

حمداوي، د. جميل. "التدوليات وتحليل الخطاب". (د. ط، مكتبة المثقف، ٢٠١٥م).

حمداوي، د. جميل. "من الحجاج إلى البلاغة الجديدة". (ط١، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٤م).

ختام، جواد. "التداولية أصولها واتجاهاتها". (ط١، عمَّان: دار كنوز المعرفة، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

الزبيدي، محمد بن محمد. "تاج العروس"، تحقيق مجموعة من المحققين. (د. ط، دار الهداية، د.ت).

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. "أساس البلاغة". تحقيق محمد باسل عيون السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م).

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد. "الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام". تحقيق عمر عبد السلام السلامي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

سيبويه، عمر بن عثمان. "الكتاب". تحقيق عبد السلام محمد هارون. (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ-١٩٧٤).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ -١٩٨٨م).

الشبعان، د. علي. "الحجاج وحقيقة التأويل". (ط١، دار الكتب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٤م).

الشهري، عبد الهادي بن ظافر. "استراتيجيَّات الخطاب مقاربة لغوية تداولية". (ط٢، عمَّان: كنوز المعرفة، ١٤٣٦هـ -٢٠١٥م).

صادق، مثنى كاظم. "أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي". (د. ط، تونس: دار كلمة للنشر، ٢٠١٥م).

صولة، د. عبد الله. "في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات". (ط١، تونس: مسكلياني للنشر والتوزيع، ٢٠١١م).

صولة، د. عبد الله. "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية". (ط٢، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧م).

طاليس، أرسطو. "الخطابة". تحقيق عبدالرحمن بدوي، (د. ط، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م).

عباس، د. فضل حسن. "البلاغة فنونها وأفنانها علم المعاني". تحقيق مجموعة من المحققين. (ط٤، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٤١٧-١٩٩٧م).

عبد الرحمن، د. طه. "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي". (ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م).

عبد الرحمن، د. طه. "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام". (ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م).

العدواني، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع. "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن". تحقيق د. حفني محمد شرف. (د. ط، الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ت).

العدوي، د. جلال. " الأبعاد الحجاجيَّة والإدراكية في المساجلات الشعرية". (ط١، طنطا: دار النابغة للنشر والتوزيع، ١٤٤١هـ – ٢٠٢٠م).

العِزَّاوي، أبو بكر. "اللغة والحجاج". (ط١، الدار البيضاء: العمدة في الطبع، ١٤٢٦هـ

- ٢٠٠٦م).

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد. "الصناعتين". تحقيق: يعلى محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. (د. ط، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩هـ).

العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم. "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز". (ط١، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤٢٣هـ).

القرطاجني، حازم بن محمد بن حسن. "منهاج البلغاء وسراج الأدباء". تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. (ط٣، بيروت: دار الكتب الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م).

القزويني، جلال الدين. "الإيضاح في علوم البلاغة". تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. (ط٣، بيروت: دار الجيل، د.ت).

القزويني، جلال الدين. "تلخيص المفتاح". (ط١، كراتشي: مكتبة الشرى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

القزويني، وسعد الدين التَفْتَازَاني، وابن يعقوب المغربي، وبهاء الدين السِّبكي، والدُّسوقي. "شروح التلخيص". (د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

لحويدق، د. عبد العزيز. "نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون". (ط١، عمان: دار كنوز المعرفة، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

مايير، ميشيل. "البلاغة". ترجمة محمد أسيداه، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٢١م).

الناجح، عز الدين. "العوامل الحجاجيَّة في اللغة العربية". (ط١، تونس: مكتبة علاء

الدين، ٢٠١١م).

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. "مسند مجمع الزوائد ومنبع الفوائد". تحقيق حسام الدين القدسي. (د. ط، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

الوادعي، أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي. "الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين". (ط٤، صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).

ب- الدوريات

أعدور، نبيلة. "بلاغة الخطاب الحجاجي وآليات اشتغاله في كتابات البشير الإبراهيمي". مجلة دراسات معاصرة ٢، (٢٠١٨م): ١٦٠-١٧١.

الأمين، د. محمد سالم ولد محمد. "مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة". عالم الفكر، ع٣، (٢٠٠٠م): ٥٣-٩٧.

برباق، أ.د. ربيعة، "المغالطات الحجاجيَّة وخرق مبادئ التحاور في مناظرة العصر بين أحمد ديدات وأنيس شروش". مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية ٥، (٢٠١٧م): ٤٣-٧٠.

العبد، محمد السيد سليمان. "النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع". مجلة فصول محكمة ٦٠، (٢٠٠٢م): ٤٢-٨٦.

علوي، حافظ إسماعيلي. "التحاجج والتناظر: آليات كشف التغليط وآداب التناظر في تراث ابن حزم الأندلسي ٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ". نوافذ وروافد دراسات في الأدب واللغة والعلوم الإنسانية، مؤتمر جامعة ابن أزهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية في أكادير، (٢٠١٦م): ٢٤١-٢٦٢.

Bibliography

A- Books

Ibn al-Athir, Diya' al-Din Nasr Allah bin Muhammad. "Al-Mathal Al-Sa'ir fi Adab Al-Katib wal-Sha'ir". Investigated by Muhammad Muhyi al-Din Abdul Hamid. (Beirut: Al-Maktaba Al-Asriyya for Printing and Publishing, 1420 AH.)

Ibn al-Athir, Izz al-Din Abu al-Hasan Ali bin Abi al-Karam Muhammad bin Muhammad. "Asad al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah" Investigated by Ali Muhammad Muawadh and Adel Ahmed Abdul Mawjood. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH - 1994)

Ibn al-Mu'tazz, Abu al-Abbas Abdullah bin Muhammad. "Al-Badi' fi al-Badi'". (1st ed. Dar al-Jeel, 1410 AH - 1990)

Ibn al-Naqeeb, Muhammad bin Sulaiman al-Balkhi. "Muqaddimah Tafsir Ibn al-Naqeeb fi 'Ilm al-Bayan wal-Ma'ani wal-Badi' wa I'jaz al-Qur'an". Investigated by Zakariya Said Ali. (Cairo: Maktabat al-Khanji, 1995 – 1415 AH.)

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Ismail bin Umar. "Al-Bidaya wa'l-Nihaya". Investigated by Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki. (1st ed. Dar Hijr for Printing, Publishing, Distribution, and Advertising, 1418 AH - 1997)

Ibn Malik, Abu Abdullah Jamal al-Din Muhammad bin Abdullah. "Shawahid al-Tawdih wal-Tasheeh Li-Mushkilat al-Jami' al-Sahih".Investigated by Dr. Taha Muhsin. (1st ed. Maktaba Ibn Taymiyyah, 1405 AH.)

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad bin Makram bin Ali. "Lisan al-Arab". Annotations by al-Yaziji and a group of linguists. (3rd ed. Beirut: Dar Sader, 1414 AH.)

Ibn Ya'ish, Ya'ish bin Ali. "Sharh al-Mufassal lil-Zamakhshari". Introduced by Dr. Emil Badi Yacoub. (1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 AH - 2001)

Abu Mustafa, Ayman. "Al-Hijaj wa Wasa'iluhu al-Balaghia fi al-Nathr al-Arabi". (Riyadh: Al-Farabi Colleges Dar al-Nabgha, n.d.)

Al-Ansari, Abdullah bin Yusuf bin Hisham. "Awdah al-Masalik ila Alfiyah Ibn Malik". Investigated by Yusuf al-Sheikh Muhammad al-Buqa'i. (Dar al-Fikr, n.d.)

Breton, Philippe. "Al-Hijaj fi Al-Tawasul". Translated by: Mohammed Mashbal, Abdulwahed Tahami Al-Ali. (Cairo: The National Center for Translation, 2013)

Bouguerra, Nouman. "Adhwa' Ala Nadhariyyat Tahlil Al-Khitab Fi Al-Fikr Al-Lisani Al-Hadith". (2nd ed. Amman: Alam Al-Kutub Al-Hadith, 2008).

Bouguerra, Nouman. "Al-Mustalahat Al-Asasiyyah Fi Lisaniyat Al-Nass Wa Tahlil Al-Khitab: Dirasah Mu'jammiyyah". (Irbid: Alam Al-Kutub Al-Hadith, 2009)

Al-Jahidh, Abu Uthman Amr Ibn Bahr. "Al-Bayan Wa Al-Tabyin". (Beirut: Dar and Maktabat Al-Hilal, 1423 AH.)

Al-Jurjani, Abu Bakr Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad. "Asrar Al-Balagha". Commentary by Mahmoud Muhammad Shaker. (Cairo: Al-Madani Printing, Jeddah: Dar Al-Madani, n.d.)

Al-Jurjani, Abu Bakr Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad. "Dalail Al-I'jaz". Investigated by Mahmoud Muhammad Shaker Abu Faher. (3rd ed. Cairo: Al-Madani Printing, Jeddah: Dar Al-Madani, 1413 AH - 1992)

Al-Jurjani, Ali Ibn Muhammad Ibn Ali Al-Zein Al-Sharif. "Kitab Al-Ta'rifat. Investigated by a group of scholars under the supervision of the publisher. (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1403 AH - 1983)

Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail Ibn Hammad. "As-Sihah Taj Al-Lugha Wa Sihah Al-Arabiyya". Investigated by Ahmad Abdul Ghafour Attar. (4th ed. Beirut: Dar Al-'Ilm Lil-Malayeen, 1407 AH - 1987)

Hammadi Samoud et al. "Aham Nadhariyyat Al-Hijaj Fi Al-Taqalid Al-Gharbiyyah Min Aristotle Ila Al-Yawm". Supervised by Hammadi Samoud. (Tunisia: Publications of the College of Arts, University of Arts and Humanities n.d.)

Hamdaoui, Jamil. "Al-Tadwuliyat Wa Tahlil Al-Khitab". (Tunisia: Al-Mothaqaf Library, 2015)

Hamdaoui, Jamil. "Min Al-Hijaj Ila Al-Balaghah Al-Jadidah". (1st ed. Morocco: Africa Al-Sharq, 2014)

Khatam, Jawad. "Al-Tadawuliyah Usuloha Wa Ittijahatuha". (1st ed. Amman: Dar Kunooz Al-Marifa, 1437 AH - 2016)

Al-Zubaidi, Muhammad bin Muhammad. "Taj al-Aroos", investigated by a group of researchers. (Dar al-Hidayah, n.d.)

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud bin Amr bin Ahmad. "Asas al-Balagha", investigated by Muhammad Basel Ayoun al-Soud. (1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419 AH - 1998).

Al-Suhaili, Abu al-Qasim Abd al-Rahman bin Abdullah bin Ahmad. "Al-Rawd al-Unuf fi Sharh al-Sirah al-Nabawiyyah li Ibn

Hisham", investigated by Omar Abdul Salam Tadmori. (1st edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1421 AH - 2000).
Sibawayh, Omar bin Uthman. "Al-Kitab", investigated by Abdul Salam Muhammad Haroon. (3rd edition, Cairo: Maktabat al-Khanji, 1408 AH – 1987).
Al-Sayuti, Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr. "Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an", investigated by Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim. (General Egyptian Book Organization, 1394 AH - 1988)
Al-Shaban, Ali. "Al-Hijaj wa Haqiqat al-Ta'wil". (1st edition, Dar al-Kutub al-Jadida al-Muttahida, 2004)
Al-Shihri, Abdulhadi bin Dhafer. "Istratijiyat al-Khitab: Muqarabah Lughawiyyah Tadawuliyah". (2nd edition, Amman: Kunooz al-Marifah, 1436 AH - 2015).
Sadik, Muthana Kazim. "Asloobiyat al-Hijaj al-Tadawuliy wa al-Balaghi". (Dar Kalimah for Publishing, Tunis, 2015).
Soulah, Abdullah. "Fi Nadhariyat al-Hijaj, Dirasat wa Tatbiqat". (1st edition, Tunis: Meskilian for Publishing and Distribution, 2011).
Soulah, Abdullah. "Al-Hijaj fi al-Quran min Khilal Ahm Khisaisih al-Asloobiyah". (2nd edition, Beirut: Dar al-Farabi, 2007).
Aristotle. "Alkhatabah". Investigated by Abdulrahman Badawi. (The Publications Agency, Kuwait: Dar al-Qalam, Beirut, 1979).
Abbas, Fadhl Hassan. "Al-Balagha Funonuha wa Afnanuha 'Ilm al-Ma'ani", investigated by a group of researchers. (4th edition, Dar al-Furqan for Publishing and Distribution, 1417-1997).
Abdel Rahman, Taha. "Al-Lisan wa al-Mizan aw al-Takathur al-'Aqli". (1st edition, The Arab Cultural Center, Casablanca, 1998).
Abdel Rahman, Dr. Taha. "Fi Usool al-Hiwar wa Tajdid 'Ilm al-Kalam". (2nd edition, The Arab Cultural Center, Casablanca, 2000).
Al-Adwani, Abdul Azim bin Al-Wahid bin Dhafer Ibn Abi Al-Isba'. "Tahreer Al-Tahbeer fi Sina'at Al-Shi'r wa Al-Nathr wa Bayan I'jaz Al-Qur'an". Investigated by Dr. Hafni Muhammad Sharaf. The United Arab Republic: Committee for the Revival of Islamic Heritage, n.d.
Al-Adwi, Jalal. "Al-Ab'ad Al-Hijajiyya wa Al-Idrakiyya fi Al-Musajalat Al-Shi'riyya". (1st edition, Tanta: Dar Al-Nabegha for Publishing and Distribution, 1441 AH – 2020 CE.)
Al-Izzawi, Abu Bakr. "Al-Lugha wa Al-Hijaj". (1st edition, Casablanca: Al-Umda in Attab'a, 1426 AH - 2006).
Al-Asqalani, Abu Al-Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad

bin Hajr. "Al-Isabah fi Tamyyiz Al-Sahabah". Investigated by Adel Ahmed Abdul Mawjood and Ali Muhammad Muawad. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1415 AH).

Al-Askari, Abu Hilal Al-Hasan bin Abdullah bin Sahl bin Saeed. "Al-Sina'atayn". Investigated by Ya'la Muhammad Al-Bajawi and Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. Beirut: Al-Maktaba Al-Ansariyya, 1419 AH .)

Al-Alawi, Yahya bin Hamza bin Ali bin Ibrahim. "Al-Tiraz li Asrar Al-Balagha wa Ulum Haqa'iq Al-I'jaz". (1st edition, Beirut: Al-Maktaba Al-Ansariyya, 1423 AH.)

Al-Qurtajani, Hazim bin Muhammad bin Hasan. "Minhaj Al-Bulagha wa Siraj Al-Udaba'a". Investigated by Muhammad Habib bin Al-Khoja. (3rd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Gharbiyya Al-Islamiyya, 1986).

Al-Qazwini, Jalal Al-Din. "Al-Iydhah fi Ulum Al-Balaghah". Investigated by Muhammad Abdul Mon'im Khafaji. (3rd edition, Beirut: Dar Al-Jeel, n.d.)

Al-Qazwini, Jalal Al-Din. "Talkhis Al-Miftah". (1st edition, Karachi: Maktaba Al-Shuruq, 1431 AH - 2010)

Al-Qazwini, and Sa'ad Al-Din Al-Taftazani, and Ibn Ya'qub Al-Maghribi, and Baha' Al-Din Al-Subki, and Al-Dusuqi. "Sharh Al-Talkhis". (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, n.d.)

Lahwidq, Abdul Aziz. "Nazariyat Al-Istiarah fi Al-Balagha Al-Gharbiyya min Aristotle Ila Lakoff wa Johnson". (1st edition, Amman: Dar Kunuz Al-Ma'rifah, 1436 AH - 2015)

Mayer, Michel. "Al-Balaghah". Translated by Mohammad Asidah. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jadid United, 2021)

Al-Najah, Azeddine. "Al-Awamil Al-Hijajiyyah fi Al-Lughah Al-Arabiyyah". (1st edition, Tunis: Maktaba Alaa Al-Din, 2011)

Al-Haithami, Abu Al-Hasan Nur Al-Din Ali bin Abi Bakr bin Sulaiman. "Musnad Majma' Al-Zawa'id wa Manba' Al-Fawa'id". Investigated by Hussam Al-Din Al-Qudsi. (Cairo: Maktabat Al-Qudsi, 1414 AH - 1994)

Al-Wadi'i, Abu Abd Al-Rahman Muqbil bin Hadi. "Al-Sahih Al-Musnad Mimma Laysa Fi Al-Sahihain". (4th edition, Sana'a: Dar Al-Athar, 1428 AH – 2007).

B- Journals

Aador, Nabila. "Balaghat al-Khitab al-Hijaji wa Alyat Ishtighaluh fi Kitabat al-Bashir al-Ibrahimi". *Contemporary Studies Journal,* (in

Arabic) vol. 5, (2018) 160-171.

Al-Amin, Mohammed Salem. "Mafhum al-Hijaj 'inda Perlman wa Tatwuruh fi al-Balagha". *Thought World,* (in Arabic) vol. 28, no. 3, (2000) 53-97.

Barbaq, Rabia, "Al-Mughalatat al-Hijajiyya wa Kharq Mabadi' al-Tahawur fi Munazara al-Asr bayna Ahmad Deedat wa Anis Shorrosh". *Language Contexts and Interdisciplinary Studies Journal*, (in Arabic) vol. 5, (2017) 43-70.

Al-Abd, Mohammed El-Sayed Suleiman. "Al-Nass al-Hijaji al-Arabi Dirasa fi Wasa'il al-Iqna'". Referred Chapters Journal, (in Arabic) vol. 60, (2002): 42-86.

Alawi, Hafiz Ismaili. "Al-Tahajjum wa Al-Tanazur: Alyat Kashf al-Taghlit wa Adab al-Tanazur fi Turath Ibn Hazm al-Andalusi 384H - 456H". *Windows and Facades: Studies in Literature, Language, and Humanities,* Conference of Ibn Azhar University, Faculty of Letters and Human Sciences in Agadir, (in Arabic) (2016): 241-262.

تداولية الحوار في قصة: "الغلام والساحر والراهب"

The Pragmatic of Dialogue in the Story: "The Boy, the Magician, and the Monk"

د. فايزة سليم عواده الجهني

أستاذ البلاغة والنقد المساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة

البريد الإلكتروني: fthobuana@taibahu.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-005

المستخلص

يعنى البحث بدراسة تداولية الحوار في قصة: "**الغلام والساحر والراهب**"، ويهدف إلى الإفادة من الدِّراسة التَّداولية في محاولة اكتشاف فاعلية الحوار في القصة النَّبوية.

وجاء البحث في مقدمة تتحدث عن أهدافه وتساؤلاته وأسباب اختياره وحدوده وأهم الدِّراسات السابقة له. ثم جاء التمهيد بحديث عن تداولية الحوار، مبينًا المراد بمفهومي: التَّداولية والحوار بإيجاز وأهمية كلٍّ منهما، فيما جاء المبحث الأول: مبينًا معنى السياق وأنواعه، وسياق القصة وعناصرها، في حين جاء المبحث الثاني كاشفًا عن أبعاد التَّداولية وصورها في الحوار الوارد في القصة، ومظهرًا لفاعلية الحوار بين المتحاورين وتجلية دورها في الوصول بالقصة إلى نهايتها. ثم اختتم البحث بخاتمة تضمنت أبرز النتائج والتوصيات. ومن أبرز النتائج ما يلي:

- يظهر أن الحوار يسيطر على القصص النَّبوية التي يغلب على موضوعاتها: الصراع بين الحق والباطل والكفر والإيمان؛ تثبيتًا للمؤمنين.
- من أهم وظائف الحوار: رسم الشخصيات وتصويرها من خلال الكلمات الواردة على لسانها، الأمر الذي تمثل في لغة الملك التي أظهرت كفره وإشراكه بالله ﷻ وحرصه على إضلال الناس معه.
- تعددت الآليات التوجيهية في القصة، والأكثر استخدامًا هو: الأمر والاستفهام والنداء؛ وهذا يعود إلى موضوع الحوار القصصي؛ فهو يصور مواقف الملك في محاولته وَأْدَ الدعوة ولذلك فهو يأمر وينادي ويستفهم؛ تحقيقًا لمبتغاه.

الكلمات المفتاحية: الحوار، التَّداولية، الحديث النَّبوي، القصة النَّبوية، تداولية الحوار.

Abstract

The research is concerned with studying the pragmatic dialogue in the story: “The Boy, the Magician, and the Monk" It aims to benefit from modern linguistic studies - represented by the pragmatic dimensions - in discovering the effectiveness of dialogue in the prophetic story. The research included an introduction that deals with the importance, objectives, questions, reasons for choosing it, and its limitations. The introduction deals with the pragmatics of dialogue. Explaining what is meant by the concepts: pragmatics and dialogue briefly and the importance of each of them, while the first chapter centered on: explaining the meaning of context, its types. The context of the story, its elements, and its text, while the second chapter revealed the dimensions of pragmatics and its forms in the dialogue contained in the story. It demonstrates the effectiveness of the dialogue between the interlocutors and its role in bringing the story to its end. The conclusion revealed the most important findings and recommendations. some of which are:

_The prophetic stories seem to be dominated by discourse, with the main topics being the conflict between faith and unbelief, as well as the struggle between truth and falsity, that used for encouraging believers.

_ One of the most important functions of dialogue: drawing characters and portraying them through the words that said by them, which was represented in the king’s language, which revealed his disbelief, his monotheism, and his willingness to lead people astray along with him.

_ There are multiple guiding mechanisms in the story. The most commonly used are: the imperative, the interrogative, and the appeal. This goes back to the topic of narrative dialogue. It depicts the king’s positions in his attempt to fulfill the call, and therefore he orders, calls, and asks questions. To achieve his goal;.

Keywords: dialogue, pragmatics, prophetic hadith, prophetic story, pragmatics in dialogue.

المقدمة

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتمَّ علينا النِّعمة، وجعل أمتنا خير أمة، والصلاة والسلام على نبينا محمد أفصح الثقلين لسانًا، وأعذبهم بيانًا، وعلى آله وصحبه أجمعين، أمَّا بعد:

فإنَّ للخطاب النَّبوي خصوصية وتميزًا عن الخطاب البشري؛ خصوصية مثَّلها البعدان: التشريعي الرباني والسمو البياني الجمالي. ومن مظاهر ذلك السمو: امتلاك النَّبي ﷺ صياغة الخطاب بجمل وتراكيب لها دلالة ومعنى، متسمة بالسبك والانسجام بين عناصر الخطاب في صورة لُغوية بديعة، وكذلك معرفته ﷺ بالمقامات، ومراعاته لعناصر الحدث الكلامي من موضوع الخطاب وبيئته والهدف منه (١).

ويظهر أن لكل خطاب مغزى منه "يطمح منتجه أن يحققه لدى مخاطبه، وليس ثمة سبيلٌ إلى بلوغ مقصدية الخطاب إلا بالتأثير والإقناع" (٢)؛ وهذا ما تمثل في خطاب النَّبي ﷺ؛ فهو شريعة ربانية تهدف إلى هداية الناس وإبلاغهم مراد ربهم تأثيرًا وإقناعًا، وتحقيقًا لهذا الهدف الجليّ نوَّع النَّبي ﷺ في طريقة عرضه لحديثه ﷺ فجاء بصيغ الإخبار أو القص...، وهو يرمي إلى هدف جليٍّ من اختيار نوع دون آخر.

وللقصص في حديثه ﷺ حضور بارز وهدف ظاهر، وهذا ما يدل على أهميتها المتمثلة في كونها وسيلة لتبليغ الشريعة الربانية، والدعوة إلى الله ﷻ؛ فهي "بمنزلة دروس حية لها بالغ الأثر في سيرة الدعوة، من جانبها التأثيري واستنهاض التاريخ

(١) ينظر: علي عبد الرحيم، "إستراتيجيات الخطاب النَّبوي مقاربة تداولية في سياق غزوة تبوك": ٢٩_٣٠.

(٢) عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤ م): ٢٥٨.

للعبرة والعظة"[١].

ومن القصص النَّبويّ: القصةُ التي تم اختيارها لتكون مجال التحليل في هذه الدِّراسة، وجاءت تسمية حديث النَّبي ﷺ: "**الغلام والساحر والراهب**" بالقصة؛ لاشتماله على ما يحقق مسماها من عناصر قصصية: حدث وشخصيات تقوم به، وزمان ومكان يتمثل فيهما ذلك الحدث.

وتم اختيار موضوع: "**تداولية الحوار في قصة: الغلام والساحر والراهب**"؛ لأهمية القصة النَّبوية في الدعوة إلى الله ﷻ وترسيخ القيم والأخلاق في النفوس، ولتعدد أحداثها التي ارتكزت على بنية الحوار بشكلٍ جليّ؛ ممَّا دفع الدِّراسة إلى الكشف عن مدى تحقق إجراءات التداولية ومبادئها في الحوار النَّبوي.

ويهدف البحث إلى الكشف عن مقاطع الحوار ومضامينه في قصة "**الغلام والساحر والراهب**" وبيان أثرها في المتلقي، كما يهدف إلى بيان مواطن الأفعال الكلامية ومتضمنات القول ووظائفها في القصة وكذلك إلى بيان مواطن الحجاج ومقاطعه في القصة، وفي ضوء ذلك طرح البحث عددًا من التساؤلات:

- ما مقاطع وما مضامين الحوار المتجلية في قصة: "**الغلام والساحر والراهب**"؟
- ما مواطن وما وظائف الأفعال الكلامية ومتضمنات القول في القصة؟
- ما وظائف الحوار في القصة؟ وما مواطن ووظائف الحجاج في القصة؟

وتقتصر الدِّراسة في حدودها على قصة: "**الغلام والساحر والراهب**" الواردة في صحيح مسلم، ويظهر أنَّ للبحث عددًا من الدِّراسات السَّابقة أهمها:

ـ دراسة: راضية خفيف، "الحديث الخامس والثلاثون من الأربعين النووية

(١) صفاء معيزة وحياة تواتي، "أفعال الكلام في قصص الحديث النَّبوي "نماذج مختارة"، (مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللُّغة العربية، تخصص: لسانيات عامة، ١٤٤٣هـ): ٤٨.

مقاربة تداولية"، عالم الفكر، ع:١٧٨، (٢٠١٩م):

هدفت الدِّراسة إلى دراسة الحديث الخامس والثلاثين من الأربعين النووية، وبيان الخصائص التَّداولية الموجودة فيه، وما يتضمنه من قيم وأفكار. وكان منهج البحث المنهج التَّداولي. وخلص البحث إلى عدد من النتائج منها: جمع الحديث النبوي بين التأثير والإقناع وتمثل فيه البعدان: الجمالي والتداولي، ومن النتائج: اشتمال الأربعين النووية على الأفعال الكلامية بمستوياتها المتعددة خاصة الإنجازية منها: المباشرة وغير المباشرة.

ـ ودراسة: أمل خباني، "الاستلزام الحواري ومتضمنات القول في قصص الحديث النبوي دراسة تداولية"، حولية كلية اللُّغة العربية بالزقازيق، ع:٣٩، (٢٠١٩م):

هدفت الدِّراسة إلى بيان مفهوم الاستلزام الحواري وآلياته واقتفاء أثره في قصص الحديث النبوي وبيان دوره في تبليغ مقصد القصة. كما هدفت إلى دراسة متضمنات القول وتعريفها وبيان أقسامها وعرضها في القصص النبوي. وأظهر البحث عددًا من النتائج منها: مجيء الحوار القصصي خارقًا لقاعدة الكم كما في حديثه ﷺ: "**إن رجلا زار أخًا له...**" الأمر الذي أكد أهمية الأخوة بين الناس، ومن النتائج أيضًا: مجيء القصة النبوية محملة بمعان استلزامية في أسلوب خبري.

ـ ودراسة: سماح يوسف، "تداولية الحوار في حديث كعب بن مالك"، مجلة العلوم التربوية، مج: ٤٦، ع: ٣، (٢٠١٩م):

هدفت الدِّراسة إلى دراسة حديث كعب بن مالك ﷺ عند تخلفه عن غزوة تبوك ووصف حالته النفسية عن طريق السرد والحوار. وكان منهج البحث المنهج التَّداولي، وأظهر البحث عددا من النتائج منها: نجاح كعب ﷺ عن طريق الحوار في تصوير مكنونات شخصية إسلامية أذنبت فابتليت فتابت إلى ربها. ونهوض لغة الحوار في تحقيق

مبدأ التواصل، ومن النتائج أيضًا: تعدد الأطراف المتحاورة في حديث كعب ﷺ بين شخصيات ناطقة في الحقيقة إلى شخصيات غائبة.

ـ ودراسة: علي عبد الرحيم، "إستراتيجيات الخطاب النَّبوي مقاربة تداولية في سياق غزوة تبوك"، مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها، ع: ٦، (٢٠٢٢م):

هدفت الدِّراسة إلى دراسة الخطاب النَّبوي في مقاربة لإستراتيجياته الخطابية التي قررتها اللسانيات التَّداولية بناء على معايير اجتماعية محددة، في سياق غزوة تبوك. وكان منهج البحث: المنهج التَّداولي، وأظهر البحث عددا من النتائج منها: أن التأثير والإقناع في الخطاب النَّبوي يمثلان غاية أولية هي التمكين لمقتضى الخطاب في نفوس المخاطبين. وأن الخطاب النَّبوي في سياق غزوة تبوك جاء في أنماط أسلوبية تكشف عن مدى تلطف النَّبي ﷺ وتضامنه مع مخاطبيه. ومن النتائج أيضًا: إن الغاية الرئيسة للخطاب النبوي هي غاية توجيهية تعليمية.

وبالنظر إلى الدِّراسات السابقة نجد أن مدار البحث فيها قائم على دراسة الحديث النَّبوي من الوجهة التَّداولية بشكل عام أو في سياق محدد أو على دراسة حوار صادر من شخصية إسلامية، أو دراسة الاستلزام الحواري ومتضمنات القول فقط في نماذج من القصص النبوي بخلاف هذه الدِّراسة التي ركزت على الحوار في قصة محددة: "**الغلام والساحر والراهب**" ودراستها من الوجهة التَّداولية من حيث إجراءات محددة: السياق والقصد ومتضمنات القول والأفعال الكلامية والحجاج[١]ومحاولة الكشف عن مدى فعاليتها في الحوار في القصة.

واعتمد البحث على المنهج الاستنباطي والوصفي التحليلي في بيان مباحث البحث ومعانيه وفي تطبيق الإجراءات التداولية على القصة وفق التقسيمات الآتية:

(١)سيأتي بيان دلالة تلك المصطلحات في الجانب التحليلي من البحث.

المقدمة، وفيها: الحديث عن أهداف البحث، وأسباب اختياره، وتساؤلاته، وحدوده وأهم الدِّراسات السابقة، وخطته، ومنهجه.

التَّمهيد: تداولية الحوار: اشتمل على تعريف التَّداولية وأبرز مباحثها وأهميتها بشكل موجز، وتعريف الحوار وبيان أهميته.

المبحث الأول: سياق القصة:

وفيه بيان معنى السياق وأنواعه، وسياق القصة وعناصرها.

المبحث الثَّاني: تداولية الحوار في القصة:

وفيه دراسة تحليلية للمشاهد الحوارية ودراسة كل مشهد على حدة؛ للكشف عن تداولية الحوار.

الخاتمة: وفيها بيان أهم نتائج البحث والتوصيات.

وأسأل الله ﷻ أن يتقبل هذا العمل بقبول حسن، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يجعله من العلم النافع الذي ينفع صاحبه في اليوم الآخر. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التَّمهيد: تداولية الحوار

يزخر العصر الحديث بالدِّراسات اللغوية الحديثة، منها: التَّداولية التي أعطت النص بسياقه ومقاصده أثناء تفاعل أطرافه (المتكلم والمخاطب) بعدًا مهمًّا في التحليل بعد أن كان التحليل البنيوي منغلقًا على دراسة اللُّغة لذاتها. والانفتاح على مثل هذه الدِّراسات يتيح دراسة الخطاب من زوايا متعددة ومتباينة. ويمكن بيان المقصود بـ "التَّداولية" وبـ "الحوار" بالآتي[١].

أولًا: مفهوم التَّداولية:

التَّداولية هي ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Pragmatics)، وأول من وضع مصطلح التَّداولية من العرب في مقابل مصطلح: (البراجماتية) هو طه عبد الرحمن سنة: (١٩٧٠م)، ويرى أن هذا المصطلح يفي المطلوب حقه باعتبار دلالته على معنيين هما: "الاستعمال" و"التفاعل" معًا، وقد لاقى قبولًا من الدارسين، فقد بدأوا يدرجونه في أبحاثهم منذ ظهوره [٢].

ويرجع أول استعمال لمصطلح التَّداولية إلى الفيلسوف (تشارلز موريس)، وذلك سنة: (١٩٣٨م) مقدمًا تعريفًا لها بقوله: "التَّداولية جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة

(١) المقصود من إضافة "التَّداولية " إلى "الحوار" هو دراسة خطاب حواري من الوجهة التَّداولية وفق أبعاد محددة كالأفعال الكلامية.... وليس المقصود بالمفهوم مصطلح: "التَّداولية الحوارية" التي تعني دراسة الشروط القبلية للتواصلية: ينظر: فرانسواز أرمينكو، "المقاربة التَّداولية" تر: سعيد علوش، (ط. د، مركز الإنماء العربي) :٨٣_٨٧.

(٢) ينظر: طه عبد الرحمن، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، (ط.٢، المغرب: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م): ٢٨.

بين العلامات ومستعملي هذه العلامات" [١]، ومميزًا بين مختلف الاختصاصات التي تعالج اللُّغة وهي علم التراكيب وعلم الدلالة والتَّداولية التي تعنى بالعلاقة بين العلامات ومستخدميها" [٢].

وأصبحت التَّداولية علمًا يُعْتَدُّ به في الدِّراسات اللُّغوية الحديثة في العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن طوَّرها ثلاثة من فلاسفة اللُّغة المنتمين إلى التراث الفلسفي لجامعة أكسفورد هم: أوستين وسيرل وجرايس، وكانوا جميعًا مهتمين بطريقة توصيل معنى اللُّغة الإنسانية الطبيعية من خلال إبلاغ مرسل رسالة إلى مستقبل يفسرها [٣] ورأوا أن التَّداولية "جزء من دراسة علم أعم، هو دراسة التعامل اللغوي من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعي"[٤] وبهذا، انتقلت الدِّراسات اللغوية من مجرد النظر في بنية الخطاب المحضة إلى النظر في ما يحيط بالخطاب متضافرًا مع بنيته، ذلك أن التَّداولية في سبيل دراستها للغة تعنى بأقطاب العملية التواصلية من: المتكلم ومقاصده، والسامع وأحواله، والرسالة التي بينهما، والسياق المحيط بهما [٥].

ويمكن ذكر أوجز تعريف للتداولية بأنها: "دراسة اللُّغة في الاستعمال أو في التواصل؛ لأنه يشير إلى أن المعنى ليس شيئًا متأصلًا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول اللُّغة بين المتكلم

(١) نعمان بوقرة، "المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب"، (ط.١، الأردن، عمان، جدارا للكتاب العالمي، ٢٠٠٩م): ٩٧.

(٢) ينظر: فرانسواز أرمينكو، "المقاربة التَّداولية": ١٣.

(٣) ينظر: محمود نحلة، "آفاق جديدة في البحث اللُّغوي المعاصر"، (ط. د، مصر: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م): ٩.

(٤) فرانسواز أرمينكو، "المقاربة التَّداولية": ٩٦.

(٥) ينظر: علي عبد الرحيم، "إستراتيجيات الخطاب النَّبوي": ٢٤.

والسامع في سياق محدد (مادي واجتماعي ولغوي) وصولًا إلى المعنى الكامن في كلام ما" [١]. وتختص التَّداولية بدراسة المعنى الذي يقصده المتكلم[٢]؛ فتربط مقاصد المتكلم بالبحث عن المقام المناسب والشروط التي تضمن نجاح العبارة [٣].

والحديث عن التَّداولية يقتضي الإشارة إلى أن دراسة اللغة في الاستعمال تتطلب معارف غير لغوية، وتستلزم عمليات استدلالية تقوم أساسًا على إستراتيجيات المؤول والملابسات السياقية للعملية التواصلية [٤]. وكذلك الإشارة إلى أن هناك ظواهر لغوية درست من الوجهة التَّداولية منها: الأفعال الكلامية ومتضمنات القول والاستلزام والإحالة والإشاريات [٥].

يقول خليفة بوجادي في أهمية التَّداولية: إن "أهمية التَّداولية تكمن من حيث إنها مشروع شاسع في اللسانيات النصية، تهتم بالخطاب ومناحي النصية فيه، نحو: المحادثة، المحاججة التضمين...ولدراسة التواصل بشكل عام، بدءًا من ظروف إنتاج الملفوظ إلى الحال التي يكون فيها للأحداث الكلامية قصد محدد، إلى ما يمكن أن تنشئه من تأثيرات في السامع وعنصر السياق" [٦]. كما تكمن أهميتها في كونها تعنى بإيجاد القوانين الكلية

(١) محمود نحلة، "آفاق جديدة في البحث اللُّغوي المعاصر": ١٤.

(٢) ينظر: جورج يول، "التَّداولية" تر: قصي العتابي، (ط.١، لبنان: بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٣١هـ): ١٩.

(٣) ينظر: خليفة بوجادي، "في اللسانيات التَّداولية"، (ط.١، الجزائر، بيت الحكمة للنشر، ٢٠٠٩م): ١٣٠.

(٤) ينظر: آن روبول وجاك موشلار، "التَّداوليات اليوم علم جديد في التواصل"، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، (ط.١، بيروت: دار الطليعة للنشر، ٢٠٠٣م): ١٨.

(٥) ينظر: مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م): ٢٥.

(٦) خليفة بوجادي، "في اللسانيات التَّداولية": ١٣٥.

للاستعمال اللغوي، والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي[١].

وبعد هذا العرض الموجز لمفهوم التَّداولية، فإن البحث سيعنى بمباحث وإجراءات التَّداولية، وهي: السياق والقصد والأفعال الكلامية ومتضمنات القول والحجاج ومحاولة استظهارها واستكشاف فاعليتها في الحوار الوارد في القصة.

ـ ثانيًا: مفهوم الحوار:

يدل لفظ الحوار على المراجعة في الكلام[٢]، وهو: "محادثة بين اثنين أو أكثر عن طريق التناوب"[٣]، والحوار في القصة هو: "الكلام الملفوظ المتبادل بين شخصيات القصة، وتقع عليه مسؤولية نقل حركة الحدث من نقطة إلى أخرى داخل النص"[٤].

وأما معنى الحوار من وجهة النظر التَّداولية فقد تعددت زوايا النظر فيه، لكن تركيزها الأهم في كونه مقاما تواصليًّا ينبغي الاحتفاء به، فهو "يتضمن من الناحية العلمية تفاعلًا تواصليًّا يحتضن خصائص تواصلية وخصائص تداولية"[٥]، هذه الخصائص التَّداولية توصلنا إلى فهم أن "القائلين لا يقفون عند القصد الإخباري للأقوال بل يتعدون ذلك إلى معاني سياقية تداولية تحكم العلاقة بين أطراف الخطاب"[٦].

(١) ينظر: مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب": ١٦ـ١٧.

(٢) محمد الأزهري، "تهذيب اللغة"، تح: محمد عوض، (ط.١، لبنان: بيروت، دار إحياء التراث العربي ٢٠٠١م) :٥/ ١٤٦.

(٣) محمد التنوجي، "المعجم المفصل في الأدب"، (ط.١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ): ٣٨٥.

(٤) فاتح عبد السلام، "الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته السردية"، (ط.١، لبنان: بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٩٩م): ٢٩.

(٥) محمد نظيف، "خصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التَّداولية"، (ط.١، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٠م): ٧.

(٦) المرجع السابق: ٨.

إنَّ ظهور التَّداولية وغَّل عملية البحث في موضوع الحوار، وأَسْهَم في توليد نظريات عدة بخصوصه، ومنها نظرية: جرايس الذي وضع الأسس العامة للحوار، ومن أهمها: التعاون؛ أي: تعاون أطراف الحوار فيما بينها لإنجاح الحوار، وحدد جرايس مجموعة من القواعد الحوارية هي: الكيف والكم والملاءمة والطريقة أو الجهة [١] .

وللحوار أهميته في الأجناس الأدبية، فهو يعد عنصرًا مهمًّا في بناء القصة، وتوظيفه فيها ضرورة حتمية، للتعريف بالشخصيات، وكسر رتابة السرد، وإضفاء الحيوية عليه، وفي أحيان نجد الحوار يقوم مقام الوصف والسرد معًا؛ إذ إن هناك قصصًا طغى عليها الحوار [٢].

وأما الحوار في الحديث النَّبوي فحضوره حضور جليٌّ، ويتمثل الحوار في حديثه ﷺ في صورتين هما: حوار المشافهة، وهو أن يحاور النَّبي ﷺ غيره سواء أكان من يحاوره أزواجه أو أصحابه أو الأعراب أو الملائكة...، وهناك حوار الرواية، وهو الحوار الذي يرويه النَّبي ﷺفي شكل قصة قد تطول وقد تقصر؛ منها: حديث الأعمى والأقرع والأبرص [٣]؛ وبهذه الطريقة يكتفي النَّبي ﷺ بسرد القصة فقط دون أن يُعَقِّب عليها بإثارة قضية ما، ولكن كان يسردها ليُبَيِّن من خلالها موقفًا ما أو يعلق عليها بالترغيب أو الترهيب أو الاحتذاء [٤]، ويظهر أن القصص النَّبوي غلب عليه الحوار وبرز فيه

(١) ينظر: العياشي أدراوي، "الاستلزام الحواري في التَّداول اللساني"، (ط.١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ١٤٣٢هـ): ٩٧_ ١٠٠.

(٢) ينظر: نجم كاظم، "مشكلة الحوار في الرواية العربية"، (ط.١، الأردن: عمان، عالم الكتب الحديث، ١٤٢٧هـ): ٧٨.

(٣) ينظر: علوة الحساني، "الحوار في الحديث النَّبوي الشريف"، (بحث لنيل درجة الماجستير في البلاغة، كلية اللُّغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ): ١٩_٢٠.

(٤) المرجع السابق: ٢١.

بصورة إيجابية ذات أثر واضح في تدعيم البنية القصصية وخدمة الجانب الفني [١]. وهذا النوع من الحوار هو مجال الدِّراسة هنا.

والحوار في القصة النَّبوية له خصوصيته؛ لصدوره من النَّبي ﷺ. وتختص القصة النَّبوية ببنائها اللُّغوي الذي يتوافق مع الدِّراسة التَّداولية في أبعادها التبليغية والمشحون بالسمات التواصلية التي تحاور وتسرد وتستفهم وتقرر... وبذلك امتلكت القصة النَّبوية مواصفات التَّداول الذي يجعل منه نصًّا تتفاعل معه العقول والقلوب [٢].

(١) ينظر: محمد الزير، "القصص في الحديث النَّبوي دراسة فنية موضوعية"، (ط.٣، جدة: دار المدني، ١٤٠٥هـ): ٣١٣.

(٢) ينظر: راضية خفيف، "الحديث الخامس والثلاثون من الأربعين النووية مقاربة تداولية": ٤.

المبحث الأول: سياق القصة

يحسن بيان السياق الذي وردت فيه القصة، ومعرفة الظروف المحيطة بها، والمضامين التي حملتها؛ فالسياق هو الوضعية الملموسة التي توضع وتنطق من خلالها مقاصد النص المتعلقة بالمكان والزمان وهوية المتكلمين وكل ما نحن في حاجة إليه من أجل فهم ما يُقال وتقويمه [١]، وهو ما تظهر أهميته في هذه الدِّراسة؛ فالقصة حدثت في زمن ماضٍ عن زمن النبي ﷺ(قائل القصة)، ويتيح معرفة سياقها بزمانها ومكانها وشخصياتها إدراك مضمونها وتجليته في ذهن المتلقي؛ مما يتيح فهم لغة الحوار وتداوليته في القصة.

وللسياق تعريفات متعددة منها: "الأجزاء التي تسبق النص أو تليه مباشرة، ويتحدد من خلالها المعنى المقصود" [٢]، أو أنه "ما انتظم من القرائن الدالة على المقصود من الخطاب، سواء كانت القرائن مقالية أو حالية"[٣] ، والتعريفان يشملان السياق المقالي والمقامي؛ أي: إن السياق يشمل الكلمات وما يحيط بها من عناصر لغوية تساعد في الكشف عن المعنى، كما يشمل السياق الحالي أو المقامي الذي يدخل ضمنه السياق الثقافي والعاطفي...[٤].

و"ينتظم السياق المقامي القرائن المقامية التي تفسر الغرض الذي جاء النص

(١) ينظر: فرانسواز أرمينكو، "المقاربة التَّداولية": ٩.

(٢) علية عياد، "معجم المصطلحات اللُّغوية والأدبية"، (ط. د، السعودية، الرياض، مطبعة المريخ، ١٩٨٤م): ٨٣.

(٣) نجم الدين قادر زنكي، "نظرية السياق دراسة أصولية"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م): ٦٣.

(٤) ينظر: علي عبد الرحيم، "إستراتيجيات الخطاب النَّبوي": ٣٠.

لإفادته" [1] ويدخل فيه أسباب ورود الحديث أو السياق التاريخي [2]، وهذا ما يتيح التساؤل عن السياق الذي جاءت به قصة: "**الغلام والساحر والراهب؟**".

تُعَدُّ قصة: "**الغلام والساحر والراهب**" من القصص التاريخي التي صاغها النَّبي ﷺ لغرض ديني، أساسه الصدق والواقعية وركيزته العظة والتوجيه والإرشاد، ويظهر أن مناسبة ذكر القصة هي ما أصاب المسلمين إبان الدعوة من تعذيب وتنكيل من الكفار؛ لدفعهم عن العدول عن الإسلام والرجوع إلى الوثنية؛ فما كان من النبيﷺ إلا أن قص عليهم من أخبار الأمم التي صبرت على ألم التعذيب والعنف في سبيل بقاء دينها وإيمانها باللهﷻ.

والقصة من القصص التاريخي الواقعي المقصود منه الحالة التي تمثلها القصة لا الشخصية في ذاتها؛ فالحدث هو محط الاهتمام؛ لذلك يستوي أن تكون القصة بأشخاصها الواقعيين، أو بأشخاص آخرين يمكن أن يحصل منهم ذلك الحدث؛ ولذلك نجد شخصيات هذا النوع لا تذكر معيَّنة بأسمائها، وإنما تذكر بشكل عام غير محدد[3].

ويظهر من تأمل السياق اللغوي للقصة أن الزمان المذكور فيها هو قوله ﷺ :"**قبلكم**"، أي: قبل بعثة النبي ﷺ ويدل استخدام كلمة: "**راهب**" أنها وقعت بعد عهد عيسىعليه السلام، لما تفرق الناس وحصل الضلال في شريعة عيسىعليه السلام، وبقي رهبان قلة على دين عيسىعليه السلام على دين التوحيد، وقبل بعثة النبي ﷺ، وأما مكان وقوع

(١) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(٢) ينظر: بلقيس الطيب، "بلاغة السياق في خواتيم سورة النحل"، ندوة الدِّراسات البلاغية: الواقع والمأمول، المنعقدة في جامعة الإمام بالرياض، (١٤٣٢هـ): ١٣.

(٣) ينظر: محمد الزير، "القصص في الحديث النَّبوي دراسة فنية موضوعية": ٣٥٨_٣٥٩.

أحداث القصة فيظهر أنها وقعت في نجران جنوب الجزيرة العربية [١].

وتدور أحداث القصة حول ملك له ساحر يدير أمور دولته وملكه بالسحر والدجل، ولما تقدَّم به السِّن طلب من الملك أن يبعث له غلامًا يعلمه السحر، فكانت للغلام أحداثٌ وأمور جعلت زوال ملك الملك على يديه.

وكانت شخصيتا الغلام والملك شخصيتين رئيستين مستمرتين في العرض حتى نهاية القصة، وبقية شخصيات القصة شخصيات ثانوية تنتهي بنهاية الدور الذي تقوم به، وتعددت مشاهد القصة التي كانت تسير بصورة تدفع الأحداث إلى النهاية.

وحملت القصة دلالة قيمة توحيد الله ﷻ وإفراده بالعبودية والصبر على كل المشاق في سبيل تحقيق تلك العبودية. ودارت أحداثها حول تصوير هذه القيمة وإبرازها في أرقى صورة للأنفس المؤمنة التي آمنت بالله وعظمته حق التعظيم، فتمسكت بإيمانها_ مع شدة الألم وبطش الحاكم _حتى الموت.

ويُعَدُّ الحوار عنصرًا بارزًا في القصة؛ حيث اعتمدت في أغلب مشاهدها عليه؛ ومن هنا رأينا أهمية تجلية الحوار فيها من حيث الإجراءات والمباحث التَّداولية.

(١) ينظر: طلعت عبد الله، "البيان النَّبوي في حديث الغلام والراهب والساحر"، حولية كلية اللُّغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، مج: ١، ع: ٣٤، (٢٠١٤م): ١١_ ١٣.

المبحث الثَّاني: تداولية الحوار في القصة:

تعددت مقاطع الحوار في القصة وتنوعت؛ لذلك ارتأينا أن ندرس كل حوار على حدة، ويمكن بيانها بالآتي:

_ الحوار الأول: حوار الملك والساحر:

"كَانَ مَلِكٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، وَكَانَ لَهُ سَاحِرٌ، فَلَمَّا كَبِرَ، قَالَ لِلْمَلِكِ: إِنِّي قَدْ كَبِرْتُ، فَابْعَثْ إِلَيَّ غُلَامًا أُعَلِّمْهُ السِّحْرَ، فَبَعَثَ إِلَيْهِ غُلَامًا يُعَلِّمُه" (١).

وقعت القصة في زمن قبل زمن النَّبوة كما سبق أن أُشير، يدل عليه التعبير الإشاري: "**كان ملك فيمن كان قبلكم**" فشبه الجملة: "قبلكم" هي إشارة زمانية "تدل على زمان يحدده السياق بالقياس إلى زمان التكلم"(٢)، ويشير الحوار بين الملك والساحر إلى دلالة مهمة بالنسبة إلى الملك، وهي تقدم الساحر في العمر، الأمر الذي يحقق وظيفة تبليغية تفيد بالخطر الذي يهدد ملكه ودولته.

ويحمل بث الساحر بمكنونات قلبه إلى الملك بأنه قد كبر –مع أن الملك يشاهد هذا التقدم وملامح الكبر– الدلالة على تأدبه مع ملكه، والتأدب من أهم المبادئ التي يتصف بها المتحاورون، الذي يتضمن رد الجميل والتآزر والتوجيه (٣)، أو الدلالة على تضامنه مع محاوره وتعبيره عن مدى احترامه له (٤)، إنَّ كبر السن كفيل بالزهد في الحياة،

(١) مسلم القشيري، "صحيح مسلم"، تح: محمد فؤاد، (ط. د، القاهرة: مطبعة عيسى،١٣٧٤ هـ): كتاب: الزهد والرقائق، باب: قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، حديث رقم: ٣٠٠٥: ٤/ ٢٩٩.

(٢) محمود نحلة، "آفاق جديدة في البحث اللُّغوي المعاصر": ١٩.

(٣) ينظر: جيوفري ليتش، "مبادئ التَّداولية" تر: عبد القادر قنيني، (ط. د، المغرب: الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م): ١٣٩.

(٤) ينظر: عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٢٥٧.

فما الهدف الذي يرمي إليه الساحر من استمرار السحر بعد موته؟ إن فيه دلالة على صدق عاطفته واحترامه الشديد لسيده.

ويشير الحوار الآنف إلى وجود افتراض مسبق بين الملك والساحر، والافتراض هو: أن "يوجه المتكلم حديثه إلى السامع على أساس مما يفترض سلفًا أنه معلوم له"[(١)]؛ مما يدل على أن الملك يقيم ملكه على السحر وأفعال الساحر الشركية، ويعرف أهميته بالنسبة إليه، لذلك لا غرابة أن يقول له الساحر: إني قد كبرت. فهو سيمضي ولا بد من البديل.

والافتراض المسبق مهم في كل حوار؛ ففي كل تواصل ينطلق المتحاورون من معطيات وافتراضات معترف بها، ومتفق عليها بينهم ؛ فهو يعمل على إشراك متلقي الحديث في الخطاب ويجعله يتبنى فكرته، ومن خلاله تتم عملية التحاور على نقطة معينة [(٢)] ، وهي هنا البحث عن بديل للساحر بعد موته.

والفعل الصادر من الساحر "**فابعث إليَّ غلامًا أعلمه السحر**" فعل كلامي[(٣)] يدل على طلب صريح إنجازي يرمي إلى حثِّ الملك على البحث عن غلام يعلمه السحر، وهو ما تحقق في نفس السياق "**فبعث إليه غلامًا يعلمه**".

ودلالة الفعل "**فابعث**" على الطلب جاءت لتحقق السلطة لدى الساحر؛ فالفعل لا يدل على التوجيه إلا بوجود سلطة من المرسل، وهذه السلطة تمثلت في سلطة العلم

(١) محمود نحلة، "آفاق جديدة في البحث اللُّغوي المعاصر": ٢٦.

(٢) ينظر: مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب": ٣٠، سماح يوسف، "تداولية الحوار في حديث كعب بن مالك": ٣.

(٣) الفعل الكلامي هو: "الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمجرد تلفظه بملفوظات معينة": مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب": ١٠.

والمعرفة [1] :العلم بالسحر وما يتبعه من دجل وزيف، ومع هذه السلطة فالطلب فيها يدل على الالتماس؛ لأن سلطة (الملك) لدى الملك أعلى من سلطة الساحر، فسلطة الساحر تابعة لسلطته.

ـ الحوار الثَّاني: حوار الغلام والراهب:

"فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى الرَّاهِبِ، فَقَالَ: إِذَا خَشِيتَ السَّاحِرَ، فَقُلْ: حَبَسَنِي أَهْلِي، وَإِذَا خَشِيتَ أَهْلَكَ فَقُلْ: حَبَسَنِي السَّاحِرُ، فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ أَتَى عَلَى دَابَّةٍ عَظِيمَةٍ قَدْ حَبَسَتِ النَّاسَ، فَقَالَ: الْيَوْمَ أَعْلَمُ آلسَّاحِرُ أَفْضَلُ أَمِ الرَّاهِبُ أَفْضَلُ؟ فَأَخَذَ حَجَرًا، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ أَمْرُ الرَّاهِبِ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ أَمْرِ السَّاحِرِ فَاقْتُلْ هَذِهِ الدَّابَّةَ؛ حَتَّى يَمْضِيَ النَّاسُ، فَرَمَاهَا فَقَتَلَهَا، وَمَضَى النَّاسُ، فَأَتَى الرَّاهِبَ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ لَهُ الرَّاهِبُ: أَيْ بُنَيَّ أَنْتَ الْيَوْمَ أَفْضَلُ مِنِّي، قَدْ بَلَغَ مِنْ أَمْرِكَ مَا أَرَى، وَإِنَّكَ سَتُبْتَلَى، فَإِنِ ابْتُلِيتَ فَلَا تَدُلَّ عَلَيَّ وَكَانَ الْغُلَامُ يُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ، وَيُدَاوِي النَّاسَ مِنْ سَائِرِ الْأَدْوَاءِ".

يشير المقطع إلى تعرض الغلام للضرب من الساحر؛ لتأخره عليه، الأمر الذي دعا الغلام إلى شكايته إلى الراهب، ويدل اسم الإشارة "ذلك" "**فشكا ذلك إلى الراهب**" على إحالة قبلية أي: فشكى الغلامُ إلى الراهب ما يجده من ضرب الساحر إذا تأخر. وتكمن أهمية الإحالة هنا في جعل الخطاب متماسكًا وموجزًا [2].

(١) ينظر: حسين علي، "الخطاب التوجيهي في الحديث النَّبوي الشريف في ضوء اللسانيات التَّداولية" مجلة الآداب، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ع:١١٠، (٢٠١٤م): ٢٤.

(٢) ينظر: محمد خطابي، "لسانيات النص"، (ط.١، لبنان: بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م): ١٧٧.

ويكشف الحوار الداخلي [١] في نفس الغلام "**اليوم أعلم آلساحر أفضل أم الراهب أفضل؟**" مشاعر الحيرة التي تملكت نفسه والقلق الذي يموج في أعماقه، ويدل التعبير بالزمن "**اليوم**" على أن الحيرة بلغت مبلغها في نفسه؛ ويشير الحوار الداخلي هنا إلى الافتراض المسبق في نفس الغلام فهو عايش الساحر وتعلم على يديه وكذلك عايش الراهب وأخذ منه؛ ولذلك فهو يحاور ذاته بالمقارنة بينهما، فبماذا كانت المقارنة؟

إن الساحر يحدثه عن الشرك وإقامة شؤون المملكة على الدجل والضلال في حين أن الراهب يحدثه عمَّا يريده اللهﷻ ويرتضيه؛ فهو على دين عيسى عليه السلام ويمثل قلة مؤمنة موجودة في ذلك الزمن [٢]. ويبدو أن لكل منهم وسائله في إقناع الغلام بما يحمل من فكر؛ الأمر الذي جعل الغلام يعيش صراعًا كبيرًا في نفسه، فالتناقض والتدافع بينهما هو ما يؤرقه.

وبعد الحيرة المتمثلة في الحوار الداخلي أتى الفعل الكلامي من الغلام: "**اللَّهم إن كان أمر الراهب أحبَّ إليك من أمر الساحر فاقتل هذه الدابة**"، إنَّ موقف الناس مع الدابة ليس له علاقة بما يشغل الغلام ويهمه، وإنما يصور الموقف عمق حيرة الغلام وتملكها نفسه؛ فعند رؤيته للدابة وقد حبست الناس ربط مباشرة بالدعاء بين التيسير على الناس بقتل الدابة وبين تحديد الأفضل عند الله: الراهب أو الساحر.

وجاء الغلام بفعل كلامي إنجازي "**اللهم... فاقتل هذه الدابة**"، وهو دعاء اللهﷻ بقتل الدابة حتى يمضي الناس، وهو يتضمن أيضًا دلالة ضمنية هي التوسل

(١) الحوار الداخلي هو: "حوار من جهة واحدة ويوجه إلى الداخل ليبلور موقف الذات تجاه أشياء لا تظهر في الحوار الخارجي، وهو حوار يتجه نحو الذات ويعود إليها": قيس عمر، "البنية الحوارية في النص المسرحي ناهض الرمضاني أنموذجًا"، (ط.١، الأردن: عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ): ٥٧.

(٢) ينظر: طلعت عبد الله، "البيان النَّبوي في حديث الغلام والراهب والساحر": ١٣.

إلى الله ﷻ ببيان الأمر المحبب إليه وتحديده هل هو الراهب أو الساحر؟ إن تقديم الغلام أمر الراهب على أمر الساحر في دعائه يدل على نقاء روح الغلام وصفائها؛ إذ أمل أن يكون أمر الراهب هو الأحب إلى الله ﷻ، ففطرته قادته إلى قبول الحق والاطمئنان إليه.

ويحقق نداء الراهب للغلام "**أي بني، أنت اليوم أفضل مني**" وظيفة نفسية يصل صداها إلى أعماق الغلام، فهو يناديه بالابن، واختيار المتكلم أسماء معينة لمخاطبه يصور مدى القوة والتضامن في العلاقة بينهما [(١)]؛ فالغلام ابن للراهب. وخاطب الراهب الغلام بالضمير "**أنت**"، ويظهر أن المتكلم يستخدم هذا الضمير؛ للاقتراب من المتلقي، وتقريبه من مقاصد كلامه [(٢)]، أو يستخدمه مع الناس الذين يكونون على علاقة تضامنية معه[(٣)]، وهو ما كان في كلام الراهب للغلام، وهذا النداء جعل الغلام يعيش لحظة تأمل وإدراك؛ فالراهب يُكِنُّ له شعورًا عظيمًا ويُبَوِّئُهُ مكانة كبرى.

إن الراهب الآن هو مركز الثقل بالنسبة إلى الغلام؛ ففي الخطاب تؤثر مرجعية المتكلم وهُويته بالنسبة إلى المتلقي ومقصده، فيتعدل المعنى ويتدفق ويغتني [(٤)]، إن ملفوظ الراهب: "**أنت اليوم أفضل مني، قد بلغ من أمرك ما أرى**" قد بلغ مبلغه في نفس الغلام.

تحقق في نفس الغلام تواضع الراهب إلى جانب دينه الراسخ والعميق، كما تحقق في نفسه بُعد شأنه وعلو كعبه، فأمره لا حدود له؛ لذلك حقق الملفوظ "**وإنك ستبتلى، فإن ابتليت فلا تدل عليَّ**" نوعًا من التوازن والموازنة؛ فأمر الغلام سيعلو مع ابتلائه.

(١) ينظر: علي عبد الرحيم، "إستراتيجيات الخطاب النَّبوي": ٤٠.

(٢) ينظر: سارة خالد، "الوظائف التَّداولية للحوار المسرحي: مسرحية بيت الدمية لهنريك إبسن أنموذجًا"، مجلة الطفولة والتربية، جامعة الإسكندرية، مج: ١٢، ع: ٤٤، (٢٠٢٠م): ٥٥.

(٣) ينظر: عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٢٨٨.

(٤) ينظر: فرانسواز أرمينكو، "المقاربة التَّداولية": ٩.

ويبدو أن اقتناع الغلام بفكر الراهب وعقيدته جعله يؤمن بالله –تعالى– ويغير سلوكه من خدمة الملك إلى الدعوة إلى الواحد الأحد بطريقة إيجابية بعيدة عن الإرغام والإكراه (١)؛ فأضحى شخصية فعَّالة تتضح فعاليتها عبر الأحداث التي تخوض غمارها في مجتمعها، وثباتها على مواقفها الإيجابية (٢)، وحبها لدينها وولائها الكبير لعقيدتها.

ولذلك بدأ الغلام بعلاج الناس ومساعدتهم على الشفاء، واتخذ المعالجة طريقًا لنشر دعوته التي تحثُّ على الإيمان بالله وعبادته وحده، وقد أجرى الله ﷻ على يده شفاء المرضى وإبراء الأكمه والأبرص، وكان في خضم ذلك يخبر الناس أن الشافي هو الله ﷻ وليس هو، وأن من آمن بالله ﷻ دعا الله له فشفاه.

ـ الحوار الثَّالث: حوار الجليس والغلام:

"فَسَمِعَ جَلِيسٌ لِلْمَلِكِ كَانَ قَدْ عَمِيَ، فَأَتَاهُ بِهَدَايَا كَثِيرَةٍ، فَقَالَ: مَا هَاهُنَا لَكَ أَجْمَعُ إِنْ أَنْتَ شَفَيْتَنِي، فَقَالَ: إِنِّي لَا أَشْفِي أَحَدًا إِنَّمَا يَشْفِي اللَّهُ، فَإِنْ أَنْتَ آمَنْتَ بِاللَّهِ دَعَوْتُ اللَّهَ فَشَفَاكَ، فَآمَنَ بِاللَّهِ فَشَفَاهُ اللَّهُ".

تدل الأفعال التي قام بها الجليس من الإتيان بالهدايا الكثيرة "**فأتاه بهدايا كثيرة**" على وظيفة إقناعية (٣) يستميل بها الغلام ليشفيه من مرضه الذي تمكَّن منه، كما أن

(١) ينظر: أمينة تجاني، "الحجاج اللُّغوي في قصص الحديث النَّبوي"، (ط. د، الجزائر، دار المجدد للطباعة والنشر، ٢٠٢٠م): ١٠٧.

(٢) ينظر: حسن سالم، "بنية الشخصية المؤمنة في القصة القرآنية والرواية الإنسانية"، (ط. د، سورية، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر، ١٤٣٣هـ): ١٣.

(٣) الإقناع هو: "قصد المتحدث إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي عند المتلقي": هنريش بليت، "البلاغة والأسلوبية"، تر: محمد العمري، (ط. ٢، المغرب: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩م): ١٠٢.

قوله: "**ما ها هنا لك أجمع**" فيه دلالة الإغراء له؛ فكل الهدايا ملك للغلام إن التزم بالشرط في الملفوظ "**إن أنت شفيتني**"، ويدل اسم الإشارة مع ها التنبيه "**ها هنا**" "على قرب الهدايا من الغلام؛ فقد وضعها الجليس بين يديه، وجعلها أمام ناظريه؛ ليكون إغراؤه بها كبيرًا [(١)].

كما أن الجليس بفعله وقوله حقق قاعدة (الكيف) وهي: ألا يقول المتكلم ما يعلم أنه خطأ أو ما ليس عليه دليل [(٢)]، والجليس هنا حقق المصداقية مع الاغراء، بدليل الشرط، والشرط وسيلة لغوية تدل على المصداقية، كما أن وجود الهدايا دليل الحال على المصداقية، فالجليس جمع كل ما يغري النفس الإنسانية بالقبول، وخاطب نفسيتها المحِبة للمال، هدايا كثيرة في مقابل عملٍ يسير كما يبدو في ذهنه، إن المقال والحال يؤديان قاعدة الكيف عند جرايس.

إن صنيع الجليس الآنف يدل على رغبته العميقة وأمله الكبير في أن يُشفَى؛ فالشخصية تتحدد معالمها وتظهر ارتياد عالمها الداخلي وإخراج ما فيه من مشاعر وانفعالات عن طريق أفعالها [(٣)].

وللنفي في ملفوظ الغلام: "**إني لا أُشفِي أحدًا**" وظيفة إقناعية، تفتت أسس الرأي المضاد وتنزع عنه المصداقية [(٤)]، وتقطع ادعاءاته وتبطل ما يتبناه المخاطب من

(١) ينظر: طلعت عبد الله، "البيان النَّبوي في حديث الغلام والراهب والساحر": ٣٩.

(٢) ينظر: العياشي أدراوي، "الاستلزام الحواري في التَّداول اللساني": ٩٩.

(٣) ينظر: فريال سماحة، "رسم الشخصيات في روايات حنا مينا"، (ط.١، لبنان: بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م): ٣٢.

(٤) ينظر: عبد اللطيف عادل، "بلاغة الإقناع في المناظرة"، (ط.١، لبنان: بيروت، منشورات ضفاف، ١٤٣٤هـ): ٢٢٣.

اعتقاد [١]؛ فالمعنى الذي وصل إلى الجليس بالملفوظ الآنف أن الغلام لا يُشفِي أحدًا، ويتأكد صدق الحديث بصدوره من الغلام نفسه، ويحقق النفي أيضًا شعور الدهشة والاستغراب في نفس الجليس، فكيف لا يُشفِي الغلام؟ ولن يشفيَ أحدًا، وهو من شاع أمره بين الناس أنه الشافي وهو أيضًا لم يكلمه إلا بعد ذلك الصيت "**فسمع جليسٌ للملك كان قد عمي**".

وأتى الشرط في ملفوظ الغلام: "**إن أنت آمنت بالله دعوت الله**" مناسب لتحديد الأمر الذي يريده الغلام، فإيمان الجليس بالله ﷻ هو مطلب الغلام، ويدل الشرط على الطلب أي: آمن بالله ﷻ، وهو فعل إنجازي يقود إلى نتيجة تمثلت في قول الغلام: "**دعوت الله فشفاك**"، ويلعب الشرط بُعْدًا إقناعيًّا للجليس؛ إذ إنه آمن بالله فشفاه اللهﷻ.

ويحقق تكرار الضمير "**أنت**" في ملفوظ الجليس: "**إن أنت شفيتني**" وملفوظ الغلام: "**إن أنت آمنت بالله**" الوظيفة الإقناعية التي تستهدف المتلقي، بلفت انتباهه والتأثير فيه قصد إقناعه، ومقصد الإقناع هذا يستلزم فعالية لغوية تنظم الخطاب بطريقة خاصة تؤثر في المتلقي، وتجعله يعيد النظر فيما كان يحمله من أفكار ومعتقدات [٢] ؛ لذلك تكرر هذا الضمير.

ويدل ملفوظ الغلام: "**إنَّما يشفي الله**" على تنبيه الجليس إلى أن مدار حياة الإنسان بأمر الله وحده، فهي ملفوظ إعلاني [٣]، غرضه: التصريح للجليس بأن الله ﷻ

(١) ينظر: المرجع السابق: ٢٢٤.

(٢) ينظر: حسن بدوح، "المحاورة مقاربة تداولية"، (ط.١: الأردن: عمان، عالم الكتب الحديث للنشر، ٢٠١٢م): ٥٠.

(٣) الإعلان هو" أفعال الكلام التي تغير الحالة عبر لفظها": ينظر: جورج يول، "التَّداولية": ٨٩.

هو وحده من بيده القدرة على الشفاء.

ـ الحوار الرَّابع: حوار الجليس والملك:

"فَأَتَى الْمَلِكَ، فَجَلَسَ إِلَيْهِ كَمَا كَانَ يَجْلِسُ، فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: مَنْ رَدَّ عَلَيْكَ بَصَرَكَ؟ قَالَ: رَبِّي، قَالَ: وَلَكَ رَبٌّ غَيْرِي؟ قَالَ: رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ، فَأَخَذَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُهُ حَتَّى دَلَّ عَلَى الْغُلَامِ".

استخدم الملك الحوار مع جليسه ليكشف ما لديه من فكر؛ فاستعمال اللُّغة لا يقتصر على البعد التواصلي، ولكن يتجاوزه إلى الاستعمال التفاعلي المدفوع بالرغبة في تحقيق السلطة والسيطرة في المجتمع(١)، وهذا ما انتهجه الملك في حواره مع جليسه.

كان اكتشاف الملك إيمانَ جليسه بالله الواحد الأحد مثارَ خوف وقلق كبيرين بالنسبة إليه؛ لأن ملكه يقوم على عبودية الناس له، وكان الساحر وأعوانه يعملون لإقرار هذا المعتقد في قلوب أهل تلك المملكة؛ لذلك أراد وَأْدَ هذه الفتنة ـ عبادة الله وحده ـ وقتل أصحابها قبل أن يستشري أمرها ويشتهر، ومن هنا كان الحوار بينه وبين جليسه.

ويحمل الفعل "**فجلس إليه كما كان يجلس**" وظيفة دلالية وهي قرب الجليس من الملك ومنزلته الرفيعة عنده، كما أن الملك أجلسه في مكانه المقرب منه، فكان هذا أنسب في نجاح الحوار وَفْقَ ما يريد.

بدأ الملك حواره مع جليسه بالحدث العظيم الذي حدث له؛ فقد أصبح بصيرًا بعد أن كان أعمى لا يبصر، وجاء الحوار باستفهام من الملك، "والاستفهام من الناحية الدلالية مهم في تكوين المحاورة، ويحتاج إلى صياغة بحسب المستفهم عمَّا يريد أن

(١) ينظر: عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٣٢٦.

يستفهم"[١] ؛ فالملك يستفهم من الجليس بقوله: "**مَن رد عليك بصرك؟**" إن الاستفهام بـ "من" يقتضي البحث عن الفاعل الذي قام بالحدث، وكأن الأشخاص وما يقومون به من أفعال هم من يشغلون فكر الملك؛ خوفًا من ذهاب ملكه.

كما أن الغاية من الاستفهام أن نفرض على المخاطب به إجابة محددة يمليها المقتضى الناشئ على الاستفهام، فيتم توجيه دفة الحوار الذي نخوضه معه إلى الوجهة التي نريد [٢]، إن ما يريده الملك من جليسه إخباره بالفاعل الذي قام برد بصره إليه فحسب، بعيدًا عن شعور الجليس وفرحته بهذا الحدث.

وأتى الجواب من الجليس: "**ربي**"، وأتى رد الملك عليه بقوله: "**ولك رب غيري**" مبينًا الملفوظ أهمية المتكلم، والملامح السيوسيولوجية له [٣] ودالًا على أن الشخصية تصف "نفسها بنفسها فتفصح عن أمرها بلسان حالها"[٤]، فالملك وَفْقَ هذا الملفوظ: "**ولك رب غيري**" يرى أنه الرب، كما يبين نظرة المجتمع حوله له، فهم يرونه ربهم أيضًا؛ لذلك كان سؤال الملك: "**ولك رب غيري**" فيه دلالة على أن الملك لم يعهد هذا الكلام ولم يسمعه من قبل، فهو يرى أنه رب كل الناس، حاملًا في طياته معاني الإنكار والاستبعاد والدهشة.

والاستلزام في الحوار مفهوم تداولي، يدخل ضمن متضمنات القول [٥]، وهو أيضًا

(١) سماح يوسف، "تداولية الحوار في حديث كعب بن مالك": ٤.

(٢) ينظر: أمينة تجاني، "الحجاج اللُّغوي في قصص الحديث النَّبوي": ١٦٧.

(٣) ينظر: فرانسواز أرمينكو، "المقاربة التَّداولية": ٤٣.

(٤) ينظر: محمد المشهوري، "الحوار في شعر محمد فقي"، (ط.١، السعودية: الرياض، إدارة النشر العلمي بجامعة الملك سعود، ١٤٣٤هـ): ١٠٥.

(٥) ينظر: مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب": ٣٣.

"آلية من آليات إنتاج الخطاب، فالمتكلم يملك القدرة على أن يعني أكثر مما يتلفظ فيُضَمِّنُ الملفوظ قصده دون التصريح به علنًا" [(١)]؛ ولذلك فإن جواب الجليس "**ربي وربك الله**" يستلزم دلالة ضمنية تدل على عمق العقيدة في قلبه وعلى رسوخ إيمانه؛ فهو يخاطب الملك، وفي أمر يضاد ملكه وينهيه "**ربي وربك الله**".

كما شكلت "الواو" في الملفوظ "**ربي وربك الله**" رابطًا حجاجيًّا [(٢)]؛ فالواو ترتب الحجج وتصل بعضها ببعض، وتقوي كل حجة منها الأخرى، وتعمل على الربط بينها ربطًا محكمًا[(٣)] ويدل تقديم ضمير الغلام (الياء) على ضمير الملك (الكاف) على توكيد صحة اعتقاد الغلام (إيمانه بالله) وأنه لن يحيد عنه، وهو الأمر الذي لا يتوقف عنده بل هو الاعتقاد الحق فهو رب الملك أيضًا وليس لهما رب سواه.

ـ الحوار الخامس: حوار الغلام والملك:

"فَجِيءَ بِالْغُلَامِ، فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: أَيْ بُنَيَّ، قَدْ بَلَغَ مِنْ سِحْرِكَ مَا تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ، وَتَفْعَلُ وتَفْعَلُ، فَقَالَ: إِنِّي لَا أَشْفِي أَحَدًا، إِنَّمَا يَشْفِي اللَّهُ، فَأَخَذَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُهُ حَتَّى دَلَّ عَلَى الرَّاهِبِ، فَجِيءَ بِالرَّاهِبِ".

بدأ الملك حواره مع الغلام بقوله: "**أي بنيَّ**" مستعملًا فيه أسلوبًا تضامنيًا هو

(١) نورة نسيمة، فطومة لحمادي، "الحوار وأبعاده التَّداولية في الخطاب المسرحي"، مجلة الخطاب، جامعة مولود، مج:١٥، ع:١، (٢٠٢٠م): ٢١.

(٢) الحجاج هو: "تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم": عبد الله صولة، "في نظرية الحجاج"، (ط.١، تونس: مسكيلياني للنشر، ٢٠١١م): ١٣.

(٣) ينظر: عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٤٧٢.

النداء، والغاية منه: إظهار التودد واللطف[١] وتحقيق وظيفة نفسية لاستمالة الغلام إليه ولجعله يبث بمكنوناته وآماله، فهو في نظره ساحر عظيم قد بلغ من السحر مبلغًا وصل به إلى إبراء الأكمه والأبرص، يؤازر هذه النظرة قوله: "**وتفعل وتفعل**" ففيه تلميحٌ عن كثرة تصرفاته ومزيد أفعاله المعتمدة على السحر [٢]، ومثل هذه الاستمالة تجعل الغلام يخبره عمَّا سيؤول إليه سحره.

ويُعَدُّ النفي والإثبات بالقصر بـ"إنما" في ملفوظ الغلام: "**فقال: إني لا أشفي أحدًا، إنما يشفي الله**" أسلوبين إقناعيين يؤكد كل منهما الآخر للمخاطب (الملك)؛ فالغلام مع عظم عمله لا يَعُدُّهُ شيئًا، فهو ليس الشافي، كما أن فيه متضمنًا للقول، وهو القول المضمر[٣]؛ فجملة النفي لا تدل على الإخبار بعدم القدرة على الشفاء فحسب، بل تتضمن دلالة العجز المطلق على الشفاء فهو "**لا يشفي أحدًا**" دالة على العموم، ولهذا البعد ــ القول المضمر ــ "أثر في العملية الحوارية وفي تغيير المعتقدات، وممارسة فعل الاقتناع من دون سلطة ظاهرة"[٤] .

(١) وهي ما تعرف بقاعدة "التودد" عند (روبين لاكوف) التي تعني: "إظهار الود للمتلقي، باستعمال الصيغ الملائمة لذلك في الخطاب": ينظر: أمل خبراني، "الاستلزام الحواري ومتضمنات القول في قصص الحديث النَّبوي دراسة تداولية": ١٤ــ ١٥.

(٢) ينظر: محمد الشافعي، "دليل الفالحين"، (ط. د، لبنان: بيروت، دار الكتاب العربي، ت. د): ١٩١/١.

(٣) القول المضمر: "كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث": مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب": ٣٢.

(٤) آمنة بلعلي، "الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار"، التراث العربي، ع: ٨٩، (٢٠٠٣م): ١٤.

والعقائد من أهم ما يؤمن به الملك وما تنبني عليه مملكته؛ لذلك كان الملفوظ: "**إنما يشفي الله**" نقطة حاسمة في توقف الحوار بينه وبين الغلام. وتستلزم الأفعال الصادرة من الملك "**فأخذه، فلم يزل يعذبه حتى دل على الراهب**" دلالات العنف والتعذيب التي لحقت بالغلام. كما يحمل سياق الموقف هنا الدلالة على أن العلاقة بين الملك والغلام هي علاقة عدائية سلبية.

ـ الحوار السَّادس: حوار الملك مع الجليس والراهب والغلام:

"**فَجِيءَ بِالرَّاهِبِ، فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ، فَأَبَى، فَدَعَا بِالْمِئْشَارِ، فَوَضَعَ الْمِئْشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ فَشَقَّهُ حَتَّى وَقَعَ شِقَّاهُ، ثُمَّ جِيءَ بِجَلِيسِ الْمَلِكِ فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ، فَأَبَى، فَوَضَعَ الْمِئْشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ، فَشَقَّهُ بِهِ حَتَّى وَقَعَ شِقَّاهُ، ثُمَّ جِيءَ بِالْغُلَامِ فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ، فَأَبَى فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ**".

يتمثل في المقطع بيان موقف الجليس والراهب تجاه الإيمان والعقيدة، وظهر تمسكهما بإيمانهما وعقيدتهما حتى الموت.

تكرر الفعل الكلامي "**ارجع عن دينك**" في خطاب الملك للجليس وللراهب وللغلام، وهو فعل كلامي إنجازي غرضه إلزام الجليس والراهب والغلام بالرجوع عن دينهم، وجاء تكرار الملفوظ "**ارجع عن دينك**" دالًا على حجيته التي ترمي إلى إقناع المخاطبين بترك دينهم والعدول عنه. ويمثل الفعل "**فأبى**" قرارًا بالرفض من قبل الشخصيات الثلاث: الراهب والجليس والغلام، رفض الرجوع عن دين الله ﷻ القويم والإشراك بالله الواحد الأحد.

تم الخلاص من الجليس والراهب بطريقة واحدة، وهي استدعاء المئشار "**فدعا بالمئشار**"، ورؤية المئشار تستلزم التهديد به، فكما يقول أوستين: "يجوز إيقاع التهديد

أو التخويف بتحريك العصا أو تصويب البندقية... فنحن نستطيع أن نصل إلى غرضنا من دون عبارة ما أو من دون فعل كلامي"(١)، مما يتطلب عدول الجليس والراهب وتراجعهما عن موقفهما بيد أنهما لم يفعلا.

وتتمثل في الأفعال "**فوضع المئشار في مفرق رأسه فشقه حتى وقع شقاه** "الدلالة على مراحل قتل الجليس والراهب، وتصف هذه الأفعال "**فوضع المئشار**" و"**فشقه**" و"**وقع**" حدث القتل بدقة؛ تحقيقًا للتأثير في المتلقي، فالمؤمنون في الأمم السابقة عذبوا بالتخويف وبالقتل بصورة مرعبة، ومع ذلك ثبتوا وصبروا حتى الموت. وتعبر أفعال التعذيب التي وقعت على الراهب والجليس عن انفعال الملك وشدة غضبه، دالة أيضًا على معنى ضمني وهو أن خوف الملك من زوال ملكه قد بلغ ذروته.

ـ الحوار السَّابع: حوار الملك مع الغلام:

"فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: اذْهَبُوا بِهِ إِلَى جَبَلِ كَذَا وَكَذَا، فَاصْعَدُوا بِهِ الْجَبَلَ، فَإِذَا بَلَغْتُمْ ذُرْوَتَهُ، فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ، وَإِلَّا فَاطْرَحُوهُ، فَذَهَبُوا بِهِ فَصَعِدُوا بِهِ الْجَبَلَ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ اكْفِنِيهِمْ بِمَا شِئْتَ، فَرَجَفَ بِهِمِ الْجَبَلُ فَسَقَطُوا، وَجَاءَ يَمْشِي إِلَى الْمَلِكِ، فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: مَا فَعَلَ أَصْحَابُكَ؟ قَالَ: كَفَانِيهِمُ اللَّهُ، فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: اذْهَبُوا بِهِ فَاحْمِلُوهُ فِي قُرْقُورٍ فَتَوَسَّطُوا بِهِ الْبَحْرَ، فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ وَإِلَّا فَاقْذِفُوهُ، فَذَهَبُوا بِهِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ اكْفِنِيهِمْ بِمَا شِئْتَ، فَانْكَفَأَتْ بِهِمِ السَّفِينَةُ فَغَرِقُوا، وَجَاءَ يَمْشِي إِلَى الْمَلِكِ، فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: مَا فَعَلَ أَصْحَابُكَ؟ قَالَ: كَفَانِيهِمُ اللَّهُ، فَقَالَ لِلْمَلِكِ: إِنَّكَ لَسْتَ بِقَاتِلِي حَتَّى تَفْعَلَ مَا آمُرُكَ بِهِ، قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: تَجْمَعُ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، وَتَصْلُبُنِي عَلَى جِذْعٍ، ثُمَّ خُذْ سَهْمًا مِنْ

(١) ينظر: جون لانكشو أوستين، "نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام"، تر: عبد القادر قينيني، (ط.٢، المغرب: الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م): ١٣٧.

كِنَانَتِي، ثُمَّ ضَعِ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ، ثُمَّ قُلْ: بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلَامِ، ثُمَّ ارْمِنِي، فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ قَتَلْتَنِي، فَجَمَعَ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، وَصَلَبَهُ عَلَى جِذْعٍ، ثُمَّ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، ثُمَّ وَضَعَ السَّهْمَ فِي كَبْدِ الْقَوْسِ، ثُمَّ قَالَ: بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلَامِ، ثُمَّ رَمَاهُ فَوَقَعَ السَّهْمُ فِي صُدْغِهِ، فَوَضَعَ يَدَهُ فِي صُدْغِهِ فِي مَوْضِعِ السَّهْمِ فَمَاتَ، فَقَالَ النَّاسُ: آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ، آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ، آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ".

يتمثل في المقطع الحوار بين الملك وأعوانه من جهة وبين الملك والغلام من جهة أخرى، ويظهر من الحوار أن الملك دعا أعوانه إلى التخلص من الغلام بطريقة فيها من الجهد والمشقة الشيء الكثير، وهي تعكس عظم العمل الذي بذله الملك في سبيل وَأْدِ الدعوة، وبيانًا لشدة وقعها عليه.

ويظهر من المقطع أن الملك لم يقتل الغلام بالطريقة التي قتل بها الراهب والجليس؛ ولعلَّ هذا يعود إلى ذيوع صيت الغلام وانتشار خبره بين الناس؛ ولذلك فهو يلجأ إلى أساليب تقتله بطريقة بعيدة عن أعين الناس؛ ليطوى اسمه، وينسى ذكره، ويظن الناس أنه مات بصورة طبيعية [(١)]، فكيف صور الحوار بين الملك والأعوان محاولة قتل الغلام؟

قال الملك لأعوانه: "**فاصعدوا به الجبل فإذا بلغتم ذروته فإن رجع عن دينه وإلا فاطرحوه**"، أصدر الملك أوامره هنا بناءً على سلطته، ويُعَدُّ الأمر من أكثر الآليات التي يستخدمها المرسل الموجه؛ لما لها من دور كبير في تبليغ مقتضى الأفعال التوجيهية [(٢)]، يمثله الفعلان: "**اصعدوا به، اطرحوه**"، وهما فعلان يوجه الملك خلالهما أمرًا لأعوانه بالصعود بالغلام أعلى الجبل وقذفه منه إن لم يعدل عن دينه.

كما يتمثل في ملفوظ الملك: "**اطرحوه، اقذفوه**" تهديدات للغلام، يتطلب

(١) ينظر: طلعت عبد الله، "البيان النَّبوي في حديث الغلام والراهب والساحر": ٦٥.

(٢) الأفعال التوجيهية: "دفع المرسل إلى فعل شيء ما": عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ١٢٣.

تنفيذها إن لم يعدل عن إيمانه، ويظهر قصد الملك بوضوح من تهديداته لبعدها، فهي ستقضي على الغلام؛ والفعل الكلامي مرتبط بالقصد، فلا يمكن أن يعلن دون تدخل عنصر القصد (١)، وقصد الملك من تهديداته الحفاظَ على ملكه من الزوال.

ويأتي الاستفهام في الحوار مثيرًا لفظيًّا مهمًّا؛ ليبقي المتكلمُ المتلقيَ معه في مقامه التواصلي بذهن حاضر وفكر متوقد (٢)، ويتمثل هذا في استفهام الملك بعد كلا الحدثين التي أراد بهما القضاء على الغلام: "**ما فعل أصحابك؟**".

ويظهر أن الغرض من الاستفهام في ملفوظ الملك: "**ما فعل أصحابك؟**" هما: التعجب والدهشة؛ حيث تعجب الملك من عودة الغلام معافى _مع بذله أسباب هلاكه_ وهلاك الأصحاب؛ حيث لقوا مصرعهم وكان يظن غير ذلك.

ويدل ملفوظ الغلام للملك: "**إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما آمرك به، قال: وما هو...**" على التعاون بينهما، فقد تمثل في الملفوظ الآنف الاتفاق بين المتكلم والمخاطب على تحقيق الهدف من الحوار الذي دخلا فيه (٣)، وهذا التعاون يتطلب كشف المتحاورين عن مقاصدهم أو على الأقل التوجه العام لهذه المقاصد(٤) ؛ فالغلام علم قصد الملك من أفعاله العدائية معه أنه يريد قتله؛ لذلك أراد مساعدته على تحقيق هذا القصد.

إن الغلام يهدف من حواره مع الملك إلى تحقيق قصد جليل، لم يدركه الملك ولم يعِه وهو إيمان الناس بالله ﷻ؛ لذلك لا ضير أن يكون قتله هو الثمن، في حين أن قصد الملك هو القضاء على الغلام حفاظًا على ملكه من الزوال.

(١) ينظر: بول ريكور، "الخطاب والتواصل"، تر: عز الدين الخطابي، (ط. د، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧م): ١٩.

(٢) ينظر: محمد المشهوري، "الحوار في شعر محمد حسن فقي": ١٥٩.

(٣) ينظر: العياشي أدراوي، "الاستلزام الحواري في التَّداول اللساني": ٩٨.

(٤) ينظر: المرجع السابق: الصفحة نفسها.

وفي ملفوظ الغلام للملك: "**إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما آمرك به**" ملفوظ إعلاني دلَّت استجابة الملك له على كونه أمرًا إعلانيًّا، ومن الممكن أن يتهيأ بتنفيذه استقراره النفسي والسياسي.

وجاء ربط الحجج في قول الغلام:" **تجمع الناس في صعيد واحد...، وتصلبني على جذع، ثم خذ سهما من كنانتي، ثم ضع السهم في كبد القوس، ثم قل: باسم الله**" بالرابط الحجاجي "الواو" وبالرابط "ثم"؛ لتقوية النتيجة التي أراد إقناع المخاطب بها، وهي قتل الملك إياه. وتظهر فاعلية الفعل المضارع في أداء الخطاب التداولي بين الملك والغلام في قول الغلام: "**تجمع الناس... وتصلبني على جذع**"؛ ليستحضر المتلقي صورة هذين الحدثين ماثلين أمامه، وكأنه يشاهد بعينيه حدث جمع الناس في صعيد واحد وهم يرون الغلام يقاد إلى نخلة يصلب على جذعها ثم يرمى بسهم منادى بـ" **بسم الله**"(١).

وتتمثل في الأفعال الشرطية في ملفوظ الغلام: "**تجمع الناس في صعيد واحد...**" دلالة الشمول، الدالة على إعطاء المتكلم المستمع كل المعلومات اللازمة التي في حوزته (٢)، فكل ما يحقق قتل الغلام ذكره للملك. إن نجاح عملية التواصل اللفظي يتوقف على الطابع القصدي للرسالة، وعلى الاستدلالات التي يقوم بها المخاطب وموافقتها لمقاصد المتكلم (٣).

(١) طلعت عبد الله، "البيان النَّبوي في حديث الغلام والراهب والساحر": ٧٨.

(٢) ينظر: عمر بلخير، "تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التَّداولية"، (ط.١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٣م): ١١٠.

(٣) ينظر: أسامة عبد العزيز، "سيميائية الكفاءتين التواصلية والتخاطبية في حديث نبوي شريف مقاربة تداولية"، مجلة الدِّراسات الإنسانية والأدبية، جامعة كفر الشيخ، مج:٢، ع:٩، (٢٠١٥م): ٣٧_ ٣٨.

وتظهر غلبة المقاطع الإشارية المكانية في مقطع الحوار، وهي "العناصر اللُّغوية التي تختص بتحديد المواقع بالانتساب إلى نقاط مرجعية في الحدث الكلامي" [١]، وهي أمكنة خصصت من قبل الملك للقضاء على الغلام، وتمثلت تلك المقاطع في الملفوظ: "**فاصعدوا به الجبل...ذروته**" فالعلو والارتفاع في لفظي: "**الجبل وذروته**" إشاريات مكانية ترمز إلى عظم رغبة الملك في الخلاص من الغلام. كما تمثل البعد الإشاري المكاني أيضًا في الملفوظ: "**فاحملوه في قرقور، ... البحر، ... السفينة**" فهذه الأمكنة ترمز إلى رغبة الملك في دفع الغلام إلى أماكن بعيدة مجهولة لا يعلم مداها، إنه يريد الخلاص منه ومن القلق الذي سببه له.

كما أن الإشاريات المكانية تمثلت في ملفوظ الغلام: "**تجمع الناس في صعيد واحد وتصلبني على جذع...**"، وهي أماكن مركزة ومحددة يمكن للملك خلالها السيطرة على الغلام وقتله، ومن الممكن القول هنا: إن الإشاريات المكانية أسهمت في تحقيق الهدف من الحوار ومضمونه الرامي إلى القضاء على الغلام.

ـ الحوار الثَّامن: حوار الملك مع أعوانه:

"**فَأُتِيَ الْمَلِكُ فَقِيلَ لَهُ: أَرَأَيْتَ مَا كُنْتَ تَحْذَرُ؟ قَدْ وَاللَّهِ نَزَلَ بِكَ حَذَرُكَ، قَدْ آمَنَ النَّاسُ، فَأَمَرَ بِالْأُخْدُودِ فِي أَفْوَاهِ السِّكَكِ، فَخُدَّتْ وَأَضْرَمَ النِّيرَانَ، وَقَالَ: مَنْ لَمْ يَرْجِعْ عَنْ دِينِهِ فَأَحْمُوهُ فِيهَا، أَوْ قِيلَ لَهُ: اقْتَحِمْ، فَفَعَلُوا حَتَّى جَاءَتِ امْرَأَةٌ وَمَعَهَا صَبِيٌّ لَهَا فَتَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِيهَا، فَقَالَ لَهَا الْغُلَامُ: يَا أُمَّهْ، اصْبِرِي فَإِنَّكِ عَلَى الْحَقِّ**".

يصور المقطع حوارًا بين الملك وأعوانه، ويظهر أن الأعوان هم من بدأوا بالحوار؛ ممَّا يدل على أن الملك في وضعٍ مستقر بعد مقتل الغلام، فلم يَعُدْ يسأل ويستكشف.

بدأ الأعوان حوارهم بجملة الاستفهام: "**أرأيت ما كنت تحذر؟**"؛ مما يدل على

(١) عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٨٤.

عظم الأمر الذي تحمله تلك الجملة؛ إذ لم يمهدوا لها، ويدل الاستفهام على الافتراض المسبق بين الأعوان والملك، فهم يستفهمون عن أمر معلوم سلفًا لديهم ولدى من يحاورونه، وهو خوف الملك من إيمان الناس.

والأعوان هنا يخترقون قاعدة الكم، وهي ألا يزيد أو ينقص المتحاورون من مقدار الفائدة المطلوبة [١]، بيد أن الأعوان سألوا بالهمزة وهم لا يريدون جوابًا، فهم يقومون بما يسمى في التَّداولية بـ (التوليد الحواري) [٢] فهم لا ينتظرون من وراء سؤالهم إجابة، بقدر ما يحاولون إثارة حوار يقوم على محاولة تقديم أخبار جديدة إلى الملك.

ويعكس جواب الأعوان على سؤالهم: "**قد والله نزل بك حذرك**" عمق قلقهم وتوترهم؛ فهم يشاركون الملك مشاعره في الخوف من تغيير معتقد الرعية، ويؤيد هذا القسم، والقسم نوع تعبيري، شرطه الصدقُ في محتوى الخطاب وعقد النية[٣]، والأعوان لم يقسموا هنا إلا لصدقهم مع الملك، وإظهارًا لعمق علاقتهم به.

والفعل الصادر من الأعوان: "**نزل بك حذرك**" فعل تأثيري، فقول شيء قد يكون أثره هو "التسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر" [٤] لدى المخاطب؛ لذلك فإن سماع الملفوظ: "**نزل بك حذرك**" كفيل بأن يحدث دلالات الخسران والخوف الشديد في نفس الملك، فكل ما يخشاه قد وقع؛ فالناس قد آمنوا.

وجاءت ردة فعل الملك بأوامر عملية؛ لتوفر السلطة لديه وتوجه المنفعة تجاه المرسل

(١) ينظر: العياشي أدراوي، "الاستلزام الحواري في التَّداول اللساني": ٩٩.

(٢) ينظر: نعمان بوقرة، "المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب": ١٠٣.

(٣) ينظر: صلاح إسماعيل، "التحليل اللُّغوي عند مدرسة أكسفورد"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار التنوير للطباعة، ١٩٩٣م): ٢٣٤.

(٤) مسعود صحراوي، "التَّداولية عند العلماء العرب": ٤٢.

إليه من وجهة نظره[١]، وتمثلت ردة الفعل في الملفوظ: "**فأمر بالأخدود**" صيغة خبرية تتضمن الأمر؛ "فالألفاظ الدالة على الأمر تسمى أمرًا، وهي ما توجد في خطابات التوجيه، خصوصًا خطابات التعليمات المشددة"[٢]، فالأخدود بعد قول الملك حفرت في أفواه السكك وأضرمت فيها النيران. ويظهر من هذا الموقف أن إيمان الناس بالله ﷻيتعارض مع بقاء الملك في ملكه.

ويدل ملفوظ الملك: "**مَن لم يرجع عن دينه فأحموه فيها**" على فقد الملك القدرة على الحوار، فهو يُلزِم ويأمر دون التفاعل مع المخاطبين، وهذا الأمر مما يخالف قواعد الحوار الناجح؛ فالمتكلم عندما يريد من الآخرين مشاركته أفكاره وتبني آرائه ينبغي ألا تكتسي مطالبته صبغة الإكراه والقمع، وإنما تتبع في سبل تحصيل غرضها سبلًا استدلالية متنوعة تجعل الآخر يستجيب ويقتنع برأيه وفكره[٣].

وملفوظ الملك: "**فاحموه فيها**" فعل كلامي إنجازي، يوجب قذف كل شخص لا يعدل عن دينه في نار الأخدود، والفعل الكلامي هنا يشحن بطاقة حجاجية؛ فالأساليب الإنشائية تتضمن حججًا بما توفره من إثارة المشاعر وما تستدعيه من عواطف وأحاسيس[٤]، والمشاعر المثارة هنا هي مشاعر التخويف والتحذير في نفوس المخاطبين؛ فهم إذ لم يعدلوا عن دينهم سيحمون في نار الأخدود.

وجاء حوار الابن لأمه في موقف العذاب: "**يا أمَّه، اصبري فإنك على الحق**" نموذجًا لموقف المؤمنين تجاه الأخدود بناره الملتهبة، وتجاه جنود الملك وقد قذفوا بكل مؤمن لا يعدل

(١) ينظر: عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٣٤٣.

(٢) المرجع السابق: ٣٤٧.

(٣)ينظر: طه عبد الرحمن، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام": ٣٨.

(٤) ينظر: سامية الدّريدي، "الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه"، (ط.٢، الأردن: عمان، عالم الكتب الحديث، ١٤٣٢هـ): ١٣٩.

عن دينه في تلك النيران. إن تجسيد الأحداث وظيفة من وظائف الحوار؛ إذ يجعل منها صورة حية مشاهدة، ومن وظائفه أيضًا الإسهام في تصوير الأجواء النفسية الخاصة بالشخصية، ورسمها[1]؛ فالغلام لا يرتضي بدينه بديلًا، ولو كان أعز الناس لديه.

ويتجلى في ملفوظ الغلام: "**يا أمَّه**" نداء الابن لأمه، و "يُعَدُّ النداء توجيهًا؛ لأنه يحفز المرسل إليه لردة فعل تجاه المرسل"[2]، ويتضمن فعلًا كلاميًّا "**اصبري**" فهو فعل كلامي يدل دلالة حرفية هي أمر الأم بالصبر على النار وضمنية وهي صدق العقيدة وعمقها في قلب الغلام وأمه.

ويُعَدُّ ملفوظ الغلام: "**فإنك على الحق**" ملفوظًا حجاجيًّا تعليليًّا لفعل الأمر "**اصبري**"، فهي تصبر لأنها على الحق، ويُعَدُّ التعليل من أقوى العوامل الحجاجية التي تؤثر في المتلقي وتقنعه بصدق رأيه.

(١) ينظر: نجم كاظم، "مشكلة الحوار في الرواية العربية": ٨٢.

(٢) عبد الهادي الشهري، "إستراتيجيات الخطاب": ٣٦٠.

الخاتمـــــــة

كشفت الدِّراسة عن أهمية التحليل التَّداولي للحوار في قصة: "**الغلام والساحر والراهب**"، وعن دوره في الكشف عن صور التفاعل بين المتكلم والمخاطب وإيضاح المقاصد. كما أظهرت قدرة الحوار على استيعاب الحدث ودفعه إلى الأمام بتركيز وتكثيف وصولًا بالقصة إلى النهاية، كما بينت قدرة الحوار بأساليبه ووظائفه على التأثير في المتلقي وإقناعه بالمضامين التي يتضمنها.

وقد خَلُصَ البحث إلى جملة من النتائج، من أهمها:

- يظهر من سرد النبي ﷺ للقصة معرفته ﷺ وإدراكه للبعد التداولي للحوار، ويظهر هذا من بناء مضمون القصة وأحداثها على الحوار؛ إذ تم سرد الأحداث بطريقة متسلسلة عبر الحوار الذي قادها إلى النهاية.
- ظهرت سيطرة الحوار على القصص النَّبوي التي يغلب على موضوعاتها الصراع بين الحق والباطل والكفر والإيمان؛ تثبيتًا للمؤمنين، وبيانًا لإصرارهم على إيصال دعوتهم إلى الناس كافة.
- ظهرت فاعلية الحوار بجلاء في القصة، مما يدل على قدرته التَّداولية في نسج الأحداث ودفعها إلى النهاية، وتظهر هذه القدرة التداولية للحوار من جهة الانتقالات التي حدثت في القصة، فكل حوار يدفع إلى حوار آخر حتى كانت نهاية القصة جملة حوارية.
- من أهم وظائف الحوار رسم الشخصيات وتصويرها من خلال الكلمات الواردة على لسانها، الأمر الذي تمثل في لغة الملك التي أظهرت كفره وإشراكه بالله ﷻ وحرصه على إضلال الناس معه، وتمثل في لغة الغلام التي أظهرته شخصية مسلمة تحرص على إيمان الناس وتحقيق العبودية لله ﷻ وتصبر على المشاق في سبيل تلك الدعوة؛ ما جعله نموذجًا للتفاني في الصبر والثبات على الدين.

- حضر القصد في مقاطع الحوار؛ إذ لعب دورًا مهمًّا في عملية التواصل، متمثلًا في حوار المشاركين من متكلم ومخاطب، مع جلاء القصد عند المتحاورين؛ الأمر الذي يفسر تكثيف لغة الحوار في جميع مقاطعه وتركيزها على مضامين محددة تتمحور حول موضوع الحوار الرئيس: الدعوة ومحاولة الملك القضاء عليها.
- يُعَدُّ الحجاج من أبرز الآليات التَّداولية لأهميته وضرورته التواصلية في مختلف الاستعمالات والسياقات، وخاصة سياقات تغيير المعتقدات أو السلوك، وهو ما تجلى في مقاطع الحوار في القصة، متمثلًا في الروابط والكلمات والجمل والأساليب التي لها قوة في التأثير في المتلقي ودفعه إلى فعل أمر أو تركه.
- تعددت الأفعال الكلامية (التوجيهية) في القصة، والأكثر استخدامًا هو: الأمر والاستفهام والنداء؛ وهذا يعود إلى موضوع الحوار القصصي؛ فهو يصور مواقف الملك في محاولته وَأْدَ الدعوة والقضاء عليها، ولذلك فهو يأمر وينادي ويستفهم؛ تحقيقًا لمبتغاه.
- تمثلت التعبيرات في مقاطع الحوار، وتباينت في دلالاتها؛ فهناك الاعتراف والرغبة من الساحر، والخوف والقلق في نفس الملك.
- تمثلت متضمنات القول في مقاطع الحوار بأنواعها المتعددة: الافتراض المسبق والقول المضمر والاستلزام، دالة على أنها أساليب تشكل بنية الحوار النَّبوي وتحقق التفاعل بين أطرافه.
- تمثلت القواعد الحوارية لجرايس في نص القصة، فهناك: قاعدة الكيف في فعل الجليس وقوله: "**فأتاه بهدايا كثيرة...إن أنت شفيتني**"، وكذلك التعاون بين الغلام والملك، وخرق قاعدة الكم في قول الأعوان:" **أرأيت ما كنت تحذر**".

وخرجت الدِّراسة بعدد من التَّوصيات من أهمها:

- التأكيد على دراسة القصص النَّبوي من الوجهة التَّداولية؛ تحقيقًا للكشف عن بناء الأحداث في تلك القصص وصور التفاعل بين المتحاورين.
- التأكيد على أهمية دراسة الحوار النَّبوي في صورة المشافهة في ضوء المباحث التَّداولية؛ تحقيقًا للوصول إلى نموذج الحوار الأصيل والبليغ.

وفي ختام البحث، آمل أن نكون قد وُفِّقْنا في الإلمام بالموضوع من كل جوانبه، كما نرجو أن يكون هذا البحث لَبِنَةً جديدة تُضاف إلى صرح الدِّراسات العربية.

المصادر والمراجع

الأزهري، محمد، "تهذيب اللغة"، تح: محمد عوض، (ط.١، لبنان: بيروت، دار إحياء التراث العربي،٢٠٠١م).

أدراوي، العياشي، "الاستلزام الحواري في التَّداول اللساني"، (ط.١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ١٤٣٢هـ).

أرمينكو، فرانسواز، "المقاربة التَّداولية"، تر: سعيد علوش، ط. د، (مركز الإنماء العربي).

إسماعيل، صلاح، "التحليل اللُّغوي عند مدرسة أكسفورد"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار التنوير للطباعة، ١٩٩٣م).

أوستين، جون لانكشو، "نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام"، تر: عبد القادر قينيني، (ط.٢، المغرب: الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٨م).

بدوح، حسن، "المحاورة مقاربة تداولية"، (ط.١: الأردن: عمان، عالم الكتب الحديث للنشر، ٢٠١٢م).

بلخير، عمر، "تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التَّداولية"، (ط.١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٣م).

بلعلي، آمنة، "الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار"، التراث العربي، ع: ٨٩، (٢٠٠٣م).

بليت، هنريش، "البلاغة والأسلوبية"، تر: محمد العمري، (ط. ٢، المغرب: إفريقيا الشرق، ١٩٩٩م).

بوجادي، خليفة، "في اللسانيات التَّداولية"، (ط.١، الجزائر، بيت الحكمة للنشر، ٢٠٠٩م).

بوقرة، نعمان، "المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب"، (ط.١، الأردن، عمان، جدارا للكتاب العالمي، ٢٠٠٩م).

تجاني، أمينة "الحجاج اللُّغوي في قصص الحديث النَّبوي"، (ط. د، الجزائر، دار المجدد للطباعة والنشر، ٢٠٢٠م).

التنوجي محمد، " المعجم المفصل في الأدب"، (ط. ١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ).

الحساني، علوة، "الحوار في الحديث النَّبوي الشريف"، (بحث لنيل درجة الماجستير في البلاغة، كلية اللُّغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ).

خالد، سارة، "الوظائف التَّداولية للحوار المسرحي: مسرحية بيت الدمية لهنريك إبسن أنموذجًا"، مجلة الطفولة والتربية، جامعة الإسكندرية، مج:١٢، ع: ٤٤، (٢٠٢٠م).

خطابي، محمد، "لسانيات النص"، (ط.١، لبنان: بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م).

خبراني، أمل "الاستلزام الحواري ومتضمنات القول في قصص الحديث النَّبوي دراسة تداولية"، حولية كلية اللُّغة العربية بالزقازيق، ع: ٣٩، (٢٠١٩م).

خفيف، راضية، "الحديث الخامس والثلاثون من الأربعين النووية": مقاربة تداولية، عالم الفكر، ع: ١٧٨، (٢٠١٩م).

الدّريدي، سامية، "الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه"، ط. ٢، (الأردن: عمان، عالم الكتب الحديث، ١٤٣٢هـ).

روبول آن وموشلار جاك، "التَّداوليات اليوم علم جديد في التواصل"، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، (ط. ١، بيروت: دار الطليعة للنشر، ٢٠٠٣م).

ريكور، بول، "الخطاب والتواصل"، تر: عز الدين الخطابي، (ط. د، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧م).

زنكي، نجم الدين قادر، "نظرية السياق دراسة أصولية"، (ط. ١، لبنان: بيروت، دار

الكتب العلمية، ٢٠٠٦م).
الزير، محمد، القصص في الحديث النَّبوي دراسة فنية موضوعية، (ط. ٣، جدة: دار المدني، ١٤٠٥هـ).
سالم، حسن، "بنية الشخصية المؤمنة في القصة القرآنية والرواية الإنسانية"، (ط. د، سورية، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر، ١٤٣٣هـ).
سماحة، فريال، "رسم الشخصيات في روايات حنا مينا"، (ط. ١، لبنان: بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م).
الشافعي، محمد، "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"، (ط. د، لبنان: بيروت، دار الكتاب العربي، ت. د).
الشهري، عبد الهادي، "إستراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤م).
صحراوي، مسعود، التَّداولية عند العلماء العرب، (ط. ١، لبنان: بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م).
صولة، عبد الله، "في نظرية الحجاج "، (ط. ١، تونس: مسكيلياني للنشر، ٢٠١١م).
الطيب، بلقيس، "بلاغة السياق في خواتيم سورة النحل"، (ندوة الدِّراسات البلاغية: الواقع والمأمول، المنعقدة في جامعة الإمام بالرياض، ١٤٣٢هـ).
عادل، عبد اللطيف، "بلاغة الإقناع في المناظرة"، (ط. ١، لبنان: بيروت، منشورات ضفاف، ١٤٣٤هـ).
عبد الرحمن، طه، "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، (ط. ٢، المغرب: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م).
عبد السلام فاتح "الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته السردية"، (ط. ١، لبنان: بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٩٩م).

عبد العزيز، أسامة، "سيميائية الكفاءتين التواصلية والتخاطبية في حديث نبوي شريف مقاربة تداولية"، مجلة الدِّراسات الإنسانية والأدبية، جامعة كفر الشيخ، مج: ٢، ع: ٩، (٢٠١٥م).

عبد الله، طلعت، "البيان النَّبوي في حديث الغلام والراهب والساحر دراسة بلاغية تحليلية"، حولية كلية اللُّغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، مج: ١، ع: ٣٤، (٢٠١٤م).

علي، حسين، "الخطاب التوجيهي في الحديث النَّبوي الشريف في ضوء اللسانيات التَّداولية"، مجلة الآداب، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ع: ١١٠، (٢٠١٤م).

عمر، قيس، "البنية الحوارية في النص المسرحي ناهض الرمضاني أنموذجًا"، (ط. ١، الأردن: عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ).

عياد، علية، "معجم المصطلحات اللُّغوية والأدبية"، (ط. د، السعودية، الرياض، مطبعة المريخ، ١٩٨٤م).

القشيري، مسلم، "صحيح مسلم"، تح: محمد فؤاد، (ط.د، القاهرة: مطبعة عيسى، ١٣٧٤هـ).

كاظم، نجم، "مشكلة الحوار في الرواية العربية"، (ط.١، الأردن: عمان، عالم الكتب الحديث، ١٤٢٧هـ).

ليتش، جيوفري، "مبادئ التَّداولية" تر: عبد القادر قنيني، (ط. د، المغرب: الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ٢٠١٣م).

المشهوري، محمد، "الحوار في شعر محمد فقي"، (ط.١، السعودية: الرياض، إدارة النشر العلمي بجامعة الملك سعود، ١٤٣٤هـ).

معيزة، صفاء وتواتي حياة، "أفعال الكلام في قصص الحديث النَّبوي "نماذج مختارة"،

(مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللُّغة العربية، تخصص: لسانيات عامة، ١٤٤٣هـ).

منظور، محمد، "لسان العرب"، (ط.١، لبنان: بيروت، دار صادر، ١٣٠٠هـ).

النحلاوي، عبد الرحمن، "أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع"، (ط.٢٦، سوريا: دمشق، دار الفكر، ١٤٢٩هـ).

نحلة، محمود، "آفاق جديدة في البحث اللُّغوي المعاصر"، (ط. د، مصر: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م).

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، "في أصول الحوار"، (ط.٥، السعودية: الرياض، ١٤١٩هـ).

نسيمة، نورة، لحمادي، فطومة، "الحوار وأبعاده التَّداولية في الخطاب المسرحي"، مجلة الخطاب، جامعة مولود، مج: ١٥، ع: ١، (٢٠٢٠م).

نظيف، محمد، "خصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التَّداولية"، (ط.١، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٠م).

يوسف، سماح، "تداولية الحوار في حديث كعب بن مالك"، (مجلة العلوم التربوية، مج:٤٦، ع:٣، (٢٠١٩م).

يول، جورج، "التَّداولية"، تر: قصي العتابي، (ط.١، لبنان: بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٣١هـ).

Bibliography

Al-Azhari, Muhammad, "Tahdīb al-Lugha", investigated by: Muhammad Awad, (1st edition, Lebanon: Beirut, Arab Heritage Revival House, 2001).

Abdel Salam, Fatih. "Narrative dialogue, its techniques and narrative relationships" (in Arabic). (1st edition, Lebanon: Beirut, Arab Foundation for Studies and Publishing, 1999).

Al-Tanouji Muhammad, "al-Muʿjam al-Mufaṣṣal fī al-Adab". (1st edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1413 AH).

Adrawi, Al-Ayashi, "Conversational Implicature in Linguistic pragmatics " (in Arabic), (1st edition, Algeria, Al-Ikhtilaf Publications, AH).

Armenko, Françoise, "The pragmatic Approach," Trans.: Saeed Alloush, (Arab Development Center).

Ismail, Salah, "Linguistic Analysis according to the Oxford School", (in Arabic). (1st ed., Lebanon: Beirut, Dar Al-Tanweer Printing, 1993).

Austin, John Lankshaw, "The Theory of General Speech Acts: How We Get Things Done with Speech". Trans.: Abdelkader Kenini, (2nd ed., Morocco: Casablanca, East Africa, 2008).

Baddouh, Hassan, "Dialogue is a pragmatic Approach", (in Arabic). (1st edition: Jordan: Amman, Modern World of Books Publishing, 2012).

Belkheir, Omar, "Analysis of theatrical discourse in light of pragmatic theory", (in Arabic). (1st edition, Algeria, Difference Publications, 2003).

Belali, Amna, "Persuasion is the optimal approach to communication and dialogue", (in Arabic). Arab Heritage, No. 89, (2003).

Plait, Henrich, "Rhetoric and Stylistics", Trans.: Muhammad Al-Omari, (2nd ed., Morocco: East Africa, 1999) .

Boujadi, Khalifa, "On Pragmatic Linguistics", (in Arabic). (1st edition, Algeria, Bayt Al Hikma Publishing, 2009).

Boughara, Noman, "Basic Terms in Text Linguistics and Discourse Analysis", (in Arabic). (1st edition, Jordan, Amman, Jadara World Book, 2009).

Tijani, Amina, "Linguistic Argument in Stories of the Prophet's Hadith" (in Arabic). (Algeria, Dar Al-Mujaddid for Printing and Publishing, 2020).

Al-Hassani, Alwa, “Dialogue in the Noble Prophet’s Hadith” (in Arabic). (research for a master’s degree in rhetoric, College of Arabic Language, Umm Al-Qura University, 1429 AH).

Khalid, Sarah, “The Pragmatic Functions of Theatrical Dialogue: Henrik Ibsen’s A Doll’s House as a case study” (in Arabic). Journal of Childhood and Education, Alexandria University, vol. 12, issue: 44, (2020).

Khattabi, Muhammad, “Linguistics of Text” (in Arabic). (1st ed., Lebanon: Beirut, Arab Cultural Center, 1991).

Khabarani, Amal, “The Conversational Implicature and the Implications of Speech in the Stories of the Prophet’s Hadith, a Pragmatic Study” (in Arabic). Yearbook of the College of Arabic Language in Zagazig, issue: 39, (2019).

Khafif, Razia, “The Thirty-fifth Hadith of the Forty An-Nawawi”: A Pragmatic Comparison, (in Arabic). Alam Al-Fikr, No. 178, (2019).

Al-Daridi, Samia, “linguistic argument in Arabic Poetry, Its Structure and Styles” (in Arabic). (2nd ed., Jordan: Amman, The Modern World of Books, 1432 AH).

Ricoeur, Paul, “Discourse and Communication”,(in Arabic). Trans: Izz al-Din al-Khattabi, (Momunon Without Borders for Studies and Research, 2017).

RuPaul Anne and Muschler Jack, “Pragmatics today is a new science in communication”. Trans: Saif Al-Din Daghfous and Muhammad Al-Shaibani, (1st edition, Beirut: Al-Tali’ah Publishing House, 2003).

Zenki, Najm al-Din Qadir, “Context Theory: A Fundamentalist Study” (in Arabic). (1st ed., Lebanon: Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006).

Al-Zeer, Muhammad, Stories in the Prophet’s Hadith, an objective artistic study, (in Arabic). (3rd ed., Jeddah: Dar Al-Madani, 1405 AH).

Salem, Hassan, “The Structure of the Faithful Personality in the Qur’anic Story and the Human Narrative” (in Arabic). (ed., Syria, Damascus, Ninwa publishing House for Studies and Publishing, 1433 AH).

Samaha, Faryal, “Drawing Characters in Hanamina’s Novels” (in Arabic). (1st ed., Lebanon: Beirut, Arab Foundation for Studies and Publishing, 1999).

Al-Shafi'i, Muhammad A., "Dalīl al-Fāliḥīn li-ṭuruq Riyāḍ al-ṣāliḥīn", (ed., Lebanon: Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi).

Al-Shehri, Abdul Hadi, "Discourse Strategies: A Pragmatic Linguistic Approach", (in Arabic). (1st ed., Lebanon: Beirut, Dar Al-Kitab Al-Jadid, 2004).

Sahrawi, Masʿoud, "Pragmatics among Arab Scholars", (in Arabic). (1st edition, Lebanon: Beirut, Dar Al-Tali'ah, 2005 AD).

Sawla, Abdullah, "On the Theory of Pilgrims" (in Arabic). (1st ed., Tunisia: Maskiliani Publishing, 2011).

Al-Tayyib, Balqis, "The Rhetoric of Context in the Ends of Surat An-Nahl", (in Arabic). (Symposium on Rhetorical Studies: Reality and Aspirations, held at Imam University in Riyadh, 1432 AH).

Adel, Abdul Latif, "The Rhetoric of Persuasion in Debate" (in Arabic). (1st edition, Lebanon: Beirut, Difaf Publications, 1434 AH).

Abdel Rahman, Taha, "About the Origins of Dialogue and the Renewal of the Science of Theology" (in Arabic). (2nd ed., Morocco: Casablanca, Arab Cultural Center, 2000).

Abdel Aziz, Osama, "The semiotics of communicative and conversational competencies in a noble prophetic hadith, a pragmatic Approach" (in Arabic). Journal of Humanitarian and Literary Studies, Kafr El-Sheikh University, vol: 2, issue: 9, (2015).

Abdullah, Talaat, "The Prophetic expression in the Hadith of the Boy, the Monk, and the Magician: An Analytical Rhetorical Study" (in Arabic). Yearbook of the Faculty of Arabic Language in Zagazig, Al-Azhar University, vol: 1, issue: 34, (2014).

Ali, Husein, "The Guidance Discourse on the Noble Prophetic Hadith in Light of Pragmatic Linguistics" (in Arabic). Journal of Arts, College of Islamic Sciences, University of Baghdad, No. 110, (2014).

Ayyad, Aliya, "Dictionary of Linguistic and Literary Terms" (in Arabic). (Saudi Arabia, Riyadh, Al-Marrekh Press, 1984).

Kazem, Najm, "The issue of Dialogue in the Arabic Novel" (in Arabic). (1st edition, Jordan: Amman, The Modern World of Books, 1427 AH).

Leach, Geoffrey, "Principles of Pragmatics," Trans.: Abdelkader Qanini, (Morocco: Casablanca, East Africa, 2013).

Al-Mashhouri, Muhammad, "The Dialogue in the Poetry of Muhammad Faqi" (in Arabic). (1st edition, Saudi Arabia:

Riyadh, Department of Scientific Publishing at King Saud University, 1434 AH).

Maiza, Safaa and Tawati Hayat, “Speech Acts in Stories of the Prophet’s Hadith “Selected Examples” (in Arabic). (a thesis for obtaining a master’s degree in the Arabic language, specialization: general linguistics, 1443 AH).

Muslim Al-Qushairi, "Sahih Muslim", Investigated by: Muhammad Fouad, (Cairo: Issa Press, 1374 AH).

Ibn Manzoor, Muhammad, “Lisān al-ʿArab”, (1st edition, Lebanon: Beirut, Dar Sader, 1300 AH).

Al-Nahlawi, Abdul Rahman, “The Principles of Islamic Education and Its Methods at Home, School, and Society”, (in Arabic). (26th edition, Syria: Damascus, Dar Al-Fikr, 1429 AH).

Nahla, Mahmoud, “New Horizons in Contemporary Linguistic Research” (in Arabic). (Egypt: Dar Al-Ma’rifa Al-Jami’a, 2002).

Omar Qais," The dialogic structure in the theatrical text by Nahed Al-Ramadhani as a case study",(1st edition, Jordan: Amman, Dar Ghaida for Publishing and Distribution, 1433 AH).

The International Symposium for Islamic Youth, “On the Principles of Dialogue” (in Arabic). (5th edition, Saudi Arabia: Riyadh, 1419 AH) .

Nassima, Noura, Lahmadi, Fattouma, “Dialogue and its pragmatic dimensions in theatrical discourse” (in Arabic). Al-Khattab Journal, Mouloud University, vol: 15, issue: 1, (2020).

Nazif, Muhammad, "Characteristics of communicative interaction, An applied study in pragmatic linguistics" (in Arabic). (1st edition, Morocco: Africa East, 2010).

Yousuf, Samah, “The Pragmatics of Dialogue in the Hadith of Ka’b ibn Malik” (in Arabic). (Journal of Educational Sciences, vol. 46, issue: 3, (2019).

Yule, George, “Pragmatics”. Trans: Qusay al-Atabi, (1st edition, Lebanon: Beirut, Arab House of Science Publishers, 1431 AH).

استلهام التراث وتشكيل الهوية في الرواية السعودية بنجران.. نماذج معاصرة[١]

Inspiration of Heritage and the Formation of Identity in the Saudi novel in Najran.. Contemporary Examples

د. رشا عبد الرؤف عبد الفتاح الحبيشي

أستاذ الأدب والنقد المشارك بقسم اللغة العربية بكلية العلوم والآداب بجامعة نجران

البريد الإلكتروني: raelhebishy@nu.edu.sa

د. زهير بن حسن سعيد العمري

أستاذ الأدب والنقد المشارك بقسم اللغة العربية بكلية العلوم والآداب بجامعة نجران

البريد الإلكتروني: zhalamri@nu.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-006

(١) نتقدم بالشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة نجران على تمويل هذا البحث في إطار تمويل المجموعات البحثية ورمز المشروع **(NU/RG/SEHRC/12/15)**

الملخص

عُنيت هذه الدراسة باستظهار التراث العربي والإسلامي، وتجسيد اعتزاز أدباء منطقة نجران بهويتهم الثقافية والتراثية؛ ولأنه لا جديد بدون القديم فقد تميز كلٌّ من محمد آل سعد، وابن عايض صالح في استدعاء التراث التاريخي والعربي خاصة في روايتي (السيدون الثلاثة) و (المرقش)، واقتضت الدراسة أن تكون في مبحثين، أحدهما بعنوان المصادر التراثية للرواية النجرانية، ليندرج تحته مجموعة من العناصر المتمثلة في: توظيف الموروث الديني والتاريخي في الرواية النجرانية، وكذلك توظيف الموروث الأدبي والنصوص الشعرية الواردة عن المرقش والشعراء المعاصرين له ضمن أحداث النص الروائي، بينما كان المبحث الثاني عن: استلهام الشخصيات التراثية والمعاصرة وتجسيد الهوية العربية، وانتهت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها: تنوع مصادر استلهام التراث في الرواية النجرانية، واتخاذ عدد من التقنيات السردية مثل: تكنيك (الفلاش باك) والسرد الحواري وتقنية المونولوج وتوظيف الذكاء الاصطناعي والخوارزميات في معالجة أحداث الرواية.

الكلمات المفتاحية: الرواية، استلهام، الأخدود، المرقش، الهوية.

Abstract

This study was concerned with highlighting the Arab and Islamic heritage, and embodying the pride of the writers of the Najran region in their cultural and heritage identity; As there is no new without the old, Muhammad Al-Saʿd and ʿIyyad Saleh's son were distinguished in invoking the historical and Arab heritage, especially in the novels of (Al-Sayyidūn al-thalāthah) and (Al-muraqish). The study required that they be in two chapters, one entitled The Heritage Sources of the Najrani Novel, to include a range of elements: The use of religious and historical heritage in the Najrani novel, as well as the use of literary heritage and poetry texts from the modern monolith and poets among the events of the fiction text, while the second chapter was on: Inspiring heritage and contemporary personalities and reflecting Arab identity, the study concluded with a number of findings, the most important of which are: Diversity of sources of heritage inspiration in the Najrani novel, taking a number of narrative techniques such as: Flashback, talk narrative, monologue technology, the use of artificial intelligence and algorithms in addressing novel events.

Keywords: novel, inspiration, al-Ukhdud, Al-Muraqish, the identity.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، وبعد.

كان التراث ولا يزال مصدرًا ثريًا يأخذ منه الكتاب والشعراء الذين يمثل التراث لهم عنصرًا مهمًا من منابع ثقافتهم، حيث أسهم في تكوين خيالهم ولغتهم وأضفى على أعمالهم حلة أنيقة، وأصبح مصدرًا يستوحون منه الصور والخيال، وتختلف درجة الإبداع من كاتب لآخر من ناحية الكم والكيف وذلك حسب التأثير والتأثر ودرجة الثقافة وطبيعتها، فهناك من الأدباء من أدخلوا التراث في إنتاجهم بطريقة عفوية، ومنهم من كان تأثره بالتراث تأثرًا مقصودًا يسعى إليه بإصرار عن طريق دراسة أشكاله المتعددة.

ويرجع سبب اختيارنا لهذا البحث بسبب ما يتسم به هذا الموضوع من ثراء وغنًى وغوص في أعماق التاريخ العربي والإسلامي واعتزازنا بالهوية الثقافية والتراثية للمنطقة النجرانية[1]، ولأنه لا جديد بدون القديم فقد تميز كلٌّ من محمد آل سعد، وابن عايض صالح في استدعاء التراث التاريخي والعربي خاصة في روايتي (السيدون الثلاثة) و (المرقش).

إذ تنوعت الأنماط التراثية في الرواية النجرانية وتجلى الحضور التراثي في الإنتاج السردي والشعري لأبناء منطقة نجران، ومحاولة للإجابة عن تساؤلات البحث

(١) بلاد نجران وتهامة والسراة هي الأوطان الواقعة بين حواضر اليمن والحجاز، ويوجد بها العديد من البطون والقبائل العربية القديمة، كما أن موقعها الجغرافي إستراتيجيٌّ إذ تربط بين اليمن والحجاز من الجنوب والشمال وتطل على البحر الأحمر من الغرب، وتمتد حدودها الشرقية حتى تلتقي بالربع الخالي وبلاد نجد وما جاورها شرقًا، بالإضافة إلى أنها أرض خيرات اقتصادية متنوعة: كالرعي والصيد والزراعة والتجارة والحرف والصناعات التقليدية المختلفة ... ينظر: غيثان بن علي جريس، " منطقة نجران دراسات وإضافات وتعليقات" (ط١، الرياض: مطابع الحميضي، ١٤٤١هـ) ١/ ١٥.

وإشكاليته، ومنها:

- كيف جعل الروائيون النجرانيون من التراث منطلقًا لتجسيد الهوية والانتماء؟
- ما مدى استلهام التراث في الرواية النجرانية؟ وكيف تعامل الروائيون مع هذا التراث؟
- هل استطاع التراث أن يكّون الشكل الإبداعي الأكثر رحابة بمختلف أشكال التجريب في الرواية النجرانية، سواء من حيث الشكل أو المضمون؟
- كيف تجلى حضور التراث الشعري للمرقش الأكبر في الرواية النجرانية المعاصرة؟ وكيف استطاع الكاتب توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في ذلك؟
- ما مظاهر تأثر أبناء المنطقة بالموروث الديني والتاريخي لقصة أصحاب الأخدود؟

وتسعى تلك الدراسة إلى الإجابة عن تلك التساؤلات، ورصد إشكالية استلهام التراث بين أبناء منطقة نجران وتتبّع مختلف أبعادها.

أدبيات البحث:

يوجد عدد كثير من الدراسات التي تناولت مفهوم استلهام التراث، ولكن في الأدب النجراني لا يوجد من درسها دراسة خاصة، ومن ذلك:

- استلهام التراث في روايات محمد جبريل، د. سعيد الطواب، (بحث منشور) بمجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم– جامعة المنيا، ع٤، ١٩٩٩م.
- استلهام التراث في النص الشعري الأندلسي، أ. ذباح فدوى، د. ليلى لعوير، (بحث منشور) بمجلة دراسات إسلامية، مج ١٢، ٢٠١٧م.
- أثر استلهام التراث في تجليات الذات الشاعرة في ديوان "مزاجها زنجبيل"، د. أسماء النويري، (بحث منشور) بمجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها، ع٤، ٢٠٢٢م.

- استلهام التراث في الأدب الحائلي، د. شيمة الشمري، (بحث منشور) بالمجلة العلمية لكلية اللغة العربية بإيتاي البارود- جامعة الأزهر، ع٣٦، ٢٠٢٣م.

منهجية البحث:

وقد اقتضت طبيعة البحث أن تسير على المنهج الفني، إذ يستعرض حضور التراث في الرواية العربية السعودية في منطقة نجران، ويكشف عن أثر تجسيد الهوية العربية من خلال رصد أنماط الشخصيات التراثية والمعاصرة، ولقد أسفر ذلك عن خطة هذا البحث، التي ابتدأت بمقدمة يليها تمهيد يتناول مفهوم استلهام التراث، وفكرة عامة عن الروايتين محل الدراسة، وقد انتظم هذا البحث في مبحثين، إذ جاء المبحث الأول بعنوان "المصادر التراثية للرواية النجرانية" لتندرج تحته مجموعة من العناصر المتمثلة في: توظيف الموروث الديني والتاريخي في الرواية النجرانية، وكذلك توظيف الموروث الأدبي والنصوص الشعرية الواردة عن المرقش والشعراء المعاصرين له ضمن أحداث النص الروائي، بينما استعرض المبحث الثاني: "استلهام الشخصيات وتجسيد الهوية العربية" وذلك من خلال توظيف الروائيين لنماذج من روايتي المرقش والسيدون الثلاثة.

تمهيد:

إن الإنسان المعاصر ليس مسؤولًا عن حاضره ومستقبله فقط، بل هو مسؤول أيضًا وبشكل ما عن ماضيه، ويقع عبء محاكاة الماضي وإعادة تفسيره من جديد على عاتقه، ومن هنا يكون الكاتب مجبرًا على أن يعود إلى التراث محاولًا الربط في كتاباته بين الحاضر والماضي، أو بين الواقع والتاريخ، حتى يتمكن من فهم عصره؛ ولهذا حاول الكاتب أن يبني الصلات المعنوية التي تربطه بالتراث عامة.

وقد حاول غير قليل من الباحثين الاجتهاد في ضبط مفهوم التراث بدقة، وإيضاح محدداته الوظيفية والمعرفية من خلال عدة تعريفات، ولكن نلحظ أنها وإن كانت تتفق حول الخطوط العريضة لمفهوم (التراث) فإنها بالمقابل لا تجتمع على تعريف دقيق وشامل، غير أنها تنصب في إطار النتاج البشري من أدب وفنون وعادات وكل ما ينتمي إلى الموروث عن الأجيال الماضية.

فالتراث في الاصطلاح: هو الموروث الثقافي والديني والفكري والأدبي والفني وكل ما يتصل بالحضارة والثقافة، وتراثنا هو الموروث في كل أنحاء العالم من القصص والحكايات جميعًا من عادات وتقاليد وطقوس(١).

بينما عرفه جبور عبد النور بأنه: ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وخيرات وفنون وعلوم في شعب من الشعوب، وهو جزء أساسي من قوامه الاجتماعي والإنساني والسياسي والتاريخي والخلقي ويوثق علائقه بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث وإغنائه(٢).

ولذا لا يمكن تحديد التراث بفترة زمنية محددة، بل يمتد حتى يصل إلى الحاضر،

(١) ينظر: رمضان الصباغ، "في نقد الشعر العربي المعاصر دراسة جمالية"، (ط١، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٨م)، ٣٦٨.

(٢) عبد النور جبور، "المعجم الأدبي"، (ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م)، ص ٦٣.

ويشكل أحد مكونات الواقع الاجتماعي، كالعادات والتقاليد والأمثال الشعبية التي تعيش في وجدان الشعوب.

ولقد تنوعت المصطلحات التي تدل على العناية بالتراث ما بين استلهام، واستدعاء، وتوظيف. إذ تعني في المفهوم العام استحضار معيّنٍ ذهني من الذاكرة بعد استيعاب مدلولاته وملامحه الخاصة، ثم استخدامه استخدامًا خاصًا وفق رؤية معينة(١).

واستلهام التراث في أدب ما يعني التوقف عند الصلات الدلالية بين ثنائية الماضي والحاضر، والوقوف على حيوية المشاهد التكرارية وتشكيل جماليات النص الأدبي المعاصر وانصهاره مع التراث، ويشير مصطلح الاستلهام إلى استيحاء ما هو مخزون في نفس الأديب وذاكرته، من معرفة مكتسبة عن الأمر المستلهم، وانبجاس ما تكوّن في الذات من تفاعل بين المخزون المعرفي والقضايا الحياتية(٢)، التي تتشكل على هيئة أفكار ورؤى؛ تسهم في إبداع عمل أدبي جديد يستند في شكله أو محتواه، أو في الاثنين معًا إلى التراث.

إن استلهام الأديب للتراث يتساوى فيه الموروث الديني والشعبي، والمقدس والدنيوي، واقتباس الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، وتضمين الأبيات الشعرية والاستشهاد بالأمثال، واستحضار سير الشخصيات التاريخية، إضافة إلى المخزون النفسي أو الفكري في وعي الأمة(٣).

ويسهم استلهام التراث في الدلالة على الهوية وانتماء الأديب إلى تراث أمته، ومما

(١) ينظر عبد الله بن خليفة السويكت، "استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر السعودي"، (ط١، الرياض: دار المفردات، ١٤٣٠هـ)، ٢٢.

(٢) ينظر سعود بن سليمان اليوسف، "استلهام التراث في المعارضات: معارضة بلخير لسينية البحتري نموذجًا"، جامعة الملك سعود – كرسي الأدب السعودي ١(٢٠١٣م)، ١١٧.

(٣) ينظر أشجان النهدي، "توظيف التراث في الشعر السعودي المعاصر"، (ط١، الرياض: النادي الأدبي، ١٤١٧هـ)، ٢٥.

يؤكد ذلك تناول أدباء منطقة نجران لحادثة أصحاب الأخدود التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وقد قام الأديب محمد آل سعد[١] باستلهام ذلك في روايته (السيدون الثلاثة) إذ اتخذ الكاتب من تكنيك (الفلاش باك) أسلوبًا لكتابة روايته فقد اشتملت على خمسة فصول، كل منها يشتمل على سبعة مقاطع، إذ تكتمل الصورة الفنية في كل فصل من فصول الرواية كما لو كان رواية بمفردها، حيث تحقق لكل فصل من فصولها بداية ونهاية وسياق درامي في داخله مع الحفاظ على السياق العام في مجمل الرواية.

وفكرة الرواية مستوحاة من واقعة الأخدود الشهيرة، التي ورد ذكرها في سورة البروج وتتمثل في قيام مَلِكٍ ظالم بإحراق المؤمنين بغية أن يرتدوا عن دينهم القويم. إذ يخرج ثلاثة أبطال من بقايا نار الأخدود – دون أن يصيبهم أذى– على هيئة هياكل من نور، يكتسون اللون الأبيض، ويتنقلون بين العصور التاريخية عبر الزمن[٢]، ابتداءً

(١) ولد محمد آل سعد في منطقة نجران عام ١٣٨١هـ/١٩٦١م، ودرس المرحلتين الابتدائية والمتوسطة في منطقة نجران، وأكمل دراسته في مدينة خميس مشيط وتخرج عام ١٤٠٠هـ في معهد المعلمين، ثم حصل على درجة البكالوريوس في تخصص الأدب الإنجليزي من جامعة الملك عبد العزيز عام ١٤١٥هـ، وحصل على درجة الماجستير من الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوجيا، ثم حصل على درجة الدكتوراه في نظم المعلومات الإدارية من جامعة كولومبس عام ٢٠٠٨م، وله العديد من المؤلفات منها: (الجسر المعلق)، و(بين السودة والتون تاور)، و(دوحة الربع الخالي)، ومجموعة قصصية بعنوان (النبأ)، و(من وحي قلم يهتف)، و(رسائل معرفية)، ورواية (العودة إلى قبالة)، ورواية (جفرسون ستريت)، ورواية (قوبالينو)، رواية (السيدون الثلاثة)، وديوانان بعنوان (غيمة بوح)، (شقف روح)...استرجعت بتصرف بتاريخ ١٥/ ٣/ ١٤٤٥هـ
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D9%86%D8%A7%D8%AC%D9%8A_%D8%A2%D9%84_%D8%B3%D8%B9%D8%AF

(٢) د. محمد بن ناجي آل سعد، " رواية السيدون الثلاثة" (ط٢، الرياض: دار تكوين للنشر والتوزيع،١٤٤٣هـ)، ٩.

بالعصر الحاضر في القرن الحادي والعشرين، إذ تدور أحداث الفصل الأول في منطقة الأخدود حيث يأتي (مصعب الصامد) ضمن وفد سياحي لزيارة منطقة نجران، ويتعرض معصب لحالة من غياب الوعي وتتجسد أمامه أحداث المحرقة ويلتقي بالشخصيات الرئيسة بالرواية ، ثم تتناثر أحداث الرواية في حقب زمنية مختلفة، فتدور أحداث الفصل الثاني في القاهرة عام ٩٩٦م والاستعداد لمواجهة الروم، بينما دارت أحداث الفصل الثالث في بغداد عام ٧٩٥م واقتياد مصعب إلى السجن وخروجه منه بمساعدة السيدون الثلاثة رفقائه، ثم تدور أحداث الفصل الرابع في رجمت عام ٥٢٤م وما كانت تنعم به نجران من أمن واطمئنان قبل حصار الملك الظالم لها، بينما كان الفصل الخامس والأخير يمثل أحداث المحرقة في عام ٥٢٥م وتجسيد حديث الملك والراهب والغلام.

ولابد من تحقيق عنصر التواصلية مع المتلقي، فالتراث إرث مشترك بين الكاتب والمتلقي، وتوظيف الكاتب للتراث يعني اعتماده على تحقيق الدهشة وكسر المألوف في ذهن المتلقي، فالأديب لا يعيد صياغة التراث كما هو، بل عليه أن يحدث حالة من التفاعل بين واقعه المعيش، وتراثه الماضي، كي يبعث في التراث الماضي حيوية الحاضر(١).

كما أن تحقيق الحيوية في النص الأدبي تأتي من خلال القراءة الفعّالة للتراث، وجعله نقطة انطلاق لتشكيل رؤى جديدة، ويبدو ذلك جليًّا في رواية (المرقش) للكاتب الروائي صالح بن عايض(٢) إذ يقول: "كانت لكلمة المرقش وقعًا خاصًا في مسامعي،

(١) ينظر ف. أ. ماثيسن، "ت. س إليوت الشاعر الناقد" ترجمة: إحسان عباس (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٥م)، ٤٦.

(٢) صالح بن عايض ابن باصم آل مخلص اليامي، مهندس حاسب آلي من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، درس الماجستير في هندسة الاتصالات والمعلومات في الصين، لديه أكثر من عشرين سنة خبرة في الأعمال الهندسة والإدارة والاستشارات، ومؤسس لشركة هين الذكية ومشروع تجارب (عقل إلكتروني سعودي)، وتعد هذه الرواية الثامنة ضمن مؤلفات صالح =

جعلني أتتبع سيرته، وهو أحد العشاق، وسيد من سادة الغزل العذري، وأسماء ابنة عمه هل كانت هي المذنبة أم عمه عوف بن مالك الذي حرمه من أسماء وزوجها للمرادي؟ قصة تتفطر لها الأكباد، تركه الرفقاء، ونهشت السباع أنفه، وتُرك ليموت في كهف، أرسلت الرحمة الإلهية له راعي أغنام غريمه، ليرسل خاتمه في حليب الماعز، فيقرع الخاتم في ثنية أسماء، فتعرفه لتأتي إليه مع زوجها، لينشدها قصيدته الخالدة، والتي كلها تأسي وحزن"(١).

أَغالِبُكَ القلبُ اللَّجوج صَبابَةً ... وشوقًا إلى أسماءَ أمْ أنتَ غالبُهْ

يهيمُ ولا يعْيا بأسماءَ قَلبُه ... كَذاك الهَوى إمرارُه وعواقِبُهْ

أيُلحى امرؤ في حبِّ أسماءَ قد نَأى ... بِغَمْزٍ من الواشِين وازوَرَّ جانبُهْ

وأسماءُ هَمُّ النفس إن كنتَ عَالِمًا ... وبادي أحاديثِ الفؤادِ وغَائبُهْ

إذا ذكرَتْها النفسُ ظَلْتُ كأنَّني ... يُزعزعني قفقاف(٢) وِرْدٍ وصالبُهْ(٣)

ويتابع حديثه قائلًا: كل ذلك هزني كحال إنسان يتأسى أو يتألم من ألم غيره، ولكن الذي استوقفني، بأن ذلك كله حدث في نجران، نعم نجران، مدينة

اليامي وسبقتها: "أرملة مهندس"، و"شآبيب"، و"الغياف"، و"كفانا حزنًا"، و"قيادة الأفكار تعلمك القيادة"، و"رقصة الهرداء"، و"مذهب الأمل". وتلتها رواية "إذا هلل التوباد"... استرجعت بتاريخ ١٥/ ٣/ ١٤٤٥هـ.
https://najrans.com/poet/%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD-/%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D8%B6

(١) استرجعت بتاريخ ٢٤ /٢/ ١٤٤٥هـ رواية المرقش ... حالت قرى نجران دون لقائها / ابن عايض صالحLinkedIn |

(٢) القفقاف: اصطكَّاك الأسنان واضطراب الحنكين من البرد ونحوه.

(٣) المرقش الأكبر، "ديوان المرقشين"، تحقيق كارين صادر (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٨م)، ٤٣.

المؤمنين، ومنبع البلاغة، والشعر، والبطولة. فأخذت على عاتقي بحث تلك الحقبة الزمنية، ومحاولة فهم الأحداث، وطبيعة العلاقات، وأبرز الشخصيات، وعن طبيعة الدين وسيادة الفكر، ولا أخفيكم سرًا، بأنني أكتشف حجم جهلي وصغر مقامي أمام كل هذا الكم الهائل من المعرفة والتاريخ والعراقة، والذي كنت به جاهلًا؛ لذا انطلقت منذ أكثر من سنة، في محاولة لجعل الأمر ممتعًا وسهلًا، على من كان مثلي، ولمن يحب نجران ويجهل كثيرًا من تاريخها، ومن لا علم له بكل هذا الإرث العظيم من التاريخ، من خلال سرد روائي بسيط، إذ يحاول أخ أن يفهم سبب غيبوبة شقيقه، فيهتدي لشخص يبحث في معالجة الصور الطبية بالرنين المغناطيسي الوظيفي fMRI، ويقوم من خلال أحد الحكماء في منطقة نجران (أبو صالح) فيتوصلون إلى أن الرجل في حالة نوم قسري، ولن يفيق من نومه إلا إذا حدثناه بما يفكر فيه. وبالفعل، يصلون إلى اختراع آلة تقوم بإعادة قراءة التاريخ، وسرد الأحداث، ومعالجة النصوص والصور لتساهم في بناء مدينة افتراضية يمكنك أن تتجول فيها كيفما شئت وفي أي حقبة كانت، وتستمع لأي شخصية تريد[1].

(١) استرجعت بتصرف يسير بتاريخ ٢٤ /٢/ ١٤٤٥هـ رواية المرقش ... حالت قرى نجران دون لقائها / ابن عايض صالحLinkedIn |

المبحث الأول: المصادر التراثية للرواية النجرانية

إن مسألة توظيف النص للتراث قد شغلت كثير من النقاد، باعتبار أن طبيعة الكتابة تقتضي الاستناد إلى المخزون اللغوي الذي يختزنه المبدع، ويقترب ذلك من مفهوم تداخل النصوص أو تداخل الأجناس الأدبية، ويعد مفهومًا متطورًا في العملية الإبداعية التي تتغذى على نتاج السابقين وتراثهم.

وتعد عملية إدراج التراث في العمل الأدبي الروائي مغامرة تجعل القارئ يحس وكأنه وسط مدينة زحمة، يحاول التعرف على طرقاتها وأزقتها ومحلاتها، كما يحاول فهم وتفسير حقيقة العالم الذي يريد أن يصوره الإبداع الفني، وعلى هذا الأساس تعتبر العلاقات الحوارية أساسية في إنتاج المعنى(١).

وتتنوع مصادر استلهام التراث في الرواية النجرانية إلى موروث ديني وآخر تاريخي وثالث شعبي، ورابع شعري، وسيتم عرض نماذج لكل منها على النحو التالي:

١. استلهام الموروث الديني:

إن استلهام التراث الديني هو استحضار نماذج من مظاهر العقائد الدينيّة وما تحتويه من القيم المستخلصة من أصول الدين بمصادره السماوية، بالإضافة إلى توظيف الحديث الشريف والقصص الإسلامية، وقد وظفت الرواية العربية المعاصرة النص الديني على مستويات عديدة، كتوظيف البنية الفنية واستحضار الشخصيات الدينية، وبناء أحداث الرواية في ضوء أحداث القصة الدينيّة، بالإضافة إلى التنويع في إدخال النّص الديني في الرواية(٢)؛ أي أن مصادر ومضامين التراث الديني شملت القيم الإسلامية

(١) فيصل الدراج، "في نظرية الرواية والرواية العربية"، (ط٢، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م)، ١٩٢.

(٢) محمد رياض وتار، "توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة"، (د. ط، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م)، ١٣٩.

المنبعثة من مصادر الدين الإسلامي في مقدمتها القرآن الكريم، والكتب السماوية.

ويعد القرآن الكريم مصدر التراث الديني وينبوع الفكر الإسلامي وقد كان ومازال معينًا ثريًا للفصاحة والبلاغة والبيان، ومواردًا عذبًا للأدباء في كل زمان ومكان ينهلون منه لإغناء إبداعاتهم وإضفاء الجمال الفنّي عليها وتعميق تجاربهم الفنية، ثم إن التراث الديني مصدر من مصادر الإلهام، إذ يستمد منه المبدعون صورهم وأخيلتهم الفنية، والأدب العالمي حافل بالكثير من الأعمال الأدبية العظيمة التي محورها شخصية دينية أو موضوعٌ دينيٌّ، أو التي تأثرت بشكل أو بآخر بالتراث الديني، إذ نسجوا إيحاءات لشخصيات دينية تتوافق وتتطابق مع أفكارهم وتوجهاتهم وموضوعاتهم، وعبرّوا عن تعاطفهم مع هذه الشخصيات كشخصية "قابيل" و"شخصية الشيطان"، واستمدوا من المصادر الإسلامية الكثير من الموضوعات والشخصيات، ويمثل ذلك الكاتب الإيطالي "دانتي" Danté في ملحمته "الكوميديا الإلهية" التي استمدها من حديث المعراج النبوي(١).

ولقد كانت قصة أصحاب الأخدود محورًا رئيسًا في كل من روايتي (السيدون الثلاثة) و (المرقش) إذ استلهمها كلا الكاتبين؛ اعتزازًا بتاريخهم وتراثهم الوارد ذكره في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿ قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ ۝٤ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلۡوَقُودِ ۝٥ إِذۡ هُمۡ عَلَيۡهَا قُعُودٞ ۝٦ وَهُمۡ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ شُهُودٞ ۝٧ وَمَا نَقَمُواْ مِنۡهُمۡ إِلَّآ أَن يُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝٨ ﴾ (سورة البروج : ٤- ٨)، والتي ورد ذكرها أيضًا في السنة النبوية المطهرة في حديث صُهَيْبٍ ﷺ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: "كَانَ مَلِكٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، وَكَانَ لَهُ سَاحِرٌ فَلَمَّا كَبِرَ السَّاحِرُ قَالَ لِلْمَلِكِ: إِنِّي قَدْ كَبِرَتْ

(١) د. علي عشيري زايد، "استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر"، (د. ط، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م)، ٧٥.

سِنِّي، وَحَضَرَ أَجَلِي فَادْفَعْ إِلَيَّ غُلَامًا فَلأُعَلِّمهُ السِّحْرَ، فَدَفَعَ إِلَيْهِ غُلَامًا، فَكَانَ يُعَلِّمُهُ السِّحْرَ، وَكَانَ بَيْنَ السَّاحِرِ وَبَيْنَ الْمَلِكِ رَاهِبٌ، فَأَتَى الْغُلَامُ عَلَى الرَّاهِبِ، فَسَمِعَ مِنْ كَلَامِهِ فَأَعْجَبَهُ نَحْوُهُ وَكَلَامُهُ... فَقِيلَ لِلْمَلِكِ: أَرَأَيْتَ مَا كُنْتَ تَحْذَرُ؟ فَقَدْ وَاللهِ نَزَلَ بِكَ، قَدْ آمَنَ النَّاسُ كُلُّهُمْ، فَأَمَرَ بِأَفْوَاهِ السِّكَكِ فَخُدِّدَتْ فِيهَا الْأُخْدُودُ وَأُضْرِمَتْ فِيهَا النِّيرَانُ، وَقَالَ: مَنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ فَدَعُوهُ، وَإِلَّا فَأَقْحِمُوهُ فِيهَا، قَالَ: فَكَانُوا يَتَعَادَوْنَ فِيهَا وَيَتَدَافَعُونَ، فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ بِابْنٍ لَهَا تُرْضِعُهُ، فَكَأَنَّهَا تَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِي النَّارِ، فَقَالَ الصَّبِيُّ: يَا أُمَّهْ، اصْبِرِي، فَإِنَّكِ عَلَى الْحَقِّ"(١).

إن القصة الواردة في الحديث النبوي الشريف قد ألهمت عددًا من أدباء منطقة نجران لصياغة أعمالهم الروائية، إذ هذه العبارة التي نطق بها الرضيع: "اصْبِرِي يا أُمي، فَإِنَّكِ عَلَى الْحَقِّ"(٢) تمثل سردًا جديدًا مختزلًا "فحين يتدخل أحد الملفوظات التي يتلفظ بها الممثل، ليُشكل تسلسلًا زمنيًا فإنه يكون مختزلًا جدًا"(٣) فقد تردد هذا النص في ذهن شخصية (مصعب الصامد) حين زار منطقة الأخدود الأثرية، وبدأت رحلته الخيالية التي أدخلته في حالة غيبوبة وصورته وهو يتعايش مع شخصيات أصحاب الأخدود ويسايرهم في رحلة زمنية إلى عدد من المدن، بينما قام كاتب رواية المرقش بإعادة تشكيل الرواية وتجسيد ذات المشهد، ليبرز شجاعة المؤمنين بقول الطفل: "الذي لم يتجاوز أربعة أشهر: لا تجزعي يا أماه، إنها نار لا نار بعدها، لا تشفقي عليّ، بل

(١) إسناده صحيح على شرط مسلم، وقيل يحتمل أن يكون سياق القصة من كلام صهيب الرومي، فإنه كان عنده علم من أخبار النصارى. نقلًا عن مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٣٩٣١)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ) ٣٩: ٣٥١.

(٢) محمد آل سعد، "السيدون الثلاثة"، ٢٤.

(٣) جوليا كريسطيفا، "علم النص" ترجمة فريد الزاهي (ط١، المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٩١م)،٣٥.

اشفقي على من بدل دينه وبقي في هذه الفانية، أشبعيني من حليبك وسيكون عليّ وعليك بردًا وسلامًا"[١].

إن الشخصيات الرئيسة في رواية (السيدون الثلاثة) تجسد أبطال قصة أصحاب الأخدود وهم الراهب فيميون[٢]، والأعمى جليس الملك الذي ردّ الله إليه بصره، والغلام عبد الله بن الثامر[٣]، والهدف من لقائهم الثلاثة بشخصية مصعب قول أحدهم: " — اسمع، أنا وأخويّ سنأخذك معنا في رحلة عبر الزمن!"[٤].

فالرواية تستند إلى أسلوب الحوار الخيالي بين الشخصيات، وإن كانت الشخصيات التاريخية حقيقية، ولكن الخيال يسيطر على تجسيد عدد من مشاهد

(١) ابن عايض صالح، "المرقش"، (ط١، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٤٤هـ) ٢١٩.

(٢) ورد ذكره عند محمد بن إسحاق، عن المغيرة بن أبي لبيد مولى الأخنس، عن وهب بن منبه اليماني، أنه حدثهم أن موقع ذلك الدين بنجران كان بسبب رجل من بقايا أهل دين عيسى بن مريم يقال له فيميون، وكان رجلًا صالحًا مجتهدًا زاهدًا في الدنيا، مجاب الدعوة، وكان سائحًا ينزل القرى، لا يعرف بقرية إلا خرج منها إلى قرية لا يعرف فيها وكان لا يأكل إلا من كسب يده...، ينظر أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، "تاريخ الرسل والملوك"، تحقيق: محمد أبو الفضل، (ط٢، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٧هـ)، ٢: ١١٩.

(٣) عبد الله بن الثامر علمّه الله الاسم الأعظم فلم يلق أحدًا بنجران به ضر إلا قال: يا عبد الله أتوحد الله، وتدخل في ديني، وأدعو الله لك فيعافيك عما أنت فيه من البلاء؟ فيقول: نعم فيوحد الله ويسلم ويدعو له فيشفى. حتى لم يبق بنجران أحد به ضر إلا أتاه فاتبعه على أمره، ودعا له فعوفي حتى رفع شأنه إلى ملك نجران فدعاه فقال: أفسدت عليّ أهل قريتي، وخالفت ديني ودين آبائي لأمثلن بك...، واستجمع أهل نجران على دين عبد الله بن الثامر وكان على ما جاء به عيسى ابن مريم من الإنجيل والحكمه، ثم أصابهم ما أصاب أهل دينهم من الأحداث، فمن هنالك كان أصل دين النصرانية بنجران... ينظر أبو الفداء إسماعيل بن كثير، "البداية والنهاية"، تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤هـ)، ٣: ٢٨.

(٤) محمد آل سعد، "السيدون الثلاثة"، ٤٠.

الرواية، ومن ذلك تصويره لشخصية ابن الثامر إذ يقول على لسان مصعب: "يلف المكان إعصار ثالث فيظهر ثالثهم، كأن الريح تعصر نفسها في كل مرة، فتلد جسدًا أبيضَ، لا يشبه أحدًا قد رأيته، خرج الثالث واصطف بجانب سابقيه، سلّم عليهما، أخذ الثلاثة ينظرون إليّ في دهشة وريبة، الشكل مختلف، والهيئة مختلفة، أمّا اللغة فإنها لغتي التي أتحدثها. كان ثالثهم ذلك على هيئة نورٍ قد رُسمت ملامحه الجسدية، ويبدو لي أنه أصغرهم سنًّا، وهو بجانب صاحبيه، كان يرمقني بنظرة روحانية، نظرة يملأها العطف، ويتخللها اللين الممزوج بالشفقة، كأنه يريد أن يتقرب إليّ، أحس أنه يريد أن يقول ليّ شيئًا، يتقدم خطوة ويتراجع أخرى"(١).

فقد جمع الأديب في تصوير شخصياته بين الحقيقة والخيال ليجعل روايته في ثوبٍ جديدٍ ويصور أحداثًا زمنية خارجة عن المألوف والواقع وتغاير الأحداث الحقيقة، وتعود إلى زمن سابق وتمرّ بأماكن وشخصيات مختلفة عن أصحاب الأخدود.

فكأن الزمن خيوطه ممزقة أو مطروحة في الطريق، والحدث السردي أو الرواية هي التي تبعث فيها الحياة والزينة واليقظة والدلالة والمنفعة، فتلتحم وتبني وتنسج؛ فتغتدي عالمًا آخر، من إبداع الأديب وإنشائه(٢).

بينما كان النهج الذي اتبعه ابن عايض في روايته، هو تجسيد الأحداث التاريخية واستلهام الشخصيات التاريخية المصاحبة لقصة المرقش، إذ تقوم الرواية على عدد من الشخصيات الرئيسة المعاصرة؛ وهم:(سعيد) الأخ الذي يحاول إنقاذ أخيه من الرّقاد الطويل، و(مسعد) الغارق في سباته، الذي دفعه حبّه للتاريخ والبحث عن شفرة المرقش وحبه لنجران إلى هلاكه، وكذلك شخصية الطبيبة (أسماء) التي

(١) محمد آل سعد، "السيدون الثلاثة"، ٤٣.

(٢) ينظر، عبد الملك مرتاض، " في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد" (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م)، ١٧٧، ١٧٨.

وصفها في إحدى فصول الرواية بقوله: (كل أسماء مذنبة)[1]، وكذلك اعتبرها من أحفاد يهود طبرية الذين يحاولون طمس أسرار المسيحية في نجران. ثم شخصية (سالم) الباحث الذي يعمل على آلة الرنين المغناطيسي الوظيفي FMRI وقدرتها على قراءة الأفكار وتجسيد ما يدور في العقل البشري، و (أبو صالح) رجل الدين والحكمة في الرواية وهو مصدر استلهام النصوص الدينية بالرواية وكيف يؤول تفسير الآلة وقدرة العقل البشري على الكشف عما وراء الحقيقة، ومن ذلك الحوار الذي صوّره الكاتب بين أبي صالح وسالم، إذ يخاطبه سالم مستجوبًا:

" إنني لا أراك منبهرًا من العلم الذي تراه يا أبا صالح؟

لأي شيء قديم، ما نقرأ ونسمعه هو أعظم وأبهى من هذه القشور، منذ متى عهد النبي سليمان بن داوود عليهما السلام؟

سالم يجيب: تقريبًا من ثلاثة آلاف سنة.

فكيف تتصور ذلك العهد والنبي يسافر على بساطٍ تحمله الريح، والهدهد يرى من مكانه ويدرك وعلى مسافات آلاف الكيلومترات، وعفريت من الجن يستطيع أن ينقل عرشًا كاملًا بسرعة الصوت ﴿ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ ﴾ [النمل: ٣٩]، ومن عنده علم الكتاب بسرعة الضوء ﴿ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ ﴾ [النمل: ٤٠]، هل تعتقد أن هذا من الخوارق أو ضربٌ من السحر؟ ...

أبو صالح يمسك يد سالم ويحاول أن يوجهه إلى جهة الوادي حيث يتمركز جبل خشم الجعلة، أترى ذلك الجبل، لو قلت لك بأنني سأستطيع نقله خلال ساعة من مكانه. هل تراها معجزة أم سحرًا أم قدرة؟

لا يمكنني تخيل ذلك، لذا ربما أعتقد بأنها قدرة خارقة، أو تأثير سحري يوهمني بأن الجبل تحرك من مكانه وهو ثابت لم يتحرك.

(١) ابن عايض، " المرقش"، ٢٢١.

أبو صالح مردداً الآية: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ ﴾ [النمل: ٨٨]، إننا نقرأ القرآن الكريم كل يوم ونحاول أن نفسره بعقولنا الصغيرة وعلمنا السطحي الذي لا يتجاوز نظرية أو نظريتين كونية"(١).

فقد لجأ الكاتب إلى تعزيز الحكمة لدى شخصية (أبي صالح) من خلال استلهام الآيات القرآنية الكريمة وقصة سيدنا سليمان مع عرش بلقيس، وكذلك تحليله للظواهر الكونية في حركة الجبال وعدم ثباتها، فقد قال ابن عاشور: "ولكن هذا استدعاء لأهل العلم والحكمة لتتوجه أنظارهم إلى ما في هذا الكون من دقائق الحكمة وبديع الصنعة. وهذا من العلم الذي أودع في القرآن ليكون معجزة من الجانب العلمي يدركها أهل العلم... والقرآن يدمج في ضمن دلائله الجمة، وعقب دليل تكوين النور والظلمة دليلًا رمز إليه رمزًا، فلم يتناوله المفسرون أو تسمع لهم ركزا. وإنما ناط دلالة تحرك الأرض بتحرك الجبال منها لأن الجبال هي الأجزاء الناتئة من الكرة الأرضية فظهور تحرك ظلالها متناقصة قبل الزوال إلى منتهى نقصها، ثم آخذة في الزيادة بعد الزوال. ومشاهدة تحرك تلك الظلال تحركا يحاكي دبيب النمل أشد وضوحًا للراصد، وكذلك ظهور تحرك قممها أمام قرص الشمس في الصباح والمساء أظهر مع كون الشمس ثابتة في مقرها بحسب أرصاد البروج والأنواء"(٢).

ومما يدل على سعة اطلاع الكاتب واستلهامه للقصص الواردة في الكتاب المقدس، حين تحدّث عن (خوارزمية يهود طبرية) إذ بدأها بقوله: "أيقتل نبيّ لأجل بغيّ؟"(٣)، وجعل هذا ديدن اليهود فقد قتلوا نبي الله يحيى بن زكريا –عليهما السلام–،

(١) ابن عايض، " المرقش" ٢٤، ٢٥.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، " التحرير والتنوير"، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ٢٠: ٤٨، ٤٩.

(٣) ابن عايض، "المرقش"، ٥٠.

ومن أهم السمات التي اتسم بها يوحنا المعمدان تعميد[١] المخطئين أي يغسلهم في نهر الأردن للتوبة من الخطايا، ومن أهم الأحداث التي تناولها لقاء يسوع بيوحنا "حِينَئِذٍ جَاءَ يَسُوعُ مِنَ الْجَلِيلِ إِلَى الأُرْدُنِّ إِلَى يُوحَنَّا لِيَعْتَمِدَ مِنْهُ". (إنجيل متى ٣: ١٣)

ولقد لجأ الكاتب إلى تجسيد خوارزميات اليهود مع النصارى ليدلل على اضطهاد اليهود من قديم الأزل للنصارى عامة ونصارى نجران خاصة، وتستمر خيانتهم إلى الوقت الحاضر، فيجعل شخصية الطبيبة (أسماء) التي كان اسمها عنصرًا فعالًا في إفاقة (مسعد)، ثم هي نفس الشخصية التي تسرق نتائج الآلة التي صممها (سالم) وظاهر الأمر فك شفرات النقوش في قمم جبال نجران، ولكن الشخصية الحكيمة في الرواية (أبا صالح) يخرج بتعليل آخر لموقفها إذ يقول: "ولكنني لا أراها إلا باحثة عن إنجيل متى، فلا إنجيل إلا إنجيل متى، والذي يخشاه أحبار يهود طبرية، فقاموا بتأليب الملوك والأقيال على نجران منذ عهد النبي سليمان، لقد كان هناك ثلاثة أناجيل، الأصل فيها إنجيل متى، ومتى هو الذي إلى الهند القريبة كما تقول المصادر، وكذلك في رسالة القيصر قسطنطين مع ثيوفيلوس فوجدا عند أهل نجران إنجيلًا ليس عندهم"[٢].

تشير الوقائع التاريخية في الوثائق البيزنطية إلى أن مدينة مشهورة تابعة للحميريين، تُعرف بنجران، كانت قد اهتدت منذ زمن بعيد إلى الحقيقة وقبلت الإيمان (المسيحي).

---

(١) التعميد: عند النصارى التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنه النبي يحيى بن زكريا لمن يتوب من الذنوب فكان يحيى يعظ بعض الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا في نهر الأردن رمزًا للتطهر الروحاني وكانوا يسمون ذلك «معموذيت» وهي كلمة من اللغة الآرامية معناها الطهارة، وقد عربه العرب فقالوا معمودية. وكان عيسى بن مريم حين تعمد بماء المعمودية أنزل الله عليه الوحي بالرسالة ودعا اليهود إلى ما أوحى الله به إليه، وتقرر في سنة النصارى تعميد من يدخل في دين النصرانية كبيرًا، أما من يولد للنصارى فيعمدونه في اليوم السابع من ولادته... ينظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"،١/ ٧٤٣.

(٢) ابن عايض، "المرقش"، ٣٦٧.

وذلك عندما أرسل قنسطنطيوس (Constantius)، سفارة على رأسها ثيوفيلوس (نحو عام ٣٥٦م) لإعداد تقرير مفصل عن عقائد أهل موطنه الأصلي، وجاء فيه: "ينحدر هذا الشعب من نسل إبراهيم، وتُعرف بلادهم بجزيرة العرب الكبرى، أو ببلاد العرب السعيدة (Felix Arabia)، كما أطلق عليها الإغريق. يحدها المحيط الخارجي، عاصمتها سبأ حيث انطلقت الملكة في رحلتها إلى سليمان، وفيها يمارس الناس عادة الختان في اليوم الثامن بعد الوالدة، ويقدمون القرابين للشمس والقمر والأرواح المحلية، وهناك عدد غير قليل من اليهود يعيشون بينهم"(١).

لقد حاول الكاتب أن يوثق آراءه من خلال الاعتماد على كثير من المصادر التاريخية التي توثق تاريخية المسيحية في نجران مما يبين سعة اطلاعه، وذلك في معرض حديثه عن شخصية (مسعد) ومحاولة البحث عما كان يقرأ قبل غيبوبته، وتغذية الآلة بالمصادر الأولية الموثوقة، ومنها "كتب التاريخ: الطبري، ابن خلدون، المسعودي، الدواوين الشعرية، نهاية الأرب، صبح الأعشى، الأغاني، وهبه بن منبه، وكتاب التيجان وكثير من المصادر المسيحية وتاريخ السريان والحبشة"(٢).

وقد استفاد الكاتب محمد آل سعد من الكتاب المقدس أيضًا في الفصل الثاني من روايته التي تدور أحداثها في القاهرة عام ٩٩٦م، والحديث عن نقل جبل المقطم من مكانه، وإثبات صحة ذلك بما ورد عن قول المسيح: "لَوْ كَانَ لَكُمْ إِيمَان مِثْل حَبَّةِ خَرْدَل لَكُنْتُمْ تَقُولُونَ لِهذَا الْجَبَلِ: انْتَقِلْ مِنْ هُنَا إِلَى هُنَاكَ فَيَنْتَقِلُ، وَلاَ يَكُونُ شَيْءٌ غَيْرَ مُمْكِنٍ لَدَيْكُم" (إنجيل متى ١٧: ٢٠)

(١) عبد العزيز رمضان، "إشكالية دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية، إعادة تقييم في ضوء روايات المصادر البيزنطية والمسيحية الشرقية". مجلة دارة الملك عبد العزيز ١، ٤٨ (٢٠٢٢م):١٥٧، ١٥٨. بتصرف.

(٢) ابن عايض، "المرقش"، ٣٢٦.

فيستلهم الكاتب هذه الأسطورة حين "استدعى الحاكم الأمبا أبرام، وطلب منه إثبات صحة قول المسيح، بجعل الجبل ينتقل، فذعر البطريرك وارتبك، وبدا عليه الخوف، فأمهله الحاكم ثلاثة أيام، فتضرع إلى الله، وفى فجر اليوم الثالث ظهرت له العذراء في الحلم، ومضى البطريرك وأبلغ الحاكم، واجتمع الرهبان والقساوسة، ومع أول إشارة للبطريرك حدثت هزة أرضية عنيفة، فارتفعت التلّة، ثم هبطت، وتكرر ذلك مع كل إشارة للبطريرك حتى تحرك الجبل من مكانه، وبقي في المكان الذي تراه عليه الآن، هذه هي الحكاية أيها الغريب"(١).

فقد جعل الكاتب بطل الرواية (مصعبا) يتحدث مع أحد الأقباط ويسأله عن صحة نقل جبل المقطم من مكانه، وكأن كلًّا من الكاتبين يحاول أن يوثق قوة إيمان النصارى وتمسكهم بمعتقداتهم، وإن كانت الحقيقة تؤكد عدم صحة هذه القصة المزعومة(٢) في المصادر المسيحية نفسها.

٢. استلهام الأحداث التاريخية:

إن حادثة أصحاب الأخدود قد تناولها أدباء منطقة نجران في عدد من المشاهد التي تؤرخ اضطهاد الملك اليهودي يوسف ذي نواس لكونه الحدث الأكثر شهرة في تاريخ النصرانية في جنوب الجزيرة العربية، وكذلك تصوير ما عُرف بـ (كعبة نجران) أو (بيعة نجران)(٣). حيث استخدمت رواية المرقش أسلوب الذكاء الاصطناعي في تصوير الأحداث والمشاهد بتقنية الواقع الافتراضي، وكأن القارئ يشاهد ويتعايش مع الأحداث باعتباره أحد أبطالها، حيث يتنوع الأسلوب بين السرد والحوار، فمن ذلك الحوار الذي

(١) محمد آل سعد، " السيدون الثلاثة"، ٦٢.

(٢) ينظر: علي الريس، "نقل جبل المقطم معجزة أم خرافة" (د. ت – بدون ناشر متوفر بصيغة pdf على الشبكة العنكبوتية) ٦، ٧.

(٣) ينظر، د. جواد علي، " المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" (ط٤، بيروت: دار الساقي، ١٤٢٢هـ)، ١٢: ١٩٢.

دار بين الحارث بن كعب[١] والملك ذي نواس، إذ يقول: "إنني في حزن شديد على من استشهد من النصارى المؤمنين كلهم، وأيضًا من أجل النصارى الذين في هذه المدينة، لأني قد قلت لهم بألا يثقوا بك، ويبادروا بالمواجهة، وأمرتهم ألا يفتحوا أبواب المدينة لم يطيعوني، وأشرت عليهم أيضًا أن نخرج إليك فنقاتلك دون شعب المسيح فلم يرضوا بذلك، وأنا كنت واثقًا من هزيمتك وقتلك ومن معك، ولكنهم آثروا السلام وأسلموا أنفسهم لك بناءً على ما قدمت من عهود وأقسمت بالتلمود، فلم تأتِ بصدق قط على فيك، ذلك حكم الرب فينا وفيك"[٢].

واستلهم الكاتب الأحداث التي وردت برواية (القديس حارث بن كعب)[٣]، إذ تاريخ كتابة المخطوطة العربية المنشورة، التي في دير القديسة كاترينا في سيناء تحت رقم sa.428، إلى القرن العاشر الميلادي، وفيها استشهاد القديس الحارث بن كعب ومن معه من أهل مدينة نجران. غير أن هذه الرواية لا تنحصر بالحديث عن استشهاد القديس الحارث وحده، إذ تورد أسماء شهداء آخرين، لكن أهم ما فيها هو أنها تقوم بتوثيق أحداث مهمة من الصراع المسيحي اليهودي الذي قام في جنوب غرب الجزيرة العربية، في الربع الأول من القرن السادس الميلادي، والذي كانت نتيجته استشهاد عدد كبير من المسيحيين.

(١) هو الحارث بن كعب بن عمرو بن عُلَة، من مذحج، من كهلان: جدّ جاهلي، من نسله بنو الديان (رؤساء نجران)، وكلهم حارثيون كهلانيون، من قحطان. ينظر خير الدين الزركلي، "الأعلام" (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين،٢٠٠٢م)، ٢: ١٥٧؛ وينظر أبو محمد ابن حزم الأندلسي، "جمهرة أنساب العرب"، تحقيق: عبد السلام هارون (د. ط، مصر: دار المعارف، ١٩٦٢م)، ٤١٦ – ٤١٨.

(٢) ابن عايض، "المرقش"، ٢١٣.

(٣) استرجعت بتاريخ ١/ ٣/ ١٤٤٥هـ، رواية – القديس العربي حارث بن كعب النجراني ~ حارث بن كعب(harithbinkaab.blogspot.com)

فقد جمع الكاتب بين النصوص وابتدع في إحكام المشاهد ليجعل القارئ يتعمق في الحدث التاريخي، ويتفاعل ويتألم لحال المضطهدين من المسيحيين والقساوسة في نجران، ويسمع أنينهم وصلاتهم ودعاءهم، ويظهر استلهام اللهجة النجرانية في قولهم بعزة وكبرياء "مأجورين"(١)، وهي عبارة دارجة في تحية أهل نجران (مأجورين والسلامة)(٢) إذ تعبر عن الموروث الثقافي والتاريخي للبيئة.

بينما استلهم الكاتب محمد آل سعد في الفصل الرابع من روايته، تاريخ مدينة (رجمت عام ٥٢٤م)(٣)، حيث اعتمد على أسلوب السرد في عرض الأحداث التاريخية التي تشير إلى حصار الملك الظالم لهذه المدينة حتى دخولها في حكمه ويصور الأحداث التي دارت بين الملك وجليسه الأعمى، ووقوع الاختيار على الغلام عبد الله بن الثامر ليكون تلميذًا للساحر، ثم لقائه بالراهب فيميون وتتعقد الأحداث حين يتأخر الغلام على الساحر ووالديه، وتأتي لحظة الانكشاف حين يجسد الكاتب الشك الذي يختلج نفس الغلام، فيقول: "– إنها دابة كبرى، أجابه أحدهم، قد سدّت الطريق على الناس فلم يستطيعوا العبور إلى الجهة المقابلة من الطريق، فأخذ الغلام حجرًا صغيرًا، وقال:

– اللهم إن كنت تعلم أن أمر الراهب أحب إليك من أمر الساحر فاقتل هذه الدابة.

فرماها الغلام بذلك الحجر الصغير، فقُتلت الدابة، ومضى الناس إلى حاجاتهم، ذهب بعدها الغلام إلى الراهب وأخبره بالقصة، فقال الراهب:

---

(١) ابن عايض، "المرقش" ٢١٦.

(٢) استرجعت بتاريخ ١/ ٣/ ١٤٤٥هـ، https://www.okaz.com.sa/article/532325

(٣) ذهب بعض الباحثين إلى أن "رجمت" هي في الواقع مدينة من مدن "نجران"، وأن "نجران" لم تكن في الأصل مدينة معينة، وإنما هي أرض تضم جملة مدن، منها هذه المدينة، إلا أن الناس خصصوا لفظة "نجران" على مرور الزمان بإحدى المدن هي مدينة "رجمت"، حتى عرفت بها، فضاع بذلك اسمها القديم. جواد علي، "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" ٤: ١٦٠.

– اليوم صرت أفضل مني، وستُبتلى، فإن ابتُليت فلا تدل على مكاني"[١].

فقد أجاد الكاتب في تصوير الشكوك التي تختلج نفس الغلام وانتفائها، واستلهم الأحداث التاريخية وأحسن في تطويعها للإطار القصصي، إذ ذكر ابن الأثير في كتابه أنه "كان في ذلك البلد حية عظيمة قطعت طريق الناس، فمر بها الغلام فرماها بحجر فقتلها، وأتى الراهب فأخبره. فقال له الراهب: إن لك لشأنًا، وإنك ستبتلى فإن ابتليت فلا تدلن عليّ. وصار الغلام يبرئ الأكمه والأبرص ويشفي الناس.

وكان للملك ابن عم أعمى، فسمع بالغلام وقتل الحية فقال: ادع الله أن يرد علي بصري. فقال الغلام: إن رد الله عليك بصرك تؤمن به؟ قال: نعم. قال: اللهم إن كان صادقًا فاردد عليه بصره، فعاد إليه بصره، ثم دخل على الملك، فلما رآه تعجب منه وسأله، فلم يخبره، وألح عليه فدله على الغلام، فجيء به، فقال له: لقد بلغ من سحرك ما أرى. فقال: أنا لا أشفي أحدًا إنما يشفي الله من يشاء"[٢].

ولعل هذه الأحداث هي التي صورها الكاتب في الفصل الأول من روايته (نجران ٢٠٢١م) والحوار الذي دار بين (مصعب) وشخصية (السيد الثاني) إذ سأله: "– هل رأيك من رأيهم؟

– أنا لا رأى لي، فقد كنت أعمى، وردّ الله إليّ بصري بسببهما أو بأحدهما.

– حتى وإن كان ذلك كذلك!

– لكنني قد فعلت ما لم يكن لي أن أفعله!

– وما ذاك؟ كنت في حرج من فضولي!

(١) محمد آل سعد، "السيدون الثلاثة" ١٤٦، ١٤٧.

(٢) ابن الأثير، "الكامل في التاريخ"، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (ط١، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ)، ١: ٣٩١-٣٩٢.

- لقد كان السبب في ...! "[1]

استخدم الكاتب أسلوب الحوار في تجسيد الحدث، ولجأ إلى عنصر التشويق حين استخدم علامة الحذف (...) ليترك للقارئ استنتاج بقية الأحداث أو يبحث عنها في المصادر التاريخية.

٣. استلهام الأمثال العربية:

يصور المثل حياة العرب في الجاهلية والإسلام "وأفضله أوجزه، وأحكمه أصدقه"[2]. وحاجة العرب إلى الشاهد والمثل والشذرة والكلمة السائرة يزيد المنطق تفخيمًا ويكسبه قبولًا، ويجعل له قدرًا في النفوس وحلاوة في الصدور ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها على حفظه والاستظهار به في ميادين المجادلة والمصاولة. ولما عرفت العرب أن الأمثال تتصرف في أكثر وجوه الكلام وتدخل في جل أساليب القول أخرجوها في أقوى الألفاظ ليخف استعمالها ويسهل تداولها فهي من أجل الكلام وأنبله وأشرفه وأفضله لقلة ألفاظها وكثرة معانيها ويسير مئونتها على المتكلم مع كبير عنايتها وجسيم عائدتها[3].

لذا اهتم الأدباء والشعراء باستلهامها في أعمالهم الفنية لأنها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب ولها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب. بالرجوع إلى (خوارزمية أسعد الكامل)[4] يصور الكاتب حياة التُّبع أسعد الذي كان يغزو سنة ويقيم سنة، ومن

(١) محمد آل سعد، " السيدون الثلاثة"، ٤٨.

(٢) ابن رشيق القيرواني، "العمدة في محاسن الشعر وآدابه"، تحقيق: محمد محي الدين، (ط٥، بيروت: دار الجيل، ١٤٠١هـ)، ١: ٢٨٠.

(٣) ينظر، أبو هلال العسكري، " جمهرة الأمثال"، تحقيق: محمد أبو الفضل؛ عبد المجيد قطامش، (ط٢، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٨هـ)، ١: ٤، ٥.

(٤) كانت التّبابعة وملوك حمير من ولد صيفى بن سبأ الأصغر، ومنهم أسعد أبو كرب بن ملكي =

الغزوات تلك ما استلهمه الكاتب لقصة المثل العربي: "أبصر من زرقاء اليمامة[١]" إذ يقول عنها: "يقال لها يمامة وهي أبصر خلق الله على بعد[٢]، فإنها ترى الشخص من مسيرة يوم وليلة وإني أخاف أن ترانا وتنذر بنا القوم، فأقام تبع في ذلك الجبل وأمر رجلًا أن يصعد الجبل فينظر ماذا ترى، فلما صعد الجبل دخل في رجله شوكة، فأكبّ على رجله يستخرجها، فأبصرته اليمامة، وكانت زرقاء العين، فقالت: يا قوم إني أرى على الجبل الفلاني رجلًا وما أظنه إلا عينًا فاحذروه! فقالوا لها: ماذا يصنع؟ فقالت: إما يخصف نعلًا أو ينهش كتفًا، فكذبوها"[٣].

ويرجع حدّة بصرها إلى أنها كانت تأخذ حجرًا أسود فتدقّه وتكتحل به فكان يقوّي بصرها، ويقال إنها أول من اكتحل بالإثمد من العرب، ولما قلع عينيها أمر التبع بصلبها على باب جوّ وأن تسمى باسمها فسميت باسمها إلى الآن، وقال تُبع يذكر ذلك:

كرب، ولد تبّع وهو ذو نواس الذي تهوّد، وهوّد أهل اليمن، وتسمّى يوسف، وقتل النصارى أهل نجران. ينظر، ابن حزم، "جمهرة أنساب العرب"، ٤٣٨.

(١) أبو الفضل الميداني، "مجمع الأمثال"، تحقيق: محمد محيي الدين، (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ١: ١١٤.

(٢) يقال إن امرأة باليمامة كانت تبصر الشّعرة البيضاء في اللبن، وتنظر الراكب على مسيرة ثلاثة أيام، وكانت تنذر قومها الجيوش إذا غزتهم، فلا يأتيهم جيش إلا وقد استعدوا له، حتى احتال لها بعض من غزاهم، فأمر أصحابه فقطعوا شجرا أمسكوه أمامهم بأيديهم، ونظرت الزرقاء فقالت: إني أرى الشجر قد أقبل إليكم. قالوا لها: قد خرفت ورق عقلك وذهب بصرك. فكذبوها، وصبّحتهم الخيل وأغارت عليهم وقتلت الزرقاء. ينظر؛ ابن عبد ربه الأندلسي، "العقد الفريد" (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ)، ٣: ١٠.

(٣) ابن عايض، " المرقش" ٧٤– ٧٥.

وسَمَيَّتُ جوّاً باليمامةِ بعدما تركتُ عيوناً باليمامةِ هُمَّلا[١]

لقد اشتملت القصة على كثير من المبالغات التي لا يتقبلها العقل البشري، ويرجع إلى سعة الخيال عندهم، فقد استعان الكاتب بالصور الخيالية الواردة في القصة حين قال إنها ترى من مسافة سير يوم وليلة، كما أن المثل ورد بصيغ مختلفة في بعض المصادر الأدبية، ومنها قولهم: "أحكم من الزرقاء"[٢] فقد وصفها بالحكمة حين أنذرت قومها، ويدل اختلاف الروايات على مزج الخيال بالحقيقة في مورد المثل.

وقد استلهم الكاتب أيضًا قصة المثل العربي "أشأم من البسوس"[٣]. من خلال عرضه لـ(خوارزمية حرب البسوس)[٤] فقد تناول الكاتب إحدى وقائع حرب البسوس[٥] المشهودة وأشعارهم خير شاهد عليها، حيث اختار الكاتب أحد المشاهد التي تخص عنوان روايته وهو (المرقش) ومشاركته في تلك الحرب ووقوعه أسيرًا، إذ يقول عنه: "كان المرقش في عالم والجميع في عالم آخر، لم تكن الحرب والدماء بالنسبة للمرقش سوى عارض يمر والمعركة الحقيقية كان تستعر بين جوانحه بعد أن رفض عمه تزويجه من أسماء، وقال في مجلس القبيلة (عندما تكون ذي شأن وتعرفك العرب)[٦] عزم على أن يجعل من اسمه منارة خالدة وأن يجوب الأراضي كلها، وينشد الملوك في كل أرض وأن يكتب

(١) ينظر، شهاب الدين ياقوت الحموي، "معجم البلدان" (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م)، ٥: ٤٤٦.

(٢) أبو هلال العسكري" جمهرة الأمثال"، ١: ٤٠٥.

(٣) ابن رفاعة الهاشمي، " الأمثال"، (ط١، دمشق: دار سعد الدين، ١٤٢٣هـ)، ١٩.

(٤) ابن عايض " المرقش"، ٢٣٦.

(٥) هي خالة جساس بن مرة الشيباني. كانت لها ناقة يقال لها سراب، فرآها كليب وائل في حماه، فرمى ضرعها بسهم، فوثب جساس على كليب فقتله، فهاجت حرب بكر وتغلب ابني وائل بسببها أربعين سنة، حتى ضربت العرب بشؤمها المثل. ينظر الميداني، "مجمع الأمثال"، ٢: ٤٣٩.

(٦) ابن عايض، " المرقش" ٢٣٦.

الشعر ويرسم الحزن على كل قلب".

ويستمر الكاتب في تصوير وعد المرقش لابن عمه ثعلبة إذا قُتل أحدهم يأخذ الآخر بثأره، فيُقتل ثعلبة على يد التغلبيين، ويقع المرقش أسيرًا على يد المهلهل[١]، ويتمثل بأبيات له إذ يقول:

قَتَلوا كُلَيبًا ثُمَّ قالوا أَربِعوا ... كَذَبوا وَرَبِّ الحَلِّ وَالإِحرامِ

حَتّى نُبيدَ قَبيلَةً وَقَبيلَةً ... قَهرًا وَنَفلِقَ بِالسُيوفِ الهامِ

وَيَقُمنَ رَبّاتُ الخُدورِ حَواسِرًا ... يَمسَحنَ عَرضَ ذَوائِبِ الأَيتامِ[٢]

وينادي عليهم المهلهل: هل فيكم من يقول الشعر؟ فيدرك المرقش أنه يناديه لشخصه، فأجابه مُفاخرًا كما فخر عليهم شريطة أن يفك أسرهم، فقال:

يا ذاتَ أَجْوارِنا قُومِي فَحَيِّينا ... وإِنْ سَقَيْتِ كِرامَ النَّاسِ فاسْقينا

وإِنْ دَعَوْتِ إلى جُلَّى ومَكْرُمَةٍ ... يومًا سَراةَ خِيارِ الناسِ فادْعِينا

شُعْثٌ مَقادِمُنا نُهْبى مَراجِلُنا ... نأسُو بأَمْوالِنا آثارَ أَيْدِينا[٣]

فاستجاده المهلهل بقوله:" فأجدت يا فتى، ولم تقل إلا حقًا، من أنت؟"[٤].

ونجد الكاتب أجاد في تصوير المشاهد وإحكام الحبكة، وكانت نقطة الانفراج والحل

(١) هو عديّ بن ربيعة، أخو كليب وائل الذي هاجت بمقتله حرب بكر وتغلب. وسمّي مهلهلا لأنّه هلهل الشعر، أي: أرقّه، ويقال: إنّه أوّل من قصّد القصائد... ينظر ابن قتيبة، " الشعر والشعراء" (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ)، ١: ٢٨٨.

(٢) أبو سعيد الأصمعي، "الأصمعيات" تحقيق: أحمد شاكر، عبد السلام هارون، (ط٧، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣م)، ١٥٦.

(٣) المرقش الأكبر" الديوان" ٨٠، ٨١.

(٤) ابن عايض، "المرقش" ٢٤٢.

هي إجازة المهلهل للمرقش، فقد كان سببًا في إطلاق سراحه ومن معه من بني بكر.

ومنه أيضًا استلهام المثل العربي: "إِنَّ غَدًا لِناظِرِهِ قَريبٌ" إذ يقال: أن أول من قال ذلك القول قراد بن أجدع، حين تكفّل بالطائي وضمنه، وقد أمر النعمان بن المنذر للطائي بخمسمائة ناقة، فمضى الطائي إلى أهله، وجعل الأجل حولًا من يومه ذلك إلى مثل ذلك اليوم من قابل، فلما حال عليه الحول وبقي من الأجل يوم قال النعمان بن المنذر لقراد: ما أراك إلا هالكًا غدًا، فقال قراد:

فإن يَكُ صَدرُ هَذا اليَومِ وَلّى فإِنَّ غَدًا لِناظِرِهِ قَريبُ[1]

فلما أصبح النعمان ركب في خيله ورجله متسلحًا كما كان يفعل حتى أتى الغريين فوقف بينهما، وأخرج معه قرادًا، وأمر بقتله، فقال له وزراؤه: ليس لك أن تقتله حتى يستوفي يومه، فتركه...فبينا هم كذلك إذ رفع لهم شخص من بعيد، وقد أمر النعمان بقتل قراد، فقيل له: ليس لك أن تقتله حتى يأتيك الشخص فتعلم من هو، فكف حتى انتهى إليهم الرجل فإذا هو الطائي، فلما نظر إليه النعمان شق عليه مجيئه، فقال له: ما حملك على الرجوع بعد إفلاتك من القتل؟ قال: الوفاء، قال: وما دعاك إلى الوفاء؟ قال: ديني، قال: وما دينك؟ قال: النصرانية، قال النعمان: فاعرضها علي، فعرضها عليه، فتنصر النعمان وأهل الحيرة أجمعون[2]، وكان قبل ذلك على دين العرب، فترك القتل منذ ذلك اليوم، وأبطل تلك السنة وأمر بهدم الغريين، وعفا عن قراد والطائي، وقال: والله ما أدري أيهما أوفى وأكرم، أهذا الذي نجا من القتل فعاد أم هذا الذي

(١) الميداني، "مجمع الأمثال"، ١: ٧٠.

(٢) ينظر، الميداني، "مجمع الأمثال" ١: ٧٠. وتنسب الأحداث فيه لشخصية النعمان، بينما نسبها مؤلف الرواية إلى المنذر. والصواب: أنها للنعمان بن المنذر، ينظر، محمد بن أيدمر المستعصمي، "الدر الفريد وبيت القصيد" تحقيق: كامل الجبوري، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٥م)، ٧: ٤٢٥.

ضمنه؟ والله لا أكون ألأم الثلاثة[١].

فقد أجاد الكاتب تضمين موارد الأمثال ضمن الإطار القصصي للأحداث الرئيسة في روايته (المرقش) وخاصة تلك الفترة التي تجسد قصة المرقش وحبه لابنة عمه أسماء، واقترانها مع قصة البداية وعشق مسعد لتاريخ نجران والكشف عن أسرار تلك الحقبة الزمنية.

٤. استلهام التراث الشعري:

لا شك أن الموروث الأدبي هو أحد مصادر التراث وأكثرها تأثيرًا في نفوس الشعراء والكُتّاب في العصر الحديث، وربما كانت الشخصيات الأدبية هي الأقرب لوجدان الأدباء وصورهم، لأنها هي التي عاينت التجربة الإنسانية ومارست التعبير عنها، والتفاعل مع التراث الأدبي يقوم على أساس محاكاة النص إبداعًا والعمل على إحيائه[٢]، والتفاعل مع النص يكون من خلال محاكاة النموذج والسير على منواله، أو محاولة تطويعه ليتلاءم مع العصر الحديث، وقد ظهر ذلك جليًّا عند ابن عايض حين اقتبس نصوصًا شعرية ونسج الأحداث الروائية حولها، كما حوّل النص التراثي الشعري إلى نص من الشعر المنثور في تأملات المرقش.

فمن خلال انتزاع الزمن وإعادة تراتيب الأحداث من خلال آلة ذكية يعمل عليها ثلاثة من أبناء نجران بدافع فهم حالة شقيق صديقهم وغيبوبته غير المفسرة، إذ تقوم آلة الرنين المغناطيسي الوظيفي بقراءة نمط الفكرة التي تكاد تسيطر على عقل (مسعد) والتي تجعله في حالة من النوم الأبدي أو اللذة غير المحدودة، حيث تتكشف رحلة المرقش في جزيرة العرب وبين الحيرة والشام واليمامة، تلك الشخصية العربية وأيقونة الحب التي لم

(١) ينظر، ابن عايض، "المرقش" ٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) سعيد يقطين، " الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث"، (ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م)، ١٣١.

يلتفت لها أحد، ولكن مسعد أولاها الاهتمام، ربما بدافع الولاء والحب لنجران، فقد صنع رحلة العشق والحب العذري التي توج بها المرقش التاريخ(١).

فقد اعتمد ابن عايض على تقنية المونولوج أو حديث الذات في (خوارزميات تأملات المرقش) وجعله يستنتج موهبته الشعرية قائلًا: "ماذا لو كنت شاعرًا ولا أعلم ذلك؟ إن كانت بي صفة تجعل أبي يميّزني عن بقية إخوتي، فما هي تلك الصفة؟ إن لدي رغبة عارمة في حفظ الأشعار وترديدها وتنساب على لساني أحسن من غيري، أتكون تلك صفة محمودة... يناجي نفسه إذا غاب عنه عمرو بن قميئة(٢)، وكانا كلاهما يكتويان بنار الفراق والبعد عن الديار، ولأسباب خارجة عن أيديهما"(٣).

استخدم الكاتب أسلوب السرد الحواري بين المرقش وذاته، وبين المرقش وعمرو ابن قميئة، واصطنع الحوار من خياله وجسده بأسلوبه الروائي، ليجمع أكبر عدد من شخصيات الشعراء التي التقى بهم المرقش أو جمعت بينهم تلك الفترة الزمنية، فاستلهم

(١) استرجعت بتاريخ ٢٤ /٢/ ١٤٤٥هـ رواية المرقش ... حالت قرى نجران دون لقائها / ابن عايض صالحLinkedIn |

(٢) عمرو بن قميئة بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة. ويكنى أبا كعب وكان في عصر مهلهل بن ربيعة، وعمّر حتى جاوز التسعين... ينظر، أبو عبيد الله المرزباني "معجم الشعراء" (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)

(٣) ابن عايض، "المرقش" ٣٨: ٤٢.

شخصية امرئ القيس[١] وعبيد بن الأبرص[٢] في (تجربة الخوارزمية)[٣] إذ طلب سعيد من الآلة أن تصف له مشهدًا من لقاء امرئ القيس مع أحد شعراء المعلقات، فجسد الحدث بقوله:

"ظهر رجل بثياب زاهية وموشاة بالذهب، طويل القامة، بشعر أجعد كثيف يشبه لمة الأسد، يخب على حصانه، أقنى الأنف بشرته تميل إلى السمرة جراء لفح القيظ وحرارة الشمس، عيون محارب والبسمة على الشفاه ابتسامة عابث، ينتابك شعورٌ غريبٌ جراء نظرك إليه[٤]... يلتقي برجل في منتصف العمر، يظهر عليه الزهو والفخر بنفسه، يحاول امرؤ القيس أن يتطاول ويتعالى عليه، تبدو الملامح الملكية على امرئ القيس،

(١) اسمه حُنْدُج، وقيل: عَديْ، وقيل: مُلَيْكَة، ولُقِّب بذي القروح والملك الضليل، وامرئ القيس، وطغى هذا اللقب على اسمه وعُرف به. أبوه حُجُر ملك غطفان وأسد، وأمه فاطمة بنت ربيعة أخت المهَلهِل، وقد نشأ في نجد من أسرة توارثت الملك، ودانت لها قبائل العرب من ربيعة ومضر، ومضى يتردد بين أسرة أبيه وأسرة خاله المهَلهِل من تغلب، مزهوًا بنفسه وبملك أبيه، غارقًا في لذائذ الدنيا. وعندما تمادى امرؤ القيس في ضلاله طرده أبوه، فلم يزد الطرد مجانته إلا اطّرادًا، فعندما وصله خبر أبيه قال: (ضيّعني صغيرًا، وحمّلني دمه كبيرًا لا صحو اليوم، ولا سكر غدًا. اليوم خمرُ وغدًا أمر) ... ينظر ترجمته في ديوان امرئ القيس، تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ) ٩ ،١٠.

(٢) هو عبيد بن الأبرص بن عوف بن جشم بن عامر بن مالك بن زهير بن مالك بن الحارث بن سعد بن ثعلبة. وكان عبيد شاعرًا جاهليًا من المعمّرين، وشهد مقتل حجر أبي امرئ القيس، وقد قتله النعمان بن المنذر يوم بؤسه. ويقال إنّه لقيه يومئذ وله أكثر من ثلاثمائة سنة، فلما رآه النعمان قال: هلّا كان هذا لغيرك يا عبيد! أنشدني فربما أعجبني شعرك! فأنشده:
أقفر من أهله عبيد ... فاليوم لا يبدى ولا يعيد. ينظر ابن قتيبة "الشعر والشعراء" ١: ٢٦٠.

(٣) ابن عايض، "المرقش" ١٥.

(٤) وردت بالنسخة المطبوعة في الرواية ص ١٥ "نظرك إليك" خطأ مطبعي صوبته بالأعلى.

والعصيان والثورة على الفارس الآخر، يتنافسان في الشعر، إنه عبيد بن الأبرص،

قال له عبيد: كيف معرفتك بالأوابد؟ فقال امرؤ القيس: ألق ما أحببت، فقال عبيد:

مَـا حَيّـةٌ مَيْتَـةٌ قَـامَـتْ بِميتَتِهَـا دَرْدَاءُ مَا أنْبَتَتْ سَـنّاً وَأضـرَاسَـا

فقال امرؤ القيس:

تِلكَ الشَّـعِيرَةُ تُسْـقَى في سَـنَابِلِهَا فأخرجَتْ بَعد طُول المُـكثِ أكدَاسَا

فقال عبيد:

مـا السُّـودُ والبِيضُ وَالأسمـاءُ وَاحـدَةٌ لا يَسـتَطيعُ لهُنّ النّاسُ تَمسَـاسَـا

فقال امرؤ القيس:

تِلكَ السّـحَابُ إذا الرّحمَانُ أرْسـلَها رَوّى بها من مُحولِ الأرْضِ أيْبَاسَـا[1]

وقد عدّ الرافعي تلك المساجلة الشعرية من الألغاز التي قصدتها العرب على طريقة السؤال والجواب[2]، فقد حاول عبيد بن الأبرص أن يُظهر تفوقه على امرئ القيس، فسأله عن الشوارد والغريب من القوافي، فكان جواب امرؤ القيس شافيًّا وافيًّا يؤكد تفوقه وإبداعه. وقد نقل الكاتب ابن عايض ذلك في روايته ثم عقب على لسان إحدى الشخصيات (سالم): "لو كان يمكننا السفر في الزمن لأخبرن امرأ القيس بأن عبيدًا سيكون أحد الذين أججوا الثورة على أبيه حجر"[3].

ومن الشعراء الذين يمثلون حلقة وصل بين الأحداث التاريخية لأصحاب الأخدود

(١) وردت تلك المساجلة الشعرية في ديوان امرئ القيس، ١١٢- ١١٤؛ ينظر، ابن ظافر الأزدي "بدائع البدائه" (ط١، مصر: ١٨٦١م) ٦.

(٢) ينظر، مصطفى صادق الرافعي، "تاريخ آداب العرب" (ط١، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٥٦هـ) ٣: ٢٦٧.

(٣) ابن عايض، " المرقش" ١٧.

والحقبة الزمنية لحياة المرقش، شخصية (قس بن ساعدة)[١]إذ وصفه الكاتب بقوله: "قصة قس بن ساعدة رمزية وعجيبة وغير واضحة للأغلبية، ولكن الشعر يوثق أكثرها وقد كان كثيرًا ما يذكر نجران وبعض قراها...حيث أنشد:

قَـد كُنـتُ أَسمَعُ بِالزَمـانِ وَلا أَرى ... أَنَّ الزَمـانَ يُطيقُ نَتفَ جَنـاحي

فَـأَراهُ أَســرَعَ فِيَّ حَتّى أَصــبَحَت ... بيضًــا مُتونُ عَوارِضــي وصِــفاحِي

وَأَنا الـكَـبـيرُ لِـنِسـبَـةٍ في قَـومِـهِ ... هَـيـهـاتَ كَم ناسَمـتُ مِـن أَرواحي

صــافَحتُ ذا جَدَنٍ[٢] وَأَدرَكَ مَولِدي ... شَمِرُ بـنُ عَـمـرٍو[٣]يســتَقى بِالـراحِ

وَالـقَـيـلُ ذو يَـزَنٍ رَأَيـتُ مَحَـلَّـهُ ... بِالقَـهرِ بَنيَ جَنـادِلٍ وَصِــفـاحِ[٤]

ربما تكون عشارة[٥] الآن وهي على طريق القوافل، قد يكون اللقاء أثناء غزو ذي نواس، ولكن ما لا نعرفه بأن قس هل هي صفة أم اسم، فلم نجده على صلة بأي من المذاهب المسيحية ... الآلة تقول بأنه كان على مذهب الأحناف، على ملة إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، ولكنه لم يكن يؤمن بعقيدة التثليث كما هو حال بعض

(١) هو قس بن ساعدة الإيادي أحد حكام العرب في الجاهلية، وكان حكيمًا خطيبًا عاقلًا حليمًا له نباهة وفضل. وقد ذكره جماعة من الشعراء في أشعارهم بالحلم والخطابة وضربوا به الأمثال... ينظر، المرزباني، "معجم الشعراء"، ٣٣٨.

(٢) هو علس ذو جدن الحميري: من قدماء ملوك حمير في الجاهلية، ينظر، الزركلي "الأعلام" ٤: ٢٤٧.

(٣) هو شمر بن عمرو بن عبد الله بن عمرو بن عبد العزى، وهو الذي قتل المنذر بن ماء السماء. ينظر، هشام بن الكلبي "نسب معد واليمن الكبير" (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ)١: ٦٤.

(٤)أحمد الربيعي، "قس بن ساعدة الإيادي. حياته. خطبه. شعره" (ط١، بغداد: مطبعة النعمان، ١٣٩٤هـ)، ٣٤٤، ٣٤٥.

(٥) عشارة: أحد الأودية الواقعة بمنطقة يدمة.

من القبائل والمذاهب، وبسبب سياسات الدول وتبشير القساوسة- ذلك شيء غريب- ولكن يمكننا بتعليم هذه الآلة أن نصل إلى نتائج جيدة، إلا إن السؤال المهم، ماذا لو كانت مخترقة، أو هناك من يتجسس عليكم ويوجه النتائج ويؤثر عليها؟"(١).

فقد استفاد الكاتب من النص الشعري ونسجه حوله الحوار الدائر بين الشخصيات الرئيسة بالرواية (سالم) وهو صاحب الاكتشاف العلمي لآلة الرنين المغناطيسي، و(أبو صالح) رمز الحكمة في الرواية، حيث نبهه على إمكانية اختراق الآلة وتوجيه النتائج لصالح اليهود، وتكشف أحداث الرواية فيما بعد صدق شكوكه.

كما برع الكاتب في نسج مشهد خيالي يجمع بين المرقش وأمه في (خوارزمية أم المرقش قلابة بنت الحارث اليشكري) إذ كانت تعد العشاء لضيوف زوجها سعد بن مالك، ويسرد الكاتب الموقف الدرامي عن المهلهل الذي لا يكف عن الشر والشعر، فيروي أحد الجالسين قصيدته في رثاء أخيه كليب وتوعده لبني بكر، بقوله:

خُذِ العَهدَ الأَكيدَ عَلَيَّ عُمري ... بِتَركي كُلَّ ما حَوَتِ الدِيارُ
وَهَجري الغانِياتِ وَشُربَ كَأسٍ ... وَلُبسي جُبَّةً لا تُستَعارُ
وَلَستُ بِخالِعٍ دِرعي وَسَيفي ... إِلى أَن يَخلَعَ اللَيلَ النَهارُ
وَإِلّا أَن تَبيدَ سَراةُ بَكرٍ ... فَلا يَبقى لَها أَبَداً أَثارُ(٢)

ويسرد الكاتب حوارًا بين المرقش وهو صغير مع أمه، عند سماعه لتلك القصيدة وغضب الحاضرين من راويها، فيقول: "ما أجمل الشعر يا أماه! إنها أعذب من أن تكون قصيدة في الحرب.

(١) ابن عايض، "المرقش" ٢١: ٢٣.
(٢) لويس شيخو، "مجاني الأدب في حدائق العرب" (ط١، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩١٣م) ٦: ٢١٤.

أخفض صوتك يا بني، لو سمعك رجل من بني بكر تمدح المهلهل لقطع لسانك، لا يوجد بيت إلا وقد أوتره، وأثكل نساءه. شديد بأس في الحرب كأنما يضرب بسيف من الجحيم، وعذب لسان في الشعر كأنما يداوي الجراح بنهر من النعيم"(١).

فكأن الروائي ابن عايض يستشعر النص الشعري ويعيد توظيفه بحسه وذوقه الفني، وينسج حوله قصة جديدة مغايرة للحدث الحقيقي للقصيدة الأصلية.

ومن الأشعار التي برع في توظيفها داخل الحدث الدرامي، عند إفاقة (مسعد) من غيبوبته ووصيته بأن ينقل من الرياض إلى نجران ليكمل علاجه أو يدفن بها بجوار قبر أمه، وعند اقترابهم من مشارف مدينة حمى، أنشد قصيدة المرقش التي قالها بالقرب من نجران:

يا صـــاحِبيَّ تَـلَوَّمـا لا تَـعْجَلا إنَّ الـرَّحـيـلَ رَهِـينُ أَنْ لا تَـعْـذُلا

فَلَعَـلَّ بُطْـأَكُـمـا يُـفَرِّطُ سَـــيِّئًـا أَوْ يَسْـبِقُ الإِسْـراعُ سَـيْبًا مُقْبِلا(٢)

فيكمل الحدث على لسان مسعد "لقد أنشدها المرقش بالقرب من هنا، لم أكن أعي بحبي لنجران إلا عندما عرفتها من خلال هذا العاشق المجنون"(٣).

وكأن صوت الراوي وتمثله بأبيات المرقش قبل وفاته يُنذر بتشاكل الشخصيات وتماثلها، فـ (مسعد) ذلك الشخصية المحورية المفتون بحب نجران، هو ذاته المؤلف ابن عايض الذي عبر عن حبه لتلك المدينة وتوارى خلف شخصية المرقش ومسعد، إن تداخل الأصوات في النص الروائي جاء بشكل منظم غير مرئي، وتتشاكل الشخصيات

(١) ابن عايض، " المرقش" ١١٦.

(٢) ديوان "المرقش الأكبر" ٦٣، ٦٤.

(٣) ابن عايض، " المرقش" ٢٣٤.

المشكّلة للثلاثية السردية: المؤلف النموذجي، والسارد، والقارئ(١).

ومع تتشابك الأحداث وتعقدها، تأتي لحظة الانكشاف عندما يصرح (مسعد) لأخيه عن أسباب تعلقه بنجران، فيقول: "أنا مدفوعٌ بحبي لوطني ولنجران... ما وصلت إليه مجرد شكوك، ربما ستجدون ما يدلكم على ما كان يدور في خلدي إن كان صحيحًا، وإن لم فهو لا يستحق الذكر، ربما نكون مفاتيح أقفال، وربما نكون أقفالًا أسعى إلى مفاتيحها. كل ما أنا على يقين منه هو أنني الآن في أحد المدن المقدسة، لقد أوجعني جهلي بنفسي وبأرضي الأم، بتاريخي ومعتقداتي.

لقد صدق مهذل(٢):

عبثًا تُحاول.. لا فَناء لشائرٍ ... أنا كَالقِيامةِ ذَات يومٍ آتِ

رَجلٌ مِن الأُخدودِ ما مِن عَودتي ... بُد ... أنا كُل الزّمانِ الآتي

فلم يقتصر توظيف الروائي ابن عايض للنصوص الشعرية المصاحبة للحقبة الزمنية التي عاش فيها المرقش، بل لجأ إلى تزيين روايته بنماذج من الشعر الحديث لأبناء منطقة نجران، وكأنه يريد توثيق ما يمكن توثيقه ليجعل روايته موسوعة أدبية عن المرقش وسر حبه لنجران، حيث يظهر من النص الشعري الذي اقتبسه الكاتب وجعل (مسعد) يردده؛ شموخ الشخصية العربية والفخر بانتمائه لأرض الأخدود والاعتزاز بالنفس.

إن تعدد مستويات التشكيل الفني للرواية، وتنوع الأساليب وتحرر الكاتب من الكتابة التقليدية، جعل من النص السردي علامة تشكيلية لا سبيل إلى فض دلالاتها،

(١) ينظر: أمبرتو إيكو، " ست نزهات في غابة السرد" ترجمة: سعيد بنكراد (ط١، المغرب: المركز الثقافي العربي،٢٠٠٥م)، ٥٠.

(٢) مهذل بن مهدي بن ظافر آل محمد بن مهذل الصقور اليامي هو أديب وشاعر سعودي، من قبيلة يام في منطقة نجران، ويكتب الشعر النبطي والفصيح، استرجعت بتاريخ ٢٨/٣/ ١٤٤٥هـ

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%87%D8%B0%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%82%D9%88%D8%B1

إلا من خلال بيان علاقتها بالأساليب والعلامات الأخرى الخاصة بالنص التراثي المتفاعل معه، الذي لا يكتمل إلا داخل شبكة العلاقات الكلية للعمل الإبداعي(١).

وبهذا المنهج يمكن لأي مبدع أن يجدد ويبدع، لما يمتلكه من طاقات كمينة وإمكانيات ابتكارية تطويرية، ولا يتم ذلك إلا من خلال تأطير الجماهير ورفع مستوى الوعي بالتراث، فالنص الروائي لا يخضع لطريقة ثابتة، ولكنها عملية من التواصل الإبداعي الذي يمتلك تفاعلًا كامنًا، ويؤسس لفكرة ويدافع عنها بمشاركة ماضيه الأدبي التراثي وتدخل ضمن تفاعلاته النصية؛ فينتج عنها توحيد الفكرة الإبداعية التراثية.

ويمكن القول بأن الأديب بما لديه من قدرة وقابلية للإبداع، لا يستطيع الخروج عن واقعه حين يحاول تغييره انطلاقًا من الأحوال والمواقف نفسها، فيستعين برؤية تراثية يتضح من خلالها التشابك والتفاعل في الكتابة الروائية، ولعل هذا ما يؤكد أهمية خروج المبدع من ذاتيته الفردية الخاصة، إلى ذاتية مشتركة تجمع بينه وبين الآخرين، فالأهمية الأساسية لهذا الأمر تكمن في النص الإبداعي، مما يجعل الرواية تتعامل مع التراث لتجسيد أفق كتابية حداثية وإضفاء صبغة المعاصرة عليها. وتتجلى في التجاوز الفني والتفاعل الخلاق والمزامن مع القضايا المعاصرة وتجلياتها.

فقد أعاد ابن عايض في روايته (المرقّش) سرد التاريخ من خلال توظيف خوارزميات الذكاء الصناعي، للوصول إلى أقرب صورة للحقيقة في عهد ما قبل الإسلام، ومحاولة تصحيح سير الشخصيات وترابطها الزمني في ذلك الزمن. إنها رواية تسرد التاريخ من منظور شامل تكاملي، وكأنها تقول إن الحقائق ليست مكتملة إلا بتفكيكها وإعادة بنائها بكل تجرد، والباطل لا يمكنه أن يجادل الحق، ولا توجد بينهما جدلية مشتركة، والحب جسر ممتد لا يمكن لأحد هدمه، ولأنه قائم على التضحية والوفاء.

(١) ينظر، فاطمة قسول، "الرواية والوعي الحداثي في استلهام التراث، التفاعل النصي والخصوصية الحوارية" مجلة دفاتر البحوث العلمية ٩، (٢٠٢١م) :٢٤١.

المبحث الثاني: استلهام الشخصيات وتجسيد الهوية العربية

إن استلهام الشخصيات يعطي النص الأدبي حيوية، لما تقوم به الشخصية من وظيفة فنية مزدوجة بدلالتها الكثيفة من خلال استعادتها وتحويلها، أو تحميلها تجربة جديدة معاصرة، فيتحول الماضي إلى حاضر مماثل، ينتج عنه انزياح ذاتية الكاتب، فمن ذلك شخصية (المرقش) التي أطلت ملامحها واستلهمها الكاتب ابن عايض في روايته التي تحمل ذات الاسم لتعبر عن عشق الكاتب النجراني لمدينته، حيث وظف الرواية بأكملها عن الشخصية ونسج أحداث عدة من المشاهد تناسب الأبيات الشعرية، ومن ذلك قوله في وصف نجران:

حَتَّى إذا مـا الأَرضُ زَيَّـنَـهـا الـنْـ ـــــنَبْتُ وجُنَّ رَوْضُـــهـا وأَكَمّ[1]

ويظهر كذلك في عنوان الراوية حين استلهم شطر بيت المرقش ليعبر عن قصة العشق التي حالت دون لقائها نجران:

سَـــفَهـاً تَـذَكُّرُهُ خُوَيلَـةَ بَعْـدَ مَـا حـالَـتْ قُرى نَجْرانَ دُونَ لِقـائِهـا[2]

وكذلك استلهامه أيضًا للشخصيات المعاصرة مثل (شخصية الأمير النائم)[3]

(١) المرقش الأكبر، ديوان المرقشين، ٧١.

(٢) المرقش الأكبر، ديوان المرقشين ص٨٣.

(٣) كان الأمير الوليد بن خالد بن طلال قد تعرض لحادث سير عام ٢٠٠٥ خلال دراسته بالكلية العسكرية، ودخل في غيبوبة منذ ذلك الحين ليُطلق عليه لقب "الأمير النائم"، واختلفت التشخيصات الطبية لحالة "الأمير النائم" وتمت دعوة وفد طبي مكون من ٣ أطباء أمريكيين وآخر إسباني في محاولة لإيقاف النزيف من رأسه لكنه بقي في غيبوبة. ويصر الأمير خالد بن طلال على إبقاء نجله تحت الأجهزة والمتابعة أملًا في أن يُشفى، وعلق على هذا الأمر قائلًا: "إن الله لو شاء أن يتوفاه في الحادث لكان الآن في قبره... من حفظ روحه كل هذه السنوات =

المشابهة لحالة (مسعد) بطل الرواية، الذي يرقد في سبات عميق، وفي محاولة أخيه البحث عن حالة مشابهة. فيصور الكاتب هذا المشهد بقوله: "الابتسامة لا تفارق وجهه أو هكذا يتخيل سعيد، على يقين بأنه يرى صورة إفاقته، ولكن بعد كم من العمر أو الوقت يجب عليه أن ينتظر؟ ذلك الشعور الذي لا يمكن تفسيره، ربما هو آت به من السماء، أو هو أمل مكذوب غذّته القصص الخرافية. حاول أن يجوب المستشفى ويحادث المرافقين والأطباء، والدخول إلى مكتبة المستشفى، هل سبق أن مرت عليهم حالة مشابهة، وجد شيئًا يكاد يكون مواسيًا له، وهي قصة الأمير النائم منذ أكثر من ثلاثة عشر سنة"(١).

ومن الشخصيات التي أفرد لها الكاتب فصلًا في روايته شخصية (مشعل بن عبد الله آل قراد)(٢) أحد أبناء منطقة نجران المهتمين بالنقوش الأثرية في جبال نجران، فقد استدعى ابن عايض شخصية (مشعل) ليكون أحد العوامل التي تسهم في الأخذ بيد (سعيد) للخروج من الحالة النفسية التي أصابته بعد وفاة شقيقه (مسعد)، فيصفه بقوله: "بشعر طويل متناثر، وجسم نحيل، ووجه شاحب، كأنه منحوت على وجه الصخر، في عينيه بريق مخيف، حاد النظر يمشي في خط مستقيم، ويتأمل المحيط، لقد أدرك وجود سعيد... رحب به كما هي عادات أهل نجران، والمقدمات التي يقولونها في لقاء كل ضيف، الترحيب (أرحبوا، عليكم السلام، أقلط مرحبًا ومسهلًا، كيف أنت؟ طيب؟ سلمت طاب الله فيكم، مأجورين والسلامة)"(٣).

قادر أن يشفيه ويعافيه"، استرجعت بتاريخ ١/٣/ ١٤٤٥هـ، السعودية.. أحدث صور "الأمير النائم "مع استمرار غيبوبته منذ ١٧ عاما CNN Arabic -

(١) ابن عايض، "المرقش"، ٦٣.

(٢) ينظر حسابه الشخصي على منصة https://twitter.com/mashalgrad?lang=ar

(٣) ابن عايض، " المرقش"، ٢٩٦.

برع الكاتب في رسم شخصية (مشعل آل قراد) بكلماته، وكان دقيقًا في وصف وجهه بأنه منحوت في الصخر ليدلل على عشقه في البحث عن النقوش الأثرية، كما أبدع في تصوير مشهد الترحيب بالضيف على عادة أهل نجران، واستخدم اللهجة النجرانية ليؤكد صدق التجربة في وصف المشاعر.

ويسرد الكاتب حديثه مع (مشعل) واكتشافاته الأثرية، وكأن الحديث يدور بين ابن عايض نفسه ومشعل، إذ حكى عنه قوله: "بعد توفيق الله سبحانه، ثم على هدي ثقافتنا الشعبية، استطعت رسم خريطة (جيو تاريخية) لنجران القديمة حددت عليها مواقع هامة ذُكرت في المخطوطات والنقوش... كذلك توصلت إلى نتيجة مفادها أن حيان الأكبر الذي نشر المسيحية في نجران والمعروف عند المؤرخين العرب باسم (فيميون) هو ذاته أزقير، فحيان وفيميون وأزقير كلها أسماء لقديس واحد[١]، وتعدد الأسماء أمر مألوف في الروايات التاريخية؛ فمثلًا الملك ذو نواس وردت له في المصادر التاريخية عدة أسماء منها: مسروق، ومنحاس، ويوسف أسأر يثأر... وقد يكون (فيميون) مجرد لقب كما جرت عادة الرهبان المسيحيين"[٢].

ومن الشخصيات النجرانية التي وظفها الكاتب ضمن الحدث الروائي، شخصية (صالح بن سمرة) عند مرور (مسعد) بالقرب من (ديار ثار)؛ التي وصفها بقوله:

"ثار، هي ذات اليدين، يد في الجبال حتى عنان السماء ويد في السهل حتى تكاد تكون الأرض كفًا لا قرار فيه إلى أعمق أعماق الربع الخالي، ثار هي منبع مناجم الذهب، ومكمن أسرار الكنوز، هي حمى[٣]، وهي عشارة، وهي الصفاح، وقطن...

(١) نشر مقاله هذا في تغريدة بعنوان (فككت لغز فيميون) استرجعت بتاريخ ١٥/ ٣/ ١٤٤٥هـ https://twitter.com/mashalgrad/status/1532041082523078656

(٢) ابن عايض، "المرقش"، ٣٠١.

(٣) يزخر موقعها بكنوز من الصخور العتيقة التي نُقشت عليها تصاوير فنية تمثل أعمال صيد =

ثار هي الساري، ثار هي التنوع والتشاكل بين البداوة والحضارة، بين الأرض والسماء، ثار هي جوهرة الملك، وسيدة القصور، المدينة التي لم تكتشف بعد يتوسطها جبل حرشف كسيدٍ مطاع بين عشيرة كريمة"(١).

ويرى ابن عايض أن هذه المنطقة كانت ملهمةً للكثير من الشعراء، وذكر قصيدة طويلة من الشعر الشعبي، لصالح بن سمرة، إذ يقول:

يا الله ياللي كلنـــا نشـــــحاله ياللي على الأمة رقيب وبادي
قال ابن سمرة هايضٍ مثايله وإن كملت الدراس هاض جدادي
ركبت طير عاسفه في حرشف محتال في الجثة فشلّ فـــوادي(٢)

فقد جمع الكاتب في روايته (المرقش) بين الأشعار الفصيحة والعامية، في محاولة منه لتكون ملحمة عشق وأسطورة منسيّة. يُعيد المؤلف إحياءها بصورة روحانية تمتاز بالمزج بين الخيال والتاريخ في تمازج وترابط بين الأحداث عن طريق تقديم قصة عشق خالدة بفيض من المشاعر، وتتخللها قراءات تحليلية للعديد من الأحداث التاريخية عبر استلهام الصور والشخصيات والأحداث، بصورة تجعل القارئ قادرًا على تخيلها كما لو

وحيوانات ونباتات، وجانبًا من أسلوب الحياة الذي عرفته تلك المنطقة قبل نحو سبعة آلاف عام. وكان في حمى طريق قديم تسلكه قوافل التجار والحجيج القادمة من جنوب شبه الجزيرة العربية والمتجهة صوب الشمال والعكس، وتعدّ منطقة حمى الثقافية سادس موقع تضيفه اليونسكو إلى قائمة التراث العالمي بعد مواقع: مدائن صالح، وحي الطريف في الدرعية القديمة، وجدة التاريخية، والفنون الصخرية في منطقة حائل، وواحة الأحساء. استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٤/٤هـ منطقة حمى: اليونسكو تضم موقعا سعوديا سادسا إلى قائمة التراث العالمي BBC News –عربي.

(١) ابن عايض، "المرقش" ٢٤٦.

(٢) ابن عايض، "المرقش" ٢٤٦.

أنها تقع أمام عينيه. هي رواية عن حب المرقش لأسماء، ذلك الحب الذي يتكرر في كل عصر، ولكن بصورة نادرة ليعيد للإنسانية شغفها بمفهوم العشق، هي رواية المتناقضات، ذلك الجمال السامي والحب العظيم الذي يتخلله ظلم وألم لا يُطاق لينتج لنا ملحمة من العشق والتضحية(١).

وقد حاول الكاتب التنوع في مصادره التي يستمد منها أصول روايته ليبرز سعة ثقافته ويوثق الأحداث التي يجسدها، فقد استلهم شخصية (هاشم بن عبد مناف) سيد قريش، إذ وقف خطيبًا في العرب في موسم الحج في الجاهلية، فقال: "يا معشرَ قريشٍ، أنتم سادةُ العَرَبِ، أَحْسَنُها وُجُوهًا، وَأَعْظَمُها أحلامًا، وأَوْسَطُها أنسابًا، وأَقْرَبُها أرحامًا.

يا معشرَ قريشٍ، أنتم جِيرانُ بيتِ اللهِ، أكرمَكم بِولايَتِهِ، وَخَصَّكم بِجِوَارِهِ دونِ بني إسماعيلَ، وحَفِظَ منكم أحسنَ ما حَفِظَ جارٌ مِن جارِهِ، فَأَكْرِمُوا ضَيْفَهُ، وُزُوَّارَ بَيْتِهِ؛ فإِنَّهم يأتونَكم شُعْثًا غُبْرًا مِن كلِّ بَلَدٍ، فَوَرَبِّ هذه البُنيَّةِ لو كان لي مالٌ يَحْمِلُ ذلك لَكَفَيْتُكُمُوه. ألا وإِنِّي مُخْرِجٌ مِن طَيِّبِ مالي وحلالِه ما لم يُقْطَعْ فيه رَحِمٌ، ولم يُؤْخَذْ بِظُلْمٍ، ولم يَدْخُلْ فيه حَرَامٌ، فَوَاضِعُهُ فَمَنْ شاءَ منكم أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ ذلك فَعَلَ. وأَسْأَلُكم بِحُرْمَةِ هذا البيتِ أَلاَّ يُخْرِجَ رجلٌ منكم مِن مالِه لِكِرَامَةِ زُوَارِ بيتِ اللهِ ومَعُونَتِهم إِلاَّ طَيِّبًا لم يُؤْخَذْ ظُلْمًا، ولم يُقْطَعْ فيه رَحِمٌ، ولم يُغْتَصَبْ"(٢).

فقد صور الكاتب من خلال (خوارزمية الحج في الجاهلية)(٣) كيف كان العرب يهتمون لأمر الحرم ولا ينفقون على الحجيج إلا طيبًا، وبرع في تجسيد موقف هاشم بن عبد مناف الجد الثاني للنبي ﷺ خطيبًا بين أهل قريش، ليذكرهم بمكانتهم وسيادتهم

(١) ورد هذا الخطاب بتصرف نقلًا عن دار نشر أوستين ماكولي، استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٤/٤هـ (24)المرقش (حالت قرى نجران دون لقائها) دار أوستن ماكوليLinkedIn |

(٢) أحمد زَكي صفوت، "جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (بيروت: المكتبة العلمية، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ) ١: ٧٤.

(٣) ابن عايض، "المرقش"، ١٣٢.

على القبائل العرب وأنهم جيران بيت الله، إذ استخدم الأسلوب الخبري الذي لا يحتمل التكذيب ليحملهم على الاستجابة لطلبه، واستفزاز الأنفة والحمية العربية التي تدعوهم إلى إكرام الضيف وحفظ الجوار.

فلقد أجاد الكاتب في تشكيل البناء الفني للرواية، حيث استلهم الشخصيات التراثية جنبًا إلى جنب الشخصيات المعاصرة، من خلال لغة تجيد التكيف والتكثيف والإيحاء ورسم الصورة، فالكاتب يحاول أن ينقل الواقع ويثير قضاياه ومشاكله للمتلقي بلغة ورؤيا وروح جديدة، لغة تعتمد التكثيف الشديد، والإيحاء دون الدخول في تفصيلات(١)، وتعمل على رسم جزء من الصورة أو لقطة سريعة لا تتعداها، وتترك للقارئ استكمال الصورة بخياله، ولعقله البحث في زواياها المختلفة وأبعادها التي يعمد الكاتب إغفالها.

الاستلهام وتشكيل الهوية:

إن الهوية بصفة عامة يمكن اعتبارها تلك الطريقة التي يمكن من خلالها تحديد الأفراد أنفسهم ضمن أعضاء في مجموعة ما، مثل: الأمة، الطبقة الاجتماعية، الثقافة، العرق، الجنس، وغير ذلك من المحددات التي تقرر أنواع الهويّات وخضوع المجمعات لها، فالأمة العربية ترتهن هويتها إلى مرتكزات أساسية تجسدت منذ مئات السنين، إذ كانت وحدة العرق واللغة والدين والتاريخ أبرز محددات الهوية العربية مع اختلاف المواقع الجغرافية وتنوعها، ولقد حفظت تلك المحددات الجوانب الثقافية المتداولة والمتوارثة في ثقافتنا وخلقت نوعًا من القبول بمبدأ الوحدة الذي يتجسد عبر تلك المحددات على مر العصور(٢).

(١) فيصل دراج، "في نظرية الرواية"، ٢٧٦.

(٢) ينظر، معجب العدواني، "أسئلة الهوية الثقافية وتمثيلاتها في الرواية العربية" دورية العقيق نادي المدينة المنورة الأدبي الثقافي ٧١، ٧٢ (٢٠٠٩م): ٨٨، ٨٩.

لا شك أن المستجدات المعاصرة فرضت على الأديب أن يعيد النظر في كثير من منطلقاته الإبداعية، ووسائله الفنية التي اعتاد عليها منذ قرون طويلة، فحاول بلورة مشروعٍ أدبيٍ حداثيٍ يزاوج فيه بين التراث ومتطلبات العصر، من خلال تجسيد شخصيات روائية تسمح للقيم التراثية بالحياة، ويتجلى ذلك في شخصية المرشد السياحي (يام بن مكرم الهمداني)[١] بمنطقة الأخدود الذي أخذ يشرح للزوار الرسوم الفنية والنقوش الموجودة على جدران الأبنية المتهالكة ويستعرض لهم حضارة تلك المدينة بالأرقام والسنين، ويؤكد الكاتب تعوّد (يام) على تلك المهنة التي جعلت منه حافظًا جيدًا لأحداث تلك الواقعة.

وكذلك تعد القهوة العربية رمزًا للتراث الشعبي السعودي، حيث تمثل العادات والتقاليد، وقيم الكرم والضيافة، والحضور الإنساني والجمالي والفني، وقد تمثل ابن عايض في روايته شخصية (عايض ابن باصم)[٢] وغنائه للقهوة والبرية:

بأدُق وأزيّـن عـلـى شـــف بالي وَأفرح بخـاطي نشـــمي لي لُقـاهـا

هِـي غَـايـتي لم تـدانـت حُـوالي وَغـدت نفســي قريـب مـداهـا[٣]

ويُقدم الكاتب وصفًا تصويريًّا لملامح تلك الشخصية النجرانية، إذ يقول عنه: "ذلك الرجل الذي ما زالت الشعاب تعج برائحة قهوته حتى بعد مضي أكثر من خمسة

(١) محمد آل سعد، "السيدون الثلاثة" ص ١٦.

(٢) عايض ابن باصم عاش في القرن الماضي وتوفي في الثمانينات، كان يتميز بشعر الموقف والزامل، وكان محبًا للتسامح وللصلح، حيث كان عفوه عن قاتل ابنه البكر وثمرة فؤاده نقطة تحول في مسيرة العفو وإصلاح ذات البين ومضرب المثل حتى بعد مضي أكثر من خمسة وأربعين عامًا... استرجعت بتاريخ ٣/٢٩/ ١٤٤٥هـ، عايض ابن باصم - ملحمة نجران- https://najrans.com/poet/%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D8%B6-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A8%D8%A7%D8%B5%D9%85/

(٣) ابن عايض، "المرقش"، ٢٨٦.

وثلاثين عامًا على موته، رجل صنع المجد من حبه لكل جميل، رجل تجلى فيه نجران كحال أي رجل يُحب ... لا تراه إلا متحزمًا بخنجره[١] البيضاء وفي أبهى حلة رغم الوقت وصعوبة الحياة وشظف العيش، يؤمن بقاعدة: تجمل ولا تبدي للناس إلا كل جميل. كان شديد النقد لذاته ولا يتدخل في شؤون غيره إلا فيما يمس المنفعة العامة غرست فيه الوحدة التفكر واستنباط الحكمة والمعرفة... لم يكن يدعي التخلق بالأخلاق النبيلة، بل كانت جبلة، وكان يباهي بصلة الرحم وبالتسامح وبالفزعة والنخوة مع الأقرباء"[٢].

إن الحديث عن الجنابي والخناجر في نجران يعد رمزًا تاريخيًّا وتراثًا أصيلاً لأهالي منطقة نجران؛ ويحرصون على اقتنائها كبارًا وصغارًا؛ لما يمثله الخنجر النجراني من هوية حضارية لأهالي المنطقة، وكونه من التقاليد والعادات التي يحرص عليها أهل نجران في الأفراح والأعياد.

ومما يمثل هوية أهل نجران وعشقهم لوطنهم ما ورد تأملات (المرقش) في رواية ابن عايض، حين وصف نجران بقوله: "مدينة من السماء هبطت على الأرض، لتكون حضنًا للمؤمنين، تنعم بنهرٍ جارٍ، ينبع من مفرقها الغربي وينتشر في أصقاع الأرض،

(١) تُعد الجنبية والخنجر موروثًا أصيلاً، يعكس الإرث الحضاري لمنطقة نجران، ويتميز بذوق فني وتراثي فريد، تتوارثه الأجيال عبر مراحل التاريخ، بوصف الجنبية زيًّا تقليديًّا؛ إذ كانت الجنابي والخناجر قديمًا تُستخدم سلاحًا للدفاع عن النفس، واستمرت حتى الآن رمزًا للأصالة ومصدرًا للفخر وزيًّا تقليديًّا في المناسبات والأعياد. ولا تزال صناعة الخنجر من أبرز الصناعات التقليدية القائمة في منطقة نجران، ويُصنع من الحديد بمقبض يُصنع من قرون بعض الحيوانات، ويُحلى بقِطَع فضية أو ذهبية، في حين يُصنع الغمد من الخشب المغطَّى بالجلد، أو بصفائح من الفضة، ويُثبَّت الغمد في حزام من الجلد. استرجعت بتاريخ ١٤٤٥/٤/٣هـ الجنابي والخناجر النجرانية موروثٌ أصيلٌ حاضرٌ في المناسبات والأعياد(sabq.org)

(٢) ابن عايض، "المرقش"، ٢٨٧.

كأنما هي سيل دائم من عيون السماء، كل فاكهة شريفة فيها، كل رجل نبيل ينبت منها، إذا أتاها الوضيع ارتفع، وإذا سكنها المخطئ تطهر، ومن كان به علة تبرأ، هي المدينة التي أتت على صورة المسيح، حتى ولو صلبت كل يوم، تبقى هي كما هي. إذا أتيتها بقلبك أحبتك، وإذا أتيتها بعقلك منحتك الحكمة، وإذا أتيتها بيدك أكرمتك، وإن أبطنت شرًا أو خبثًا رجمت بك إلى أسفل السافلين، فيها مدينة تسمى رجمت، ربما لأجل هذا سميت. إنها الحياة التي ينشدها كل كائن، هي المدينة الفاضلة لكل مؤمن، وهي المدينة الضائعة لكل ضالٍ، لا يمكن أن يهتدي إليها إلا أهل السماء..."[١].

إن حضور صوت الراوي ممثلًا داخل النص ومشاركًا في الأحداث إما كشاهد أو كبطل يمكن أن يتدخل في سيرورة الأحداث ببعض التعليقات أو التأملات، بحيث تكون ظاهرة وملموسة إذا كان الراوي شاهدًا، أو تكون مضمرة ومتداخلة مع السرد بحيث يصعب تمييزها إذا كان الراوي بطلًا[٢]. وقد أجاد ابن عايض في تجسيد صوت الراوي من خلال (تأملات المرقش) ليثبت حب نجران في قلوب أهلها وجميع من سكنها، ويظهر ذلك الصوت أيضًا في شخصية (سالم) في الرواية نفسها إذ جعل من (نجران) سرًا يحاول الكشف عنه وفك رموز خوارزميته؛ إذ يقول: "ما نحن بصدده الآن هو البحث عن سر نجران، عن الحب الأبدي له، خوارزميتنا، نريد أن نلقنها روحانية وصبغة إلهية لكي تتعالى على الذات والأنا والمادية... نجران لا ينبت فيها إلا طيب!"[٣].

وقد يسمح الحكي باستخدام عددٍ من الرواة، ويكون الأمر ذلك عندما يتناوب الأبطال أنفسهم على رواية الوقائع واحدًا بعد الآخر، فمن الطبيعي أن يختص كل واحد منهم بسرد قصته، أو على الأقل بسرد قصة مخالفة من زاوية النظر لما يرويه الرواة

(١) ابن عايض، "رواية المرقش" ٤٣.

(٢) ينظر: حميد لحمداني، "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي"، (ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،١٩٩١م) ٤٩.

(٣) ابن عايض، "المرقش"، ٣٦٨.

الأخرون، وهذا ما يسمى عادة بالحكي داخل الحكي، وعلى مستوى الفن الروائي يؤدي هذا إلى خلق شكل متميز يُسمى الراوية داخل الرواية(١).

ويتضح ذلك في الشخصيات المعاصرة التي عرضها ابن عايض في روايته وسمح لها بالحكي عن نجران فمن وصف (مشعل آل قراد) لنجران وجبالها(٢)، بقوله: "بين جبالها ما زالت تتردد ترانيم أنبياء الشرق، لها قلبٌ يحدس صوت النبوءات الآتية من وراء الغيوب، ويفهم لغة الأرواح العميقة، في طينها تختمر سلالات العنب البائدة وتنضج رويدًا تحت الشمس، في الليالِي البيض تَرِفُّ بين حقولها نسائم تلامس قلوب العاشقين وتعزف على أوتارها ألحانًا مقدسة"(٣).

إن العلاقة بين الأنا والآخر، والحاضر والغائب أسفرت عن تمثلات الهوية النجرانية في روايتي (المرقش) و (السيدون الثلاثة)، وأظهرت مدى قدرة الأدباء على استثمار الأدب في التعبير عن المعاني والمقاصد التي يبتغونها، وقد برع الكتّاب في اختيار الألفاظ والأساليب والمعاني الملائمة لصوغ أعمالهم الفنية المتسقة مع هوية المجتمع النجراني، وقد اتضح ذلك جليًا من خلال استلهامهم للموروث الديني، والتاريخي، والأدبي في صوغ وتجسيد الهوية العربية.

(١) ينظر: حميد لحمداني، "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي"، ٤٩.

(٢) ابن عايض، "المرقش"، ٣٠٢.

(٣) استرجعت بتاريخ ١٥/٣/ ١٤٤٥هـ ١Xمشعل بن عبد الله على" :X بين جبالها ما زالت تتردد ترانيم أنبياء الشرق. لها قلبٌ يحدس صوت النبؤات الآتية من وراء الغيوب، ويفهم لغة الأرواح العميقة. في طينها تختمر سلالات العنب البائدة وتنضج رويداً تحت الشمس. في الليالِ البيض تَرِفُّ بين حقولها نسائمٌ تلامس قلوب العاشقين وتعزف على أوتارها ألحاناً مقدسة(twitter.com) "https://t.co/NNvGawJdMf .

الخاتمة

وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها:

- تنوع مصادر استلهام التراث في الرواية النجرانية إلى عدد من الموروثات الدينية والتاريخية والأدبية، فقد كانت قصة أصحاب الأخدود محورًا رئيسًا في كل من روايتي (السيدون الثلاثة) و (المرقش) إذ استلهمها كلا الكاتبين؛ اعتزازًا بتاريخهم وتراثهم.
- اتخذ الكاتب محمد آل سعد من تكنيك (الفلاش باك) والعودة بالزمن للماضي أسلوبًا لكتابة روايته، بينما اعتمد ابن عايض أسلوب الذكاء الاصطناعي والخوارزميات في معالجة أحداث روايته من خلال اختراع آلة تقوم بإعادة قراءة التاريخ، وسرد الأحداث، ومعالجة النصوص والصور لتساهم في بناء مدينة افتراضية.
- كان استلهام الشخصيات الأدبية هو الأقرب لوجدان الأدباء وصورهم، فقد ظهر ذلك جليًّا عند ابن عايض حين جمع أكبر عدد من الشعراء الذين التقى بهم المرقش أو جمعت بينهم تلك الحقبة الزمنية، وأورد العديد من القصائد الشعرية لهم، ثم نسج سياق الحدث الروائي واصطنع الحوار من خياله وجسده بأسلوبه.
- مزج ابن عايض بين أسلوب السرد الحواري وتقنية المونولوج أو حديث الذات في (خوارزميات تأملات المرقش)، كما قام بتحويل النص التراثي الشعري إلى نص من الشعر المنثور.
- أجاد الكاتب في تشكيل البناء الفني لرواية المرقش، حين استلهم الشخصيات التراثية جنبًا إلى جنب الشخصيات المعاصرة من أهل منطقة نجران، من خلال لغة تجيد التكيف والتكثيف والإيحاء ورسم الصورة، في محاولة لنقل الواقع

ومشاركته مع المتلقي.

- أسفرت كلٌّ من روايتي (المرقش) و (السيدون الثلاثة) عن تجسيد الهوية النجرانية، وأظهرت مدى قدرة الأدباء على استثمار الأدب في التعبير عن تراثهم وعشقهم لوطنهم وأرضهم.

وبعد،

فإن الأدب النجراني يحتاج إلى مزيد من الدراسات الأدبية والنقدية؛ لاستظهار القيمة الفنية للحراك الأدبي في تلك المنطقة العريقة بتراثها، وتسليط الضوء على الشعراء والكُتاب المجيدين منهم، وبحث ودراسة أعمالهم الأدبية والفنية.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

ابن عايض، صالح. "المرقش"، (ط١، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٤٤هـ).

آل سعد، محمد بن ناجي. " رواية السيدون الثلاثة" (ط٢، الرياض: دار تكوين للنشر والتوزيع،١٤٤٣هـ).

ثانيًا: المراجع

ابن الأثير، علي بن محمد. "الكامل في التاريخ"، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (ط١، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ).

ابن حنبل، الإمام أحمد. "المسند"، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

ابن عاشور، محمد الطاهر. " التحرير والتنوير"، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية"، تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤هـ).

الأزدي، علي بن ظافر. "بدائع البدائه" (ط١، مصر: ١٨٦١م).

الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب "الأصمعيات" تحقيق: أحمد شاكر، عبد السلام هارون، (ط٧، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٣م).

أمبرتو إيكو، " ست نزهات في غابة السرد" ترجمة: سعيد بنكراد (ط١، المغرب: المركز الثقافي العربي،٢٠٠٥م).

امرؤ القيس، " الديوان" تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ).

الأندلسي، ابن عبد ربه. "العقد الفريد" (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ).
الأندلسي، محمد بن حزم. "جمهرة أنساب العرب"، تحقيق: عبد السلام هارون (د. ط، مصر: دار المعارف، ١٩٦٢م).
جبور، عبد النور. "المعجم الأدبي"، (ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م).
جريس، غيثان بن علي. " منطقة نجران دراسات وإضافات وتعليقات" (ط١، الرياض: مطابع الحميضي، ١٤٤١هـ).
الحموي، شهاب الدين ياقوت. "معجم البلدان" (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م).
الدراج، فيصل. "في نظرية الرواية والرواية العربية"، (ط٢، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م).
الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة. " الشعر والشعراء" (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ).
الرافعي، مصطفى صادق. "تاريخ آداب العرب" (ط١، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٥٦هـ).
الربيعي، أحمد. "قس بن ساعدة الإيادي. حياته. خطبه. شعره" (ط١، بغداد: مطبعة النعمان، ١٣٩٤هـ).
رمضان، عبد العزيز. "إشكالية دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية، إعادة تقييم في ضوء روايات المصادر البيزنطية والمسيحية الشرقية". مجلة دارة الملك عبد العزيز ١، السنة ٤٨ (٢٠٢٢م):١٤٧ – ٢١٤.
زايد، علي عشيري "استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر"، (د. ط، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م).
الزركلي، خير الدين. "الأعلام" (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين،٢٠٠٢م).
السويكت، عبد الله بن خليفة. "استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر السعودي"، (ط١، الرياض: دار المفردات، ١٤٣٠هـ).

شيخو، لويس. "مجاني الأدب في حدائق العرب" (ط١، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩١٣م).

الصباغ، رمضان. "في نقد الشعر العربي المعاصر دراسة جمالية"، (ط١، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٨م).

صفوت، أحمد زكي. "جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (بيروت: المكتبة العلمية، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ).

الطبري، محمد بن جرير. "تاريخ الرسل والملوك"، تحقيق: محمد أبو الفضل، (ط٢، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٧هـ).

العدواني، معجب. "أسئلة الهوية الثقافية وتمثيلاتها في الرواية العربية" دورية العقيق نادي المدينة المنورة الأدبي الثقافي ٧١، ٧٢ (٢٠٠٩م): ٨٧-١١١.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. " جمهرة الأمثال"، تحقيق: محمد أبو الفضل؛ عبد المجيد قطامش، (ط٢، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٨هـ).

علي، جواد. "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" (ط٤، بيروت: دار الساقي، ١٤٢٢هـ).

ف. أ. ماثيسن، "ت. س إليوت الشاعر الناقد" ترجمة: إحسان عباس (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٥م).

قسول، فاطمة. "الرواية والوعي الحداثي في استلهام التراث، التفاعل النصي والخصوصية الحوارية" مجلة دفاتر البحوث العلمية ٢، (٢٠٢١م): ٢٣٢ -٢٤٦.

القيرواني، أو علي الحسن بن رشيق. "العمدة في محاسن الشعر وآدابه"، تحقيق: محمد محي الدين، (ط٥، بيروت: دار الجيل، ١٤٠١هـ).

كريسطيفا، جوليا. "علم النص" ترجمة فريد الزاهي (ط١، المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٩١م).

الكلبي، هشام بن محمد. "نسب معد واليمن الكبير" (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ).

لحمداني، حميد "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي"، (ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م).

مرتاض، عبد الملك. "في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد" (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م).

المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران. "معجم الشعراء" (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)

المرقش الأكبر، "ديوان المرقشين"، تحقيق كارين صادر (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٨م).

المستعصمي، محمد بن أيدمر. "الدر الفريد وبيت القصيد" تحقيق: كامل الجبوري، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٥م).

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد. " مجمع الأمثال"، تحقيق: محمد محيي الدين، (بيروت: دار المعرفة، د. ت).

النهدي، أشجان "توظيف التراث في الشعر السعودي المعاصر"، (ط١، الرياض: النادي الأدبي، ١٤١٧هـ).

الهاشمي، أبو الخير ابن رفاعة." الأمثال"، (ط١، دمشق: دار سعد الدين، ١٤٢٣هـ).

وتار، محمد رياض "توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة"، (د. ط، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م).

يقطين، سعيد. " الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث"، (ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م).

اليوسف، سعود بن سليمان. "استلهام التراث في المعارضات: معارضة بلخير لسينية البحتري نموذجًا" جامعة الملك سعود – كرسي الأدب السعودي ١، (٢٠١٣م): ١١٧- ١٣٩.

Bibliography

▪ Sources

Ibn ʻĀyiḍ, Ṣāliḥ. "al-Marqash", (1st ed., Damascus: Dār Nīnawá lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1444 AH).

Āla Saʻd, Muḥammad ibn Nājī. "riwāyah al-sayyidūn al-thalāthah" (2nd ed., Riyadh: Dār takwīn, 1443 AH).

▪ References

Ibn al-Athīr, ʻAlī ibn Muḥammad. "al-kāmil fī al-tārīkh", investigated by: ʻUmar ʻAbd al-Salām Tadmurī. (1st ed., Lebanon: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1417h).

Ibn Ḥanbal, al-Imām Aḥmad. "Musnad al-Imām", investigated by: Shuʻayb al-Arnaʼūṭ and ʻĀdil Murshid (1st ed., Beirut: Muʼassasat al-Risālah, 1421 AH).

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. "al-Taḥrīr wa-al-tanwīr", (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984).

Ibn Kathīr, Ismāʻīl ibn ʻUmar. "al-Bidāyah wa-al-nihāyah", investigated by: ʻAbdullāh al-Turkī, (1st ed., Riyadh: Dār ʻĀlam al-Kutub, 1424 AH).

al-Azdī, ʻAlī ibn Ẓāfir. "Badāʼiʻ al-Badāʼih" (1st ed., Egypt: 1861).

al-Aṣmaʻī, Abū Saʻīd ʻAbd al-Malik ibn Qarīb "al-Aṣmaʻīyāt" investigated by: Aḥmad Shākir, ʻAbd al-Salām Hārūn, (7th ed., Cairo: Dār al-Maʻārif, 1993).

Ambartou Īko, "Six Walks in the Forest of Narrative" translated by: Saʻīd Bingarād (1st ed., Morocco: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 2005)

Imruʼ al-Qays, "al-Dīwān" investigated by: ʻAbd al-Raḥmān al-Muṣṭāwy (2nd ed., Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1425 AH).

al-Andalusī, Ibn ʻAbd Rabbih. "al-ʻIqd al-farīd" (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1404 AH).

al-Andalusī, Muḥammad ibn Ḥazm. "Jamharat Ansāb al-ʻArab", investigated by: ʻAbd al-Salām Hārūn (Egypt: Dār al-Maʻārif, 1962).

Jabūr, ʻAbd al-Nūr. "al-Muʻjam al-Adabī", (2nd ed., Beirut: Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, 1984).

Jurays, Ghaythān ibn ʻAlī. "Mannṭiqat Najrān Dirāsāt wa-iḍāfāt wa-taʻlīqāt" (1st ed., Riyadh: Maṭābiʻ al-Ḥumayḍī, 1441 AH).

al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Yāqūt. "Muʻjam al-Buldān" (2nd ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1995).

al-Dārij, Faiṣal. "fī Naẓarīyat al-Riwāyah wa-al-Riwāyah al-ʻArabīyah", (2nd ed., Morocco: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 2002).

al-Dīnawarī, ʻAbdullāh ibn Muslim ibn Qutaibah. "al-shiʻr wa-al-shuʻarā'" (Cairo: Dār al-ḥadīth, 1423 AH).
al-Rāfiʻī, Muṣṭafá Ṣādiq. "Tārīkh ādāb al-ʻArab" (1st ed., Cairo: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1356 AH).
al-Rubayʻī, Aḥmad. "Quss ibn Sāʻidah al-Iyādī. ḥayātuhu. khuṭabuh. shiʻruh" (1st ed., Baghdad: Maṭbaʻat al-Nuʻmān, 1394h).
Ramaḍān, ʻAbd al-ʻAzīz. "“The Emergence of Christianity into Southern Arabia, a Re-evaluation in Light of the Narratives of Byzantine and Eastern Christian Sources”, (in Arabic). King Abdulaziz Foundation Journal 1, Year 48 (2022): 147-214..
Zāyid, ʻAlī ʻUshairi "Istidʻā' al-Shakhṣīyāt al-Turāthīyah fī al-Shiʻr al-ʻArabī al-muʻāṣir", (Cairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 1997).
al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. "al-Aʻlām" (15th ed., Beirut: Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, 2002).
al-Suwaykit, ʻAbdullāh ibn Khalīfah. "Istidʻā' al-Shakhṣīyāt al-Turāthīyah fī al-Shiʻr al-Saʻūdī", (1st ed., Riyadh: Dār al-Mufradāt, 1430 AH).
Cheikho, Luwis. "Majānī al-Adab fī Ḥadā'iq al-ʻArab" (1st ed., Beirut: Maṭbaʻat al-Ābā' al-Yasūʻīyīn, 1913 AH).
al-Ṣabbāgh, Ramaḍān. "fī Naqd al-Shiʻr al-ʻArabī al-Muʻāṣir Dirāsah Jamālīyah", (1st ed., Alexandria: Dār al-Wafā', 1998).
Ṣafwat, Aḥmad Zakī. "Jamharat Khuṭab al-ʻArab fī ʻUṣūr al-ʻArabīyah al-Zāhirah, (Beirut: al-Maktabah al-ʻIlmīyah, a copy of the first edition 1352 AH).
al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. "Tārīkh al-Rusul wa-al-Mulūk", investigated by: Muḥammad Abū al-Faḍl, (2nd ed., Cairo: Dār al-Maʻārif, 1387 AH).
al-Ṭayyib, Muḥammad Sulaymān. "Mawsūʻat al-Qabā'il al-ʻArabīyah. Buḥūth maydānīyah wa-tārīkhīyah" (3rd ed., Egypt: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 1431 AH).
al-ʻAdwānī, Muʻjab. “Questions of Cultural Identity and its Representations in the Arab Novel”, (in Arabic). Al-Aqeeq Journal, Al-Madinah Al-Munawwarah Literary and Cultural Club 71, 72 (2009): 87-111.
al-ʻAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn ʻAbdillāh. "Jamharat al-Amthāl", investigated by: Muḥammad Abū al-Faḍl; ʻAbd al-Majīd Qaṭāmish, (2nd ed., Beirut: Dār al-Jīl, 1408 AH).
ʻAlī, Jawād. "al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʻArab Qabla al-Islām" (4th ed., Beirut: Dār al-Sāqī, 1422 AH).

F. U. Māthisin, "T. S Elliot al-Shāʿir al-Nāqid" translation of: Iḥsān ʿAbbās (Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, 1965).

Qaswal, Fāṭimah. "The Novel and Modernist Awareness in Drawing Inspiration from Heritage, Textual Interaction and Dialogue Privacy", (in Arabic). Journal of Scientific Research Notebooks 2, (2021): 232-246.

al-Qairawānī, or ʿAlī al-Ḥasan ibn Rashīq. "al-ʿUmdah fī Maḥāsin al-Shiʿr wa-Ādābih", investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn, (5th ed., Beirut: Dār al-Jīl, 1401 AH).

Kristeva, Julia. "Textology". Translation of: Farīd al-Zāhī (1st ed., Morocco: Dār Tūbqāl, 1991).

al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad. "Nasab Maʿd wa-al-Yaman al-Kabīr". (1st ed., Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1408 AH).

Laḥmidānī, Ḥamīd "Binyat al-naṣṣ al-Sarrdī min Manẓūr al-Naqd al-Adabī", (1st ed., Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1991).

Murtāḍ, ʿAbd al-Malik. "In the Theory of the Novel, a Study of Narrative Techniques", (in Arabic). (Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters, 1998).

al-Marzubānī, Abū ʿUbaidillāh Muḥammad ibn ʿUmrān. "Muʿjam al-Shuʿarā'" (2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1402 AH).

al-Muraqish al-Akbar, "Dīwān al-Murqishīn", investigated by: Kārīn Ṣādir (1st ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1998).

al-Mustaʿṣimī, Muḥammad ibn Aydamur. "al-Durr al-Farīd wa-Bayt al-Qaṣīd" investigated by: Kāmil al-Jubūrī, (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2015).

al-Maidānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad. "Majmaʿ al-Amthāl", investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn, (Beirut: Dār al-Maʿrifah).

al-Nahdī, Ashjān "Tawẓīf al-Turāth fī al-Shiʿr al-Saʿūdī al-Muʿāṣir", (1st ed., Riyadh: al-Nādī al-Adabī, 1417 AH).

al-Hāshimī, Abū al-Khayr Ibn Rifāʿah. "al-Amthāl", (1st ed., Damascus: Dār Saʿd al-Dīn, 1423 AH).

Wattār, Muḥammad Riyāḍh. "Tawẓīf al-Turāth fī al-Riwāyah al-ʿArabīyah al-Muʿāṣirah". (Damascus: Ittiḥād al-Kitāb al-ʿArab, 2002).

Yaqṭīn, Saʿīd. "al-Riwāyah wa-al-Turāth al-Sardī, min ajl waʿy Jadīd be-al-Turāth", (1st ed., Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1992).

al-Yūsuf, Saʿūd ibn Sulaymān. "Istilhām al-Turāth fī al-Muʿāraḍāt: muʿāraḍat Balkhair li-Sīniyat al-Buḥturī Namūdhajan" King Saud University - Chair of Saudi Literature 1, (2013): 117-139.

جدلية الموت والحياة في شعر غازي القصيبي

The Dialectic Death and Life in Ghazi Alqusaibi's Poetry

د. محمد بن يحيى بن مفرح آل عجيم

أستاذ الأدب والبلاغة المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب والفنون بجامعة بيشة

البريد الإلكتروني: moh.alojaim@gmail.com

DOI:10.36046/2356-000-013-007

الملخص:

يحاول هذا البحث الكشف عن حضور جدلية الموت والحياة في شعر القصيبي وأنماطها ومعالجته إياها، وتنبع أهميته من كونها الثنائية الأبرز في شعره والأكثر حضوراً، ورغم ذلك فلم يسبق أن خصت بدراسة مستقلة. وقد انقسم هذا البحث بعد المقدمة إلى تمهيد وأربعة مطالب، تناول أولها تمازج وتداخل ثنائية الموت والحياة في شعر القصيبي، وتناول الثاني مركزية الأنا في تناول القصيبي هذه الثنائية، وتناول الثالث حضور المكان في تناول القصيبي هذه الثنائية ووعي القصيبي به، وتناول الثالث كون الزمان عنصراً أساساً في تناول القصيبي هذه الثنائية ووعيه به وبأثره فيها.

وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج، من أهمها: أن القصيبي في تناوله هذه الجدلية انطلق من أسباب خاصة به، وأن جدلية الموت والحياة تجلت عنده في أربعة أنماط تشكل منها صلب البحث، وأن القصيبي في معالجته هذه الجدلية تعامل مع الموت تعاملاً خاصاً فلم يسع للهروب منه، بل حاول جاهداً كسر حاجز الخوف منه، وأظهره على نحو مثل في رؤيته خلاصاً، ورسم له صورة تغاير الصورة المعتادة للموت، وغير ذلك من النتائج المبثوثة في ثنايا البحث، والممثل أهمها في الخاتمة.

كلمات مفتاحية: الموت، الحياة، الثنائية، الجدلية، القصيبي.

Abstract

This research paper explores the dialectic of death and life in Alqusaibi's poetry, its patterns, and treatment. It is the most striking feature of his poetry, which has yet to be singled out for in-depth, focused study. This paper comprises, besides an introduction and preliminary, four sections. The first section undertakes the mixing and overlapping of the duality of death and life in Alqusaibi's poetry. The second is devoted to the egocentrism in this duality. The third is about the presence of place in the duality and Alqusaibi's awareness of it. The fourth focuses on time as an essential component in Alqusaibi's duality and his awareness of it and its effect on duality. Findings show that Alqusaibi approached this dialectic for personal reasons and formulated four patterns for life and death. These patterns form the core of this study. In his argument, Alqusaibi dealt with death as an inescapable fact, trying to overcome the fear of it, portraying it as salvation—different from the usual imagery of death. Other underlying results are represented in the conclusion.

Keywords: Alqusaibi, Dialectic, Death, life, duality.

المقدمة:

منذ كان الإنسان شكلت جدلية الموت والحياة هاجساً لديه، فهذا أبو البشر آدم عليه السلام كان مدخل الشيطان عليه العرض الآتي: هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، وفي سعيه إلى ما يمنحه الخلود فقد الخلود وأُخرج من جنة الخلد، وهو ما يعني أن هذه الجدلية رفيقة الإنسان في كل أشكال حضوره عبر الزمن والمكان، وفي كل أحواله.

هذا الحضور العميق البعيد الغور لهذه الجدلية الملازمة للإنسان منذ بدايات وجوده الأولى؛ يجعل حضورها مهماً في كل فنون القول والتعبير الإنساني، ويكسب البحث في تجلياتها وأنماطها ومظاهرها أهمية خاصة؛ لأنها تسكن وجدان الإنسان أيّاً كان، وتكمن في أعماقه، وتبرزها تصرفاته وطرائق تعبيره، وقد كان لها حضور قوي في الشعر الإنساني بشكل عام، والعربي على وجه الخصوص، على ما سيجري التمثيل له في ثنايا هذا البحث.

ومن حيث أسباب اختيار موضوع هذا البحث فإن دوافعي إليه كثيرة، من أهمها:

١- عدم وجود دراسة مستقلة عن جدلية الموت والحياة في شعر (غازي القصبي) على الرغم من كثرة الدراسات حول (القصيبي)، وحول تأثيره في الحياة الأدبية السعودية.

٢- الرغبة الذاتية في دراسة الثنائيات الضدية في الشعر السعودي، ومنها ثنائية الموت والحياة، بوصفها ظاهرة شائعة في هذا الشعر تستحق الدراسة، والتحليل، والتقويم، وقد وجدت في شعر غازي القصيبي أنموذجاً صالحاً لدراسة هذه الثنائيات.

٣- التجربة الشعرية (للقصيبي)، وقدرته على الجمع بين الإبداع وبين عمله سفيراً، أو مديراً، أو وزيراً، وقدرته على تطويع هذه الأعمال وجعلها أعمالاً إبداعية،

توازي إبداعاته الشعرية والأدبية[١].

٤- إنّ الحياة الطويلة التي عاشها الشاعر (١٩٤٠-٢٠١٠) جعلت قضية الموت والحياة من أهم القضايا التي كانت تلح على الشاعر، حيث امتدت به الحياة سبعين عامًا، جعلته يفكر في مصيره وفي حياته.

٥- استرعى انتباهي وأنا أراجع بعض أدبيات (القصيبي) قوله[٢]:

سأرحلُ عنكم... لا العيونُ غريقةٌ
بدمعٍ... ولا في القلبِ أنّة مُوجَع
سأمضي بعيدًا عن ربوعٍ منحتُها
شبابي... ووجداني وشعري... وأدْمُعي
ولم ترَ منّي غيرَ إخلاصِ عاشقٍ
ولم أرَ منها غيرَ غدرٍ مُروّعِ

فرغبتني هذه الأبيات ومثيلاتها في معاودة قراءة المنتوج الشعري (للقصيبي) من خلال جدلية الموت والحياة؛ حيث تكشف عن هيمنة هذه الثنائية على كينونة شعره، وذلك من خلال تماوج الضمير الذاتي المكون للشخصية (الأنا) واصطراعها مع الواقع الذي يجسد مرجعيته الواقعية (الآخر)، في محاولة لترميم الشرخ الزماني لذاته الممزقة المغيبة.

٦- المخاطرة التي وجدتها في نفسي وأنا أقرأ ما ذهب إليه غير واحد من

(١) ينظر: الصفراني، محمد، (٢٠١١)، غازي القصبي حياته ومختارات من شعره، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع، الشعري، الكويت، ص٣.

(٢) القصيبي، (١٩٨٧)، غازي، المجموعة الشعرية الكاملة، تهامة للنشر، السعودية، ط٢، ص١١١.

الدارسين من الحيرة التي تنتاب الباحث والدارس لأدبيات (القصيبي) لتشعب إبداعاته، مما يجعل الدارس لأدبياته يجد نفسه أمام أكثر من قصيبي، مجليًا في كلّ مجال، حتى صار يشكل الاستثناء في الأدب السعودي المعاصر، وهذه الدراسة ستختلف عن كل ما كتب عن شعر القصيبي من حيث إنها ستتناول شعره من خلال تحليل جدلية الحياة والموت تحليلاً بنيوياً يعالج النصوص من خلال لغتها فقط دون النظر إلى المؤثرات الخارجية، إلا في حدود ما يوضح سير اللغة[1].

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن الأنماط المؤطرة لجدلية الموت والحياة في

(١) ينظر في الدراسات السابقة التي تناولت شعر القصيبي على سبيل المثال لا الحصر:

- علي عتيق، مفهوم الشعر عند غازي القصيبي، نادي مكة الثقافي، دار الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٤.
- محمد الصفراني، شعر غازي القصيبي، دراسة أوسلوبية، المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠١٩م.
- أحمد سعد الزهراني، صوت الذات في شعر القصيبي، ديواني: معركة بلا راية، والعودة إلى الأماكن االقديمة أنموذجاً، بحث منشور في مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية، م٦، ع١٥، مارس ٢٠٢١م.
- يحيى محمد، ظاهرة الحزن في شعر غازي القصيبي، ديوان حديقة الغروب أنموذجاً، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم – جامعة المنيا، م٣٧، ع٨، يناير ٢٠١٨م.
- حمد القاضي، قراءة في جوانب الراحل د/ غازي القصيبي، دار القمرين للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣٣هـ، ص١١.
- إبراهيم التركي، إنه غازي، الاستثناء غازي القصيبي شهادات ودراسات، مؤسسة الجزيرة للصحافة والطباعة، الرياض، ٢٠٠٩م.

شعر غازي القصيبي؛ انطلاقًا من أن الخطاب الشعري (للقصيبي) احتوى على ثيمات تأسيسية لهذه الجدلية.

ويحاول هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- إلى أي مدى أسهم شعر (القصيبي) في تجلي جدلية الموت والحياة؟
- ما مدى تأثير هذه الجدلية في توجيه الخطاب الشعري لدى القصيبي؟
- ما أبرز أنماط جدلية الموت والحياة ظهورًا وكثافة في المنتوج الشعري للقصيبي؟

ومن حيث المنهج فقد حاولت في هذا البحث أن أختط منهجًا بنيوياً يفيد من تقاطعات المناهج الحديثة، حتى لا ينحصر البحث في إطار أحادي في تفسير النصوص الشعرية ذات الصلة بجدلية الموت والحياة، وإنما عمدت إلى مقاربة الكثير من المناهج النفسية والتحليلية، والتاريخية التي تركز على أنماط هذه الجدلية في شعر (القصيبي) بوصفها مفسرة وموضحة لحركة اللغة في النصوص المدروسة، مع التركيز على المنهج البنيوي الذي يهتم برصد الثنائيات الضدية في الأعمال الإبداعية.

واقتضت خطة البحث تقسيمه إلى الآتي:

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، وتساؤلاته، ومنهجيته، والخطة التي سار عليها.

التمهيد: ويتضمن التعريف بجدلية الموت والحياة وحضورها في الشعر الإنساني والعربي قديماً وحديثاً، وصولاً إلى حضورها في شعر غازي القصيبي.

صلب البحث: ودار حول أنماط جدلية الموت والحياة في شعر القصيبي، في أربعة مطالب، هي:

المطلب الأول: التداخل والتمازج.

المطلب الثاني: التمركز حول (الأنا).

المطلب الثالث: جدل المكان والوعي به.

المطلب الرابع: جدل الزمن والوعي به.

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع: وتضمنت المصادر والمراجع التي أفدت منها في ثنايا هذا البحث، ورصدت معلومات المصادر حسب الترتيب الآتي: المؤلف، ثم اسم الكتاب، ثم الدار، والبلد، والطبعة، والتاريخ، وتم اتباع الطريقة نفسها في المرة الأولى التي يرد فيها المصدر في الحاشية مع زيادة ذكر رقم الصفحة بعد ذلك، وكان من أهم المصادر المجموعة الشعرية الكاملة للقصيبي، وهي أكثر المصادر حضوراً في كل مكونات البحث.

وتم الاكتفاء في جانب الفهرسة بجدول المحتويات الذي يتضمن العناوين الرئيسة للبحث.

الباحث

تمهيد: جدلية الموت والحياة في الشعر

شكلت جدلية الموت والحياة إحدى الثيمات النسقية التي أقلقت الإنسان منذ أقدم العصور، باعتبارها حقيقة مسلماً بها، لا مناص منها، بشكل جعل منها أبرز الثنائيات التي شغلت الفكر الإنساني الباحث عن الخلود والأبدية الذي تشكل في شكل تعبيري كان بمثابة تشييد للرؤى الذاتية والهواجس الإنسانية التي تعتمل في النفس، حافلة بكثير من صيغ القهر والاستلاب التي حاول الإنسان الانفكاك من أسرها، من خلال تحرقه الدائم إلى تجاوز قدرية الموت، وتحقيق البقاء والديمومة المتجسد في التساؤل الآتي: "لماذا كُتب عليَّ أن أموت وحدي؟ يخيل إليَّ أنه ليس أقسى على نفس المحتضر من أن يشعر أنه يموت وحده، وأنّ العالم مستمر من بعده، دون أن يحفل بغيابه في كثير أو قليل"(١).

ولم يكن الشعر بمنأى عن الخوض في غمار هذه الثنائية منذ عصوره الأولى(٢)، بشكل جعل الشعراء يطرقون مجالاتها بصورة أو بأخرى، فقد انصهرت في لهيب التجربة الشعرية، وصارت قاسمًا مشتركًا يتنازعه الشعراء في صورة معطى إبداعي، أو نقوش إبداعية على جداريات الزمن، كقصيدة واحدة ممتدة صاغ فيها كلّ شاعر صورة منها دون أن تكتمل اللوحة الشعرية الخاصة بها ما دامت الجدلية قائمة، وما دام البحث عن عشبة الخلود عند (جلجامش) مستمرًا حين ظنّ أنه أدرك كنه هذه الثنائية، غير أنه سرعان ما اكتشف أن ما وصل إليه سراب، فسيطر عليه الإحساس بالفناء، وعبر عن هذا الإحساس بمنظوره المادي الذي يذهب إلى عبثية الحياة وتنازعها

(١) إبراهيم، زكريا، (١٩٦٢)، تأملات وجودية، دار الآداب، بيروت، ص٦١.

(٢) ينظر: الزبيدي، نضال، (٢٠١٠)، الثنائيات المتضادة في شعر مخضرمي الجاهلية والإسلام، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص٢١.

بين آلهته التي شتته حين فقد الإيمان بإله واحد متفرد بالخلق والأمر(١):

إلى أينَ تسعى يا جلجامش
إنَّ الحياةَ التي تبغي لنْ تجد
حينما خلقتْ الآلهةُ العظامُ البشرَ
قدرتْ الموتَ على البشريةِ
واستأثرتْ هي بالحياةِ

وهكذا سيطرت هذه الثنائية على الشعر، بشكل ملحمي امتزج فيه الواقعي بالأسطوري والخيالي، وتبعه المعطى الشعري طوال عصوره المتلاحقة بكثافة لا تكاد تخلو منها أي قصيدة، لتتجسد هذه الثنائية بالفعل المتوهج الثائر في هيئة نفثات نفسية ووجدانية تحمل دلالة القلق النفسي والحيرة أمام تقلبات الحياة، والشعور بالفناء، والإحساس بالاستلاب والانهزامية أمام سلطوية الزمن دون أن يستطيع الشاعر فك شفراتها(٢).

ولا شك في أن مراوغة النص الشعري عند قراءته، والوقوف على محتوى ما يقدمه من رؤى من خلال فعل الرؤية التي وظفها الشاعر في رسم الإحساس بتراجيديات الحياة؛ لتحكي وتسرد ما يجعل النص الشعري يجسد ويعبر عن إشكالية هذه الثنائية التي تشير إلى التقوقع والتشظي الذاتي المنبثق عن الاستسلام أمام قوة الزمن وطغيانه الذي عكسته المقدمات الطللية في صورة عبثية تتحكم في مقدرات

(١) باقر، طه، (ترجمة)، (١٩٧٧)، ملحمة كالكامش، ترجمة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ص١٧.
(٢) ينظر: قاسم، سيزا، (٢٠٠٢)، القارئ والنص، العلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص١١.

الإنسان والمكان من حركية الرياح وسيرورتها من الجنوب إلى الشمال، فإحداهما تظهر ما تمحوه الأخرى في حركة مستمرة لا تنتهي، سجلها الشاعر الجاهلي بطريقة يوحد فيها بين الإنسان والديار/ المكان، أو بين فقد الحبيب وفقد الوطن على نحو يؤسس لبكائية مستمرة أشار إليها (امرؤ القيس) بقوله(١):

قِفَا نَبْكِ من ذِكرَى حبيبٍ ومنزِلِ ... بِسَقْطِ اللّوى بين الدّخولِ فحومَلِ
فتُوضِح فالمقراةِ لم يعفُ رسمُها ... لِمَا نسجتْها من جنوبٍ وشمأل
تَرَى بَعَر الأرآمِ في عَرَصاتِها ... وقِيعانِها كأنّهُ حَبُّ فُلْفُلِ
كأنّ غداة البينِ يومَ تحمّلوا ... لدَى سَمُراتِ الحيّ نَاقفُ حَنْظَلِ
وُقوفًا بها صَحْبِي عليّ مطيَّهمْ ... يقولون: لا تَهْلكْ أسىً وتجمَّلِ
وإنَّ شِفائي عَبْرَةٌ إنْ سَفَحْتُها ... وهلْ عِنْدَ رسمٍ دارسٍ مِن مُعوَّلِ

هكذا انطبعت ثنائية الموت والحياة في المخيل الشعري العربي القديم، وهو انطباع يمثل الموقف الجمعي الذي يتوحد فيه الإنسان والمكان الذي يصير أطلالاً، ومن ثمّ يتضح حجم الشعور بالقهرية والسلطوية التي تمارس على الإنسان بصفة عامة في نسقية استلابية دفعته إلى تحديها من خلال تجسيد مقدساته على الحجر، في محاولة الصمود أمام عاديات الزمن وسلطويته(٢).

وكما تجذرت هذه الجدلية في المنتوج الشعري القديم تجذرت – أيضًا – في المخيل الشعري العربي المعاصر، وصارت هاجسًا سلطويًا مارس حضوره الفعّال

(١) امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، (١٩٨٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ص٨.

(٢) ينظر: الربيعو، تركي علي، (١٩٩٧)، من الطين إلى الحجر، قراءة في سفر الخلود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص١٣٨.

المخترق لأبنيته ومعماريته؛ لترتاد الخطاب الشعري، وتتسع وتتوغل كلما تحققت هذه الجدلية؛ نتيجة لطغيان الثنائيات الضدية التي سيطرت على حيوات الشعراء، فازدادت غربتهم الروحية والمكانية، فاشتاقوا إلى الخلاص، دون أن يدركوا ماهية هذه الثنائيات التي أوقعتهم بين الموت الذي يترصدهم، وبين الحياة التي تلفظهم، الأمر الذي نتج عنه توهج اللحظات الشعرية التي تجعل منهم "أداة تخلق الرؤيا، وإعادة صياغة العالم بالحلم المستحيل، والدفق الإنساني الذي يمسك بجوهر الوجود الهارب في تشظي الكلمات، وتقاطع الصور والأوضاع"(١)، فتبدو الذات الشاعرة في حالة تشظٍ بين الخضوع لربقة هذه الثنائية وبين التشبث بالحياة، ومصارعة سلطوية الزمن، وهو ما تجلى في عدد كثير من قصائد الشعراء المعاصرين، الذين تولد عندهم إحساس مدرك لتناقضات الوجود من حولهم، تبلورت في منظومات وقطع شعرية تجمع بين الموت والحياة، على نحو ما جاء في قصيدة (المساء الحزين) للشابي، التي يقول فيها(٢):

أظلَّ الوجودَ المساءُ الحزينْ وفي كفهِ معْزفٌ لا يُبينْ
وفي ثغرهِ بسماتُ الشُّجونِ، وفي طرفهِ حسراتُ السنينْ
وفي صدرهِ لوعةٌ لا تقرُّ، وفي قلبهِ صعقاتُ المنونْ
وقبَّله قُبلاً صامتاتٍ كما يلثمُ الموتُ وردَ الغُصونْ

وعلى نحو ما نجده في قصائد (السيّاب) الذي أدرك "كمون الموت في الحياة، وكمون الحياة في الموت"(٣)، وتغلغل كلٍّ منهما في الآخر، في نحو قوله(٤):

(١) فضل، صلاح، (١٩٩٥)، أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ص١٦٤.
(٢) الشابي، أبو القاسم، (١٩٨٦)، ديوان أبو القاسم الشابي، دار العودة، بيروت، ص١٦٦.
(٣) عباس، عبد الجبار، (١٩٧١)، السيّاب، وزارة الإعلام، بغداد، ص٢٤٣.
(٤) السياب، بدر شاكر، (٢٠١٦)، ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت، ٣٠١/٢-

لكَ الحَمدُ مهما إستطالَ البلاء
ومهما استبدَّ الألمْ
لكَ الحمدُ إنَّ الرزايا عطاءْ
وإنْ المصيبات بعض الكَرَمْ
ألم تُعطني أنت هذا الظلام
وأعطيتني أنت هذا السّحرْ؟
فهل تشكرُ الأرض قطر المطر
وتغضب إن لم يجدها الغمامْ؟
.....
وإن صاح أيوب كان النداءْ
لك الحمد يا رامياً بالقدرْ
ويا كاتباً بعد ذاكَ الشفاءْ

وعلى الرغم من حالة الانسحاق التي يعيشها الشعراء المعاصرون أمام سطوة هذه الجدلية، التي صارت نسقية مركزية في تشكيل الفضاء الشعري، الذي استوعب الصراع بين الحياة والموت بشكله الدرامي، والتوق إلى الخلود بنكهته الملحمية والأسطورية، فإنهم استجاروا بالشعر، وجعلوه أنشودة الخلود في منازلة الموت، على نحو ما عبر عنه محمود درويش في قوله[١]:

هزمتكَ يا موت الفنونُ جميعُها

.٣٠٢

(١) درويش، محمود، (٢٠٠٠)، الجدارية، دار رياض الريس، بيروت، ص٤٨٦-٤٨٧.

هزمتكَ يا موتُ الأغاني في بلادِ
الرافدين، مسلة المصريّ، مقْبرةُ الفراعنةِ
النقوشُ على حجارةِ معبدٍ، هزمتكْ
وانتصرت، وأفلتَ من كمائِنكَ الخلودْ
فاصنعْ بنا، واصنعْ بنفسكَ ما تريدْ

إنّ معالجة الشعراء – بأطيافهم المختلفة، وألوان تعبيراتهم – لجدلية الحياة والموت تجمعها ثيمة واحدة عوّلوا عليها، قوامها ثلاثية: الدهر والمنية والقدر، دون أن يمارس أحدهم فوقيته إلا من خلال اختراق هذه الجدلية وصـــوغها صـــوغًا دلاليًا وجماليًا، والاحتفاء بها في تجليات حضــورها المعرفي والإنســاني المرتكز على أن الخوف ممّا بعد الموت هو في الحقيقة "تعبير عن تمســك الإنســان بالحياة وجزعه من ذلك المســتقبل المجهول الذي ينتظرنا في نهاية المطاف، فنحن نشــعر بأنّ الإمكانية الوحيدة التي تبقى لنا في آخر الشوط هي في صميمها (لا – إمكانية)، وهذه النهاية الأليمة التي تهددنا في كلّ حين هي التي تخلع على وجودنا الزماني ظلالاً مأســاوية تجعل لحياتنا نفســها طعم الرماد... وقد يستطيع الإنسان أن يجد تبريرًا للشر أو الألم أو المرض... ولكنه لم يستطع أن يجد سببًا واحدًا لتبرير ذلك الفشل النهائي الأكبر الذي يسمونه (الموت)؛ ومن هنا، فإن الخوف من الموت، هو الخوف من ذلك المجهول الذي يستطيع في طرفة عين أن يحيل (الكل) إلى لا شيء"[1].

لقد توقف هذا التمهيد المبتســر أمام مجموعة من الأطياف الشــعرية المفعمة بتوهج جدلية الموت والحياة عند بعض الشــعراء على ســبيل المثال لا الحصــر؛ تأكيدًا لحضـور هذه الجدلية في المنتج الشـعري طوال تاريخه الذي تشـكّل من أطياف مختلفة،

(١) إبراهيم، زكريا، (د.ت)، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، ص٢٠ وما بعدها.

ورؤى متباينة في التقنية والمعالجة المتعلقة بمنجزهم الشعري في هذه القضية، لكلّ منهم ذوقه الخاص ورؤيته الإبداعية وطريقته في التعبير عن استيعاب اللحظة الجمالية الآنية لهذه الجدلية المراوغة والمخاتلة التي تكشف عن صيغة من صيغ الإدراك الواعي للتأزم النفسي والقلق الاجتماعي الذي يعيشونه، انطلاقًا من تجاربهم الشعرية التي ارتادها هؤلاء الشعراء بمشاعر مختزنة في اللاوعي عن الموت والحياة، عبروا عنها بكلمات حملت هذا المخزون اللاشعوري وفجرته لنا.

ويتوقف البحث الحالي عند الشاعر السعودي (غازي القصيبي) الذي حمل رسالة الشعر والنقد معًا، فجمع بين : عين الناقد الواعية، وأعماق الشاعر النافذة إلى أعماق غيره، وأن تكون له لفتات لا تؤتى إلا لِمَنْ يملك موهبة الشاعر والناقد معًا(١).

وبالنظر إلى القصيبي فإننا نجد أنه استطاع "سبر الذات التي أصبحت بؤرة التفاعلات الكونية، أصبحت تلم الوجودي والتاريخي والنفساني في داخل أنسجتها... والحياة المعاصرة تتحرك بخطوات سريعة لا تملك الذات أن تواكبها دون أن تتصدع من الداخل... فكان النمط الجديد من الشعر خير نهج للتعبير عن التمزق والانخلاع، وعن الانشطار الدرامي"(٢) الذي تعيشه الذات الشاعرة في تقاطعها وتفاعلها مع الواقع المعاش؛ لتكوين رؤية ذاتية إزاء الثالوث الكوني: الموت، الحياة، والزمن.

هذا الثالوث نلمس خطوطه وتقاطعاته في شعر (القصيبي) الطامح إلى الخلود الشعري الذي دفعه إلى البحث عن مواطن القوة التي تمكنه من التغلب على العدمية والفنائية الجسدية ومنازلة الموت بأنبل ما فيه وهو الشعر على حدّ تعبير (أوفيد)(٣).

---

(١) ينظر: عوض، إبراهيم، (١٩٩١)، أدباء سعوديون، مكتبة شقير، الطائف، ص٢٧٣.

(٢) سامي، يوسف، (١٩٨٠)، الشعر العربي المعاصر، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ص٢٢-٢٣.

(٣) ينظر: ببليوس، أوفيدوس، (١٩٩٢)، مسخ الكائنات، ترجمة: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٣٣.

وقد عمد (القصيبي) إلى كسر تابوه الخوف من الموت وتحديه، إيمانًا منه بأنه بداية لحياة أخرى خالدة بخلود منتوجه الشعري الذي ينفذ في جدار الموت، ويتحدى سلطوية الزمن وقدرية الفناء، وهو ما عبّر عنه بقوله[1]:

فإذا انتصرتُ فلستُ أولَ شاعرٍ هزمَ الفناءَ وشعرُه لم يُهزمِ

وإذا اندحرتُ فلستُ آخرَ شاعرٍ هَزِمَ الزمانُ وشعرُه لم يَهزمِ

ومن هنا نجد أن شعر القصيبي يمثل ميداناً خصباً لدراسة جدلية الموت والحياة، وهو ما سيعمل هذا البحث على تتبعه، فإن جدلية الموت والحياة قد انفسحت عند (القصيبي) كاشفة ومخلفة وراءها عددًا من الأنماط التي صارت في مفاصل المنتوج، أو الخطاب الشعري لديه، وهو ما يشغف المتلقي بمتابعته والبحث عنه؛ لأنّ هذه الأنماط تكشف عن طبيعة التجربة الشعرية التي مرّ بها الشاعر، انطلاقًا من العلاقة التلازمية بين هذه الأنماط التي تشكل ملامح الجدلية عند الشاعر بصورة متآلفة معها، حيث تمظهرت في عدد من الأنماط التي مثلت مطالب هذا البحث:

(١) القصيبي، غازي، (٢٠٠١)، يا فدى ناظريك، مكتبة العبيكان، ص٨٢.

المطلب الأول: التداخل والتمازج

تنم معالجة (القصـيبي) لثنائية الموت والحياة في شـعره عن رؤية تتسـاوق فيها الجدليتان وتتماهى، فتتداخلان وتتمازجان تبعًا لطبيعة الأزمة التي اجتاحته في لحظة تكشف عن تسلط الموت والحياة عليه، بعد أن وضعه اليتم وهو رضيع –كما أشرنا – وجهًا لوجه أمام حزن دائم، فعمل على التوفيق بينهما وفق رؤية "تتركز في إدراكه لنسبية الحياة والموت وامتزاجهما، بما يجعل هذا الامتزاج هو المطلق الوحيد"(١)، ومن ثمّ كانت رؤية (القصـيبي) لهذا التمازج قائمة على حتمية الموت وحميميته، وأنه ينخر في مفاصـل الحياة ويتربص بها؛ ليحيلها هيكلاً خاليًا من أي معنى للبقاء والسـعادة، بعد أن فقد حنان الأمومة مبكرًا.

هذا التعالق والتمازج كشف الشاعر من خلاله عن أنه يفضل الموت على الحياة بوصفه "وسيلة للخلاص أو التحرر من ربقة الحياة، فعن طريقه يستطيع الإنسان أن يحصـل على الأمان المفتقد في دنيا البشـر"(٢)، ومن ثمّ كان (القصـيبي) يتسـاءل في قصيدة (خذني إليك)(٣):

لماذا أعيشْ؟
لماذا أودّعُ يومًا وأرقبُ يومًا
ويُدفنُ عامٌ ويولدُ عامْ
وما في الحياةِ جديدْ

(١) عباس، عبد الجبار، السياب، مرجع سابق، ص٢٤٣.
(٢) زيدان، عبد القادر، (١٩٨٦)، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٤٩.
(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٢٠٦-٢٠٧.

تمرُّ عليَّ الليالي
مكفّنةً بوجومٍ عميقْ
تراقصُ فيه ظلالَ المللْ
سجونٌ مغلفةٌ بالأسى
تُسمى حياةْ

تصرخ الأبيات عن تقدم الموت على الحياة عند (القصيبي)، وتحت سطوة هذا المأزق النفسي ومفعولاته غدا التمازج بين الجدليتين موجهًا لمسار الفعل الواقعي الذي افتتحه بتساؤل وجودي: (لماذا أعيش؟ – لماذا أودع؟) استشرافًا للموت، فلا يملك سوى الامتلاء بصخبه، فولدت الأبيات محكومة بهذا التصور، تنتثر أرضها بشفرات الإحالة إلى الثنائيتين، مع تقديمه للموت على الحياة: (أودع – أرقب – يدفن – يولد)، يضاف إلى ذلك تجربة الذات الضبابية تجاه الحياة التي وصفها بأنها: (سجون مغلفة بالأسى)، وهو ما يكشف عن تأزمه النفسي؛ لإظهار عجز الذات عن معايشة الواقع معللاً ذلك بأن: (ما في الحياة جديد).

والمتأمل في شعر القصيبي يجد أن كثيرًا من قصائده قد تداخلت فيها الجدليتان سواء باللفظ أم بإحدى الحقول الدلالية، بحيث يصبح التمازج بينهما أكثر اتساعًا، فيأخذ شكل الرؤية الإنسانية التي تساوت فيها الأشياء، وتآخى فيها المتضادان بصورة جعلت من كليهما وسيلة للآخر منذ لحظة الميلاد، وبخاصة انبعاث الحياة من الموت، على نحو قوله في قصيدة (وحبنا الشعر)[1]:

أُخَيَّ! كيفَ حسبت الموتَ فرّقنا ... وحبُّنا بخلودِ الدّهرِ ملتصقُ؟
وحبُّنا الأُفْقُ لا تفنى كواكبه ... وحبُّنا البحرُ لا يجتاحه غرقُ

(١) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٣٦٣.

وحبُّنا الأرضُ يطوي الثلجُ نُضرتَهَا وفي الربيع يعودُ العشبُ والورقُ
وحبُّنا الشعرُ لا تنهار قافيةٌ إلاّ وأبدعَ أخرى غيرَها النسقُ

لقد أدرك (القصيبي) ما في الموت من حياة من خلال الرغبة في تحطيم مركزية الموت وانبعاث الخلود والديمومة، عبر دلالات الحياة/ الحب المتمثل في: (الخلود – الأفق – البحر – الأرض – الربيع – الشعر)، متخذًا منها بديلاً عن لفظة: (الحياة)؛ لاختزال فضاء اللحظة الشعرية بالمضاد/ الموت الذي عمد الشاعر إلى التخفيف من غلواء الاسترسال؛ ليفسح المجال للحضور الحياتي، بأن يجترح لكلّ دلالة من الحياة دلالة مأخوذة من الطبيعة، بحيث يشكل كلّ لفظ أحد معاني الانبعاث من جديد الخارجة من مفاصل الحياة، بحيث تكشف هذه الألفاظ كلٌّ منها على حدة، عن محمول دال من صور الحياة ويغذيه.

وقد يعتمد (القصيبي) في تداخل الجدليتين على الرمز العام لانبعاث إحداهما من الأخرى، وهي وسيلة تمثل معادلاً موضوعيًا لانفعالات الشاعر وأفكاره وتجاربه ورؤيته حيث يبدأ الرمز المستخدم من "الواقع ليتجاوزه، فيصبح أكثر صفاءً وتجريدًا، ولكن هذا المستوى التجريدي لا يتحقق بتنقية الرمز من تخوم المادة وتفصيلاتها؛ لأنه يبدأ من الواقع، ولكنه لا يرسم الواقع بل يرده إلى الذات، وفيها تنهار معالم المادة وعلاقاتها الطبيعية؛ لتقوم على أنقاضها علاقات جديدة مشروطة بالرؤيا الذاتية للشاعر"(١).

وقد تعددت الرموز العامة التي تكشف عن انبثاق إحدى الجدليتين من الأخرى في شعر القصيبي؛ كرمز النور في قصيدة: (هكذا قد خلقت)(٢)، والطفلة (يارا) في

(١) فتوح، محمد، الرمز والرمزية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٣٦-١٣٧.
(٢) ينظر: المجموعة الشعرية الكاملة (١٩٨٧)، ص٤١٩.

قصـــائد: (وتبســـم يارا)[١] و(يارا والشـــعراء البيض)[٢] و(يارا والرحيل)[٣] و(هيا خذني)[٤]، والمرأة في قصيدة (حواء العظيمة)[٥] وغيرها.

ومن الرموز العامة التي استخدمها (القصيبي) في شعره: رمز المطر، الذي يُعدُّ من الرموز القديمة التي تكمن فيها دلالة مزدوجة على المتناقضين: الموت والحياة، وهو عنصـــر من عناصـــر الطبيعة التي أعاد صـــياغتها وإنتاجها، فارتفع بها من "مدلولها المعروف إلى مستوى الرمز؛ لأنه يحاول من خلال رؤيته الشعورية أن يشحن اللفظ بمدلولات شعورية خاصة وجديدة"[٦].

وقد عمد (القصيبي) إلى إيراد رمز (المطر) بوصفه قرين البعث على الحياة من الموت، على نحو قوله في قصيدة (مطر)[٧]:

ظمئْنا طويلاً
شربنا الخيالْ
نخلنا الرِمالْ
نفتشُ عن قطرةٍ من مياهْ
تعالَ! انهمرْ كالرجاء

(١) ينظر: المرجع السابق، ص٤٦٧.
(٢) ينظر: المرجع السابق، ص٦٩٥.
(٣) ينظر: المرجع السابق، ص٦٠٨.
(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٥٢٣.
(٥) ينظر: المرجع السابق، ص٦١١.
(٦) إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١، ص٢١٩.
(٧) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٥٠٧-٥٠٨.

سخيًا نبيلاً

وَأَحْي الشفاه التي مزقتّها

شموسُ الجفافْ

وسِلْ كالدّموعِ السعيدهْ

على أوجهٍ عاثَ فيها الغُبارْ

وردّ إلينا الطهارهْ

وردَّ انبهارَ الصِغارْ

مستفز القول وباعثه في الأبيات هو أن المطر رمز على البعث والحياة بعد الاقتراب من حافة الموت، ولذا فإنّ الذاكرة الشعرية استفزت ظلالها المغذية لتلك التجربة، فكان المطر بعض زادها؛ بوصفها سقيًا ومعادلاً موضوعيًا للظمأ الطويل، فيستبطن الشاعر المشهد المضاد، حيث الظمأ الطويل يقود إلى الحياة لا العكس (وأحي الشفاه) ليشي بحجم التناقض الماثل في الواقع الراهن.

ويأتي انسياب فعل الأمر واسترساله: (تعال – انهمر – أحي – سل – رد) دليلاً على أن (القصيبي) وجد في المطر مشروع الانبعاث والخير والحياة.

المطلب الثاني: التمركز حول (الأنا)

أدى تأثر (القصيبي) بالمذهب الرومانسي إلى النزوع إلى الذاتية، والشعور المتعاظم بـ (الأنا)، فتمركزت رؤيته حولها بكل ما تنطوي عليه من هموم وأحلام، وطموحات وخيبات، وثنائيات ضدية[١].

(١) ينظر: الشنطي، محمد صالح، (٢٠١٠)، في الأدب العربي السعودي، دار الأندلس، حائل، ص١٩٥.

والمتأمل في الخطاب الشعري للقصيبي يجد أنه أشبه بالاعترافات الشخصية في آلامها وأحزانها، بحيث لا تخلو من (أناه) الذاتية التي كانت "بمثابة فضاء شعري يعاد فيه إنتاج أنا الشاعر، أي: سيرته الذاتية، من خلال أنا المتكلم"(١).

وما من شك في أن مركزية (أنا) القصيبي وتضخمها قد تكاثف حضورها على شكل ملفت في شعره، بل تكاد تتربع على كثير من قصائده التي "تمثل أدق تعبير عن الذات، وتمثل تكثيفًا شديدًا لوعيه وعاطفته في معاناة الوجود ما بين ثنائية: (الحياة والموت)، وتعطي هذه القصائد مصيرًا خارجيًا لذات الشاعر، فهي بمثابة خط بياني ترسم كلّ ما خالج ذهن الشاعر وهاج في شعوره، وتعطي صورة جمالية وفكرية في آن واحد لموضوعات الخارج. وضمن هذا الإطار نرى الذات تجوب ما بين جدلية الحياة والموت ولا تخرج من ربقة هذه الجدلية، إلا نادرًا، فعلاقات الذات قوية وعميقة بهذه الجدلية، التي بإمكاننا أن نقول: إنها هي المحور الرئيس لتجربته الشعرية"(٢).

هذه الأنا تنزف وجودًا وكينونة وبقاءً، وتسبح في فضاء وجودي مغاير، ربطها نفسيًا بآرائه في الموت والحياة.

ومن نماذج ذلك، قوله في قصيدة (أمام الأربعين)(٣):

وها أنَذا... أمام الأربعينِ ... يكادُ يؤودني حملُ السنينِ
إذا ما غبتُ في طيفٍ سعيدٍ ... هفتْ عيني إلى طيفٍ حزينِ

(١) إسماعيل، عز الدين، (٢٠٠٦)، كلّ الطرق تؤدي إلى الشعر، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ص٦٩.

(٢) حسن، لطيف، (٢٠١٢)، جدلية الحياة والموت في شعر أبي القاسم الشابي، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص٣٣-٣٤.

(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٦٥٥-٦٥٧.

....

تعبتُ من المسيرِ على الفيافي وضربي في النجودِ وفي الحزونِ

....

أطالعُ في المودّعِ من شبابي كما نظرَ الغريقُ إلى السفينِ

وارتقبُ الخبيءَ من الأماسي بذعرِ الطفلِ من غدهِ الخؤونِ

ويرمقني المصيرُ... وربّ حتفٍ يَرُوعُ... وفيه تحريرُ السجينِ

تتمركز الأبيات حول (الأنا) المرهقة التي دخلت مرحلة الشيب (أمام الأربعين)، وتكثف من حضورها بالضمائر: (أنا – تاء الفاعل – ياء المتكلم)، وهي ضمائر تزخر بفيض الذاتية على نحو أكثر سطوعًا؛ لتكشف عن استشرافه لقرب نهايته: (أطالع المودع من شبابي – أرتقب الخبيء من الأماسي – يرمقني المصير – رب حتف)، التي سيجد فيها انعتاقه وتحرره من تعب الحياة: (وفيه تحرير السجين).

ومن ثمّ، جاءت الأبيات تسرد لنا أفعال (الأنا) المقبلة على الموت أو بالأحرى التي تحتضر الحياة، والتي عكستها سيطرة (الأنا) على مفاصل الأبيات من خلال الحركة: (ضربي – أطالع – أرتقب – يرمقني)، والتي تتعالق مع الأفعال الماضوية: (غبت – هفت).

وقد انفسحت الأبيات عن تململ الشاعر من الحياة، حيث هيمنت (الأنا) بضمائرها الثلاثة على الأبيات، مما يؤكد مركزيتها وكونها محور الفعل القولي، بما يكشف عن استحواذ وجوه من الفاعلية والحضور التي تتعالق فيها الرغبة في الموت: (وفيه تحرير السجين) مع سأم الحياة: (تعبت من المسير).

ولأنّ الشاعر يعاني محنة وجود (حقيقية) فإنه تمنى الخلاص بالموت، على نحو

قوله في قصيدة (خذني إليك)[1]:

تعبتُ من الجري خلف السرابْ
من البحث عن واحة في الخيالْ
وماذا أريد؟
مصابيَ... أنيَ أجهلُ ماذا أريد
.....
إلهي! سألتُكَ: "خُذني إليكْ
فإنّ حياتي ضاقتْ عليّ
ولو طالَ يا ربُ فيها بقائي
سأصبحُ يا رب كالآخرينْ
سأصبح وحشًا يحبُ الدماءْ
ويغمدُ خنجرَهُ في الظهورْ
ليحظى بأمنيةٍ سافلهْ
إلهي! عرفتُكَ فوق الظنونْ
وأعظم ممّا يخالُ البشرْ
وأسمى... وأسمى
عرفتُكَ ربِّ فخذني إليكْ".

اتخذت (الأنا) الشـــاعرة من خطاب المناجاة النســـقي منبرًا لطلب الخلاص والانعتاق في لحظات الضـــعف، متكئًا على مبررات يجعل من الحياة (وحشًـــا)، وقد

(١) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٢٠٧-٢١٠.

عمد الشاعر في خطابه المناجاتي إلى تمركزه حول (أناه) الحاضرة في شكل ضمير تجلى عبر تمظهرات منها:

التمظهر الأول: تجلّت فيه في شكل ضمير المتكلم: (تاء الفاعل) الملتصق بالفعل الماضي: (سألتك) في نسقية مناجاة بمثابة حائط الصدأ والحجارة الصلبة التي تسدّ تموج الانهيار الواقعي للأنا الناجم عن ضيقها بالحياة.

التمظهر الثاني: جاءت فيه على شكل: (ياء المتكلم) في الألفاظ: (خذني – بقائي – حياتي – إلهي) بما يكشف عن أن تضخم (الأنا) ومركزيتها يضرب بأطنابه في مفردات الأبيات، من خلال تكرار ياء المتكلم، حتى لتغدو اللغة، بهذه الكيفية، منقطعة لصوته هو.

التمظهر الثالث: جاءت فيه الأنا مستترة: (سأصبح)، إشارة إلى انسحاقها في براثن الحياة التي يصورها، فيتجلى حضور الآخر/ الآخرين.

التمظهر الرابع: على هيئة وصف لتلك الأنا (وحشًا) على افتراضية: (لو طال فيها يا رب بقائي)، لتتشارك مع (الآخرين) في الصفة.

التمظهر الخامس: لم تخرج مركزية (الأنا) عن وتيرة المناجاة أو التسارر الحواري، وصفاء الأنا المناجية، التي تريد التخلص من أدران الحياة، وهذا ما أكده اصطلاح المحدثين في ذهابهم إلى أن المناجاة "نشاط فردي، يتكلم فيه الشخص وحده، وتتخذ المناجاة عادة شكل الحوار، حيث يتكلم المرسِل ويجيب نفسه"(١).

والملاحظ أن الشاعر قد عمد في خطابه المناجاتي إلى نسقية النداء (إلهي) التي جاءت بصيغة الأمر الطلبي: (خذني) وهذا يدل على أن (الأنا) تريد النجاة من براثن

(١) علوش، سعيد، (١٩٨٥)، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص٢٠٩.

الحياة قبل أن تصبح: (وحشًا يحب الدماء، ويغمد خنجره في الظهور)، على وفق نسقية اتكالية وجدت في دعاء المناجاة المنفذ لتحقيقها، بعد رؤيته للواقع الحياتي المشروخ، والتي انبثقت تحت تأثير شاعر (الأنا) الأساس الذي تتنازعه ثنائية الرغبة في الحياة: (لو طال فيها بقائي) مع الرغبة في الخلاص: (خذني إليك، فإنّ حياتي ضاقت عليّ)، فهذا التقابل المصيري هو الذي خلق صراعًا عاشه الشاعر، فأفضى به إلى المناجاة بعد تمزق داخلي عاشته (الأنا).

وظلت هذه (الأنا) الطاغية تلازم الشاعر، وتنحو به نحو ذلك التفرد الذي أراده، لكنه لم يعد مناجاة خاصة بالذات، أو حديثاً مع النفس، بل انتقل إلى بث هذه (الأنا) مع الخُلّص من محبيه، وخاصة عندما تقدم به العمر إلى مرحلة شعر من خلالها بدنو أجله، وهذه المرحلة هي التي أطلق عليها (حديقة الغروب)، وتظهر تلك الأنا المتعالية في حواره مع زوجته، يقول[1]:

وإنْ مضيتُ فقولي: لم يكنْ بَطَلاً ... لكنه لم يقبّل جبهةَ العارِ
لا تتبعيني! دعيني! واقرئي كتبي ... فبين أوراقِها تلقاكِ أخباري
ويا بلاداً نذرت العمر.. زَهرته ... لعزّها! دُمتِ! إني حان إبحاري
تركتُ بين رمال البيد أغنيتي ... وعند شاطئكِ المسحورِ.. أسماري
إن ساءلوكِ فقولي: لم أبعْ قلمي ... ولم أدنّس بسوق الزيف أفكاري

فالأبيات تحمل في ثناياها (أنا) متعاظمة تظهر جلية في قوله: (لم يقبل جبهة

(١) القصيبي، غازي، (١٤٢٨)، حديقة الغروب، (ديوان شعر)، شركة العبيكان للأبحاث والتطوير، الرياض، ط١، ص١٥-١٧.

العار، اقرئي كتبي، نذرت العمر زهرته لعزها، لم أبع قلمي، لم أدنس بسوق الزيف أفكاري)، هذه الأنا تعيش تجربة الرحيل (الموت)، ولكنها تظل متمسكة بتجربة الحياة، فكل الذكريات التي عاشها الشاعر هي الحياة التي يظل ممسكاً بها برغم ألم الوداع، وبين تينك المرحلتين (مرحلة الشباب المندفع المقبل على الحياة برغم خيباتها وآلامها، ومرحلة الغروب التي تحاول أن تنتزع من الشاعر ذكرياته) يتعالى صوت (الأنا) في جدلية واضحة بين الموت والحياة.

ولم تغب تلك (الأنا) في أي مرحلة من مراحل الشاعر (القصيبي)، بل ظلت هي الموجهة لتجربته الشعرية حتى في أحلك الظروف، وأشدها ألماً، نرى ذلك في قصيدته (أغنية العودة) بعد تحرير الكويت (١٩٩١م)، يقول[١]:

إذن فاشهدي أنني لم أخنك مع الخائنينْ
ولم أتبرأ من العشق حينْ
إذن فاشهدي كنت في الشمس أجري
ولم أتبعِ الظلَّ كالخائفينْ
وما بيننا كان جيش يموج من الشامتينْ
يقولون غبتِ ولا ترجعينْ
وأقسمت لحظتها ترجعينْ
.....
أحبكِ حتى تشيبَ النوارسُ
وهي تطارد أُفْقَ الأمانْ

(١) القصيبي، غازي، (١٩٩٢)، مرثية فارس سابق (ديوان شعر)، تهامة، جدة، ط٢، ص٩٤-٩٦.

أحبك حتى تمل الصواري ظهور السفينْ

وحتى تجف دموع الغيومْ

وحتى تغيب شموع النجومْ

أحبك ما اعتنقت نخلتانْ

وما خفقتْ في الصبا خيمتانْ

وما ارتعشت أضلعُ الليل وهي تردد أغنية العائدينْ

أحبك ما دام هذا الخليج بهذا المكانْ

وواضح ذلك الصراع بين الفناء والبقاء، ممتطياً صهوة (الأنا)، مثل قوله: (يقولون غبت ولا ترجعين، وأقسمت لحظتها ترجعين، أحبك حتى تمل الصواري ظهور السفن..)، وهذه الثنائية من الصراع التي تتدثر بـ(أنا الشاعر) تظهر في كل أعماله.

المطلب الثالث: جدل المكان والوعي به

يعدُّ المكان أحد مكونات جدلية الموت والحياة عند (القصيبي)؛ لأنَّ علاقة الذات الشاعرة بالخارج/ المكان هي علاقة تلازمية، فلا يمكن أن نتصور أن يتم فعل الكتابة عن هذه الجدلية دون سياق المكان، حيث عمد الشاعر إلى دمج المكان بعالمه المتخيل الذي يضعه في إطار يغلب عليه الوهم الواقعي؛ لأن عملية القياس المنطقي التي يتبعها المتلقي في ذهنه بعد محاولة مقارنة العمل بالواقع تجعله يكوّن فضاءً شبيهًا بالفضاء الواقعي، وبذلك يتم دمج المتخيل مع الواقع؛ للإيهام بواقعية تلك الأماكن[1].

ومما لا شك فيه أن المكان قد ترك تأثيرًا كبيرًا في تشكيل رؤية (القصيبي)

(١) ينظر: لحمداني، حميد، (١٩٩٢)، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص٦٥.

للعالَمين: الدنيوي والأخروي اللذين ينطلق منهما الشاعر؛ بهدف تحطيم أنساق المكان السائدة في واقعه، ووضع بدائل لها تتساوق مع تأثيراته وانعكاساته على الجوانب النفسية والاجتماعية عليه؛ لأن "المكان له أثر كبير في تحديد الطبائع النفسية والجسدية لساكنيه، وأي خلل يعتور تلك العلاقة التبادلية بين الإنسان وسياقه أو ظرفه المكاني، فإنه يظهر في الجانب السلوكي والنفسي والاجتماعي"(١).

والمتامل في شعر القصيبي يجد أن ثمة أماكن تلح على ذاكرة الشاعر، تبلورت في خطابه الشعري في عدد من الأمكنة الرمزية التي مارست سطوتها وحضورها في توليد "المشاعر المتناقضة، كما لو كان هو القضية المعنية في بناء الصورة"(٢).

ولعلّ رغبة (القصيبي) في التخلص من مشاعر الوحدة والملل وسأم الحياة هو ما دفعه إلى البحث عن اللامكان، على نحو قوله في قصيدة (أريد)(٣):

أريدُ أن أمضيْ بعيدًا بعيدْ ... خلَف الغيومِ البيض.. خلفَ النجومْ
أُريدُ أنْ أجتازَ هَذي الحدودْ ... أُريدُ أنْ أنسَى الدُّنى.. أنْ أهيمْ
لأين؟ لا أدري ولكنّني ... أريدُ أن أمضيْ بعيدًا بعيدْ

يحاول الشاعر الارتقاء بنفسه عن المكان الأرضي/ الحياة بكل علائقياته المادية؛ لينشئ أماكن أخرى علوية يفقد فيها المادي مادته؛ لتمتزج بالروحي في محاولة لانفلات الروح من أغلال المكان الأرضي إلى اللامكان: (خلف الغيوم البيض..

(١) البليهد، حمد، (١٤٢٩)، جماليات المكان في الرواية السعودية، دار الكفاح للنشر والتوزيع، الدمام، ص٩٨.

(٢) النصير، ياسين، (١٩٨٦)، إشكالية المكان في النص الأدبي، دار الشئون الثقافية، بغداد، ص٣٩٥.

(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٦٨.

خلف النجوم)، وهي منطقة أو أماكن تتشابك فيها اليقظة مع اللاشعور بما يكشف عن قيمتها الفلسفية عند الشاعر الذي اصطنع مكانًا خياليًا "كجزء من حلمَي: النوم واليقظة، وهما حلمان مختلفان، ففي حلم النوم لا نجد أبعادًا واضحة للمكان، المكان فيه تشظٍ وتفتت... أما المكان في الأدب، والأدب من أحلام اليقظة الواقعية التي تقهر الخيال والتأويل، فيصبح المكان محسوسًا"(١).

معنى ذلك أن الشاعر لا يتشبث بالأماكن الدنيوية لأنها من قبيل العدم، ويستعيض عنها بأماكن أخرى وهمية وصفها بأنها بيضاء، فمع "محاولة الشاعر اصطناع مكان خيالي، أو يوتوبيا وهمية فرارًا من واقعه، فإن اللون جاء وفق حالته الفيزيقية، وكانت دلالته على اللون الأبيض بصفة حقيقية حسية بصرية، وقد جاءت المفردة اللونية على مستوى الوصف، بحيث يسهل إيجاد حالة من التطابق بينها وبين مدلولاتها"(٢).

إنها محاولة من الشاعر للهروب من مشاعر التأزم بالمكان الأرضي بما يحمله من القلق النفسي من الحياة، وهو ما جعل تعبيراته تتأرجح دلالاتها بين: (أريد – لا أدري – أريد).

وتبدو علاقة الشاعر بالمكان متبرمة ساخطة، على نحو قوله في قصيدة (أمتي)(٣):

يقولون أنتِ انهزمتِ

يقولون إنّ فقيرَك أثخنهُ البؤس

(١) النصير، ياسين، (١٩٨٦)، إشكالية المكان، مرجع سابق، ص١٥٨.

(٢) البشري، نورة بنت محمد، (١٤٣٧)، سيميائية اللون في شعر غازي القصيبي، مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية، الرياض، ع١٨، ص١٧.

(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٥٩٥-٥٩٦.

كيف يطيقُ فقيرٌ كفاحا؟

يقولون إنّ ثريّكِ أفسدهُ المال..

كيفَ يهزُّ غنيٌّ سلاحا؟

لم ينظم الشـــاعر هذه الأبيات إلا للكشـــف عن مدى وعيه بالمكان/ الوطن الكبير الذي جُبل على الثنائيات والمتناقضـــات، فالصـــورة الضـــدية المكونة من طرفي (الفقير البائس، والغني المترف) توحي بجدلية الذات والمكان، ولذا فالشـــاعر يضـــيق بالمكان ويتبرم منه.

ومن الأماكن التي مارست حضورًا وتأثيرًا على الشاعر، الصحراء، الذي وظفه الشـــاعر بوصـــفه رمزاً للمكان المفقود الذي يتطلع إليه/ الواحة، نحو قوله في قصـــيدة (نجوى)[١]:

يا سرابي الحبيبُ! طالَ بي السّيـــ ـــــرُ وحيدًا... وضـقتُ بالصـحراءِ

حنّ عمري الشقيّ للواحةِ الخضـــ ـــــــراءِ لـلأغـنيـاتِ... لـلأنـداءِ

للقاءِ الرؤومِ يمســـحُ عن عيـــــ ـــــــنيّ آثارَ أدمـــعٍ حمـــراءِ

ولحلمٍ معطّرٍ يفتحُ الجفـــــــ ـــــــنَ على حضـــنِ ليلةٍ قمراءِ

صبوةُ العمرِ في فمي ظمأٌ يصـــــ ـــــرخُ شـــوقًا... فأين نبعُ الماءِ؟

مثلت ثيمة الصـــحراء في الأبيات هاجسًـــا كامنًا في لا وعي الذات الشـــاعرة، وموجهًا لـدلالات الرغبة في الخلاص منهـا؛ لما تحمله من رموز الوحدة والضـــياع والحرمان، ومن ثمّ كان التطلع إلى مكان آخر/ الواحة الخضـــراء؛ ليجد فيه الراحة بعد أن قضى عمره في شقاء: (عمري الشقي) بكل ما يحمله التعبير من دلالات الملل من

(١) المرجع السابق، ص١٧-١٨.

المكان، وبالتالي اصطنع تهويمات وإيحاءات خيالية لمكان آخر سماه: (الواحة الخضراء)، التي سيجد عليها المفقود الروحي والعاطفي الذي ضاع عمره في سراب البحث عنه، وقضى بأن يذرف عليه الدموع الحمراء القانية.

وقد تجسد في الأبيات الخطاب اللوني الدال على مكانين متناقضين، ففي حين وصف المكان الخيالي باللون الأخضر: (الواحة الخضراء) بكل ما يحمله من دلالات "النماء والتجدد والخصوبة والعطاء والحيوية"(١)، نجد أن المكان الواقعي ذرف عليه: (أدمع حمراء) بدلاً من الدموع العادية، بما يحمل من دلالات المعاناة والتسلط المكاني على ذات الشاعر الذي جعله يذرف الدموع الحمراء رمزًا للمعاناة المصحوبة بالدم(٢).

وكما ضاق (القصيبي) بالصحراء رغم حرصه على الانتماء إليها، وجعلها رمزًا للشجاعة والبطولة(٣)، ضاق أيضًا بالمدينة وضغط الحياة المادية فيها، حيث فُرض عليه السفر إليها ممّا مثّل له هاجسًا مكروهًا جعله "يحب أن يرجع إلى الأماكن القديمة، وينفر من كلّ ما هو غير مألوف، فلم تعد رحلة الطائرة ممتعة، ولم يعد الشاطئ الجديد مفاجأة، ولم تعد المدينة الجديدة بهجة"(٤).

ولم يكن (القصيبي) بدعًا من الشعراء في هذا الموقف تجاه ضغط المدينة، بل شاركه الكثير من الشعراء الذين اصطدموا بقسوة المدينة حتى صار "الإنسان هو نفسه مشكلة الحياة فيها"(٥).

---

(١) نوفل، يوسف حسن، (١٩٨٥)، الصورة الشعرية واستيحاء الِألوان، دار النهضة العربية، بيروت، ص١٢٦.

(٢) ينظر: حمود، يحيى، (١٩٩٠)، نظرية اللون، دار المعارف، القاهرة، ص١٠٠.

(٣) ينظر: شاهين، اعتدال، (١٩٨٨)، إضاءة النص، دار الحداثة، بيروت، ص٦.

(٤) القصيبي، غازي، (١٩٨٨)، سيرة شعرية، تهامة للنشر، جدة، ٢/٨٠-٨١.

(٥) جيدة، عبد الحميد، (١٩٨٠)، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل،

والحقيقة أن الشعراء المعاصرين لم يرفضوا المدنية والحضارة، وإنما رفضوا مادية المدينة، واختلال الموازين فيها، وتفسخ القيم الإنسانية، فكان شعرهم تعبيرًا عن عدم الألفة معها لا رفضها[١].

وقد انعكست صورة الغرب/ المدينة في شعر (القصيبي) في عدد غير قليل من قصائد شعره التي يرفض فيها الحرية الزائدة وغير المنضبطة، وبخاصة في العلاقات بين الجنسين التي شكلت صورة مناقضة للعلاقات بينهما في المشرق، على نحو ما أشرنا.

وقد أسس (القصيبي) وعيه بالمكان/ المدينة على الموقف "الفكري الجدلي، وما استقر في ذهنه من مخزون أيديولوجي ثقافي اجتماعي عن المدينة، بحيث تكون المدينة دالاً سيميائيًا لكثير من القيم والتحولات، فالمدينة في الشعر المعاصر هي البؤرة التي أنتجت الحداثة في جميع مكوناتها، وهي التي جعلت الشاعر يحس بفرديته وبغربته"[٢].

وتبعًا لهذا الموقف، اتخذ (القصيبي) من المكان/ المدينة موقفًا سلبيًا؛ بسبب ما يعانيه فيها من خوف وتشرد على نحو ما جاء في قصيدة: (قافلة الضائعين)[٣]، وما يحس به من كآبة ووحشة في شوارعها صورها في قصيدة: (أغنية)[٤]، وهو ما جعله يفتقد إلى التكيف الروحي والمكاني معها على نحو ما جاء في قصيدة: (الحب والموانئ

بيروت، ص٢٧٤.

(١) ينظر: الورقي، السعيد، (١٩٨٤)، لغة الشعر العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ص٢٢٦، وعباس، إحسان، (١٩٧٨)، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، ص١١٢-١١٣.

(٢) سيميائية اللون، مرجع سابق، ص٥٤.

(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٧٢.

(٤) المرجع السابق، ص٣٤٨.

السوداء)[1].

هذا الموقف السلبي، أحال المكان/ المدينة إلى موات وسكون وكآبة، فهو يقول في قصيدة (قافلة الضائعين)[2]:

حواني طريقُ الضياعِ الطويل
وجاءَ المساءْ
وأبصرتُ أشباحَه الواجمهْ
تحملق فيَّ
وظلّتْ تردّد في مسمعي:
"إلى أين تمضي وهذا الطريق
بدون رجوع؟"
وضجّ بأذني عويلُ الرياحْ
وروّعني من وراء الكهوفِ عواءُ الذئابْ
وخلف انحناءِ الدروبِ رأيتُ عيونَ الوحوشْ

تتضخم غربة المكان/ المدينة عند (القصيبي) في الأبيات السابقة، حتى إنه يرى أنها ليس فيها وجود إلا للحيوانات: (الذئاب – الوحوش)، ففجرت فيه ملامح الخوف، وتعملقت في نفسه مشاعر خوف الوجود حين رآها الشاعر في صورة الكهوف التي ترمز إلى القبر/ الموت، أو إلى حالة رقاد ما بين الموت والحياة، على نحو ما أشار القرآن في قوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: ١٨]، بكلّ

(١) المرجع السابق، ص٥٥٩.
(٢) المرجع السابق، ص٧٣.

ما يوحي به لفظ (الكهف) من الصمت والرهبة، وكأن المكان يلفه الجمود والسكون، وفي ذلك دلالة على تجريد المدينة/ الكهف عن نبض الحياة.

وقد أفضت سلبية المكان/ المدينة في رؤية (القصيبي) إلى البحث عما يقابلها من الأضداد، وتجلى الطرف المقابل في الريف، فبرز التضاد بينهما في صورة درامية كان الدافع وراءها هو استذكار حياة الطفولة فيها والحنين إليها، فيقول في القصيدة السابقة[١]:

فقد كانَ لي في رحابِ المدينة
حياةٌ وبيتٌ وطفلٌ صغيرْ
وذاتَ مساءٍ أتتنا الرياحْ
وسارتْ ببيتي وطفلي الصغيرْ
وطالعتُه في حنانِ الحبيبْ
وقلتُ: "يدي يا أخي في يديكْ
فقد كان لي خلفَ باب المدينةِ
قلبٌ وليدْ
كطفلك قد كان قلبي الوليدْ
.....
وسِرنا معًا
وحدّثني عن أماسي الحنينْ
وعن بيتهِ وكروم العنبْ

(١) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٧٤-٧٦.

وما في الحديقةِ من ياسمينْ
وكيف يطلُّ عليها القمرْ
وحدثتهُ عن زمانِ الصّغرْ
وعن إخوتي... ولياليَ السّمرْ
وكيف طوتْ كلُّ هذا المدينةْ

إذا كان المكان/ المدينة قد رسم جلّ المشاهد الرؤيوية التي تهب روح الشاعر تصدعًا وانشراخات فإنها في مشهد مقابل تتراجع شيئًا فشيئًا لتخلي مكانها لنزوع فطري نحو البقاء والتعلق بيقين البعث؛ ليرسم رؤيا الانبعاث عبر ملامح القرية التي أمكن استنتاجها من السياق مسترجعًا أيام الطفولة: (الصغر) وما فيها من براءة وطهارة قادرة على مواجهة وحوش المدينة ووحشتها المفضية إلى الموت.

فالشاعر يحاول من خلال ثنائية المدينة/ القرية اقتناص الفترة الهاربة من الزمن ضمن العلاقة الوطيدة ما بين القرية والحياة؛ رغبة في الانسحاب إليها، واستعدادًا إلى الخروج من قلق المكان/ المدينة(١).

وقد ارتأى (القصيبي) في القرية أمنًا وراحة، ولذا أتت صورتها موازية للحياة المفقودة في المدينة.

وفي مقابل الصورة السلبية للمدينة/ المكان، تحضر المدينة/ بيروت محملة برحيق الحياة، فيقول في قصيدة (بيروت)(٢):

في مقلتيكِ من الأهواءِ أعنفُها ... وفي شفاهِكِ إيماءٌ وترحيبُ
وفي يميني ورودٌ جئتُ أزرعها ... على ضفائرَ فيها اللّيلُ مصلوبُ

(١) ينظر: عباس، إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص١١٦.
(٢) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٥٨٢.

لقد برز المكان/ بيروت بوصفها المرأة/ الحياة، لتكشف ذلك التناقض بينها وبين المدينة/ السكون والموت من خلال تجاربه التي عايشها وعاناها في سفره ومشاهداته لنمط الحياة والناس فيها، حيث يستعير الشاعر في الأبيات السابقة من الأنثى/ المرأة كلّ ما يوحي بالحياة فـ "يستعير من أنثاه جمالها ويسقطه على المدينة في إيحاء لكثير من الدلالات النفسية التي تربطه بالمكان... حيث يظهر المكان بوصفه أنثى؛ وذلك لما للأنثى من حضور استثنائي قادر على تزويد التجربة بكثير من الرؤى والدلالات. وبذلك، فالمكان الشعري هنا ينتج دلالاته باستخدام الطاقة اللونية الأحمر (ورود) والأسود (الليل) بدلالالتها على جمال خدود المرأة وشعرها، فالشاعر لا يكتفي بوصف المكان وصفًا مجردًا، بل يعيد إنتاجه بما يناسب التجربة ومستواها الخاص"(١).

المطلب الرابع: جدل الزمن والوعي به

يُعدُّ الزمن من المفاهيم الكبرى التي حار في تعريفها المفكرون والباحثون، فوجودنا مرهون به وهو يؤثر في الإنسان ولا يتأثر به؛ لأنه العنصر الشفاف الذي لا يمكن أن نلمسه، وكأنه ينبلج من اللاشعور؛ لتمظهره في "مظهر نفسي لا مادي، ومجرد لا محسوس، ويتجسد الوعي به من خلال ما يتسلط عليه بتأثيره الخفي غير الظاهر، لا من خلال مظهره في حدِّ ذاته"(٢).

أما عن علاقة الزمن بجدلية الموت والحياة، فهو يشكل عنصرًا رئيسًا من العناصر التي تقوم عليها هذه الجدلية؛ لأنه يتبلور في وعي الإنسان بالقدرة والسلطوية المفضية إلى الانهزام والعجز عن مواجهته وبالتالي "تعاظم شأنه وسطوته في وعي الإنسان منذ وقت مبكر، فنظر إليه كأنه سرّ الحياة والموت، ولعلّ الآية الكريمة: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا

(١) سيميائية اللون، مرجع سابق، ص٥٩.

(٢) مرتاض، عبد الملك، (١٩٩٨)، في نظرية الرواية، عالم المعرفة، الكويت، ص٢٠١.

الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، تمثل أحسن تعبير عن هذه العلاقة الوطيدة ما بين الزمن والموت في ذهن الإنسان"(١).

والمتأمل في شعر القصيبي يجد أن تأثير البعد الزماني عليه كان نابعًا من تصور وجودي أصيل، هذا التصور يستحيل خوفًا وجوديًا من الفناء تارة، وصراعًا عنيفًا مع الدهر تارة أخرى، بحيث يبدو هاجس الزمن متمظهرًا في كثير من قصائده، أو في العتبات المؤطرة له، وهي عتبات تكشف عن إيغال في فضاء الزمن على نحو ما جاء في قصيدة (أمام الأربعين)(٢):

وها أنذا... أمام الأربعينِ ... يكادُ يؤودني حملُ السنينِ
تمرّ الذكرياتُ رؤى شريطٍ ... تلوَّنَ بالمباهجِ والشجونِ
إذا ما غبتُ في طيفٍ سعيدٍ ... هفّتْ عيني إلى طيفٍ حزينِ
عرفتُ الحبَّ أفراحًا تُغنّى ... وذقتُ الحبَّ كأسًا من أنينِ
وعشتُ المجدَ زهوًا يستبيني ... وعفتُ المجدَ يأسًا يحتويني
وجرّبتُ الأنامَ.. فكانَ أقسى ... من الأعداءِ إعراضُ الخدينِ

تكشف الأبيات عن إحساس مؤلم بالزمن/ الأربعين، فيستل من نفسه –على مستوى الخطاب– ضميرًا يخاطبه فيما يشبه المكاشفة الزمنية التي تستوفى عبر خط درامي في بنائها وحوارها متخطية الزمن عبر البوح الذاتي، وفيما يشبه العتاب على بقائه حتى قدوم الأربعين التي جاءته تنذر بالموت فقد أثقله حمل السنين: (يؤودني حمل السنين). ولا شك في أن توقف الشاعر أمام الزمن (الأربعين) هو تعرية للحظة الآنية التي ينتبه فيها الشاعر إلى سريان الزمن في كينونته عبر تكثيف حضور الأفعال

(١) حسن، لطيف، جدلية الحياة والموت، مرجع سابق، ص١٢٤.
(٢) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٦٥٥-٦٥٦.

الماضوية، التي تكشف عن أنه ليس ثمة ما يمكن الاحتفال به، فقد ذهب كلّ شيء.

إن توقف الشـــاعر أمام الزمن/ الأربعين ينبئ عن عمق القلق الوجودي الذي يتحرك في تلك اللحظة داخل الذات الشـــاعرة، حيث جاءت الافتتاحية في البيت الأول/ العتبة التي يعبر من خلالها القارئ إلى قراءة باقي الأبيات، حيث اتخذ الشـاعر من "الإشارة أو العلامة الزمنية التي تشير إلى مرحلته العمرية مناصًا وعنوانًا للنص، ما يوجه قراءة النص منذ البداية، ويكشـف طبيعة الموضـوع الذي يسـعى الشـاعر إلى اسـتدراجه شـعريًا... ومن هنا ندرك مدى الضـغط الزمني الذي تمارسـه هذه الكلمة وهـذه المرحلة من الزمن على ذات الشـــاعر، وأنها تمثل ليس مفتاحًا لقراءة النص فحسب، بل مفتاحًا لقراءة الذات الشاعرة أيضًا"(١).

وتعدُّ قصائد الرثاء في شعر القصيبي على نحو ما أشرنا إحدى تشكلات الزمن الكاشـفة عن جدلية الموت والحياة عند (القصـيبي)، فهو يتحرك فيها من منظور واحد هو سـطوة الزمن، فكلّ الكلمات التي اشـتغل على توظيفها في الرثاء تدل على هذا الأمر، وهو ما يعني أن الموت "يأتي كأشـــد التحولات الزمنية التي أفزعت الشـــاعر؛ لاسيما وأن الحي يظل في مواجهة دائمة أمامه"(٢).

ويتشـكل وعي (القصـيبي) بالزمن في العديد من الصـور منها: وعيه الكامن بأن عمره لا قيمة له، نحو قوله في قصيدة (لا تسألي)(٣):

صديقتي! انفضي يديكِ من هوايْ

(١) إدلبي، بهيجة مصري، (٢٠١٥)، غازي القصيبي الذات وجدل الزمن، مجلة الجوبة، مركز عبد الرحمن السديري الثقافي، ع٤٧، ص١١-١٢.

(٢) الزير، محمد بن حسن، (١٩٨٩)، الحياة والموت في الشعر الأموي، دار أمية، الرياض، ص٢٧٠.

(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٨٧.

من عمري الشريد... من أياميَ العجافْ

من دمعةٍ فاضَ بها صِبايْ

من لوعةٍ تحضنها دِمايْ

لا تخجلي.. بوحي بسرّكِ الرهيبْ

بأنّ حبّنا انتهى

فكلُّ ذكرياتنا قد انطوتْ

وكلُّ ما مرّ بنا سرابْ

تقف الذات الشـاعرة لتكاشـف المحبوبة بفعل الزمن الذي حوّل الماضـي إلى سكون وجمود عدمي ليس له أثر في اللحظة الحاضرة والمستقبلية من خلال الاستهلال الشعري (انفضي يديك من هواي) بما يشكل من دعوة للإقرار بأثر الزمن، وبالتحول الذاتي عبر ضمير المخاطب وطبيعة الطرح الذي يقدمه الشاعر من خلاله، بما يكشف عن وعي الذات الشـاعرة بفاعلية الزمن الذي هرب منها (فكلّ ذكرياتنا قد انطوت.. وكلّ ما مرّ بنا سراب).

وهذه اللاجدوى من الزمن، هي ما كشفت عنه العنونة: (لا تسألي) التي تشير إلى ما ستؤول إليه نهاية الأبيات، فالذات الشاعرة صارت أكثر استسلامًا وأكثر تقبلاً لأثر الزمن، سـواء على الحالة النفسـية أم الجسـدية؛ ولذا اتخذ الشـاعر من النهي في العنونة سبيلاً لمكاشفة الذات والآخر/ المرأة معًا، وهو ما يكشف عن أنه أصبح أكثر وعيًا لحركة الزمن، وأكثر اسـتجابة للتغيرات التي طرأت على حياته (عمري الشـريد – أيامي العجاف – حبنا انتهى – ذكرياتنا انطوت – ما مرّ سـراب) وهو ما يدل على انتباه الشاعر إلى هذا التغيير، والعجز عن مقاومة الزمن، مدركًا قوته وسطوته.

ومن التشـكلات الأخرى التي اعتمد عليها (القصـيبي) في وعيه بالزمن، جدلية

العلاقة بين المرأة والزمن، نحو قوله في قصيدة (شعر شاحب) [١]:

إنّ يـــومًـــا قضـــيـــتُـــهُ دون حـــبٍّ لأســـــودُ
فـــهـــو دُنـــيـــاي كُـــلُّـــهـــا وهـــو مـــاضـــيَّ والـــغـــدُ

تقف الذات الشاعرة أمام مرآة الاعتراف والمكاشفة بعد أن أدركت حركة الزمن وعجزها أمامه وعدم إمكان الانفلات من قيده وأفعاله، وتبرز في الأبيات جدلية الأزمنة الثلاثة "حيث يرتد إلى الماضـــي، ويمتدّ إلى المســـتقبل مفجرًا طاقات اللون؛ ليحصل على قدر عال من الإيحاء والدلالة، فلفظ (أسود) يحمل في طياته قيمة لونية تعبيرية تتمركز بمعناها الاحتفالي الذي يعج بالكآبة والألم، والتنكير في اللفظ يفتح على إشارة سيميائية ذات دلالة بالغة على معاناةٍ أكثر امتدادًا واتساعًا... ولا يحمل اللون الأسود سلطة الزمن فحسب، بل له معاني القوة والقسوة في ذهن الشاعر، فهو الزمن اللوني الذي لا يستطيع الفكاك منه"[٢].

كما يتشكل الزمن عند (القصيبي) في صورة حسية هي (الشيب) الذي يوحي بتسلط الزمن، نحو قوله في قصيدة (أغنية حب للبحرين)[٣]:

الأربعون غضـــونٌ خطّهـــا قلمٌ من الشـــجونِ.. وتاريخٌ من النَّصـــبِ
والشّـــيبُ في لِمتي فجرٌ بلا مرحٍ يطلُّ فوق مســـاءٍ خامدِ الشُّـــهبِ

تكشـــف الأبيات عن حالة الصـــراع المســـتمرة التي لم تكن لتهدأ في ذات الشـــاعر، وهو يواجه الحياة والوجود، وذلك من خلال تعالق لحظة المكاشـــفة في لحظة عمرية/ الأربعين التي أورثته الصـــراع بين الذات والبقاء مع إحدى علامات

(١) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص١٣٢.
(٢) سيميائية اللون، مرجع سابق، ص٣٣.
(٣) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٨٠٩.

الفناء/ الشـــيب الدال على الكبر الذي تجذر ظهوره في المخيل الثقافي الجمعي بالموت، فقد "استنهض الشيب بدلالته للون الأبيض في تجسيد إحباطه استشعارًا لتولي الشباب... ممّا يوحي بأن الشيب هو التحوّل الزمني الأكثر عنفًا وقسوة في حياة الشاعر... ويحدث رغمًا عنه"(١).

ويأتي وعي (القصيبي) بالزمن عبر جدلية الماضي والحاضر، نحو قوله في قصيدة (الإفلاس)(٢):

ما أقسى خطو الزمن الموغلِ
في أحشائي... ما أقساهْ
أشنع ما ارتكبتْ كفّاهْ
ألقى فوق جبيني حُمّاهْ
ورمى بين ضلوعي
سود خطاياهْ
.....
لكنّي في الزمنِ الغابرِ كنتُ
صبيًّا غِرا
يهوى اللّيلَ... ويهوى البرَ... ويهوى البحر.
يحيا شعرا
يكتبُ شعرا

(١) سيميائية اللون، مرجع سابق، ص٤١.
(٢) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٦٤٩-٦٥٣.

زمنٌ مرّ

والآن أعيشُ على الذكرى الخرساءْ

أتنفسُ قبحَ الأشياءْ

أجترُّ الشعرَ – المومياءْ

تنفتح الأبيات السابقة على حقيقة مؤداها أن الزمن هو العدو الأول من خلال جدلية الماضي والحاضر في ثنائية الصراع مع الزمن، مع أن لكل بعد زماني مفهومه وطبيعته، ولكن بسبب هذه المتاهة الزمانية التي يعيشها الشاعر صار الماضي ينتزعه من الحاضر من خلال اجترار ذكريات الصبا (صبيا غرا – يهوى الليل – يهوى البر – يهوى البحر – يحيا شعرًا – يكتب شعرًا)، غير أن هذه الذكريات لن تمده بالقوة على مواصلة صراعه مع الزمن، ولم تستطع أن تخلصه من اللحظة الآنية التي يجتر فيها الشقاء والتعاسة (أتنفس قبح الأشياء)، وبالتالي فإن الماضي "لا يأتي وحده فهو دائم الاقتران بحالة مضادة من الضياع والفقدان... هذا هو ما نراه من خلال ثنائية الماضي والحاضر، حيث يكتنف جدل (الأمس واليوم) عدة ثنائيات ضدية مثل الحركة والسكون والصوت والسكوت والنور والظلام، وجدل هذه الثنائيات هو الذي يقود القصيدة ما بين المشخصات المكانية وعبر الصور الشعرية"(١).

وعندما أيقن الشاعر أن صراعه مع الزمن صراع غير متكافئ، لم يعد يعنيه العمر، حيث قال في قصيدة (ليلة)(٢):

أنا لا أُبالي بعد ليلتنا ... أأعيشُ أمْ يغتالني أجلي

ماذا وراء العمرِ أقطعُه ... وسنينُهُ دهرٌ من الملَلِ

(١) حسن، لطيف محمد، جدلية الحياة والموت في شعر أبي القاسم الشابي، مرجع سابق، ص١٢٧.

(٢) المجموعة الشعرية الكاملة، (١٩٨٧)، ص٧٨.

مـا الـعـمـرُ إلاّ نشـــوةٌ لـمـعـتْ لمع السَّـــنـا... في ناظرٍ جـذلِ

وبهذا يظهر جلياً حضور الزمن في معالجة القصيبي جدلية الموت والحياة بشكل كبير جعله القصيبي بمثابة العنصر المحوري في معالجته هذه الجدلية وهو ما يكشف عن وعيه به.

الخاتمة:

حاول هذا البحث الكشف عن أنماط جدلية الموت والحياة في شعر القصيبي، بوصفها موضوعًا تعامل معه الشاعر في خطابه الشعري على نحو خاص، وقد توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج العامة المبثوثة في ثنايا البحث، ومجموعة من النتائج الخاصة التي منها:

- الموت والحياة أبرز الثنائيات التي شغلت الفكر الإنساني الباحث عن الخلود والأبدية الذي تشكل في شكل تعبيري كان بمثابة تشييد للرؤى الذاتية والهواجس الإنسانية التي تعتمل في النفس.
- عمد (القصيبي) إلى كسر تابوه الخوف من الموت وتحديه، إيمانًا منه بأنه بداية لحياة أخرى خالدة بخلود منتوجه الشعري الذي ينفذ في جدار الموت، ويتحدى سلطوية الزمن وقدرية الفناء هذا التعالق والتمازج كشف الشاعر من خلاله عن أنه يفضل الموت على الحياة بوصفه وسيلة للخلاص أو التحرر من ربقة الحياة.
- يعتمد (القصيبي) في تداخل الجدليتين (الموت والحياة) على الرمز العام لانبعاث إحداهما من الأخرى، وهي وسيلة تمثل معادلاً موضوعيًا لانفعالات الشاعر وأفكاره وتجاربه ورؤيته.
- أدت مركزية (أنا) القصيبي وتضخمها إلى تكاثف حضورها على شكل ملفت في شعره، بل تكاد تتربع على كثير من شعره.
- لم تغب (الأنا) المتعالية في أي مرحلة من مراحل الشاعر (القصيبي)، بل ظلت هي الموجهة لتجربته الشعرية حتى في أحلك الظروف، وأشدها ألماً.
- عمد القصيبي إلى دمج المكان بعالمه المتخيل الذي يضعه في إطار يغلب عليه الوهم الواقعي، وهو يستعيض عن الأماكن الدنيوية بأماكن أخرى

وهمية محاولة منه للهروب من مشاعر التأزم بالمكان الأرضي بما يحمله من القلق النفسي من الحياة.

- تأثير البعد الزماني على (القصيبي) كان نابعًا من تصور وجودي أصيل، هذا التصور يستحيل خوفًا وجوديًا من الفناء تارة، وصراعًا عنيفًا مع الدهر تارة أخرى، بحيث يبدو هاجس الزمن متمظهرًا في كثير من قصائده، أو في العتبات المؤطرة له.
- تعدُّ قصائد الرثاء في شعر القصيبي إحدى تشكلات الزمن الكاشفة عن جدلية الموت والحياة عند (القصيبي)، فهو يتحرك فيها من منظور واحد هو سطوة الزمن، فكلّ الكلمات التي اشتغل على توظيفها في الرثاء تدل على هذا الأمر، وهو ما يعني أن الموت يأتي كأشد التحولات الزمنية التي أفزعت الشاعر.

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

القرآن الكريم

القصيبي، غازي (١٩٨٧م)، المجموعة الشعرية الكاملة، تهامة للنشر، السعودية.

القصيبي، غازي (١٩٨٨م)، سيرة شعرية، تهامة للنشر، جدة.

القصيبي، غازي، (١٤٢٨هـ)، حديقة الغروب، (ديوان شعر)، شركة العبيكان للأبحاث والتطوير، الرياض.

القصيبي، غازي، (١٩٩٢م)، مرثية فارس سابق (ديوان شعر)، ط٢، تهامة، جدة.

القصيبي، غازي، (٢٠٠١م)، يا فدى ناظريك، مكتبة العبيكان.

ثانيا: المراجع:

إبراهيم، زكريا، (١٩٦٢م)، تأملات وجودية، دار الآداب، بيروت.

إبراهيم، زكريا، (د.ت)، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة.

إبراهيم، محمد أبو الفضل، (١٩٨٤م)، ديوان امرئ القيس، دار المعارف، القاهرة.

إدلبي، بهيجة مصري، (٢٠١٥م) غازي القصيبي الذات وجدل الزمن، مجلة الجوبة، مركز عبد الرحمن السديري الثقافي.

إسماعيل، عز الدين، (١٩٨١م)، الشعر العربي المعاصر، دار العودة، دار الثقافة، بيروت.

إسماعيل، عز الدين، (٢٠٠٦م)، كلّ الطرق تؤدي إلى الشعر، الدار العربية للموسوعات، بيروت.

باقر، طه، (١٩٧٧م)، ملحمة كلكامش، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.

ببليوس، أوفيدوس، (١٩٩٢م)، مسخ الكائنات، ترجمة: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

البشري، نورة بنت محمد، (١٤٣٧هـ)، سيميائية اللون في شعر غازي القصيبي، مجلة

الجمعية العلمية السعودية للغة العربية، الرياض.
البليهد، حمد، (١٤٢٩هـ)، جماليات المكان في الرواية السعودية، دار الكفاح للنشر والتوزيع، الدمام.
التركي، إبراهيم، (٢٠٠٩م)، إنه غازي، الاستثناء غازي القصيبي شهادات ودراسات، مؤسسة الجزيرة للصحافة والطباعة، الرياض.
جيدة، عبد الحميد، (١٩٨٠م)، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت.
حسن، لطيف محمد، (٢٠١٢م)، جدلية الحياة والموت في شعر أبي القاسم الشابي، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
حمود، يحيى، (١٩٩٠م)، نظرية اللون، دار المعارف، القاهرة.
درويش، محمود، (٢٠٠٠م)، الجدارية، دار رياض الريس، بيروت.
الربيعو، تركي علي، (١٩٩٧م)، من الطين إلى الحجر، قراءة في سفر الخلود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
الزبيدي، نضال، (٢٠١٠م)، الثنائيات المتضادة في شعر مخضرمي الجاهلية والإسلام، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
زيدان، عبد القادر، (١٩٨٦م)، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
الزير، محمد بن حسن، (١٩٨٩م)، الحياة والموت في الشعر الأموي، دار أمية، الرياض.
سامي، يوسف، (١٩٨٠م)، الشعر العربي المعاصر، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق.
السياب، بدر شاكر، (٢٠١٦م)، ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت.
الشابي، أبو القاسم، ديوان أبو القاسم الشابي، (١٩٨٦م)، دار العودة، بيروت.
شاهين، اعتدال، (١٩٨٨م)، إضاءة النص، دار الحداثة، بيروت.

الشنطي، محمد صالح، (٢٠١٠م)، في الأدب العربي السعودي، دار الأندلس، حائل.
الصفراني، محمد، (٢٠١١م)، غازي القصبي حياته ومختارات من شعره، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع، الشعري، الكويت.
عباس، إحسان، (١٩٧٨م)، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت.
عباس، عبد الجبار، (١٩٧١م)، السيّاب، وزارة الإعلام، بغداد.
علوش، سعيد، (١٩٨٥م)، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
عوض، إبراهيم، (١٩٩١م)، أدباء سعوديون، مكتبة شقير، الطائف.
فتوح، محمد، (١٩٨٤م)، الرمز والرمزية، دار المعارف، القاهرة.
فضل، صلاح، (١٩٩٥م) أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت.
قاسم، سيزا، (٢٠٠٢م)، القارئ والنص، العلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
القاضي، حمد، (١٤٣٣هـ)، قراءة في جوانب الراحل د/ غازي القصيبي، دار القمرين للنشر والتوزيع، الرياض.
لحمداني، حميد، (١٩٩٢م)، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت.
المالكي، علي عتيق، (٢٠١٤م)، مفهوم الشعر عند غازي القصيبي، نادي مكة الثقافي، دار الانتشار العربي، بيروت.
مرتاض، عبد الملك، (١٩٩٨م)، في نظرية الرواية، عالم المعرفة، الكويت.
النصير، ياسين، (١٩٨٦م)، إشكالية المكان في النص الأدبي، دار الشئون الثقافية، بغداد.
نوفل، يوسف حسن، (١٩٨٥م)، الصورة الشعرية واستيحاء الِألوان، دار النهضة العربية، بيروت.
الورقي، السعيد، (١٩٨٤م)، لغة الشعر العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت.

Bibliography

Al-Quran al-Karim. [The Noble Quran].

Abbas, A. J. (1971). *Al-Siyab*. Baghdad: Ministry of Information.

Abbas, E. (1978). *Adinatha alshier alearabii almueasir [Trends in Contemporary Arabic Poetry]*. Kuwait: Al-Aalam Al-Ma'arifa.

Al- Qusaibi, Ghāzi. (1428 AH). Hadīqat al-Ghuroub [poetry collection]. Riyadh: Obeikan Research and Development Company.

Al- Qusaibi, Ghāzi. (1992). Marrthiyat Fāris Sābiq [Poetry Collection]. [2nd Edition]. Jeddah: Tihama.

Al-Balihad, H. (1429 AH). *Jamaliaat almakan fi alriwayat alsueudia [The Aesthetics of Place in Saudi Fiction]*. Dammam: Dar Al-Kifah for Publishing and Distribution.

Al-Bashri, Nūrah Muhammad. (2017). The Semiotics of Color in the Poetry of Ghazi Al-Qusaibi, (in Arabic). Journal of the Saudi Scientific Society for the Arabic Language, 19, 84-178.

Al-Qusaibi, Ghāzī. (1987). The Complete Poetry Collection (in Arabic). (2nd Edition). Saudi Arabia: Tahama Publishing.

Al-Qusaibi, Ghāzī. (1988). Sīrat Shiʿriyyah. Jeddah: Tahama Publishing.

Al-Hamdani, Hamad. (1992). The Narrative Text Structure from the Perspective of Literary Criticism, (in Arabic). Beirut: Arab Cultural Center.

Al-Idlibi, Buhaijat Misri. (2015). Ghazi Al-Qusaibi: The Self and the Dialectic of Time. *Al-Jawba, 47*, 11-17.

Al-Maliki, ʿAli ʿAtīq. (2014). The Concept of Poetry in the Eyes of Ghazi Al-Qusaibi, (in Arabic). Beirut: Makkah Cultural Club, Dar Al-Intishar Al-Arabi.

Al-Nusairi, Yāsīn. (1986). The Problematic of Space in the Literary Text, (in Arabic). Baghdad: House of Cultural Affairs.

Aloush, Saʿīd. (1985). Dictionary of Contemporary Literary Terms, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubnani.

Al-Qādi, Hamad. (1433 AH). A Reading in the Aspects of the Late Dr. Ghazi Al-Qusaibi, (in Arabic). Riyadh: Dar Al-Qamrayn for Publishing and Distribution.

Al-Qusaibi, Ghāzī. (2001). Ya *Fadā Naẓaraik [O may I sacrifice for your eyes]*. Maktabat Al-Obeikan.

Al-Rabieo, Turki ʿAli. (1997). From Clay to Stone: A Reading in the Journey of Immortality, (in Arabic). Casablanca: Arab Cultural Center.

Al-Safrani, Muhammad. (2011). Ghazi Al-Qusaibi: His Life and Selected Poetry, (in Arabic). Abdulaziz Saud Al-Babtain Prize for Poetic Creativity.
Al-Sayyāb, Badr. Shākir. (2016). The Complete Poetic Works of Badr Shakir Al-Sayyab, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Awda.
Al-Shabi, Abu al-Qasim. (1986). The Collection of Abu Al-Qasim Al-Shabi, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Awda.
Al-Shanti, Muhammad Saleh. (2010). In Saudi Arabian Literature, (in Arabic). Hail: Dār Al-Andalus.
Al-Turki, Ibrahim. (2009). He is Ghazi, the Exception Ghazi Al-Qusaibi: Testimonies and Studies, (in Arabic). Riyadh: Al Jazeera Foundation for Press and Printing.
Al-Warqi, al-Saʿīd. (1984). The Language of Modern Arabic Poetry, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
Al-Zair, Muhammad bin Hasan. (1989). Life and Death in Umayyad Poetry, (in Arabic). Riyadh: Dar Umayyah.
Al-Zubaidi, Nadal. (2010). Contradictory Dualities in the Poetry of Pre-Islamic and Islamic Veterans, (in Arabic). Damascus: Dar Al-Yanabee' for Printing, Publishing, and Distribution.
ʿIwad, Ibrahim. (1991). Saudi Writers, (in Arabic). Taif: Shuqair Library.
Bāqir, Tāha. (1977). The Epic of Gilgamesh, (in Arabic). Baghdad: Ministry of Culture and Information.
Darrwish, M. (2000). The Wall, (in Arabic). Beirut: Dar Riyadh Al-Rayyis.
Fadl, S. (1995). *'Asalib alshieriat almueasira [Contemporary Poetic Styles]*. Beirut: Dar Al-Adab.
Fattouh, Mahmoud. (1984). Symbol and Symbolism, (in Arabic). Cairo: Dar Al-Maʿarif.
Hamoud, Yahya. (1990). Color Theory, (in Arabic). Cairo: Dar Al-Maʿārif.
Hasan, Latif al-Hamid. (2012). The Dialectics of Life and Death in the Poetry of Abu Al-Qasim Al-Shabi, (in Arabic). Damascus: Dar Al-Zaman for Printing, Publishing, and Distribution.
Ibrahim, Muhammad Abu al-Fadl. (1984). *Diwan of Imru' al-Qais*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
Ibrahim, Zakariyā. (1962). Existential Contemplations, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Adab.
Ibrahim, Zakariyā. The Problem of Life, (in Arabic). Cairo: Maktabat

Misr.
Isma'il, Izz al-Dīn. (1981). Contemporary Arabic Poetry, (in Arabic). Beirut: Dar al-Awdah and Dar al-Thaqafah.
Isma'il, Izz al-Dīn. (2006). All Roads Lead to Poetry, (in Arabic). Beirut: Arab House of Encyclopedias.
Jaida, ʿAbd al-Hamid. (1980). New Trends in Contemporary Arabic Poetry, (in Arabic). Beirut: Nofal Foundation.
Murtad, ʿAbd al-Malik. (1998). In the Theory of the Novel, (in Arabic). Kuwait: Al-ʿĀlam Al-Maʿrifah.
Nofal, Yousuf Hasan. (1985). The Poetic Image and the Inspiration of Colors, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
Ovid, O. (2015). *The metamorphoses of Ovid*. Xist Publishing.
Qasim, Siza. (2002). The Reader and the Text: The Sign and the Signification, (in Arabic). Cairo: Supreme Council of Culture.
Sami, Yūsuf. (1980). Contemporary Arabic Poetry, (in Arabic). Damascus: Union of Arab Writers.
Shahin, Itidal. (1988). Illuminating the Text, (in Arabic). Beirut: Dar Al-Hadatha.
Zidan, ʿAbd al-Qadir. (1986). Contemporary Issues in the Literature of Abu Al-Ala Al-Ma'arri, (in Arabic). General Egyptian Book Organization.

سيميائية العتبات النصية في قصة (بطولة ملك)
دراسة في تحليل الخطاب

The Semiotics of Paratext in the Story (Heroism of a King) A Study in Discourse Analysis

د. لمياء حمد العقيل

أستاذ مشارك بقسم الإعداد اللغوي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

البريد الإلكتروني: Lhalaqeel@gmail.com

DOI:10.36046/2356-000-013-008

ملخص:

نال موضوع العتبات النصية مكانة بارزة في الدراسات النقدية الحديثة، بيد أن الدراسات المتعلقة بالأدب الموجه للشباب (اليافعين) لم تلتفت كثيراً لهذا المجال، لذا جاءت هذه الدراسة لإلقاء الضوء على موضوع العتبات النصية في أحد أهم الفنون الأدبية الموجهة لتلك الفئة وهي القصة، وذلك بتحليل خطاب العتبات النصية في قصة (بطولة ملك)، وبيان أثرها في جذب القارئ لإتمام القصة، وجعله شريكاً فاعلاً في استنتاج التطور الديناميكي للأحداث، لا قطباً في نسق ديداكتيكي (تعليمي)، يمثل فيه المؤلف دور المعلم، ويأخذ المتلقي فيه دور التلميذ، في علاقة ذات أبعاد بيداغوجية، ومن شأن تلك الشراكة أن تدعم بناء النضج الفكري والقوة الإدراكية الحدسية لدى المتلقي.

وقد اتكأت الدراسة على المنهج السيميائي، بغية الكشف عن الدلالات الظاهرة والمضمرة، لاستنباط تقنيات توظيف العتبات النصية في القصة، وبيان أثر العتبة في رفد النص بالجماليات الضامنة لنجاح القصة.

وقد جاءت الدراسة في مبحثين، الأول: سيميائية العتبات النصية في قصة (بطولة ملك) فيها تحليل لعتبات: الغلاف والعنوان الرئيس والمقدمة والعناوين الفرعية، والثاني: تفاعل العتبات وآفاق التلقي، وخلصت الدراسة إلى تفاعل العتبات النصية مع النص، وإسهامها في استعادة أحداث القصة أو تكثيفها، وخلق فضاء تخييلي للقارئ، وبؤراً نصية مراوغة، قادرة على اجتذاب المتلقي وتحفيزه على القراءة التأويلية، والمشاركة في الإنتاج والتشكيل وبناء رسالة خطابية متواشجة الرؤى والأدوات، بما يخلق توقعاً ذاتياً لمدركات التأويل لدى المتلقي اليافع، وذلك بتأثير العلاقة الجدلية بين نهايات القصص

وبداياتها، التي تتشكل منها منظومة تعاضدية تخلق توتراً منطقياً يؤدي إلى التماسك النصي والترابط بين حلقات الخطاب بشكل عام.

الكلمات المفتاحية: تحليل الخطاب- السيميائية- العتبات النصية- بطولة ملك- عبد العزيز الثنيان.

Abstract:

The topic of paratext has occupied a prominent position in recent critical studies. However, studies related to literature directed at young adults have not paid much attention to this field. Therefore, this study aims to shed light on paratext in one of the most important literary arts directed to that category— the story. This is done by analyzing the discourse of paratext in the story (Heroism of a King) and clarifying its effect in attracting the reader in completing the story, making him or her an active partner during events and the interpretation of situations, which supports building intellectual maturity and intuitive cognitive strength in the recipient.

The study employed a semiotic approach to reveal apparent and implicit meanings, derive techniques of employing paratext the story, and to clarify its effect in enriching the text with aesthetics that guarantee the success of the story.

The study concluded that paratext contribute to restoring or intensifying the events of the story, and create a fictional space, giving the reader room to fill in the gaps and motivating him or her to read interpretatively and participate in the production, formation, and construction of a discursive message with intertwined visions and tools, setting expectations for the young recipient's interpretation through the influence of the dialectical relationship between the endings of stories and their beginnings, from which a supportive wording that creates a logical tension leading to textual cohesion and interconnection between the links of discourse in general.

Keywords: discourse analysis – Semiotics – Paratext - Abdulaziz Al-Thunayan

المقدمة:

نال التقديم للنص وتأطيره والتهيئة له عناية المؤلفين والكتّاب منذ بدايات الكتابة العربية؛ إذ لم تكن مؤلفات الأوائل تخلو من عنوانٍ رئيس وعناوين فرعية وإهداءٍ ومقدمة، وغيرها من النصوص التي تهيئ لاستقبال المتن، والتي أُطلِق عليها في العصر الحديث مصطلح (عتبات النص) مما يشكّل نصاً رمزياً موازياً، له مقصديته الخاصة وغاياته المكثّفة.

ويشير علي بن خلف الكاتب في كتابه (مواد البيان) إلى دور تلك العتبات في إثارة اهتمام القارئ، وتشويقه إلى قراءة النص بقوله: "وينبغي للشاعر والمترسّل أن يتجنبا افتتاح الكلام بما يُتطيَّر منه ويثقل على سامعه... وأن يكون افتتاح الكلام من أحسن ما يمكن وأعلقه بالقلوب والأسماع"(١). كما ركز الصولي في كتابه (أدب الكاتب) على العنونة وفضاء الكتابة، وأدوات التحبير والترقيش، وكيفية التصدير، والتقديم والتختيم(٢).

وتشكّل العتبات النصية في البحوث الأدبية الحديثة حقلاً نقدياً مستقلاً بذاته، بعد أن كانت الدراسات اللغوية والنقدية تتمحور حول النص غير ملتفتة إلى ما سواه مما يحيط به ويجذب إليه، ويعد الناقد الفرنسي (جيرار جنيت Gérard Genette) أبرز المؤسسين لنظرية شاملة للعتبات؛ فقد ألف كتاباً عام ١٩٨٧م بعنوان (عتبات Seuils) أطّر فيه لكل ما يدور في فلك النص، وعرّف العتبات بأنها: "كل ما يجعل من النص كتاباً يقترح نفسه على قرائه أو بصفة عامة على جمهوره، فهو أكثر من جدار ذي حدود متماسكة، نقصد بها هنا تلك العتبة بتعبير (لويس بورخيس Louis Bourges)

(١) علي بن خلف الكاتب، "مواد البيان". تحقيق: حاتم الضامن، (ط١، دمشق: دار البشائر، ١٤٢٤هـ): ١٩٠، ١٩١.

(٢) انظر: أبو بكر الصولي، "أدب الكاتب". تحقيق: محمد الأثري، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.): ١٦٣-٢٦٠.

البهو الذي يسمح لكل منا دخوله أو الرجوع منه"(١).

ويشرِع التأويل نافذة لتعالق العتبات مع المتن الداخلي؛ فالخطاب بنية لسانية متعدّدة الأبعاد، ينصهر فيها النص والمتلقي والمحيط الاجتماعي والتداولي داخل منظومة منسجمة، وهذا ما سيقودنا إلى الولوج لأعماق النصوص كاملة بنظرة شمولية من بوابة العتبات.

وتحمل قصة (بطولة ملك) فلسفةً حكيمة عميقة المقاصد، لا تصدر عن رؤية ميثولوجية (أسطورية) للشخصية المروي عنها، بل تجسّد شخصية حقيقية وهي شخصية الملك عبد العزيز –رحمه الله– وتمزج الواقع بالمتخيل، وتروي سيرته بطريقة ابستيمولوجية (معرفية) ترسّخ التاريخ بحقائق معرفية منطقية.

والقصة مكتوبة بأسلوب أدبي يناسب (اليافعين)(٢)؛ فاليافع إنسان لا يزال يتشكّل وتتكامل مفاهيمه، ويبحث عن ذاته وهويته، ويمر جسده وعقله ووجدانه بتغيّرات جسدية وفكرية وعاطفية واجتماعية تجعل له تجربة مختلفة عن تجربة أي يافع آخر لاختلاف الزمان والمكان والثقافة والقيم، مما يؤكد ضرورة اختيار قاموس لغويّ مناسب لليافع وبيئته، يُدخله في سياق القصّة ويساعده على تقمّص شخصياتها وتخيّل أحداثها(٣).

---

(١) عبدالحق بلعابد، "عتبات جيرار جنيت من النص إلى المناص". (ط١، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م): ٤٤. وانظر كتاب جنيت: Gérard Genette, Seuils, ed. Du, Seuil, paris, 1987, p8

(٢) "غُلَامٌ يَافِعٌ: شَابٌّ، وَكَذَلِكَ الْجَمْعُ... وأَيْفَعَ الْغُلَامُ فَهُوَ يَافِعٌ إِذَا شَارَفَ الِاحْتِلَامَ" ابن منظور، لسان العرب، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ) باب العين فصل الياء، مادة (ي ف ع)، ٨: ٤١٥.

(٣) Michael Cart, The Value of Young Adult Literature, Adopted by YALSA's Board of Directors, January 2008.

=

وقد جاءت الدراسة بعنوان: (سيميائية العتبات النصية في قصة بطولة ملك– دراسة في تحليل الخطاب)، لتصبّ في رافد الدراسات اللسانية لأدب اليافعين المعنيّ بتاريخ الهوية، بما يتيح الجمع بين عمق الأصالة وغنى الحداثة، من بوابة العتبات النصية أو المتعاليات النصية بحسب جيرار جنيت؛ إذ لم تعد أهمية النص رهينة بما يحمل متنه من إمكانات دلالية، بل اتسعت لتشمل عناصر الخطاب المحيط بالنص، بوصفها مرتكزات لا تقل أهمية عنه.

وتتمثّل إشكالية الدراسة في بيان دور العتبات النصية في دعم مقروئية قصة (بطولة ملك)، من خلال محاولة الإجابة عن سؤال: ما أبرز العلامات السيميائية في عتبات القصة؟ وهل اتّسق تأويل تلك العلامات مع مضمونها؟ ويروم البحث اختبار فرضية وجود علاقة تفاعلية كامنة بين العتبات والمتن، يحاول استكشافها وتأويلها، ونظمها في مسرب المقاصد التداولية، والانفتاح على آفاق تلقي الدلالات الضمنية والانزياحات، منطلقاً من حقيقة كون القراءة النقدية قراءة إبداعية أيضاً؛ فقد عد رولان بارت (Roland Barthes) النقد إبداعاً مؤكداً، حيث يسهم في تقديم معرفة شاملة للنص بما ينتج عنه كتابة إبداعية جديدة(١).

ويتوسل البحث بالمنهج السيميائي لدراسة العتبات النصية القريبة: (الغلاف، العنوان، المقدمة) وذلك من ثلاثة أبعاد: التركيبي، والدلالي، والتداولي؛ فالمنهج السيميائي هو أكثر المناهج النقدية ملاءمة لدراسة العتبات، لأنه المنهج الذي يعنى بدراسة الرموز والاختصارات والعلامات، وهذا المنهج وليد المنهج البنيوي الذي يعنى بتفكيك النص،

"استرجعت بتاريخ ٨ فبراير ٢٠٢٤م" من موقع:
https://www.ala.org/yalsa/guidelines/whitepapers/yalit

(١) انظر: يوسف بن نافلة، "مفهوم النقد الأدبي عند رولان بارت". الجزائر: مجلة التعليمية، جامعة جيلالي ليابس– سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات، مج ٥، ع ١٤، (مايو ٢٠١٨م): ٦١.

وإن زادت عليه السيميائية بتحليل الخطاب وما يحيط به من نظام ثقافي واجتماعي وسياسي...

سيدرس البحث سيميائية الغلاف، ويقرأ أيقوناته في ذاتها (وصفيا وتعيينياً)، ثم على ضوء علاقتها بالنص القصصي (تضمينياً)، كما سيدرس العنوانَ الرئيس باعتباره أفقاً تخييلياً يهيئ لدخول النص وكشف مخبوءاته، فهو "مرجعٌ يتضمَّن بداخله العلامة والرمز، وتكثيف المعنى؛ بحيث يحاول المؤلف أنْ يثبت فيه قصده برمّته، أي إنَّه النواة المتحرّكة التي خاط المؤلف عليها نسيج النص"(١)، ويختبر مدى مطابقة العناوين الداخلية لمعنوناتها، وتعالقها مع العنوان الرئيسي، لا سيما أن عددها ١٢ عنواناً فرعياً، جاءت مشحونة بالدلالة، مكتنزة بالدلالات الضمنية والقراءات المتعددة، وسيعرج البحث على سيميائية المقدمة، من حيث الانطباع الأولي الذي تخلّفه في نفس القارئ، ومدى تواؤمها مع الأحداث اللاحقة، وقدرتها الإيحائية بوصفها وعاء معرفياً إيديولوجياً يختزن رؤية الكاتب، ويوجّه فعل التلقي، ويقي من التشتت وشطط التأويل.

وتحوي المكتبة العربية عدة دراسات تناولت العتبات النصية في القصة السعودية ومنها: رسالة ماجستير (عتبات القصة القصيرة السعودية: دراسة في تحليل الخطاب) لخولة القنيبط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٨م، وقد تناولت عتبتي (العنوان والإهداء) وخلصت إلى عدة نتائج منها غلبة العناوين الطويلة وتراوح وظائفها بين التشويقية والإخبارية والإيحائية، وتنوع الإهداءات للعائلة أو الوطن أو القراء. ودراسة (العتبات النصية في المجموعة القصصية «وغداً يأتي» للقاصة شريفة الشملان) للدكتور فواز اللعبون، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، المجلد ٢٨، العدد ٣، ٢٠٢٠م، وخلصت إلى نهوض العتبات بعبء تكثيف الدلالة والإيحاء والرمز

(١) جميل حمداوي، "السيموطيقا والعنونة". الكويت: مجلة عالم الفكر، مج ٢٥، ع ٣، (١٩٩٧م): ١٠٩.

والتصوير، وإفساح المجال للقارئ في التأويل وإنتاج الدلالة المخفية، مع توفر الانسجام والتكامل بين العتبات في المجموعة القصصية. ودراسة (عتبة العنوان في القصة القصيرة بمنطقة جازان) لفايقة عتودي، حولية كلية اللغة العربية، بنين بجرجا، المجلد ٢٦، يونيو ٢٠٢٢م، وخلصت إلى أن العناوين الداخلية قد أضاءت النص وشكّلت مفتاحاً إجرائياً يقود القارئ إلى المعنى، ويرفع مستوى التوقع لديه، كما أوضحت أثر العنوان في تشكيل النص، ووعي الكتّاب بذلك الأثر وتوظيفهم له. وكذلك دراسة (عتبات القصة القصيرة في السعودية– دراسة سيميائية لنماذج مختارة من نتاجات عامي ٢٠١٨م – ٢٠١٩م) للدكتورة نوف الشمري، مجلة الآداب، كلية الآداب بجامعة ذمار، اليمن، المجلد ٥، العدد ٣، سبتمبر ٢٠٢٣م، وتهدف إلى دراسة العتبات النصية القريبة (الأغلفة والعناوين) في عدد من القصص التي نشرتها هيئة الأدب والنشر والترجمة السعودية، وتحليلها وفق المنهج السيميائي، وخلصت إلى تنوع العتبات من حيث شكلها ودلالاتها، وانعكاس البيئة السعودية عليها.

كما نجد في المكتبة العربية بعض الدراسات التي تناولت العتبات النصية في قصص الأطفال واليافعين، منها رسالتَا ماجستير (سيمياء الغلاف في قصص الأطفال– سلسلة «حكت لي جدتي» للكاتبة صالحي شريفة أنموذجا) لليندة نوري ورفيقة أيدوغي، و(العتبات النصية في القصص الموجهة للأطفال– المجموعة القصصية «أبو الحسن» لكامل الكيلاني أنموذجا) لوداد قرازة، من جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، ٢٠٢١م. كما نجد دراسات تتناول العتبات في قصص الأطفال السعودية، منها (نقد العتبات في قصص الأطفال– رؤية ونموذج من الأدب السعودي في ضوء نقد النقد) للدكتور محمد الخضير، مجلة كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، المجلد ٦١، العدد ٢، يناير ٢٠٢٢م، وخلصت إلى أن العتبات قد تكون ألطف لفظاً وأكثر دلالة على القصد، فجاءت عناوين قصص الأطفال متنوعة منها العتبات العامة، والعتبات الفرعيَّة، وكلها

من فئة العناوين الموضوعاتية، كما خلص إلى أن أكثر كتَّاب قصص الأطفال لا يعير عتباته اهتمامًا كافيًا.

ولم أظفر –في حدود ما وصلت إليه– على أي دراسة تتناول العتبات النصية في قصص اليافعين في السعودية، فوقع الاختيار على قصة (بطولة ملك) لليافعين، وجاء هذا البحث بعنوان: (سيميائية العتبات النصية في قصة «بطولة ملك» – دراسة في تحليل الخطاب)، في مقدمة وتمهيد ومبحثين، الأول: سيميائية العتبات النصية في قصة (بطولة ملك) حللت فيها عتبات: الغلاف والعنوان الرئيس والمقدمة والعناوين الفرعية، والثاني: تفاعل العتبات وآفاق التلقي، ثم خاتمة تشتمل على أهم النتائج والتوصيات. وختاماً أشكر هيئة الأدب والنشر والترجمة التابعة لوزارة الثقافة السعودية على تقديم منحة بحثية ضمن مسار الدراسات البحثية في مجال أدب الأطفال واليافعين لإنجاز البحث.

التمهيد:

السيميائية وتحليل الخطاب:

تمثل السيميائية مقاربة تدرس العلامات اللغوية وغير اللغوية، وهي "أداة لقراءة كل مظاهر السلوك الإنساني بدءاً من الانفعالات البسيطة، ومروراً بالطقوس الاجتماعية، وانتهاء بالأنساق الإيدلوجية الكبرى"(١)، فمصطلح السيميائية دال على "نظرية العلامات، ومن ثم فإنها تشمل وصف كل التجارب الذهنية والدلائل الطبيعية"(٢)؛ فإنّ "لكل لغة سميائياتها الخاصة التي تكفل صياغة قواعد بنائها الداخلي، فهذه اللغات تحتكم إلى نحو يحدد لها نمط وجودها ونمط اشتغالها، والمقصود بالنحو في جميع هذه الحالات هو مجموعة من القواعد الخاصة باشتغال كل نسقٍ على حدة، وهي قواعد تتضمن في آن واحد ما يعود إلى التركيب، وما يعود إلى الدلالة، أي ما يعود إلى طريقة البناء وما يعود إلى المضمون الدلالي، فلا يمكن للصورة مثلاً أن تنتج دلالاتها بنفس الطريقة التي ينتج بها السرد مثلا دلالاته"(٣).

إن التحليل السيميائي هو ذاته تحليل للخطاب، وهو يميز بين السيميوطيقا النصية وبين اللسانيات البنيوية الجملية؛ ذلك أن هذه الأخيرة حين تهتم بالجملة تركيباً وإنتاجاً –وهو ما يسمى بالقدرة الجملية– فإن السيميوطيقا تهتم ببناء نظام لإنتاج الأقوال

(١) سعيد بنكراد، "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها". (ط١، الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٣م): ١٦.

(٢) محمد القاضي، وآخرون، "معجم السرديات". (ط١، تونس: دار محمد علي للنشر، (٢٠١٠م): ٢٦٨.

(٣) السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها: ٢١.

والنصوص، وهو ما يسمى بالقدرة الخطابية[١].

ومن المتعذر إلى حد ما التعرف على دلالة إشارة معينة دون الإحاطة بالمحايثات المتعلقة بكل من الباثّ والمتلقي، وبما يدور في وعيهما[٢]؛ وعلى ذلك فإن السيميائيات دراسة للتمفصلات الممكنة للمعنى، وهي طريقة في رصد المعنى وتحديد بؤره ومظانه، كما أنها طريقة في الكشف عن حالات تمنّعه ودلاله، وطريقة للخروج من الدائرة الضيقة للوصف الموضوعي إلى ما يحيل على التأويل الذي هو سلسلة من الإحالات المتتالية الخالقة لسياقاتها الخاصة[٣].

ويمكننا القول إن التحليل السيميائي للخطاب يبدأ من حيث انتهت إليه جهود اللسانيين حول النظرية العامة للغة، ولا يغفل العلاقة التي تربط الخطاب بمقولات التلفظ والتواصل، ثم اهتمام السيميائية بأطر الخطاب المرجعية كالإيحاء الاجتماعي ونسبته للسياق الثقافي ذلك المعطى المستقل داخل التحليل التركيبي أو الدلالي.

العتبات[٤]:

يأتي مصطلح (العتبات Seuil) ليدل على الخطابات المصاحبة للنص الأدبي، التي

(١) جماعة انتروفيرن، "التحليل السيميوطيقي للنصوص". ترجمة: محمد السرغيني، المغرب: مجلة دراسات أدبية ولسانية، ع٢، (١٩٨٦م): ٢٦.

(٢) انظر: فيصل الأحمر، "معجم السيميائيات". (ط١، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٢٠م): ٣٤-٣٥.

(٣) السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها: ٣٥.

(٤) العَتَبة في اللغة: "أُسْكُفَّة الباب التي تُوطأ... والجمع: عَتَبٌ وعَتَبَات، والعَتَب: الدَّرَج... وعَتَبُ الدَّرَج: مراقيها إذا كانت من خشب، وكل مرقاة منها عَتَبة". لسان العرب، باب الباء فصل العين، مادة (ع ت ب) ١: ٥٧٦.

ينفذ منها المتلقي إلى النص ويفهم مقاصده وخفاياه، كالعنوان، وصورة الغلاف، وكلمة الناشر، والمقدمة، والتمهيد... ويعرّفها الناقد الفرنسي (جيرار جنيت) بأنها: (منطقة بين النص وخارجه... ذات تأثير يصبّ في مصلحةٍ أفضل لاستقبال النص وقراءته قراءة صائبة)[١]، "فكما أننا لا نلج فناء الدار قبل المرور بعتباتها، فكذلك لا يمكننا دخول عالم المتن قبل المرور بعتباته"[٢]؛ لذا فهي تمهد لدخول النص وتهيئ لكشف مكنوناته كما تمهد عتبات الدار لارتقائها والولوج إلى داخلها واكتشاف عوالمه.

وثمة مصطلحات أخرى تتردد في سياق ترجمة هذا المصطلح إلى العربية أشهرها: (النص الموازي) وهو بالفرنسية (paratexte)، فالجزء الأول para يرتبط بعدة معانٍ، كالمشابهة والملاءمة والموازاة والمجانسة، أما الجزء الثانيtext فيعني النص[٣]. ولكن هذا المصطلح يحمل في طياته إشارة إلى الانفصال؛ فالخطان المتوازيان لا يلتقيان أبداً، وهذا ما يتنافى مع طبيعة العتبات المرتبطة بالمتن والدالة عليه والمتفاعلة معه[٤]. ولا ينبغي الأخذ بالمعنى الحرفي للموازاة الذي يقتضي الانفصال ويقصي التفاعل والتناغم؛ فالعناصر المقصودة تقع خارج النص ولكنها تفضي إليه[٥]، ويترجمه بعضهم إلى (المناص)[٦]؛ وهو ما يحيط بالنص من مصاحبات لفظية أو أيقونية تأتي على شكل هوامش نصية للنص

(١) بلعابد، "عتبات جنيت": ٤٤.

(٢) عبدالرزاق بلال، "مدخل إلى عتبات النص– دراسة في مقدمات النقد العربي القديم". (ط١، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م): ٢٣.

(٣) انظر: بلعابد، "عتبات جنيت": ٤٣.

(٤) انظر: عبدالنبي ذاكر، "عتبات الكتابة– مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي". (ط١، مراكش: دار وليلي، ١٩٩٨م): ١١.

(٥) انظر: حميد لحمداني، "عتبات النص الأدبي". مجلة علامات في النقد، جدة: النادي الأدبي الثقافي، مج ١٢، ع ٤٦، شوال (٢٠٠٢م): ٢٣.

(٦) انظر: سعيد يقطين، "القراءة والتجربة". (ط١، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م): ٢٠٨.

الأصل بهدف التوضيح أو التعليق أو إثارة الالتباس الوارد. وأياً كان المصطلح فإن العتبة أو المناص أو النص الموازي نصٌّ يستهدفنا: مختصين وقرّاء وكُتّاب ووسطاء من ناشرين وأصحاب مكتبات...

يرى بعض اللغويين أن (النصوص الموازية) هي النصوص الفوقية الشارحة والمفسرة والناقدة، أما (العتبات) فهي ما نطلق عليه (النصوص المحيطة)[١]، وهي ما سنتناوله في قصتنا محل الدراسة[٢]، وذلك وفق الجدول التالي[٣]:

النص الموازي (المناص)				
النص الموازي النشري (مناص الناشر)		النص الموازي التأليفي (مناص المؤلف)		
النص المحيط peritexte Editorial	النص الفوقي Epitexte Editorial	النص المحيط peritexte auctorial	النص الفوقي Epitexte auctorial	
			العام	الخاص
- الغلاف - كلمة الناشر	- الإشهار - قائمة المنشورات - الملحق الصحفي لدار النشر	-العنوان - العناوين الداخلية - الإهداء - المقدمة	-اللقاءات الصحفية والإذاعية والتلفزيونية - المناقشات - الندوات - القراءات النقدية	- المراسلات (العامة والخاصة) -المذكرات الحميمية - النص القبلي - التعليقات الذاتية

أدب اليافعين:

ظل (أدب اليافعين) يصنّف ضمن (أدب الأطفال) حتى استقل بهذا المصطلح عام ١٩٩٣م، ويختص مصطلح أدب اليافعين Young Adult Literature بجنس أدبي سُمّي باسم جمهور قرائه لا بوصف نصوصه ولا بحسب نوايا كاتبه، كما أن ثمة خلاف

(١) انظر: صادق القاضي، "عتبات النص الشعري الحديث- في شعرية المعاصرة ومعاصرة الشعر". (ط١، الأردن: أروقة للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠١٦م): ١٣-٣٢.

(٢) خلت القصة المدروسة من عتبتَي (كلمة الناشر والإهداء).

(٣) ينظر: Genette, Gerard, Paratexts, Thresholds of Interpretation, translated by: janee, lewin, Cambridge university press, 2001, p. 5-9

بين الباحثين فيما يخص تعريف (اليافعين)؛ إذ يرى (دونلسون وونيلسن) مثلاً أن اليافعين هم الذين تتراوح أعمارهم بين (١٢) إلى (٢٠) عاماً[١]، وترى (سارة تريمر Trimmer Sarah) أنها الفئة العمرية ما بين (١٤) إلى (٢١) تقريباً، وتحصر دور النشر ولجان انتقاء الكتب اليافعين بالفئة العمرية بين (١٢) إلى (١٨)، ويرى (كلينبرغ Klingberg) أن علينا التمييز بين الأدب الذي يقرأه اليافعون، والأدب المكتوب لهم خصيصاً[٢].

ويؤكد (نورتون Norton) أنّ على أدب اليافعين أن يأتي في شكل ممتع يفتح أبواب الاكتشاف والمغامرة أمامهم، ويوفر تجارب يعيشونها من خلال الخيال، ليكون ذلك الأدب قناة لنقل الإرث الثقافي لمجتمع ما من جيل لآخر؛ مما يحدو بالنشء إلى تقدير ذلك الإرث، وتقمّص شخصيات أبطاله، والاستنارة بتجاربها وطرائقها في حل المشكلات ومواجهة المصاعب[٣].

وترى (زوهار شافيت Shavit Zohar) أنه ليس هناك مجال آخر يضاهي أدب اليافعين في فتح باب استكشاف آليات التلاعب الثقافي والاجتماعي[٤]؛ ذلك أن مصطلح (أدب اليافعين) غير متبلور بطبيعته؛ فالمصطلحان المكونان له ديناميكيان، ويتغيران بتغير الثقافة والمجتمع اللذين يزودان المصطلحين بالسياق المناسب لهما. وجد هذا المصطلح استخدامًا شائعًا لأول مرة في أواخر الستينات، وكان يشير إلى الخيال

(1) Donelson, K. L. & Nilsen, A. P. Literature for today's Young Adults. Glenview, Illinois: Scott, Foresman & Company, 1989, P. 46

(٢) مسامح مصعب، وياسمين قلو، "ترجمة أدب اليافعين". الجزائر: مجلة دفاتر الترجمة، مج ٢٥، عدد خاص، (٢٠٢٢م): ٩٣.

(٣) السابق: ٩٤.

(4) SHAVIT, Z.(2006), Translation of children's literature. In: LATHEY, G. The translation of children's literature: a reader. Clevedon: Multilingual Matters Ltd. p. 25-40.

الواقعي الذي تدور أحداثه في العالم المعاصر بدلاً من المتخيل، ويتناول المشكلات والقضايا وظروف الحياة التي تهم القراء الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ١٢ و١٨ عاماً، ثم توسّع فيما بعد ليشمل شريحة كبيرة تتضمن من لا تقل أعمارهم عن ١٠ ولا تزيد عن ٢٥ عاماً[١].

قصة بطولة ملك:

يعد جنس (القصة) الذي تشكّلت منه المجموعة من أكثر الأجناس الأدبية انتشاراً، وهي قالب تعبيري يعتمد فيه الكاتب على سرد أحداث معينة تجري بين شخصية وأخرى أو شخصيات متعددة، مستنداً على الوصف مع مراعاة عنصر التشويق؛ حتى يصل بالمتلقي إلى نقطة معينة تتأزم فيها الأحداث وتسمى (العقدة)، التي يتطلع المرء معها إلى الحل حتى يأتي في النهاية، ويرى بعض النقاد أن العقدة والحل غير لازمين لفن القصة[٢]، ولكن في مثل تلك القصة المدروسة تشكّل العقدة منعطفاً مفصلياً يناسب مرحلة الشباب بعنفوانها وحبها للمغامرة، ويجدر بمن يتصدى للكتابة لها أن يتخذ من الحل علاجاً نفسياً لكل اضطرابات المرحلة.

قصة (بطولة ملك) للدكتور (عبد العزيز الثنيان) [٣] قصة واقعية تحكي تاريخ الملك عبد العزيز –رحمه الله– وقصة توحيده للمملكة العربية السعودية، وقد نصّ المؤلف

(1) Michael Cart, The Value of Young Adult Literature مرجع سابق https://www.ala.org/yalsa/guidelines/whitepapers/yalit

(٢) عزيزة مريدن، "القصة والرواية". (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م): ١٢.

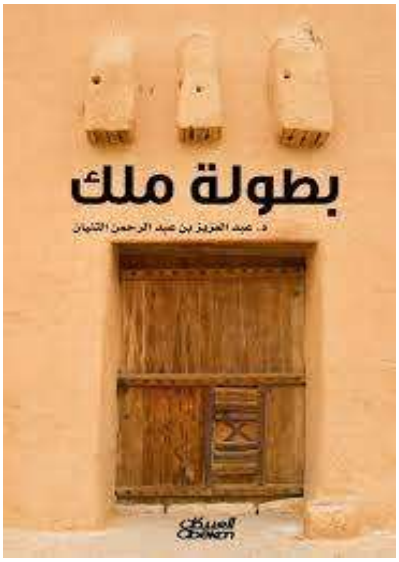
(٣) لقراءة السيرة الذاتية للكاتب انظر: الموقع الشخصي للدكتور: عبد العزيز الثنيان (بين الحقول). "استرجعت بتاريخ ٨ فبراير ٢٠٢٤م": https://2h.ae/aTIn

في مقدمته على أنه كتب القصة لفئة (الشباب)، وأنها عبارة عن مجموعة قصص عددها اثنتا عشرة قصة ألّفها تباعاً ثم جمعها تحت عنوان واحد، وأنه كتبها بأسلوب (القصة) ليروي سيرة (الملك عبدالعزيز) ومغامراته وبطولاته منذ أن كان في الخامسة عشرة من عمره، وعلى ذلك فلم يكن للخيال كبير حضور في تلك القصة. ولم يصرّح المؤلف باسم البطل في المقدمة وإنما خلع عليه أوصافاً تشير إليه من قبيل: (البطل، القائد، الملك، المؤسس...)؛ طمعاً في استمالة شغف القراء اليافعين لمحاولة الوصول لاسم البطل في ثنايا القصة وبين طيات الكتاب.

المبحث الأول: سيميائية العتبات النصية في قصة (بطولة ملك):

في استبانة أجريت للبحث عن أسباب اختيار قراءة اليافعين لقصة ما دون غيرها، أظهرت الدراسة أن ٧٨٪ من المبحوثين قد جعلوا السبب الأول لاختيارهم القصة هو ملاءمة اللغة التي كتبت بها لمستواهم، وكان السبب الثاني بإجماع ٥٩٪ هو أنها مروية عن شخص بمثل عمرهم[١]، وهذان السببان ينطبقان على القصة محل الدراسة؛ فقد كتبت بأسلوب واضح ولغة قريبة تناسب كفاءة المتلقين فلا تترفع عنها ولا تسطّحها، كما أنها تحكي قصة شاب بدأت مغامراته منذ أن كان في الخامسة عشرة من عمره كما سيأتي في هذا المبحث التطبيقي.

(1)Wei Keong Too,Young Adult Literature: An alternative gener IN the classroom, University of Nottingham, Malaysia, 2006, p. 47



١- تحليل عتبة الغلاف:

الغلاف هو المدخل الرئيس لعملية التلقي (القراءة)، فهو اللقاء الذهني والبصري الأول مع الكتاب[١]، ويتواطأ الكاتب والمصمم –صراحةً أو ضمناً– على اختيار لوحة غلاف مكتنزة بالدلالة تتآزر مع العنوان وباقي العتبات لمحاورة المتن برمته؛ ليستقبل بذلك المُعطى المادي –الغلاف– المُعطى الفني البصري ومجموع عتبات الغلاف الأخرى، التي يتعاضد ثالوث (الكاتب– الناشر– المصمم) في صياغتها، وهذا ما جعل من الغلاف عتبة مركزية تحتاج عملية تشكيلها إلى خبرة فنية عالية ومتطورة لدى المتلقي لإدراك دلالاتها، والربط بينها وبين النص، وإن كانت دقة تأويل هذه النصوص المرئية والرسوم التجريدية رهينة بذاتية المتلقي نفسه، فقد يستطيع الكشف عن العلاقات بين

(١) جوليا كرستيفيا، "اللغة المرئية– التصوير". ترجمة: بنيونس عميروش، مجلة نوافذ، ع ٧، (فبراير ١٩٩٩م): ٩٥.

الغلاف وبين العنوان أو المتن وقد قد تظل هذه العلاقات غائمة في ذهنه[١]. ولا شك أن الغلاف (الأمامي والخلفي) يقف بمثابة المدخل والمخرج الذي ينفذ منه المتلقي إلى النص، فكأنما يربط الداخل بالخارج، والنص بما وراء النص.

وتؤدي عتبات الألوان ورسومات الغلاف وأيقوناته وتوزيع المساحات فيه أدواراً سيميائية لتشكيل الهوية البصرية التي تحمل على عاتقها تصويب تلك الأدوات نحو عين المتلقي لإثارة قلقه التأويلي من خلال الوشائج التناصية والفيوض الدلالية التي تسهم في تشكيل الخطاب.

جاءت لوحة الغلاف الأمامي لقصة (بطولة ملك) من الفن التشكيلي بصورة تتعالق مع المتن الإبداعي وتحيل عليه وتوحي بمضمونه، وهي عبارة عن لقطة مكثفة تختزل العمل برمته، وتمثّلت بصورة واجهة بيت طيني قديم، تنظر من زاوية وجهية إلى مكونات تلك الواجهة؛ جدران مبنية من الطين، وباب خشبي كبير، وثلاثة نتوءات مثلثة مبنية من الخشب وملبّسة بالطين، تشبه شكل الأنف يسمى واحدها: (الطَّرْمة)[٢] وفيها فتحات، وتكون متوازية عمودياً مع باب البيت في الجدار الخارجي؛ يرى منها أهلُ البيتِ الطارقَ ولا يراهم، وهي بمثابة برج المراقبة في القلاع والحصون، وتؤدي الغرض

(١) انظر: حميد لحمداني، "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي". (ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م): ٦٠.

(٢) "الطَّرْمة والطِّرْمَةُ: نُتُوءٌ في وسط الشفة العُليا... والطارِمَةُ: بيتٌ من خَشَب كالقبة، وهو دخيل أَعجمي مُعَرَّبٌ" لسان العرب، باب الميم فصل الطاء، مادة (ط ر م)، ١٢: ٣٦١. وتسمى في بعض مناطق نجد: "(القاتُولة) أو (القُوتالة): بناء على شكل محراب بارز للخارج تنظر منه للأسفل ويكون فوق باب المنزل، وتكثر هذه الفتحات في الحصون، تساعد على طرد الأعداء، ورميهم من خلالها، لأجل ذلك سميت قاتولة من (قتل)، وهي الطَّرْمة عند البعض" سليمان الدرسوني، "معجم اللهجات المحكية في المملكة العربية السعودية". (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣٤هـ): ١٣٠.

الذي تؤديه العين السحرية في أبواب العصر الحديث.

أما لوحة الغلاف الخلفي فجاءت صورة مكبّرة للباب الخشبي الموجود في صورة الغلاف الأمامي، مع تعريف نشري موجز جاء مقتطعاً حرفياً من المقدمة، على يمين الغلاف، بخلفية بيضاء، في أعلاها صورة مصغرة للغلاف الأمامي.

وجاءت الخطوط على الغلاف الأمامي والخلفي واضحة بخط النسخ؛ حيث جاء عنوان القصة بخط كبير في وسط النصف الأعلى من الغلاف الأمامي، وتحته –بخط أصغر– اسم المؤلف الثلاثي مسبوقاً بدرجته العلمية (دكتور) والمتعارف عليها باختصارها (د.) وذلك لإضفاء الزخم العلمي المستحَق للمؤلِّف، مما يعطي المؤلَّف مصداقية أكثر. أما مكانه فجاء على سنن أغلب المؤلفات "في أعلى صفحة الغلاف، بخط بارز وغليظ؛ للدلالة على الملكية والإشهار"[(١)]، وبالتأكيد فإن مجيء العنوان واسم المؤلف في الأعلى لا يعطي الانطباع نفسه الذي يعطيه وضعه في الأسفل[(٢)].

وللكاتب مكانة أدبية؛ فهو حاصل على الدكتوراه في الأدب العربي، وله العديد من المؤلفات الأدبية والتاريخية والوطنية[(٣)]،كما أن له مكانة اجتماعية؛ فهو من الشخصيات المعروفة التي تقلدت عدة مناصب حكومية رفيعة في المملكة العربية

(١) بلعابد، "عتبات جنيت": ٦٤.

(٢) انظر: لحمداني، "بنية النص السردي": ٦٠.

(٣) من مؤلفاته الأدبية: (الوحدة الإسلامية في الشعر العربي الحديث)، ومن مؤلفاته التربوية والاجتماعية: (بوح الذاكرة– مواقف تربوية وأحداث اجتماعية، الكرسي– في التربية والتعليم)، ومن مؤلفاته التربوية التاريخية: (إنسانية ملك– في الملك عبدالعزيز رحمه الله)، ومن مؤلفاته الوطنية التاريخية: (القوتان– قراءة في تاريخنا الوطني ٨٥٠–١٤٤١هـ). انظر: الموقع الشخصي للدكتور: عبدالعزيز الثنيان (بين الحقول). "استرجعت بتاريخ ٨ فبراير ٢٠٢٤م": https://2h.ae/aTln

السعودية كان آخرها: وكيل وزارة التعليم، وعضو مجلس الشورى، وهو قبل هذا وذاك ابن البلد، وُلِد وترعرع في الرياض موطن شخصية بطل القصة، ويمتلك خبرة كبيرة في الحياة؛ فعمره –عندما ألف القصة– يناهز السبعين، وكل تلك المعطيات تمنح موثوقية عالية بالكاتب: علمياً ولغوياً واجتماعياً ووطنياً.

وفي الأسفل جاء شعار العلامة التجارية (العبيكان) باللغتين العربية والإنجليزية، ولا يحمل الشعار عبئاً دلالياً بقدر ما يفرضه الالتزام القانوني، ولا تدخل دراسة الشعار ضمن إطار البحث.

وجاءت صورة الغلافين وألوانهما من البيئة المحلية، ولا يخفى ما للون من دلالة سيميائية؛ إذ يطالعنا اللون البني ودرجاته في المقام الأول، ذلك اللون الذي له جذوره في التمثلات الاجتماعية؛ فالبيوت كلها كانت مبنية من الطين، والأبواب من الخشب، ولا تكاد ترى في الغلاف غير هذا اللون وتلك الخامات المصطبغة به.

وتوحي لنا الأيقونة الرئيسية (البيت) بما يحمله البيت في كل الثقافات من معاني السلام والأمن والاستقرار، ثم إذا ما انعطفنا إلى الأيقونة الأخرى (الباب) بما يحمله من معاني الدخول والافتتاح والنفوذ، وأتممنا قراءة القصة أدركنا دلالة الباب على الدور المفصلي الذي لعبه في فتح الرياض؛ حين اقتحم البطل باب قصر المصمك وقُتِل بعدها عجلان أمير ابن رشيد ودخل الجيش الرياض[1]. تتعالق الدلالتان (البيت والباب) للإيحاء للمتلقي بانفتاح الأفق نحو الأمن والسلام، ويعضد تلك الفكرة خلوُّ اللوحة من الإطار، كما أن في (الطرمة) أو (القاتولة) دلالة على حالة الترقّب المستمر والوقوف بالمرصاد لكل من تسوّل له نفسه المساس بوحدة الوطن، أو الخروج عن ربقة الجماعة؛ فإذا ما أسقطنا تلك الدلالات مجتمعة على عنوان القصة تبيّن لنا المغزى العميق للصورة.

(١) ص ٤٧.

٢- تحليل عتبة العنوان الرئيس (بُطولة مَلِك):

يعد العنوان الرئيس العتبة الأولى التي يطؤها الباحث السيميولوجي؛ إذ يستنطقه بصرياً ولسانياً، ويستقرئ ما يحمله من "رسائل مسكوكة مضمنة بعلامات دالة، مشبعة برؤية للعالم"(١)، ويكاد العنوان أن يكون أقوى سلطة تلقٍّ، ويتميز بأعلى اقتصاد لغوي ممكن(٢)، وهو المدخل الأهم لتسهيل مأمورية سبر أغوار النص وتشعباته الوعرة(٣). يعد (لوي هويك Loe. Hoek) أحد أكبر المؤسسين المعاصرين للعنوانيات في كتابه (سمة العنوان la marque du titre)؛ حيث عرّف العنوان بأنه: دلالات لسانية تقع في بدايات النصوص لتحديدها أو الإخبار بمضمونها، وتأتي كذلك جذب الجمهور وتشويقهم لقراءة النص(٤). ورغم أن مظهر العنوان اللغوي يوحي بوضعية شديدة الافتقار؛ إذ لا يتجاوز حدود الجملة إلا في القليل النادر، بل هو في الغالب عبارة عن كلمة أو شبه جملة، إلا أنه عنصر ناجح في إقامة الاتصال الفعال بين المرسل (الكاتب) والمتلقي (القارئ)(٥)؛ فهو نواة دلالية تحيل إلى النص، في صورة قصدية استدعائية تسهم في بناء رسالة خطابية متواشجة الرؤى، وبه يبدأ مشوار البحث عن المدلول، وأشهر وظائف العنوان هي: التعيين (تسمية الكتاب أو النص)، وتحديد المضمون، والإغراء، مع العلم أن الوظيفة الأولى ضرورية والأخريين اختياريتان، خاصة الإغراء؛ فلأن يكون الكتاب أكثر إغراء من عنوانه، خير من العكس، حتى لا يضلَّل القارئ ويخَلّ بالميثاق الأخلاقي للقراءة.

---

(١) السيموطيقا والعنونة: ١٠٠

(٢) بسام قطوس، "سيمياء العنوان". (ط١، عمان: وزارة الثقافة الأردنية، ٢٠٠٠م): ٣٩.

(٣) السيموطيقا والعنونة: ٩٠.

(4) Leo. H.Hoek .la marque du titre, dispositifs sémiotiques d'une Pratique, textuelle, ed. La Haye mouton, Paris, 1981

(٥) محمد الجزار، "العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي". (الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م): ٢١.

ويشكّل الاتكاءُ على الجملة الاسمية في عنوان قصتنا استراتيجيةً حجاجيةً لإقناع المتلقي وإشعاره بالثبات الذي توحي به الأسماء، خاصة أن الاسم الأول جاء بصيغة المصدر: (بطولة)، وأصلها: "بَطَل أي: ذهب ضيَاعاً وخُسْراً، ... ورجلٌ بَطَلٌ بَيِّن البَطالة والبُطُولة: شُجَاعٌ تَبْطُل جِرَاحته؛ فلا يكتَرِثُ لها ولا تَبْطُل نَجَادته، وقيل: إنما سُمّي بَطَلاً لأَنه يُبْطِل العظائم بسَيْفه فيُبَهْرجُها، وقيل: سمي بَطَلاً لأَن الأَشدّاءِ يَبْطُلُون عنده، وقيل: هو الذي تبطل عنده دماء الأَقران فلا يُدْرَك عنده ثَأْر من قوم أَبْطال"[(١)]، وعلل ابن فارس لتسمية الشجاع بالبطل بقوله: "سُمّي بذلك لأنه يُعرِّض نَفْسَه للمتالف، وهو صحيحٌ، يقال: بَطَلٌ بيِّنُ البُطولة"[(٢)].

ثم يأتي الاسم الثاني ليعضد دلالة الثبوت؛ فقد جاء بصيغة الصفة المشبّهة: (مَلِك)، ومعلوم أن الصفة المشبهة هي التي تُشتَقّ من مصدر الفعل اللازم وتخالفه بدلالتها على الثُّبوتِ[(٣)]. أما دلالة اللفظ فإن "المُلْكُ هو السُّلْطان والعَظَمة والعِزّ... والمَلِكُ ذو المُلْكِ"[(٤)]، وقد جاءت نكرة للتفخيم والتعظيم وإثارة حدس المتلقي، وتحفيزه على معرفة هذا المَلِك، وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما سنراه في المقدمة من إخفاء اسم البطل ترجّحت لنا صحة التأويل وقرب المقصد.

وبالنظر إلى التركيب كاملاً فإنّ العنوان جاء تعيينياً مباشراً لا يحوي أي غموض أو تورية؛ وذلك مراعاة للفئة التي كتب النص لها، ولكنَّ عنواناً كهذا -ينضح بجزالة الدالّ

(١) لسان العرب، باب اللام فصل الباء، مادة (ب ط ل)، ١١: ٥٦

(٢) ابن فارس، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون، (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، باب الباء والطاء وما يثلثهما، مادة (ب ط ل)، ١: ٢٥٨

(٣) انظر: ابن عقيل، "المساعد على تسهيل الفوائد". تحقيق: د. محمد كامل بركات، (ط١، جدة: دار المدني، ١٤٠٠هـ)، ٢: ٢١٠. وانظر الأزهري، "شرح التصريح على التوضيح". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٢: ٤٥.

(٤) "لسان العرب" باب الكاف فصل الميم، مادة (م ل ك)، ١٠: ٤٩٢

وفخامة المدلول وهيبته– لَيُحْدث في النفس هزةً قوية توازي قوة الكلمات التي تكوّن منها، فقد شكّل كل منها علامة لها بُعد أنطولوجي (وجودي)؛ فالبطولة تعني الفوز وتنفي الخسارة، والملك يعني التصدّر والشرف وينفي التبعية والعبودية؛ كما أن لها وظيفة براغماتية (تداولية) تنقلنا إلى ساحة المعركة، ليخيَّل لنا بأطياف الشجعان، وترتسم في أذهاننا صورة الحرب بكل ما تحمله من إيحاءات سلبية وإيجابية؛ فثمة قتلى وجرحى وخسائر فادحة، وثمة انتصارات وفوز ساحق وغنائم ثمينة، كانت نهايتها الحصول على الملك.

وإذا استكملنا قراءة القصة تبين لنا دوَران هذين اللفظين في فضاء النص، واشتمال المقدمة وكل فصل من فصول القصة على هاتين الكلمتين ومشتقاتهما، وقد وردت كلمة (بطل، بطولة) ٨٤ مرة، ووردت كلمة (مَلِك، مُلْك) ٧٨ مرة؛ مما يؤكد دلالة العنوان على النص على وجه التعيين والتحديد لا على وجه التضمين والإيحاء.

٣– تحليل عتبة المقدمة:

تمثّل المقدمة وعاء معرفياً إيديولوجياً يختزن رؤية المؤلف وموقفه من العالم(١)؛ فهي تُيسّر فهم النص وتوضح دلالته، كما تؤدي دورًا كبيراً في توجيه فعل التلقي وتجويد قراءة النص، وتأتي في مفتتح الكتاب لتكون عتبة تفسّر ملامح الرؤية، وتَهدي القارئ حتى لا يضلّ في متاهات الاحتمال وشطط التأويل. "وتكتسي المقدمة أهمية مركزية كمدخل للكتاب لاحتوائها معلومات تساعد كثيرا في فهم طبيعة ودواعي تأليفه وتحديد موضوعه"(٢)، وهي بمثابة تدشين للنص، وفرصة لخلق علاقة بين المتلقي والنص؛ إذ تشي له –بطريقة غير مباشرة– بأسرار النص الجوهرية، كما أنها تضطلع بوظيفة استقطاب القراء واستمالتهم للقراءة الملائمة للنص، ولكنها قد تسيء أحياناً لجوهر

(١) عبد المالك أشهبون، "خطاب المقدمات في الرواية العربية– التنوع والتشكل والوظائف الفنية". الكويت: مجلة عالم الفكر، مج ٣٣، ع ٢، (أكتوبر– ديسمبر ٢٠٠٤م): ٨٧.

(2) عز الدين العلام، "الآداب السلطانية". الكويت: عالم المعرفة، ع ٣٢٤، (فبراير ٢٠٠٦م): ٤٢.

العمل الإبداعي الذي يفترض فيه الانفتاح وتعدد القراءات[١]، وقد تنسج وساطة غير مرغوب فيها بين المبدع والمتلقي[٢].

وتنوء مقدمة الخطاب الأدبي بحملٍ إضافي، إذ عليها أن تنأى عن خطاب التواصل المباشر؛ فإذا كان اهتمام الاستراتيجية النقدية للخطاب الواصف منصباً على الإقناع والبرهنة، فإن الرهان الأكبر للخطاب الإبداعي يكون على مدى اجتراحه لفضاءات تخييلية بغرض الإمتاع وإثارة الدهشة؛ حتى أن جنيت يرى أنها غير ضرورية ولا إلزامية، كما أبدى بعض الأدباء احتجاجهم على وضع مقدمة في بداية الأعمال الأدبية، ومنهم (فلوبير Flaubert) مثلاً الذي يرى أنها تفشي سر الكتاب، وتفصح عن رأي كاتبه، وثمة من يرى أن فيها إساءة لعمل إبداعي يفترض اشتماله على قدر من الاستقلال الكافي لمواجهة كل الاحتمالات التداولية الممكنة[٣].

ويكشف (هنري ميتران Henri Mitterand) عن الطابع الديداكتيكي للمقدمة؛ فهي لا تقول: (ذلك هو المضمون) بل تقول: (هذا ما عليكم أن تقتنعوا به!)، إنها تسوق أجوبة لأسئلة محتملة سواء كان ذلك على مستوى سوسيولوجية القراءة، أو إيديولوجية كاتبها[٤].

وتنكّبت قصة (بطولة ملك) عن إفشاء سر الكتاب وكشف تفاصيله؛ حيث بدأت مقدمتها بداية تقليدية بحمد الله والصلاة على نبيه ﷺ، ثم أفصحت بعد ذلك

(١) انظر: "خطاب المقدمات في الرواية العربية": ٨٩-٩٢.

(٢) مصطفى الشليح، "أحلام الفجر- ذبدبات التمرد على التنميط في القصيدة المغربية". المغرب: مجلة المناهل، ع ٥١، السنة ٢١، (يونيو ١٩٩٦م): ١٦٣.

(٣) عبد العالي بوطيب، "العتبات النصية بين الوعي النظري والمقاربة النقدية". المغرب: جريدة العلم (الملحق الثقافي)، (السبت ٢٨ أبريل ٢٠٠١م): ١١.

(٤) عبدالرحيم العلام، "الخطابات المقدماتية- محاولة في التصنيف". المغرب: جريدة العلم (الملحق الثقافي)، (السبت ٧ أكتوبر ١٩٨٩م): ٨.

مباشرة عن الجنس الأدبي للعمل المقدم بقوله: "هذه قصة..." وتحيل هذه اللمسة التجنيسية نحو مدركات الخطاب، مفصحةً بعد ذلك عن الفئة المقدَّم لها بعبارة: "ليقرأها الشباب"، معرّضةً بمحتويات القصة والهدف من تأليفها تعريضاً، بغية رسم خارطة قراءة للمتلقي توصل إلى اتحاد رؤيوي، تعاد فيه قراءة التاريخ بأدوات أدبية.

ولئن كان التاريخ ذاكرةً قبل أن يكون أحداثاً ووقائع، فإنه سيكون تبعاً لذلك روحاً إضافية للإنسان، وهذا ما يجعله حياً يجعل متلقيه في مواجهة الواقع الذي يعيشه؛ لأن الدرس لا يساق مباشرة وإنما يستخرج من السياق، وعليه فلم تأتِ مقدمة قصتنا التاريخية المكتوبة للشباب غامضة تترك اليافع متردداً في ولوج النص، كما لم تأت واضحة تماماً تجعل المضمون أمراً محسوماً، بل وضعت في يده رأس الخيط، وتركته ينطلق في سَوق الاحتمالات، واختبار التأويلات. ويكاد يكون عدم ذكر اسم بطل القصة العلامة السيميائية الأبرز، التي تحمل دلالات إيحائية تخييلية تجعل المتلقي الشاب الفتيّ المتحمّس المعجب بهذا البطل الشاب المغامر يتوق لمعرفة اسم ذلك البطل، وبقية تفاصيل مغامراته التي خاضها على وجه الحقيقة لا الخيال.

ويظهر لمن يقرأ المقدمة كيف عُجِن التاريخ بفلسفة القيم الإنسانية المثلى، وكيف رُسمت صورة القائد التاريخي الفريد في استيعابه لتلك القيم، في فلسفة أكسيولوجية (قِيمية) تستهدف تعليم الشباب قيمَ التسامح والعدالة وصفاء النية والفطنة وخوض الأهوال في سبيل استرداد الحقوق.

وضمّن المؤلف مقدمته احترازات تسد ثغرات النقد، وتخليه من طائلة المساءلة والاتهام بالمساس بالتاريخ والموروث؛ ومنها: "اختلاف الروايات حول بعض الأحداث" واحترز عنها بقوله: "أعرض ما يترجّح لدي، ولا أناقش الروايات؛ فلست مؤرخاً ولا باحثاً علمياً يلزمه الترجيح والتعليل... وذكرت الكتب التي اعتمدت عليها في نهاية الكتاب".

٤- تحليل عتبة العناوين الفرعية:

وهي أقل مقروئية من العنوان الرئيس؛ لأنها تتعلق بمدى اطلاع الجمهور فعلاً على النص (الكتاب)، كما أن وجودها محتمل وليس ضرورياً كالعنوان الرئيس[١]، ووظيفتها وصفية، وهي تتعالق مع العنوان الرئيس، وبها تُفكّ شفراته، كما تتعالق مع النص وتوهم القارئ بفضاء نصي، تخلق فيه بؤراً نصية ماكرة تخاتل المتلقي من حيث لا يشعر؛ إذ يجتمع التشظي الدلالي في معنى واحد من خلال الثيمة التي يريد أن يبرزها الكاتب في كل نصوصه، وهذا ما يجعل النصوص متوهجة لا تخفت في نهاياتها، بل تتطور وتتكثف لتلتقي مع النصوص الأخرى بديناميكية متواشجة لخدمة فكرة النص العامة.

تتألف المجموعة القصصية (بطولة ملك) من اثني عشر فصلاً، كل فصل له عنوان فرعي مختار بعناية للدلالة على محتوى النص الذي يتصدّره، وذلك بكلمات واضحة وأسلوب رشيق، وجاءت في الغالب أسماء؛ إذ احتوت العناوين الفرعية على ٢٢ اسماً وفعلين فقط، وقد بيّنا ما للأسماء من حمولة دلالية يكتنفها الثبات والديمومة. وقد نُسجت العناوين الفرعية على منوال العنوان الرئيس، فكلٌّ منها آخذٌ منه بسبب، ومرتبط فيه بآصرة، ومعبر عن مضمونه، وفيما يلي نظرة سريعة لكل منها:

٤-١ (الفُتُوّة والزَّعامة)

عنوان فخم جذاب يحتوي على علامتين سيميائيتين تجمعان بين نقيضين وجودياً، متكاملَين براغماتياً، يحمُل أحدهما بالآخر، في جدلية فلسفية تستحق أن تتصدر فصول الحكاية، وذلك أن "الفَتَى: الشاب... والفتى: السخيّ الكريم، يقال: هو فتى بيّن الفُتُوَّة"[٢]، والفتى هو: "الشابُّ من كل شيء... والاسم من جميع ذلك

(١) بلعابد، "عتبات جنيت": ١٢٤-١٢٥.

(٢) الجوهري، "تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ)، باب الواو والياء، فصل الفاء، مادة (ف ت ا)، ٦: ٢٤٥١

الفُتُوّة... قال القتيبي: ليس الفَتى بمعنى الشابّ والحَدَث، إنما هو بمعنى الكامل الجَزْل من الرجال، يَدُلُّك على ذلك قول الشاعر: إنَّ الفَتى حَمّالُ كلِّ مُلِمَّةٍ**ليسَ الفَتى بمُنَعَّمِ الشُّبَانِ"(١)، وعند الجرجاني في التعريفات: "الفُتُوَّة: في اللغة: السخاء والكرم، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: أن تؤْثِر الخَلْق على نفسك"(٢). وذكر ابن عاشور أن العرب يطلقون لفظ (الفتى) "صفة مدحٍ دالة على استكمال خصال الرجل المحمودة"(٣)، وتطلق (الفُتُوَّة) في ثقافتنا العربية على الشاب القوي الشجاع، حتى إنه ليخيل إلينا عند سماعها أننا نرى أمامنا رجلاً قوياً ضخماً مفتول العضلات يهابه الشجعان والأشاوس، ويفر منه الأبطال والشجعان.

ثم عطف بلفظ (الزعامة) على الفتوة بكل تداعياتها وظلالها الموحية بالطيش والنزغ المتوقعان إبّان الشباب، وذلك ليحدث توازناً في نفس المتلقي وشعوراً بالأهلية والاستحقاق. والزعامة من قولك: "زَعَم بالشّيء: إذا كَفَلَ به، ومن الباب: الزَّعَامة وهي السِّيادة؛ لأنّ السيّد يَزْعُمُ بالأمورِ، أي يتكفَّل بها"(٤)، فالمتلقي مترقّب منذ الفصل الأول من القصة لبطل قوي فيه انطلاق الشباب المنضبط بحكمة السيّد وحصافة القائد، فإذا ما تابعنا مجريات الأحداث في هذا الفصل ثم قرأنا على لسان البطل المنتظَر قولَه لأبيه وهو ابن خمسة عشر عاماً: "الحزم أبو العزم أبو الظفرات"(٥)، ثم نما إلى أذهاننا

(١) الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، باب التاء والفاء من المعتل، ١٤: ٢٣٤

(٢) الجرجاني، "كتاب التعريفات"، (بيروت: مكتبة لبنان، طبعة عام ٢٠٠٠م)، ١٧١.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير". (ط١، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م)، ١٧: ٧٩

(٤) "مقاييس اللغة". باب الزاء والعين وما يثلثهما، مادة (ز ع م)، ٣: ١٠.

(٥) ص ١٩.

أنه وقف وهو ابن الخامسة والعشرين[١] على حدود الرياض ليستعيد ملك آبائه وأجداده؛ عرفنا معنى أن يكون الفتى زعيماً منذ نعومة أظفاره وحداثة سنه.

٤-٢ (الاقْتِحام والاسْتِرداد)

يطالعنا عنوان الفصل الثاني بثنائية أخرى مختلفة؛ فلئن جاءت الأولى بين كلمتين مختلفتين في الظاهر، فقد جاءت الثانية بين متواليتين منطقيتين: المتأخرة فيهما نتيجة للمتقدمة، فالاقتحام مصدر الفعل: (اقْتَحَم) من "قَحَم في الأمر العظيم قُحُوماً: رمى بنفسه فيه من غير روية"[٢]، ويقال: "اقْتَحَمَ المنزلَ: هَجَمَهُ"[٣]. والاسترداد مصدر الفعل: (استردَّ) من: "استردَّ الشَّيءَ: استرجعه وطلب إعادتَه"[٤]، فنحن الآن أمام زعيمٍ فتى ألقى بنفسه في الأمر العظيم وبدأ الهجوم محاولاً استرداد ملك آبائه وأجداده فهل أفلح؟!

بقراءة مجريات الفصل لمحاولة الكشف عن مدلولات عتبة العنوان الفرعي الخفية، نجد أن العنوان جاء أنسب ما يكون للأحداث؛ فقد انطلق الفتى الزعيم صوب الرياض وليس أمامه سوى خيارين: إما النصر أو الشهادة[٥]، واقتحم الرياض بجيشه الذي لا يتعدى ٤٠ رجلاً وقيل ٦٠، ودخلها فجر الخامس من شوال عام ١٤١٩هـ[٦] تحفّه

(١) ص ٣٠.

(٢) "الصحاح"، باب الميم فصل القاف، مادة (ق ح م)، ٥: ٢٠٠٦.

(٣) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، بإشراف: محمد العرقسوسي، (ط٦: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، باب الميم فصل القاف، مادة (ق ح م): ١١٤٦.

(٤) محمد مختار عمر، "معجم العربية المعاصرة". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م)، مادة رقم ٢٠٧٧ (ر د د): ٨٧٨.

(٥) ص ٤٠.

(٦) ص ٤٦.

الأخطار وتحوطه الأهوال[١]، "يتقدّم أعوانه نحو المنية، ويسبقهم إلى البلية"[٢]، فما هي إلا لحظات وكانت السيطرة، وهُزمت حامية ابن رشيد، ورجع الملك لأهله (آل سعود) [٣]. إن في سرد الأحداث ترجمة حقيقية للعنوان، ولو أردنا وضع عنوان لها لم نجد أنسب من تلك المتوالية المنطقية التي تثير شغف المتلقي لمعرفة آلية ذلك الاقتحام، ثم المشاركة في تذوق لذة الانتصار، والنشوة باسترداد ملكٍ انتُزع من أهله ما يقارب العشر سنوات.

٤–٣ (التَّحَدّي والمُنازَلة)

لا تزال العتبات تدور في فلك المتعاطفات؛ فافتتح بلفظ (التَّحَدّي) الناضح بالإثارة والتشويق، والموحي بالمباراة والمنازعة: "تَحَدَّيْتُ فلاناً، إذا باريْتَهُ في فعلٍ ونازعْتَه الغَلَبَةَ[٤]"، ثم أردف بلفظ (المُنازَلة) "والنِّزالُ في الحرب: أن يتَنَازَل الفريقان"[٥] وأصلها: "أن ينزل الفريقان عن إبلهما إلى خيلهما فيتضاربوا وقد تنازلوا"[٦]. وهكذا، فقد صرّح بالتحدي والمنازلة في العنوان، لكنه لم يُشِر إلى عاقبة ذلك التحدي، ومآل تلك المنازلة، بل ألقى على المتلقي عبء البحث عن نتيجة المباراة بين فصول القصة، التي كشفت عن تحدي ابن رشيد للملك عبدالعزيز حين رد على رسوله حين جاء "يدعوه للصلح، ويعرض عليه الهدنة، فسخر ابن رشيد من العرض، وتطاول في القول، وقال: ... لا والله لا صُلح قبل أن أضرب بريدة وعنيزة والرياض ضربة لا تنساها مدى الدهر"[٧]،

(١) ص ٤١.
(٢) ص ٤٨.
(٣) ص ٤٨–٤٩.
(٤) "الصحاح" باب الواو والياء، فصل الحاء، مادة (ح د ا)، ٦: ٢٣١٠.
(٥) السابق، باب اللام، فصل النون، مادة (ن ز ل)، ٥: ١٨٩٢.
(٦) "القاموس المحيط". باب اللام، فصل النون، مادة (ن ز ل): ١٠٦٢.
(٧) ص ٧٤.

ثم كشفت عن المنازلة بين الفريقين حين "تلاقى الفُرسان، وتقاتل الطرفان... وتقارع الفريقان"[١]، فإذا ما حاولنا إماطة اللثام عن النتيجة التي هي بغيتنا وغاية مقصدنا، وجدنا ما يشفي الغليل ويبشّر بانتصار البطل؛ فقد "اشتدّ الضغط على عساكر التُّرك فتفرقوا مولّين، وأدبروا منهزمين، وجرى ابن رشيد خلفهم مهزوماً"[٢]، وتوالت الانتصارات التي كان آخرها وحاسمة أمرها مقتل الخصم العنيد (عبد العزيز بن متعب بن رشيد) في روضة مهنا عام ١٣٢٤هـ[٣].

٤-٤ (تَحالُف الخُصُوم)

يشعر المتلقي لوهلة أن المعركة قد ألقت رحالها، وأن الأمر قد حُسم لصالح البطل الشاب (عبدالعزيز)، وأن الخصم الوحيد قد مُني بشر هزيمة، ولكن التشويق يبلغ أوجه حين يُلمِح التركيب الإضافي بأن ثمة طرفاً جديداً قد برز على ساحة المعركة؛ فمن هم يا ترى تلك "الخصوم: المنازعون"[٤] الذين تحالفوا "أي تعاهدوا"[٥]، "وتحالفوا بالأَيمان أن يكون أمرهم واحداً بالوفاء"[٦]؟!، فإذا واصلنا القراءة لمعرفة من هم هؤلاء الخصوم، انكشفت خيوط اللغز عند تحالُف أمير حائل من آل رشيد مع أمير بريدة والوالي التركي على الأحساء ضد عبدالعزيز، مما استدعى من البطل أن يسير إلى بريدة ويكبح جماح المنشقين منها، ويستتيب أميرها ويعيده لجادة الصواب، ثم يتوجه إلى ابن رشيد الذي نقض العهد، فيُغِير على خيامه ويقاتل عسكره، حتى كتب الله له النصر، ولم يحفظ أمير

(١) ص ٧٥-٧٨.
(٢) ص ٧٩.
(٣) ص ٨١.
(٤) "مقاييس اللغة". باب الخاء والصاد وما يثلثهما، مادة (خ ص م)، ٢: ١٨٧.
(٥) "الصحاح". باب الفاء، فصل الحاء، مادة (ح ل ف)، ٤: ١٣٤٦.
(٦) "لسان العرب". باب الفاء، فصل الحاء، مادة (ح ل ف)، ٩: ٥٣.

بريدة العهد وتحالف مع ابن رشيد مرة أخرى وانضم إليهم بعض العصاة من أبناء البادية وأغاروا على معسكر الملك عبدالعزيز في الطرفية عام ١٣٢٥هـ، ووقعت معركة هُزم فيها الحِلفُ وأتباعه وعادوا أدراجهم(١). ثم إن البطل عاد إلى الرياض وجمع أمره ثم رجع إلى بريدة عام ١٣٢٦هـ وحاصرها ودخلها منتصراً، وعفا عن أميرها بعد أن استسلم وطلب الأمان ورحَّله إلى العراق(٢)، ثم إنه أغار على ابن رشيد في مكان يدعى (الأشعلي) عام ١٣٢٧هـ، وكُسر هنالك سلطان ابن رشيد كسرة ليس لها من بعدُ جابرة(٣). وما زالت الحال كذلك بالبطل ابن سعود يخوض غمار الحرب فينهزم تارة ويظفر تارة، ويقع أخوه سعد في أسر حاكم الحجاز الذي كان نازلاً بالقويعية آنذاك، ويوافق بحكمته ودهائه على شرطه بإطلاق أخيه، وهو أن يعترف بسيادة الحجاز، ويدفع لها قسطاً سنوياً(٤). وهكذا تحل عقدة الخصوم؛ فما أن انتهى هذا الفصل إلا وقد تكشّفت ماهيَّة التحالف وشخوص الخصوم.

٤–٥ (السَّاحِل الشَّرْقِي)

يقتنص السارد الفرصة ويهتبل الموقف ليواصل جذب المتلقي الذي عرف مصير نجد وتخومها، وتنامى إلى ذهنه الهدنة المعقودة مع حاكم الحجاز، فكأننا به وهو يبني تلك العتبة المهمة قد تقمّص –في إيديولوجية فريدة– دور الشاب الذي وُلِد في دولةٍ قوية متّحدة الأطراف متكاملة البنيان، فطفق يتساءل عن مصير شرقي البلاد، ومن الذي كان يحكمه، وكيف انتهى به المطاف ركناً مشيداً من أركان وطنه المحبوب، وكأننا به وهو يختار هذا العنوان في ذلك الوقت بالتحديد قائلٌ: (هذا مصير الساحل الشرقي).

(١) ص ٩٤–٩٥

(٢) ص ٩٧.

(٣) ص ٩٨–٩٩.

(٤) ص ١٠١–١٠٢

ثم إن لاختيار كلمة (السَّاحل) في التركيب الوصفي ظلالاً لا تخفى على ذي لبّ؛ فالسَّاحِل: "شاطئ البحر"[1]، والبحر هو البحر، فيه اللؤلؤ والمرجان، وفيه السمك والحيتان، وفيه الخير والرزق بأشكال وألوان، كما أنه منطوٍ على أهوال ومصاعب لا ينال الخير والأرزاق من لم يكتوِ بنارها ويصطلي بأوارها. إنها كلمة واحدة تحلّق بالمتلقي في آفاقها، وتغوص به في أعماقها، وتعده بالكنوز والجواهر، وتحذّره من الشر الكامن والعدو المتآمر. ثم إن صفة (الشرقيّ) لتجعل الشك يساور المتلقي، والخوف يختلجه على الإقليم الذي عرفه منذ طفولته بالنخل وتمره، والبحر ودُرّه، والنفط وخيره، فما مصيره؟! وكيف استطاع هذا البطل الشاب الهمام أن يستردّه لملكه وهو الحدّ الفاصل والغنيمة العظيمة؟! ثم ما نلبث أن نقرأ اقتحامه المهالك، وخوضه غمار حرب ضروس بلا هوادة، ولا ضير فعاقبتها السيطرة على الإقليم الكبير وإحراز الفوز الساحق.

وإذا تابعنا أحداث تلك الحرب (العُقدة)، ثم وصلنا إلى صبيحة الخامس من جمادى الأولى عام ١٣٣١هـ وجدنا (الحل) عندما روى السارد أحداث صعود أحد رجال الملك عبدالعزيز سور القلعة التركية في الهفوف معلناً الانتصار ومنادياً: "المُلك لله ثم لعبدالعزيز"[2]. وبالسيطرة على المنفذ البحري، وإحكام القبضة على ساحل الخليج العربي–تلك الرئة التي يتنفس بها الوطن هواء العالم– تكون الإجابة الشافية عن سؤال المتلقي الضمني: (ما مصير الساحل الشرقي؟!)

٤–٦ (مُحَايِد ومُحَارِب)

يشكّل هذا الفصل الذي يقع في منتصف القصة تماماً انعطافةً سيمولوجية، ويتّخذ استراتيجية خطابية جديدة في العنونة؛ إذ جاء بجدلية غير مباشرة تعدّ فرعاً عن الجدلية الكونية السائدة منذ بدء الخليقة، وهي: (السِّلم والحرب)؛ فالحياد هو "عدم

(١) "الصحاح". باب اللام، فصل السين، مادة (س ح ل)، ٥: ١٧٢٧.
(٢) ص ١١٤.

الميل إلى طرف من أطراف الخصومة"[١]، والمحايد يقف في المنتصف تماماً كما يقف هذا الفصل بين إخوته، وتلك الثنائية في الدوالّ وإن أظهرت في مدلولها السطحي دلالة التضاد المتدرّج إلا أنها تنطوي على تضادّ حاد في مستويات القراءة المتعمقة؛ إذ إنه لم يكن أمام بطل القصة إبّان الحرب العالمية الأولى عام ١٣٣٢هـ سوى خيارين: الانضمام تحت لواء إحدى الفرقتين المتقاتلتين، أو الحياد.

لقد لزم الملك الحكيم الحياد حيال القضايا الخارجية، وآثر الحفاظ على أمن وطنه، وقاوم رغبته الجامحة في قبول المال والسلاح اللذَين استمات الإنجليز في إغرائه بهما لينضمّ إليهم؛ دفعاً لويلات الحرب الكبرى وتبعاتها عن بلاده، وحرصاً على استقرار مُلكه الذي لا يزال في طور التشكّل والبناء[٢].

وعلى الجبهة الأخرى فقد قبِل العدوّ الدائم أمير حائل (سعود بن عبدالعزيز بن متعب بن رشيد) إغراء الترك وتسلّم منهم السلاح والذخائر والأموال، وجاء يقاتل فيها الملك عبدالعزيز عند ماء (جراب) عام ١٣٣٣هـ في معركة انتهت بلا غالب ولا مغلوب[٣]. ثم طفق الملك يلاحق بعض الأعراب الناشزين والخارجين عن ربقته، وخاض معهم حرباً طاحنة جُرح فيها جراحاً خطيرة، وقُتل أخوه سعد رحمه الله[٤].

وهكذا يرتسم في نهاية الفصل تأويل اجتماع الضدّين: فالبطل محايد في الجبهات الخارجية، محارب لا يشقّ له غبار في سبيل استعادة مُلكه السليب.

٤–٧ (مَعْرَكَةٌ تَلِد)

يوافينا الفعل الأول في عناوين تلك القصة المشوقة داخل تركيب استعاري؛ فقد

(١) "معجم العربية المعاصرة". مادة رقم ١٥١٨ (ح ي د): ٥٩٢.
(٢) ص ١٢٨.
(٣) ص ١٣٢.
(٤) ص ١٣٦.

ورد الفعل (تلد) بكل ما يحمله من معاني تجدُّد الحياة والخصب والنماء، في سياق مغاير حقيقٍ بأن يخلب لبّ المتلقي، وذلك حين أُسند إلى (المعركة) في صورة استعارية تنافرية فريدة، من خلال الانزياح التخييلي الذي يحدث توتراً دلالياً وخلخلة كبيرة في توقع المتلقي، ويدخله في حيز الغرابة والدهشة.

وهذا التركيب الاستعاري غير جديد في الأدب العربي؛ فقد سَبق في كثير من أبيات الشعراء، وأشهرها بيت زهير عن الحرب: (وتَلقَحْ كِشافاً ثم تُنتج فتُتئمِ)[1]، إلا أن إسناد الولادة للحرب لا يزال مثيراً للدهشة وجاذباً للاهتمام والمتابعة، كما أن خلع صفات الأنثى عليها ينطوي على مفارقة[2] عجيبة؛ فالأنثى هي أيقونة السلام وجوهر الخصب في الحياة الإنسانية[3].

وتشكِّلُ المفارقةُ بين المعركة بكل دلالاتها المتضمنة للموت والهلاك والفناء، والولادة بكل ما تبشّر به من الحياة والخلاص من الكرب: بنيةً مولِّدةً لبنى مفارقية متضمنة؛ فالحرب التي خاضها ابن سعود أفرزت سلاماً أبدياً، والأَسْر والقتل اللذان مُني بهما العسكر كانا بوابة الحرية وسبيل الحياة لأبنائهم وأحفادهم.

وعلى عكس الفصول السابقة فلم يأتِ تأويل العنوان سوى في خاتمة الفصل الذي يحكي هزيمة ابن حاكم الحجاز: (عبد الله بن الحسين بن علي) في تربة عام ١٣٣٧هـ، وذلك حين أردف في نهاية حديثه عن تلك المعركة بقوله: "وكانت هذه المعركة سبباً في معركة أخرى، وكانت هذه الموقعة بداية للقاء ثانٍ مع الحسين بن علي؛

(١) "ديوان زهير بن أبي سلمى". تحقيق: علي فاعور، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ): ١٠٧.

(٢) المفارقة في الأدب هي (عكس التوقع)، وهي مختلفة عن المفارقة البلاغية التي تعني (التناقض).

(٣) يوسف عليمات، "جماليات التحليل الثقافي- الشعر الجاهلي نموذجا". (ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م): ٣٠٢- ٣٠٤.

فقد أنجبت لقاء مسلّحاً بدأ بالطائف، وانتهى برحيل الحسين وأبنائه من مكة المكرمة، ودخول الملك عبدالعزيز الديار المقدسة، وتشرّفه بخدمة البقاع الطاهرة... وقضى الله ولادةً حربية، أنجبت الأمن والأمان والخير والسلام"[١]، وهكذا فإن الاستعارة التشخيصية المباشرة (أنجبت المعركةُ معركةً) قد أنجبت بدورها استعارةً غير مباشرة: (أنجبت المعركةُ معركةً، وأنجبت المعاركُ أمناً وسلاماً)، استعارة مركبة تمهّد للمعارك القادمة، وتشي بأن المعركة وإن ولدت معارك أخرى، فإن المولود سيصير ذا بال، وإن السلام باسط أجنحته لا محالة.

٤–٨ (المَعارِك الجَبَلِيَّة)

بعد أن قدّم الفصل الماضي تمهيداً بأن المعركة ولاّدة، وأن رحى الحرب لا تزال تدور، تحولت (معركة) العنوان السابق إلى: (المعارك)؛ لقد أصبح المفرد جمعاً، فالأعداء يتزايدون، وأصبحت النكرة معرفة، وصارت المعارك الطاحنة علماً على البطل عبد العزيز، لا يغيب عن ساحاتها، ولا يتولّى يوم الزحف عنها.

كما يوحي العنوان مع ما سبقه من العناوين وما سيلحقه بتمام سيطرة الملك الحُلاحل على السهل والجبل، والبر والبحر؛ فبعد أن أحكم قبضته على إقليم نجد بسهوله وكثبانه، والشرق بسواحله وشطآنه، ولّى وجهه عام ١٣٣٨هـ شطر جبال عسير[٢]، المفتاح الوثيق للحرمين الشريفين على حد تعبير الوالي التركي في عسير إبان سيطرة الأتراك عليها[٣]. ثم إنه عاد إليها مرة أخرى عام ١٣٤٠هـ بجيش يقوده ابنه الشاب فيصل بعد أن تمرّد أمراؤها السابقون (آل عائض)، فهزمهم ودمّر حصونهم الجبلية

(١) ص ١٦٠.
(٢) ص ١٧٢.
(٣) ص ١٧٩.

المشيدة[1].

إن إطلالة الأمير (فيصل) ذي الستة عشر عاماً على المشهد في هذا الفصل الموسوم بـ(المعارك الجبلية) لهي إطلالة مهيبة، تجعل المتلقي القرين له بالعمر يتقمّص شخصيته كبطل جديد يحمل همّة والده ويتسلّح بعزيمته، فيبدأ المتلقي بالنفاذ إلى الإجابات عن تساؤلاته من قبيل: كيف لشاب في مثل سنه أن يقوى على معارك شعواء بين جبال عسير الشاهقة بتضاريسها الوعرة؟ إذ لم تُسمّ عسير بذلك إلا لعسرة أرضها وصعوبة مسالكها، ثم كيف لذلك الشاب أن ينتصر على العدو الشرس ذي الأعوان والمدد؟ ثم كيف لشاب في عمرٍ مثل عمره أن يقتبس من مشعل همته، ويمتاح من معين عزيمته؟ إنها تساؤلات مشروعة شرعها له النص الفخم، وأشرعتها له عتبة العنوان المجلجل.

٤-٩ (الشَّمَال الجامِح)

"جَمَحَ الفرس جُموحاً وجِماحاً، إذا اعْتَزَّ فارِسَهُ وغلبَه"[2] فهو "فرسٌ جامِحٌ وجَمُوح... ومن الرجال: الذي يركب هواه فلا يمكن رده"[3]، وفي ذلك تشبيه للشمال بالفرس المتمنّعة صعبة الانقياد، كما أنه تابع لهواه الذي يغريه بالصراع والتمنّع عن الانضواء تحت لواء الجماعة الموحِّدة، ذات التاريخ المشرّف في الجزيرة العربية منذ مئات السنين.

وتشكّل دلالة (الجموح) تجسيداً لحالة الصراع بين حالتين في النسق الجمعي: الأولى حالة الانقياد التي ترى في التسليم المباشر حكمة وحقناً للدماء واستجابة لله في لزوم الجماعة الحاكمة بشرعه، والثانية حالة الممانعة التي ترى في التسليم ضعفاً وخنوعاً

(١) ص ١٧٦.

(٢) "الصحاح". باب الحاء فصل الجيم، مادة (ج م ح)، ١: ٣٦٠.

(٣) "لسان العرب". باب الحاء فصل الجيم، مادة (ج م ح)، ٢: ٤٢٧.

وتفريطاً، والجموح من صفات الخيل، وهنا تتجلّى المفارقة الضمنية: (المكان–الحيوان) وذلك في (الشمال– الخيل الجامح)؛ لتثبت للمتلقي قدرة القائد الفارس على ترويض الخيل وكبح جماحه، وتقويض حصون العدو وهدّ معاقله.

وقد أدى اختيار السارد لموضوعة (الخيل) –التي وردت في المخيال (المخزون) الثقافي العربي رمزاً للحرب وأيقونة للنصر والفوز ومركباً للشرف والعزة– إلى خلق محمولات لامتناهية للصورة، تشرع الأبواب لمحاولة إيجاد الروابط، وتحقيق المعادلة، والجمع بين المتشابهات. ويظهر جلياً توظيفُ الرمز العلائقي للعنوان في إطار الاستعارة المكنية، والتي تتحول بمجرد البدء بسرد مجريات الفصل إلى تصريحية؛ حيث يصرح السارد بالمشبه به بقوله في مفتتَح الفصل: "حائل ذلك الحصان الجامح"(١)، ثم يستمر في خلع صفات الفرس على ذلك الإقليم دون أن يصرّح بالمشبه به مرة أخرى، وذلك على غرار ما فعل في العنوان، مختتماً الفصل بما يعزّز دلالة العنوان وذلك بقوله: وأُسدِل الستار، وانتهى الصراع في الشمال، بإمساك لجامه، وإكرام أمرائه"(٢)؛ وعوداً على بدء فاللجام من لوازم الفرس، وما كان اختتام فصل بعنوان (الشمال الجامح) بهذه العبارة إلا احترازاً مما يمكن أن يوحي به العنوان من خروج عن الإنسانية، وما يتبعها من تكريمٍ كفله الله تعالى لبني آدم بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء ٧٠]؛ فقد انتصر الملك البطل على حكام حائل وأخضع إمارة ابن رشيد وأكرم رجالها وذلك في عام ١٣٤٠هـ.

٤–١٠ (الصَّبْر يَنْفَد)

احتوى ذلك العنوان الذي أتى في سياق التلازم اللفظي (collocations) على الفعل الثاني والأخير بصيغة المضارع، للدلالة على استفراغ طاقة الصبر شيئاً فشيئاً،

(١) ص ١٨٥.

(٢) ص ١٩٩.

وفقد القدرة على التحمّل موقفاً بعد موقف؛ فالنفاد هو: الانقطاع والفناء[١]، والصبر مرٌّ ولا يطاق إذا زاد. ينبئ هذا العنوان بأن أمراً كبيراً قد حصل، وأن هولاً عظيماً قد حلّ بساحة القوم أدّى إلى نفاد صبرهم، فأي سبب يا ترى أفضى بالناس إلى تلك النتيجة؟ وأي شيء استطاع استفزازهم إلى هذا الحد؟ لقد مروا بالأهوال والمصاعب في الفصول التسعة الماضية، ولم يفتّ ذلك في عزمهم، ولم ينقص من صبرهم، فأي خطب حلّ بهم يا ترى؟!

ويطالعنا بين أحداث هذا الفصل تأويل الموقف، ومعنى المعنى لذلك العنوان المفزع؛ إن البطل يواجه ضغطاً رهيباً من شعبه أهل نجد الذين مُنِعوا من الحج خمس سنوات متتاليات، حتى هلكوا من الحسرة، فما زالت قلوبهم تهفو لأداء ذلك الركن الأعظم، وحنينهم يتعاظم للكعبة المشرفة والبيت العتيق[٢].

ولِما عُرف عن اليافع من حب التمرُّد والبحث عنه فيما يقرأ[٣]، فإنه سيستمر بالقراءة ليبحث عن القرار الحكيم والرأي السديد الذي اعتاده من بطله المحنّك وذلك بالإقدام وخوض التحدي؛ فإذا به في لحظة تجلٍ فكري يجد ضالّته بين ثنيات الفصل. لقد كان ذلك القرار هو التقدّم نحو الحجاز لاسترداد ولاية الآباء والأجداد عليها، وكيف لا يكون قراراً حاسماً ذلك القرار الذي ينطوي على استرداد الولاية على أشرف أصقاع الدنيا وخير بقاع الأرض. لقد حُسم الأمر بسيطرة رجال الملك عبدالعزيز على الطائف وضواحيها عام ١٣٤٣هـ، ثم دخول مكة المكرمة بلا مواجهة ولا حرب، الأمر

(١) "مقاييس اللغة". باب النون والفاء وما يثلثهما، ٥: ٤٥٨.

(٢) ص ٢٠٦-٢٠٧.

(3) Zindel, P. 1991. In Beckman, J. 1991. Teaching the yong adult novel. In R. W. Beach and J. I. Marshall (Eds). Teaching Literature in the Secondary School. New York: Harcourt Brace. P 343.

الذي جعل المواجهة وشيكة، "والسيف سيد الموقف"[١].

٤-١١ (العَرُوس والمَهْر)

يطالعنا في بداية هذا الفصل شطر بيت أبي فراس الحمداني الشهير: (ومَنْ خَطَبَ الحسناءَ لم يُغْلِها المَهْرُ)[٢]، فيا ترى من هو الخاطب؟ ومن هي العروس؟ ثم أي مهر استطاع به الخاطب أن يملك قلب عروسه قبل جسدها؟!

يأتي عنوان هذا الفصل في قالب استعاري مدهش يضجّ بالإغواء والفتنة، ويعتمد فهم الاستعارات الأدبية ونجاح إغوائيتها على ثلاثة أركان: شيوع البنى النصية، ومعلومات المتلقي، والسياق[٣]، وإذا ما مضينا لنختبر وقوف هذا العنوان الاستعاري على تلك الأركان، فإننا نجد البنية النصية شائعة في النظام اللغوي، والمتلقي راشد ذو خلفية لا بأس بها عنها، ولكننا نقف ملياً أمام السياق؛ فالموقف في القصة من أولها إلى آخرها موقف حرب، والأحداث في الفصول السابقة متلاحقة لا تكاد تترك فرصة للبطل أن يتنفس، فكيف سيفكر في العروس؟!

وإذا ما حاولنا ربط خيوط القصة ببعضها، وذهبنا لنراجع الفصل السابق، وألقينا نظرة أخرى على ما انتهى إليه الأمر، وجدنا آخر عبارة فيه توحي بقرب المواجهة، وسطوة السيف. ثم لو اختلسنا النظر إلى عنوان الفصل التالي والأخير وجدنا أنه عنوان ختامي لا يلوي على شيء، مما يجعلنا نقف حائرين عاقدين العزم على الفوز بعروس المعنى، مهما كلّفنا المهر من عناء القراءة ورَهَق البحث.

---

(١) ص ٢١٨.

(٢) "ديوان أبي فراس الحمداني". شرح: خليل الدويهي، (ط٢، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ): ١٦٥.

(3) Gerard steen, Under Standing Metaphor in Literature- An Empircial Approach, Longman and New York, 1994, p.36

وأخيراً نظفر في طيات هذا الفصل على العروس، إنها عروسٌ من جنس العرائس التي فاز بها البطل من قبل، ومدينةٌ من المدن التي دأب الفارس على خطب ودها واستمالة قلبها، إنها تلك المدينة المعروفة بهذا اللقب (العروس)، إنها (جدة) عروس البحر الأحمر، تلك التي شهدت موقع الصِدام الدامي بين الملك ومناوئيه.

نتابع القراءة للبحث عن نهاية ذلك الصِدام، وتلقّي البشرى بالفوز بالعروس التي تستحق أن تراق لأجلها الدماء، وتُزهق الأرواح، فنجد أن البطل قد زحف بجيشه إليها في جمادى الآخرة من عام ١٣٤٣هـ، ولبث سنة كاملة قبل أن يُمضي اتفاقية مع علي بن الحسين على أن يغادر الأخير جدة، ويُسدل الستار على الحكم الهاشمي في الحجاز(١).

وبقراءة فاحصة لهذا الفصل لعكس مجرياته على العنوان، يظهر لنا أن أحداث دخول جدة لم تكن أحداثاً مختلفة عن سابقاتها، ولم يكن لدخول جدة ثمن جديد لم يكن لغيرها، وإنما دخلها كما دخل أخواتها على سيلٍ من الدماء، ووابل من الرصاص؛ وعليه يبدو أن السارد قد ساق (المهر) طمعاً في إغراء المتلقي الشاب، وزيادةً في إغوائه بمواصلة القراءة واستكمال الملحمة الوطنية الكبيرة، ساعده على ذلك قوة التلازم اللفظي بين العروس والمهر، وما استقرّ في وعي المتلقي من معلومات عن العروس مناط القصد، وتوقُّع انصراف ذهن الشاب الذي لا يزال في مقتبل العمر مباشرة إلى التفكير بتكاليف المهر بمجرد ذكر العروس.

٤-١٢ (خاتِمة البِداية)

على العتبة الأخيرة من عتبات العنوان نقف أمام هذا التشكيل المتنافر بين البداية والخاتمة، مما يحدث تشويشاً قرائياً مقصوداً، يبدو أن السارد قد تغياه عمداً لتحفيز الكفاءة التداولية لدى المتلقي في استيلاد التماثل والتخالف، واستنتاج الانسجام

(١) ص ٢٣٧.

والتنافر؛ فالخاتمة والبداية ضدان متنافران لا يجتمعان ولا يتضايفان، كما لا تتضايف مثلاً: (حرارة البرودة)، و(سرعة البطء)، و(نهار الليل)... مما يشكّل واسمة سيموطيقية تضع المتلقي في خاتمة المطاف أمام فراغات لامتوقعة وخارجة عن المألوف في ثقافته ووعيه، ولا شك أن الخروج عن هذا السنن الثقافي التقليدي يتطلّب فهماً تأويلياً يعزز الكفاءة التداولية؛ يقول في هذا الفصل الأخير: "انتهت بداية توحيد الوطن"[١]، وهكذا كان الفصل الأخير فعلاً خاتمةً لبداية قصة توحيد البلاد، وهو وإن كان الأخير في هذا السِّفر المصُوغ بأسلوب جذاب ولغة واضحة ومحتوى قريب، إلا أن بقية فصول الحكاية الشيقة لا تزال تروى على أرض الواقع، وأحداثها تترى ملء السمع والبصر، ولا يزال أبناء ذلك البطل المؤسس وأحفاده يواصلون البناء، وينسجون خيوط الوطن بعزمهم وحزمهم وبطولاتهم، ولا يزال شعبهم الوفي مسانداً لهم في السراء والضراء، مبايعاً لهم على السمع والطاعة في المنشط والمكره.

(١) ص ٢٥٥.

المبحث الثاني: تفاعل العتبات وآفاق التلقي:

١- الوظائف:

أسهم الغلاف بأداء الوظيفة التشويقية التي هي أهم وظائف السرد، كما أسهمت عتبة العنوان الرئيس في أداء الوظيفة الإغلاقية التي تُشعِر المتلقي بالنهاية التي كانت نهاية مقنعة ومجيبة عن تساؤلات المتلقي وتكهّناته[١]، وكذلك فعلت العناوين الفرعية التي رسمت حدوداً فاصلة بين الفصول، تاركة الباب مواراباً للمتلقي في إطلاق فكره في بقية التفاصيل القريبة، والمحايثات ذات العلاقة، مما يحفزه على مواصلة القراءة حتى الفصل الأخير.

كما أدت العتبات بالمجمل وظيفة نسقية؛ إذ يثير النسق الظاهر للبطل الذي صار ملكاً إعجاب القارئ الشاب المولع بالبطولات، لينطلق بين فصول القصة متنقلاً بين مغامرات البطل وإنجازاته وإبداعه في تكوين نسقه المتفرد حتى أصبح نسيجَ وحدِهِ؛ فقد جمع (الفتوة والزعامة)، ولم يتوانَ عن (الاقتحام والاسترداد) و(التحدي والمنازلة)، ودق طبول الحرب في (الساحل الشرقي) وكبح (الشمال الجامح)، وما زال يواجه (تحالف الخصوم) و(المعارك الجبلية) حتى كاد (الصبر ينفد).

وبإمعان النظر في النسق المضمر بمحمولاته الثرية وإشاراته الخفية، نقرأ سيرة إنسان حر يأبى الخنوع، ويكسر قيود الذل والخوف حتى يشهد (معركة تلد) أمناً واستقراراً، وهو في الوقت ذاته شاب يدفع (المهر) في سبيل الوصول إلى (العروس)، ولم يخرج قط عن مشورة أبيه وكبرائه، ولم يخن عهود أنصاره وحلفاءه، فلم يزل ما بين (محايد ومحارب)، حتى وصل إلى (خاتمة البداية)، وأصبح ملكاً عادلاً يحكم بشرع الله وسنة نبيه ﷺ.

(١) انظر: جيرار دولو دال، "السيميائيات- نظرية العلامات". ترجمة عبد الرحمن بوعلي، (ط١، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٤م): ٧٨.

ولا يخفى دور الوظيفة التخييلية في العديد من العتبات، فقد تجلى حضور التخييل في ثلاثة عناوين فرعية، وهي تلك المعركة التي تلد، وذلك الفرس الشمالي الجامح، وتيك العروس ذات المهر الكبير، ويظهر في هذه المواضع البناء الخاضع لثنائية الخيال والمرجع، الذي لا يتكامل إلا بالتأويل والربط بين علاماته السيميائية الموحية، بالاعتماد على الخلفية التاريخية ومعطيات النص، ولم يأتِ التخييل ههنا مغرقاً في الغموض والغيبية وإنما جاء خيالاً قريباً من ذهن المتلقي الشاب، متناسباً مع معهوده وكفاءته اللغوية والتداولية.

٢- الدلالات:

حمل البناء اللغوي التركيبي للعنوان الرئيس دلالة لسانية كثيفة عائدة إلى القوة الإيحائية للتركيب الإضافي بين كلمتي (بطولة) و(ملك)، ثم إلى انفراد الخبر بحمل المعنى؛ فالمبتدأ محذوف تقديره (هذه بطولة ملك) أو (تلك...) أو (قصة...)، وفي الحذف ما فيه من تحفيز ذهن المتلقي وحثّه على استكناه مقاصد الكاتب، فجاء المسند المذكور (بطولة ملك) كياناً شامخاً غير محتاج لمسند إليه يتكئ عليه، مستأثراً بقنص المعنى منفرداً دون مشاركة أو منازعة. فإذا ما انعطفنا إلى صورة الغلاف التي طُبِع العنوان عليها تكشّفت لنا صور تأويلية أخرى، فكأن البيت يقول: (هنا دارت أحداث قصة بطولة ملك)، وكأن بابه يقول: (من هنا دخل الملك عالم البطولة، وأشرع باب السلام والأمن والاستقرار، وأوصد باب الفتن...)؛ فالباب هو المدخل ومبتدأ النفوذ إلى البيت، وكأنما يشي العنوان بأن (بطولة) البطل قادته إلى إحلال الأمن وبسط النفوذ. كما أن خلو القصة من أي عتبات لا تمتّ لها مثل كلمة الناشر والإهداء فيه دلالة على توخّي الكاتب التركيز على سرد القصة دون مشتتات؛ ولعله اكتفى بالمقدمة مثلاً عوضاً عن الإهداء على طريقة فيلدينغ (Fielding) الذي ترك نفسه تنقاد على كتابة مقدمة، فيما

كان ينوي إنجاز مجرد إهداء[١]، أو مونتيسكيو (Montesquieu) الذي لا يرى كتابة إهداء ؛ لأن من يجعل مهمته قول الحقيقة، لا ينبغي عليه أن يلتمس حمايةً على الأرض[٢]. أما كلمة الناشر فلعل خلو القصة منها كان بسبب عدم وضوح وظائفها وصعوبة ضبطها مما يجعلها تنخرط في وظائف المناص عامة[٣].

ثم جاءت خمسة من العناوين الفرعية بتركيب نحوي واحد؛ وهو تركيب العطف، وجاءت مقتصرة على معطوف عليه ثم معطوف، وهي على التوالي: (الفتوّة والزعامة)، (الاقتحام والاسترداد)، (التحدي والمنازلة)، (محايد ومحارب)، (العروس والمهر)؛ ولا شك أن تكرار التركيب وسيلة من وسائل التماسك النصي، وذلك من خلال التكرار النحوي (الجراماتيكي) الذي هو عبارة عن "تكرار لنظم الجمل بكيفية واحدة"[٤]، و"تكرار نظم الجمل يعد نوعاً من التوازي في هذا المستوى"[٥]، فحين يرد محتوى في تركيب نحوي ما، ثم يرد محتوى آخر في التركيب نفسه فإنّ هذا يعدّ وسيلة سبك؛ إذ فيه تكرار للبنية النحوية، مما يشكّل التوازي[٦]. وقد نبه (جاكبسون Jacobson) إلى دور التوازي النحوي في تحديد السمات النحوية الرئيسة التي تشكل البنية الحقيقية

(١) انظر: جميل حمداوي، "عتبة الإهداء". هولندا: مجلة جامعة ابن رشد، العدد ٧، (ديسمبر ٢٠١٢): ٧٠

(٢) السابق: ٦٨.

(٣) انظر: بلعابد، "عتبات جنيت": ٩٣.

(٤) محمود حجازي، "علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة". (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،٢٠٠١م): ٤٦.

(٥) مصطفى قطب، "دراسة لغوية لصور التماسك اللغوي". (القاهرة: دار العلوم، ١٩٩٦م): ١٨٦.

(٦) انظر: أنس محمود فجال، "الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني". رسالة دكتوراه، اليمن: جامعة صنعاء، كلية اللغات، قسم اللغة العربية، ١٤٣٠هـ.

للنظام[١]، ويقول البولندي (أوسترليتز Austerlitz): "إنّ التوازي يمكن النظر إليه كضرب من التكرار، وإن يكن تكرارًا غير كامل"[٢].

وكشفت عتبات القصة عن دلالات نفسية للملك البطل، فلقد أبانت المقدمة عن صفات ذلك القائد من دهاء وصبر وتسامح وعزة وخوف من الله، كما كشف عنوان (الفتوة والزعامة) عن ظهور نبوءات الزعامة عليه منذ كان فتى، واحتشدت في (التحدي والمنازلة) دلالات القوة والإقدام، وفي (تحالف الخصوم) دلالات الحلم والفطنة والحكمة وبعد النظر، وتتجلى في (الصبر ينفد) الشخصية الحازمة ذات العزيمة النافذة والقرار الشجاع. وهكذا فقد جسّدت العتبات شخصية البطل بكل اقتدار، واستعرضت صفاته وأفكاره ورؤاه، سواء من خلال الشعور الجليّ الذي تبثّه أقواله وأفعاله، أو اللاشعور المستشَفّ من الانفعالات المختلفة التي يتحكم بها العقل الباطن[٣]، مما يفتح أبواب التفاعل ويشرع آفاق التلقي وتعدد القراءات.

وأفصحت المعاني المضمرة في عتبات القصة المدروسة عن دلالات عميقة على التغير الاجتماعي والسياسي الضخم، وسعي الملك الدؤوب نحو توسيع نفوذ دولته، مما شكّل بيئةً خصبة لتنامي العداوات و(تحالف الخصوم) التي جابهها الملك بمواقفه المدروسة ما بين (محايد ومحارب)، كما أوضحت الرؤية الأنطولوجية العميقة لدى البطل في مواجهة الصراعات الاجتماعية، التي أضاءت له السبيل لـ(اقتحام) الأهوال من أجل

(١) رومان جاكبسون، "أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب". ترجمة: فالح الامارة، و د. عبد الجبار علي، (ط١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٠م): ١١٠.

(٢) يوري لوتمان، "تحليل النص الشعري– بنية القصيدة". ترجمة: محمد فتوح، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤م): ١٢٩.

(٣) انظر: روبرت همفري، "تيار الوعي في الرواية الحديثة". ترجمة محمود الربيعي، (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٨م): ٦٦.

(استرداد) ملك آبائه وأجداده.

كما كشفت الدلالات الخفية لعتبات القصة عن اختلاف السياقات الثقافية والجغرافية والتاريخية والإيديولوجية التي واجهها البطل بما يستدعي التنويع في طرائق الخطاب؛ فنراه يصف الشمال بـ(الجامح) ذلك الماثول الدال على صعوبة مراس أهلها وتمنعهم، والشرق بـ(الساحل) ماثولاً آخر دالاً على قيمة البحر وموقعه الاستراتيجي، وينسب للجنوب (المعارك الجبلية) لصعوبة تضاريسها ووعورة أراضيها.

٣- الرمزية:

حملت القصة ذات البناء المحكم دلالة رمزية واضحة، وناءت عتباتها بحمل تلك الدلالة، بدءاً من الباب الماثل على غلافها، مروراً بالمقدمة التي أفصح بها عن الرمزية التي يرمي إليها بقوله: "إنها فصول تروي عظمة الرمز"، وانتهاء بالعتبة الأخيرة (خاتمة البداية) التي نُقشت في آخرها عبارة جمعت مقاصدها، وهي عبارة: "إنه الرمز الذي نفاخر به"(١).

تعد (الرمزية Symbolism) إحدى المدارس الأدبية الكبرى، ويمثل (الرمز) أسلوباً فنياً يستخدمه الأديب للإسهام في تشكيل المعنى الذي يرغب بإيصاله، سواء كان هذا الدالّ كلمةً أو عبارةً أو شخصية، ويتضمن مدلولاً مباشراً وظاهراً، وآخر باطن سياقي يشي بالمعنى التداولي المراد تبليغه، مثل استخدام الحمامة رمزاً للسلام، والدم رمزاً للحرب، والأخضر رمزاً للخصب، والميزان رمزاً للعدالة... فكأنما أراد المؤلف أن يجعل من بطل القصة رمزاً للبطولة والشجاعة والأمن والسلام.

ويصف الفيلسوف (كانت Kant) الرمز بأنه: تعبير عن فكرة عقلية أو ذهنية تتعلق بالعقل وإدراكه ذهنياً ووظيفياً، ويرتبط بصورة أساسية وجوهرية بعملية الإدراك

(١) ص ٢٥٥.

والتعبير[١]، وله دلالات وأهداف مباشرة أو غير مباشرة تتعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها. وهكذا كان بطل القصة الرمز، ممثلاً للحياة بنواحيها كافة، تُلمح لها القصة ضمنياً بإيجاز وكثافة وبلا تفصيل ولا تلقين، وذلك عن طريق إغناء النص بالصور الأدبية، وتوسيع دلالتها المكانية والزمانية، خاصة في ظل كون الرمز من الرموز التاريخية، أسقطه السارد على الواقع المعاصر، رغم أننا نلحظ توحيد أبعاد الصور الرمزية بما يتناسب مع مستوى الإدراك اللغوي والخلفية الثقافية للفئة العمرية المستهدفة.

لقد أفضى تحليل عتبات المجموعة مجتمعةً إلى الإيحاء بأن النص يمضي على طريق استعادة الوحدة المفقودة، بحيث نصل مع نهاية (بطولة ملك) –تماشيًا مع تقاليد الأدب الرمزي– إلى صورة الوطن، في وحدته الكلية، التي تمت استعادتها من خلال تحليل هيرمونيطيقي (تأويلي) يفكك الرموز ويعيد تركيبها للخروج بالغايات التأويلية والمقاصد الخفية التي تألَّف النص من أجل النهوض بها واحتمال أعبائها الدلالية، وذلك من خلال الرمزية التي مارست نفوذها على سائر النص وما يحيط به.

(١) سيزا قاسم، "القارئ والنص– العلامة والدلالة". (ط١، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠١٣م): ٤٥.

الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات

أظهرت العتبات النصية في القصة المدروسة اتساقاً مع الأدب المكتوبة له، ومواءمة مع الفئة العمرية الموجهة لها؛ فلم تُظهر تعالياً على مستوى الوعي لليافعين، ولا استخفافاً وتسطيحاً لإدراكهم وكفاءتهم الفكرية واللغوية. ويمكن أن نخرج من تلك القراءة السيميائية لعتبات قصة (بطولة ملك) بنتائج تفتح آفاق التلقي، وتشرع الأبواب لمزيد من القراءات التأويلية لتلك القصة وغيرها، ومن تلك النتائج:

١- مهّد تصميم الغلاف الدخول إلى متن النص، من خلال فضاء بانورامي مشحون بالحياة الآمنة بما يربط أول النص بآخره، ويحيل على المآلات التي أفضت إليها البطولات والمعارك.

٢- وقفت المقدمة موقف الوسيط الإجرائي النقدي ضمن سلسلة من الخطابات المحفزة على إعادة إنتاج آليات القراءة المتعدية وتوليد الدلالات، وكسر قدسية النص كبنية لغوية مكتفية بذاتها، بما يحلق بها لمعانقة الآفاق اللغوية والتاريخية والإيديولوجية على حد سواء.

٣- بسط العنوان الرئيس سيطرته على النص، وشكّل شرياناً يغذّي عروق العناوين الداخلية ويمنحها شيئاً من روحه، ومثّل إطاراً مرجعياً لشخصية ملك بطل يحمل فلسفة شخصية للوجود، ويتحلى بكل صفات القيادة والتحضّر والمسؤولية والرحمة... بما يمنح الشاب قدوة من الطراز النادر.

٤- أثبت التتابع الديناميكي للعناوين الفرعية قدرتها على تعزيز الكفاءة التأويلية للمتلقي اليافع، وذلك بما تمنحه من إضاءات تأخذ بيده للوصول إلى استنتاج الأحداث وتأويل المواقف.

٥- احتملت عتبات القصة المدروسة عبء أداء وظائف عديدة كالتشويقية والنسقية والتخييلية.

٦- كشفت الدلالات الخفية لعتبات القصة عن اختلاف السياقات الثقافية والجغرافية والتاريخية والإيديولوجية التي واجهها الملك مما استدعي التنويع في طرائق الخطاب.

٧- أفضى تحليل عتبات المجموعة مجتمعةً إلى الإيحاء بأن النص يمضي على طريق استعادة الوحدة المفقودة، بحيث نصل مع نهاية القصة إلى صورة الوطن في وحدته الكلية، التي تمت استعادتها من خلال تحليل هيرمونيطيقي يفكك الرموز ويعيد تركيبها للخروج بالغايات التأويلية والمقاصد الخفية للنص.

٨- يمكن القول بأن عتبات قصة بطولة ملك كانت لبنات أساسية مكمّلة ومجمّلة لمعمارية النص، بما اشتملت عليه من تقنيات لغوية وتصويرية أسهمت آليات المنهج السيميائي في استنباط تأويلاتها والدلالات الكامنة فيها.

وبعد، فإن تلك النتائج بما قدّمته من قراءة نقدية حول عتبات قصة (بطولة ملك) لتشرع نوافذ البحث لدراسة تلك المدونة دراسة سردية تتناول عناصر الخطاب أو الحكاية أو كليهما، كما تمتلك المدونة مقومات جيدة لقراءة ترصد تعالق التاريخي بالتخييلي، والتماهي بين المؤلف والسارد، والغاية البنائية لهذا التماهي ووظائفه، وارتهان المؤلف لبطل القصة من منظور سردي، ثم من منظور القيمة الإيديولوجية التي يستهدف فيها اليافع على وجه الخصوص، والله تعالى من وراء القصد.

المصادروالمراجع

المراجع العربية:

الأحمر، فيصل. "معجم السيميائيات". (ط١، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٢٠م).

الأزهري، خالد بن عبد الله. "شرح التصريح على التوضيح". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

أشهبون، عبد المالك. "خطاب المقدمات في الرواية العربية- التنوع والتشكل والوظائف الفنية". الكويت: مجلة عالم الفكر، مج ٣٣، ع ٢، (أكتوبر- ديسمبر ٢٠٠٤م).

بلال، عبد الرزاق. "مدخل إلى عتبات النص- دراسة في مقدمات النقد العربي القديم". (ط١، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م).

بلعابد، عبد الحق. "عتبات جيرار جنيت من النص إلى المناص". (ط١، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م).

بنكراد، سعيد. "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها". (ط١، الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٣م).

بوطيب، عبد العالي. "العتبات النصية بين الوعي النظري والمقاربة النقدية". المغرب: جريدة العلم (الملحق الثقافي)، (السبت ٢٨ أبريل ٢٠٠١م).

جاكبسون، رومان. "أفكار وآراء حول اللسانيات والأدب". ترجمة: فالح صدام الامارة، و د. عبد الجبار محمد علي. (ط١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٠م).

الجرجاني، علي بن محمد. "كتاب التعريفات". (بيروت: مكتبة لبنان، طبعة عام ٢٠٠٠م).

الجزار، محمد فكري. "العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي" (ط١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م).

جماعة انتروفيرن. "التحليل السيميوطيقي للنصوص"، ترجمة: محمد السرغيني، المغرب: مجلة دراسات أدبية ولسانية، ع٢، (١٩٨٦م): ٢٦.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ).

حجازي، محمود. "علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة". (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ٢٠٠١م).

حمداوي، جميل. "السيموطيقا والعنونة"، الكويت: مجلة عالم الفكر، مج ٢٥، ع ٣، (١٩٩٧م): ١٠٩.

الدرسوني، سليمان. "معجم اللهجات المحكية في المملكة العربية السعودية". (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣٤هـ).

دولو دال، جيرار. "السيميائيات (نظرية العلامات)". ترجمة عبد الرحمن بوعلي. (ط١، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٤م).

ذاكر، عبد النبي. "عتبات الكتابة– مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي". (ط١، مراكش: دار وليلي، ١٩٩٨م).

زهير بن أبي سلمى (ديوان شعر). تحقيق: علي حسن فاعور. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ).

الشليح، مصطفى. "أحلام الفجر– ذبدبات التمرد على التنميط في القصيدة المغربية". المغرب: مجلة المناهل، ع ٥١، السنة ٢١، (يونيو ١٩٩٦م).

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. "أدب الكاتب". نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه: محمد بهجة الأثري، ونظر فيه: السيد محمود شكري الألوسي. (ط١، مصر: المطبعة السلفية، بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١هـ).

ابن عاشور، محمد الطاهر. "التحرير والتنوير". (ط١ تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م).

ابن عقيل، بهاء الدين. "المساعد على تسهيل الفوائد". تحقيق: د. محمد كامل بركات. (ط١، جدة: دار المدني، ١٤٠٠هـ).

العلام، عبد الرحيم. "الخطابات المقدماتية- محاولة في التصنيف". المغرب: جريدة العلم (الملحق الثقافي)، (السبت ٧ أكتوبر ١٩٨٩م).

العلام، عز الدين. "الآداب السلطانية". الكويت: مجلة عالم المعرفة، ع ٣٢٤، (فبراير ٢٠٠٦م).

عليمات، يوسف. "جماليات التحليل الثقافي- الشعر الجاهلي نموذجا". (ط١، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م).

عمر، محمد مختار. "معجم العربية المعاصرة". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م).

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون. (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

فجال، أنس محمود. "الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني". (رسالة دكتوراه، اليمن: جامعة صنعاء، كلية اللغات، قسم اللغة العربية، ١٤٣٠هـ).

أبو فراس الحمداني (ديوان شعر). شرح: خليل الدويهي. (ط٢، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط". بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. (ط٦، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م).

قاسم، سيزا. "القارئ والنص- العلامة والدلالة". (ط١، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠١٣م).

القاضي، صادق. "عتبات النص الشعري الحديث (في شعرية المعاصرة ومعاصرة الشعر)". (ط١، الأردن: أروقة للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠١٦م).

القاضي، محمد، وآخرون. "معجم السرديات". (ط١، تونس: دار محمد علي للنشر،

٢٠٢٠م).
قطب، مصطفى. "دراسة لغوية لصور التماسك اللغوي". (القاهرة: دار العلوم، ١٩٩٦م).
قطوس، بسام. "سيمياء العنوان" (ط١، عمان: وزارة الثقافة الأردنية، ٢٠٠٠م).
الكاتب، علي بن خلف. "مواد البيان". تحقيق: حاتم الضامن. (ط١، دمشق: دار البشائر، ١٤٢٤هـ).
كرستيفيا، جوليا. "اللغة المرئية– التصوير"، ترجمة: بنيونس عميروش، مجلة نوافذ، ع ٧، فبراير (١٩٩٩م): ٩٥.
لحمداني، حميد. "بنية النص السردي من منظور النقد الادبي". (ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م).
لحمداني، حميد. "عتبات النص الأدبي"، جدة: مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، مج ١٢، ع ٤٦، (٢٠٠٢م): ٢٣.
لوتمان، يوري. "تحليل النص الشعري، بنية القصيدة". ترجمة: محمد فتوح أحمد. (القاهرة: دارا المعارف، ١٩٩٤م).
مريدن، عزيزة. "القصة والرواية". (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م).
مصعب، مسامح، وقلو، ياسمين. "ترجمة أدب اليافعين"، الجزائر: مجلة دفاتر الترجمة، معهد الترجمة، مج ٢٥، عدد خاص، (٢٠٢٢م): ٩٣.
ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).
بن نافلة، يوسف. "مفهوم النقد الأدبي عند رولان بارت"، الجزائر: مجلة التعليمية، جامعة جيلالي ليابس– سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات، مج ٥، ع ١٤، (مايو ٢٠١٨م): ٦١.

همفري، روبرت. "تيار الوعي في الرواية الحديثة". ترجمة محمود الربيعي. (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٨م).

يقطين، سعيد. "القراءة والتجربة". (ط١، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م).

المراجع الأجنبية:

Donelson, K. L. & Nilsen, A. P. Literature for today's Young Adults. Glenview, Illinois: Scott, Foresman & Company, 1989.

Genette, Gerard, Paratexts, Thresholds of Interpretation, translated by: janee, lewin, Cambridge university press, 2001.

Gérard Genette, Seuils, ed. Du, Seuil, paris, 1987.

Gerard steen, Under Standing Metaphor in Literature- An Empircial Approach, Longman and New York, 1994.

Leo. H.Hoek .la marque du titre, dispositifs sémiotiques d'une Pratique, textuelle, ed. La Haye mouton, Paris, 1981.

Michael Cart, The Value of Young Adult Literature, Adopted by YALSA's Board of Directors, January 2008. https://www.ala.org/yalsa/guidelines/whitepapers/yalit [Accessed 8-February- 2024]

Seza, K. The Reader and the Text: The Mark and the Significance, Cairo, The Egyptian General Book Authority.

SHAVIT, Z. Translation of children's literature. In: LATHEY, G. The translation of children's literature: a reader. Clevedon: Multilingual Matters Ltd. 2006.

Wei Keong Too,Young Adult Literature: An alternative gener IN the classroom, University of Nottingham, Malaysia, 2006.

Zindel, P. 1991. In Beckman, J. Teaching the yong adult novel. In R. W. Beach and J. I. Marshall (Eds). Teaching Literature in the Secondary School. New York: Harcourt Brace. 1991.

Bibliography

Al-Ahmar, Faisal. "Dictionary of Semiotics", (in Arabic). (1st ed., Beirut: Arab Scientific Publishers, 2020).

Al-Azhari, Khalid bin Abdullah. "Sharḥ al-Taṣrīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ". (1st ed., Beirut: Scientific Books House, 2000).

Ashhaboon, Abdul Malik. “The Discourse of Introductions in the Arabic Novel - Diversity, Formation, and Artistic Functions.” Kuwait: Alam Al-Fikr Magazine, Vol. 33, No. 2, (October-December 2004).

Bilal, Abdul Razzaq. “An Introduction to the Thresholds of the Text - A Study of the Introductions to Ancient Arabic Criticism.” (1st ed., Morocco: Africa East, 2000).

Belabed, Abdelhaq. "Gerard Genette's Thresholds from Text to Context". (1st edition, Beirut: Arab Scientific Publishers, 2008).

Benkrad, Saʿeed. "Semiotics: Concepts and Applications". (1st edition, Casablanca: Al-Zaman Publications, 2003).

Boutaib, Abdelali. “Textual Thresholds between Theoretical Awareness and Critical Approach.” Morocco: Al-Alam Newspaper (Cultural Supplement), (Saturday, April 28, 2001).

Jecobson, Roman. “Thoughts and Opinions on Linguistics and Literature”. Translated by: Faleh Saddam Al-Amara and Dr. Abd al-Jabbar Muhammad Ali. (1st ed., Baghdad: General Cultural Affairs House, 1990).

al-Jurjānī, ʻAlī ibn Muḥammad. "Kitāb al-Taʻrifāt". (Beirut: Maktabat Lubnān, 2000).

al-Jazzār, Muḥammad Fikrī. “The Title and Semiotics of Literary Communication”, (in Arabic). (1st ed., Egyptian Book Authority, 1998).

Interferon group. “Semiotic Analysis of Texts”, (in Arabic). Translated by: Muhammad Al-Sarghini, Morocco: Journal of Literary and Linguistic Studies, Issue 2, (1986): 26.

al-Jawharī, Ismāʻīl ibn Ḥammād. "Tāj al-Lugha wa-Ṣiḥāḥ al-ʻArabīyah". Investigated by: Aḥmad ʻAbd al-Ghafūr al-ʻAṭṭār. (4th edition, Beirut: Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, 1407 AH).

Hijāzi, Mahmoud. “Linguistics between Heritage and Modern Methods”, (in Arabic). (Cairo: Egyptian General Authority for Authorship and Publishing, 2001).

Hamdawi, Jamil. "Semiotics and Titling", Kuwait: Alam Al-Fikr journal, Vol. 25, iss. 3, (1997): 109.

Al-Darsouni, Sulaiman. "Dictionary of Spoken Dialects in the Kingdom of Saudi Arabia", (in Arabic). (Riyadh: King Fahd National Library, 1434 AH).

Dolo Dal, Gerard. "Semiotics (Theory of Signs)". Translated by: ʿAbd al-Rahman Bouali. (1st edition, Latakia: Dar Al-Hiwar, 2004).

Zakir, Abdul Nabi. "Writing Thresholds - An Approach to the Charter of the Arab Travel Narrative". (1st ed., Marrakech: Dar Walili, 1998).

Zuhair ibn Abī Salmá (Dīwān Shiʻr). Investigated by: ʻAlī Ḥasan Fāʻūr. (1st edition, Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1408 AH).

Al-Shalih, Mustafa. "Dreams of Dawn - Vibrations of Rebellion against Stereotyping in Moroccan Poetry." Morocco: Al-Manahil journal, Issue 51, Year 21, (June 1996).

al-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyá. "Adab al-Kātib". Copied, corrected and annotated by: Muhammad Bahjat al-Athari, and reviewed by: Sayyid Mahmoud Shukri al-Alusi. (1st ed., Egypt: al-Salafiyah Press, Baghdad: al-Maktaba al-Arabiyya, 1341 AH).

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. "al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr". (1st edition, Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984).

Ibn ʻAqīl, Bahāʾ al-Dīn. "al-Musāʻid ʻalá Tasʹhīl al-Fawāʾid". Investigated by: Dr. Muḥammad Kāmil Barakāt. (1st edition, Jeddah: Dār al-Madanī, 1400 AH).

Al-Alam, Abdul Rahim. "Introductory Discourses - An Attempt at Classification" Morocco: Al-Alam Newspaper (Cultural Supplement), (Saturday, October 7, 1989).

Al-Alam, Izz al-Din. "Sultanic Literature", (in Arabic). Kuwait: Alam al-Ma'rifah journal, Issue 324, (February 2006).

ʿUlaimat, Yousuf. "The Aesthetics of Cultural Analysis - Pre-Islamic Poetry as a case study" (in Arabic). (1st ed., Lebanon: Arab Foundation for Studies and Publishing, 2004).

ʻUmar, Muḥammad Mukhtār. "Muʻjam al-ʻArabīyah al-Muʻāṣirah". (1st edition, Cairo: ʻĀlam al-Kutub, 2008).

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. "Maqāyīs al-lughah". Investigated by: ʻAbd al-Salām Hārūn. (1st edition, Damascus: Dār al-Fikr, 1399 AH).

Fajal, Anas Maḥmūd. "al-Iḥālah wa-Atharuhā fī Tamāsuk al-Naṣṣ fī al-Qiṣaṣ al-Qurʾānī". (PhD thesis, Yemen: Sana'a University, Faculty of Languages, Department of Arabic Language, 1430 AH).

Abū Firās al-Ḥamdānī (Dīwān Shiʻr). commentary of: Khalīl al-

Duwayhī. (2nd edition, Lebanon: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1414 AH).
al-Fairūzābādī, Muḥammad ibn Yaʻqūb. "al-Qāmūs al-Muḥīṭ". Under the supervision of: Muḥammad Naʻīm al-ʻAraqsousī. (6th edition, Muʼassasat al-Risālah, 1998).
Qasim, Siza. "The Reader and the Text - The Sign and the Significance", (in Arabic). (1st ed., Cairo: Family Library, 2013).
Al-Qadi, Sadiq. "Thresholds of the Modern Poetic Text (In Contemporary Poetics and the Contemporarily of Poetry)" (in Arabic). (1st ed., Jordan: Arwaq for Studies, Translation and Publishing, 2016).
Al-Qādī, Muhammad, and others. "Dictionary of Narratives", (in Arabic). (1st ed., Tunis: Dār Muhammad Ali for Publishing, 2020).
Qutb, Mustafa. "A Linguistic Study of the Images of Linguistic Cohesion", (in Arabic). (Cairo: Dār Al-Ulum, 1996).
Qutous, Bassam. "Semiotics of the Title" (1st ed., Amman: Jordanian Ministry of Culture, 2000).
al-Kātib, ʻAlī ibn Khalaf. "Mawād al-Bayān". Investigated by: Ḥātim al-Ḍāmin. (1st edition, Damascus: Dār al-Bashāʼir, 1424 AH).
Christeva, Julia. "Visual Language - Photography", translated by: Benyounes Amirouche, Nawafidh Journal, Issue 7, February (1999): 95.
Lahmdani, Hamid. "The Structure of the Narrative Text from the Perspective of Literary Criticism", (in Arabic). (1st ed., Beirut: Arab Cultural Center, 1991).
Lahmdani, Hamid. "Thresholds of the Literary Text", Jeddah: Signs in Criticism Journal, Cultural Literary Club, Vol. 12, iss. 46, (2002): 23.
Lotman, Yuri. "Analysis of the Poetic Text, Structure of the Poem". Translated by: Muhammad Fattouh Ahmad. (Cairo: Dār Al-Maʿārif, 1994).
Meridan, Aziza. "The Story and the Novel", (in Arabic). (1st ed., Damascus: Dār Al-Fikr, 1980).
Musʿab, Musameh, and Qalu, Yasmine. “Translation of Young Adult Literature” (in Arabic). Algeria: Translation Notebooks Journal, Translation Institute, Vol. 25, Special Issue, (2022): 93.
Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram. "Lisān al-ʻArab". (3rd ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH).
Ibn Nāfilah, Yūsuf. “The Concept of Literary Criticism in Roland Barthes”, Algeria: Educational Journal, Djilali Liabes University -

Sidi Bel Abbes, Faculty of Arts and Languages, Vol. 5, iss. 14, (May 2018): 61.

Hamfry, Robert. "Tayyār al-Waʻy fī al-Riwāyah al-Ḥadīthah". Translation of: Maḥmūd al-Rubayʻī. (Cairo: Dār Gharīb, 2008).

Yaqṭīn, Saʻīd. "al-qirāʾah wa-al-tajribah". (1st ed., Casablanca: Dār al-Thaqāfah, 1985).

١٣٨١
١٩٦١

The Islamic University Journal of Arabic Language and Literature

part 1

July - Sept
2024

Issue
13

مجلَّة الجامعة الإسلاميَّة للُّغة العربيَّة وآدابها

مجلَّة عِلميَّة دَوْريَّة مُحكَّمة

الجزء 2

العدد
13

يوليو - سبتمبر
2024م

١٣٨١
١٩٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

معلومات الإيداع

في مكتبة الملك فهد الوطنية

النسخة الورقية:

رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٢٨٣ بتاريخ ١٤٤٣/٠٤/٠٢ هـ

ردمد: ١٦٥٨-٩٠٧٦

النسخة الإلكترونية:

رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٢٨٤ بتاريخ ١٤٤٣/٠٤/٠٢ هـ

ردمد: ١٦٥٨-٩٠٨٤

الموقع الإلكتروني للمجلة

http: //journals. iu. edu. sa/ALS/index. html

ترسل البحوث باسم رئيس تحرير المجلة إلى البريد الإلكتروني:

asj4iu@iu. edu. sa

البحوث المنشورة في المجلّة تعبّر عن آراء الباحثين

ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

جميع حقوق الطّبع محفوظة للجامعة الإسلامية

هيئة التحرير

د. تركي بن صالح المعبدي
(رئيس هيئة التحرير)
أستاذ النحو والصرف المشارك بالجامعة الإسلامية
د. خليوي بن سامر العياضي
(مدير التحرير)
أستاذ تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها المشارك بالجامعة الإسلامية
أ.د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي
أستاذ أصول اللغة والمعاجم بالجامعة الإسلامية
أ.د. عبدالرحمن بن دخيل ربه المطرفي
أستاذ الأدب والنقد بالجامعة الإسلامية
أ.د. الزبير بن محمد أيوب
أستاذ أصول اللغة والمعاجم بالجامعة الإسلامية
د. مبارك بن شتيوي الحبيشي
أستاذ البلاغة المشارك بالجامعة الإسلامية
د. محمد بن ظافر الحازمي
أستاذ اللسانيات المشارك بالجامعة الإسلامية
د. عبد المجيد بن عثمان اليتيمي
أستاذ أصول اللغة المشارك بالجامعة الإسلامية
أ.د. عبدالله بن عويقل السلمي
أستاذ النحو والصرف بجامعة الملك عبدالعزيز
أ.د. علي بن محمد الحمود
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
أ.د. عبد الرحمن بن مصطفى السليمان
أستاذ اللّغات والآداب السامية والترجمة بجامعة لوفان – بلجيكا
أ.د. علاء محمد رأفت السيد
أستاذ النحو والصرف والعروض بجامعة القاهرة – مصر
أ.د. سعيد العوادي
أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب بجامعة القاضي عياض – المغرب
د. الزبير آل الشيخ مبارك
(رئيس قسم النشر)

الهيئة الاستشارية

أ.د. محمد بن يعقوب التركستاني
أستاذ أصول اللغة بالجامعة الإسلامية
أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ ورئيس قسم البلاغة بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر
أ.د. تركي بن سهو العتيبي
أستاذ النحو والصرف بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
أ.د. سالم بن سليمان الخماش
أستاذ اللغويات بجامعة الملك عبدالعزيز
أ.د. محمد بن مريسي الحارثي
أستاذ الأدب والنقد بجامعة أم القرى
أ.د. ناصر بن سعد الرشيد
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الملك سعود
أ.د. صالح بن الهادي رمضان
أستاذ الأدب والنقد ـ تونس
أ.د. فايز فلاح القيسي
أستاذ الأدب الأندلسي بجامعة الإمارات العربية المتحدة
أ.د. عمر الصديق عبدالله
أستاذ التربية وتعليم اللغات بجامعة أفريقيا العالمية بالخرطوم
د. سليمان بن محمد العيدي
وكيل وزارة الإعلام سابقاً

قواعد النشر في المجلة (*)

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- ألا يكون مستلاً من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- أن يشتمل البحث على:

- عنوان البحث باللغة العربية وباللغة الإنجليزية.
- مستخلص للبحث لا يتجاوز (٢٥٠) كلمة؛ باللغتين العربيّة والإنجليزية.
- كلمات مفتاحيّة لا تتجاوز (٦) كلمات؛ باللغتين العربيّة والإنجليزية.
- مقدّمة.
- صلب البحث.
- خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
- رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.

- في حال (نشر البحث ورقياً) يمنح الباحث نسخة مجانية واحدة من عدد المجلة الذي نُشر بحثُه فيه، و (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها أن تعيد نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو).

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة: http: //journals. iu. edu. sa/ALS/index. html

محتويات العدد

م	البحث	الصفحة
١)	**القاعدة الكلية النحوية عند أبي إسحاق الشاطبي** **المفهوم - السمات - الأقسام- المرادفات** د. أحمد أبكر يوسف مباركي	٩
٢)	**التذكير والتأنيث في القاموس** **دراسة تحليلية في ضوء النقد الرابع والعشرين من كتاب الجاسوس على القاموس** د. مشعل بن عبد الله الهرف	٧٣
٣)	**بلاغة النظم القرآني في سياق آيات السعادة** د. خالد سريان الحربي أ.د. أحمد شتيوي أ.د. أنسام محمد الحسين	١٠٧
٤)	**الفنون البديعية بين الحجاج والإقناع في كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة الشريفة لعبد الرحمن السديس خطبة الأمانة نموذجًا** د. سحر مصطفَى إبراهيم المِعَنَّا	١٦٥

م	البحث	الصفحة
٥)	**أساليب دفع التوهم عند البلاغيين** **دراسة بلاغية** د. عايد بن سليم الحسيني	٢٣١
٦)	**ثنائيةُ الحضورِ والغِيابِ** **في دِيوان حديقةِ الغروبِ للشّاعرِ غازي القصيبي** د. زاهر بن حسين الفيفي	٢٨٩
٧)	**النظرية النقدية الحديثة ومشكلة التداخل المعرفي** **(ملاذ الأنسنة وإرادة التطابق)** د. موسى بن درباش الزهراني	٣٢٩
٨)	**الوداع في شعر غازي القصيبي** **دراسة موضوعية فنية** د. حسين بن هادي أحمد العبدلي	٣٧٥

مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها– العدد: ١٣ | الجزء: ٢

القاعدة الكلية النحوية عند أبي إسحاق الشاطبي
المفهوم – السمات – الأقسام – المرادفات

The General Grammatical Rule according to Abu Ishaq Al-Shatibi
Concept - Characteristics - Categories - Synonyms

د. أحمد أبكر يوسف مباركي

الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية بكلية اللغات والترجمة بجامعة جدة

البريد الإلكتروني: aamobarki@uj.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-009

المستخلص

نثر الشاطبي في (كتاب المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية) عدة مصطلحات للقاعدة النحوية، مثل: القاعدة الكلية والأصولية والعربية والاستقرائية والثابتة والمستمرة والمطلقة والقياسية والمطردة والأصلية والأصل العربي والأصل الاستقرائي والأصل الثابت والأصل القياسي والقانون المطلق والضابط الكلي، وذلك يتطلب الوقوف على سياقاتها، وإمعان النظر فيها؛ بغية الوصول إلى العنوان الرئيس الذي تستظل بظله بقية المصطلحات، وتتفرع عنه الأقسام.

واختارت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ لتحرير تلك المصطلحات، وإعادة ترتيبها وفق تصور الشاطبي لها، ووصلت إلى نتائج من أهمها: أن العنوان الرئيس الذي عرّف من خلاله بالسمات، وأدار عليه التقسيمات، وإيراد المرادفات هو (القاعدة الكلية). ومن أبرز سماتها كونها: استقرائية، قطعية، أكثرية، ذات حكم واحد، قد تتعارض فيرجح بينها، وقد تنبني قاعدة كلية على أخرى. ويندرج تحتها قسمان: قواعد أصولية تختص بأحكام الاستدلال النحوي، وقواعد تركيبية وتصريفية تتعلق بأحكام التراكيب والمفردات، وهي نوعان: أحدهما وهو الغالب أن تكون جارية في أبواب النحو، والآخر أن تكون مقيدة بالباب النحوي إن كانت أصلًا له. أما المصطلحات المرادفة للقاعدة الكلية فتنقسم إلى قسمين: مصطلحات مرادفة للقاعدة الأصولية، ومصطلحات مرادفة للقاعدة التركيبية والتصريفية.

الكلمات المفتاحية: القاعدة – الكلية – الشاطبي – السمات – الأقسام – المرادفات.

Abstract

Al-Shatibi in his book "Al-Maqasid al-Shafiyah fi Sharh al-Khulasah al-Kafiyah" presented several terms related to the grammatical rule, such as general, fundamental, Arabic, inductive, fixed, continuous, absolute, normative, constant, original rules, Arabic origin, inductive origin, fixed origin, normative origin, absolute law, and the comprehensive principle. Understanding these terms requires examining their contexts closely and carefully, in order to reach the hyponym that branches out into the categories and under which the rest of the terms are classified.

The study adopted a descriptive-analytical approach to clarify and reorganize the terms according to Al-Shatibi's conceptualization. The study concluded to many important conclusions: the hyponym "General Rule" serves to identify the characteristics, manage the categories, and list the synonyms associated with the rule. One of the most prominent characteristics of the general rule is that it is an inductive, categorical rule with a single judgment. However, there are instances where the judgments may conflict and require adjudication, and it is possible to build one general rule upon another. This rule is divided into two categories: fundamental rules that are related to grammatical deduction, and compositional and inflectional rules that are related to the rules of structures and vocabulary. There are two types of the compositional and inflectional rules: the first is the prevailing type, which is continuously applicable in the aspects of grammar, while the second type is limited to a specific aspect of grammar where it originated. The synonyms associated with the general rule can be divided into two categories: terms that are synonymous with the fundamental rule and terms that are synonymous with the compositional and inflectional rule.

Keywords: Rule, General, Al-Shatibi, Characteristics, Categories, Synonyms.

المقدمة

الحمد لله حمدًا كثيرًا، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وبشيرًا وبعد؛

فالمتصفح لكتاب (المقاصد الشافية)، والمتأمل لمصطلح (القواعد) ومرادفه (القوانين) يجد أن الشاطبي في المقدمة والخاتمة قد وصفهما بـ (الكلية)، وعوّل عليهما في وضع حد النحو والتعريج على تعريف أصول النحو، وفي بيان غرضه المقصود من شرح الألفية، أما في ثنايا الكتاب فقد ذكر أوصافًا عديدة، وهي: الأصولية، العربية، الاستقرائية، الثابتة، العامة، المطلقة، المستمرة، القياسية، الأصلية، المطردة. وفي المقابل يورد مصطلحات أخرى، وهي: الأصل العربي أو الأصول العربية، الأصول أو الضوابط الاستقرائية، الأصل الثابت، الأصول القياسية، الضابط الكلي، العقد الكلي، العقد القياسي.

ولم أجد دراسة سابقة وقفت على تحرير هذه المصطلحات من خلال تتبع سياقاتها؛ للوقوف على تصور الشاطبي لها مفهومًا وتصنيفًا وترادفًا، والوصول إلى معرفة العنوان الرئيس الذي أدار عليه تقسيماته، خاصة وأنه قد جعل هذه القواعد من مباحث كتابه المفقود (أصول العربية)، وأحال عليه في تفصيل كثير منها.

الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات التي تتصل بهذا البحث:

- رفيع بن غازي السلمي، "القواعد الأصولية النحوية عند الشاطبي في المقاصد الشافية (تتبع وترتيب)"، (ط١، جدة: جامعة الملك عبد العزيز – مركز النشر العلمي، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥): قامت الدراسة بتتبع هذه القواعد، ووضع عنوان مناسب لها، مرتب ترتيبًا أبجديًا، كالإجماع، والتعويض، والحذف، والسماع، والعامل، والقياس، والنظير.
- أحمد فتحي البشير، "أصول العربية بين متقدمي النحاة ومتأخريهم: دراسة في

فكر أبي إسحاق الشاطبي"، (ط١، القاهرة: دار الذخائر، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م): خصص المطلب الثالث من الفصل السادس للحديث عن: القواعد الأصولية النحوية عند الشاطبي (قواعد التوجيه)، ص٤٣٧-٤٥٤، والنقاط التي تناولها بشكل موجز كالتالي:

أولًا- تعريف قواعد التوجيه عند د. تمام حسان، ويرادفها في التراث النحوي (القواعد الكلية)، وأن الشاطبي يطلق عليها: (القواعد الأصولية) و(القواعد العربية)، وفي تفريقه بينهما نظر لم يتحقق منه. ثانيًا- القواعد الأصولية أو العربية إنما تبحث في علم الأصول العربية. ثالثًا- سمات القاعدة الكلية: وقد وقف على ثلاثٍ منها. رابعًا- تعارض القواعد. خامسًا- أمثلة للقواعد الأصولية التي ذكرها الشاطبي.

تساؤلات البحث:

س/ هل تندرج المصطلحات العديدة للقاعدة عند الشاطبي تحت عنوان رئيس واحد أم تحت أكثر من عنوان؟

س/ هل يعني تصريح الشاطبي بالقواعد أو القوانين الكلية في مقدمة الكتاب وخاتمته أنه العنوان الذي بنى عليه التقسيمات والتفريعات؟

س/ ماذا يسمي القواعد التي تتعلق بالأدلة النحوية والاستدلال النحوي بشكل عام؟

س/ ماذا يطلق على القواعد التي تختص بأحكام التراكيب والمفردات؟

س/ ما هي المصطلحات المترادفة في القسمين السابقين؟ وهل توجد مصطلحات مشتركة بينهما؟

مباحث الدراسة:

- **التمهيد:** مفهوم القاعدة الكلية لغة واصطلاحًا.
- **المبحث الأول–** سمات القاعدة الكلية عند الشاطبي.

- **المبحث الثاني–** أقسام القاعدة الكلية عند الشاطبي:

  أولًا– قواعد أصولية.

  ثانيًا– قواعد تركيبية وتصريفية.

- **المبحث الثالث–** المصطلحات المرادفة للقاعدة الكلية عند الشاطبي:

  أولًا– المصطلحات المرادفة للقاعدة الأصولية.

  ثانيًا– المصطلحات المرادفة للقواعد التركيبية والتصريفية، وهي نوعان:

  أ– مصطلحات اشتركت فيها مع القاعدة الأصولية.

  ب– مصطلحات اختصت بها عن القاعدة الأصولية.

- **نتائج البحث.**

التمهيد

القاعدة لغة:

– "أصل الأس، والقواعد الإساس، وقواعد البيت أساسه[١]، وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾[٢]، وفيه: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾[٣]، قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تعمده"[٤].

القاعدة اصطلاحًا:

– "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[٥].

– "قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، وتسمى فروعًا، واستخراجها منها تفريعًا، كقولنا: كل إجماع حق. والقاعدة هي الأساس، والأصل لما فوقها، وهي تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد"[٦].

---

(١) في اللسان مادة (أسس): "الأُس والأَسَس والأَساس: كل مبتدأ شيء، والأُس والأَساس: أصل البناء، والأَسَس مقصور منه، وجمع الأُس: إساس، مثل: عُسٍّ وعِساس، وجمع الأَساس: أُسُس، مثل: قَذال وقُذُل، وجمع الأَسَس: آساس، مثل: سبب وأسباب".
محمد بن مكرم بن منظور، "لسان العرب"، (بيروت: دار صادر)، ٦/٦.

(٢) البقرة: ١٢٧.

(٣) النحل: ٢٦.

(٤) ابن منظور، مرجع سابق، مادة (قعد) ٣/٣٦١.

(٥) علي بن محمد الجرجاني، "التعريفات". تحقيق: محمد باسل عيون السود، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م)، ص١٧.

(٦) أيوب بن موسى الكفوي، "الكليات"، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (ط٢، =

– "أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه، وهذا التفسير مجمل، وبالتفصيل: قضية كلية تصلح أن تكون كبرى الصغرى، سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة إلى الفعل، قال السيد السند – رحمه الله تعالى – : وجه كونه تفصيلًا أنه علم به أن الأمر الكلي المذكور أولًا أريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي، كالإنسان مثلاً وإن ذهب إليه بعض القاصرين، وعلم أيضاً أن المراد بالجزئيات: ليس جزئيات ذلك الأمر الكلي كما يتبادر إليه الوهم؛ إذ ليس للقضية جزئيات تُحمل هي عليها فضلًا عن أن يكون لها أحكام يتعرف منها، بل المراد: جزئيات موضوع تلك القضية، فإن لها أحكامًا تتعرف منها، فخرجت الشرطيات؛ إذ ليس لها موضوع، وعلم أيضًا أن تلك الأحكام أيضًا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة. فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الأمر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار أحكامها التي تتعرف منه"[(١)].

الكلية لغة:

الكلية أو الكلي اسم منسوب إلى (كل)، والكل: "اسم يجمع الأجزاء، يقال: كلهم منطلق، وكلهنّ منطلقة ومنطلق، الذكر والأنثى في ذلك سواء، وحكى سيبويه: كلتهنّ منطلقة، وقال: العالِم كل العالِم، يريد بذلك التناهي، وأنه قد بلغ الغاية فيما يصفه من الخصال، وقولهم: أخذت كلّ المال، وضربت كلّ القوم، فليس الكل هو ما أضيف إليه. قال أبو بكر بن السيرافي: إنما الكل عبارة عن أجزاء الشيء، فكما جاز

=

بيروت: دار الرسالة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ص٧٢٨.

(١) محمد علي التهانوي، "كشاف اصطلاحات الفنون"، تحقيق: علي دحروج وآخرين، (ط٢، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦م)، ٢/١٢٩٥-١٢٩٦.

أن يضاف الجزء إلى الجملة جاز أن تضاف الأجزاء كلها إليها"[١].

– "ومدلولها الإحاطة بكل فرد من الجزئيات إن أضيفت إلى نكرة، أو الأجزاء إن أضيفت إلى معرفة، ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس، والكلالة لإحاطتها بالوالد والولد، ومعناها التأكيد لمعنى العموم ... وهي تشمل العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والمجموع؛ فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد، تقول: كلّ الناس، وكلّ القوم، وكلّ رجل، وكلّ امرأة"[٢].

الكلية اصطلاحًا:

– "نشأ استعمال (الكليات) في سائر العلوم بالنظر إلى وضعها اللغوي في دلالتها على الشمول، باعتبار كلمة (كل) صيغة من صيغ العموم، فلا يرجع ذلك في الأصل إلى اصطلاح المناطقة، وإن كان للذوق المنطقي لدى الفقهاء أثر في شيوع هذا التعبير"[٣].

– "والكل هو: الحكم على المجموع، كقولنا: (كلّ بني تميم يحملون الصخرة)، والكلية هي: الحكم على كل فرد، نحو: (كلّ بني تميم يأكلون الرغيف)...، والكلي هو: الذي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه سواء استحال وجوده في الخارج، كاجتماع الضدين، أو أمكن ولم يوجد، كبحر من زئبق، وجبل من ياقوت، أو وجد منه واحد مع إمكان غيره كالشمس، أو استحالته، أو كان كثيرًا متناهيًا كالإنسان، أو

(١) ابن منظور، "لسان العرب"، ١١/٥٩٠-٥٩١.

(٢) محمد بن بهادر الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق: عبد القادر العاني وآخرين، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م)، ٣/٦٤.

(٣) علي أحمد الندوي، "القواعد الفقهية"، (ط٣، دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ص ٥٣.

غير متناهٍ كالعدد"[١].

القاعدة الكلية:

عند ابن هشام هي التي: "يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية"[٢]، وتعرف بـ (القواعد والأصول العامة) عند السيوطي، وهي: "التي تُرد إليها الجزئيات والفروع"[٣]، و"تجمع فروعًا من أبواب شتى"[٤]، وقد "تختص القاعدة بالباب؛ وذلك إذا كانت أمرًا كليًا منطبقًا على جزئياته، وهو الذي يعبرون عنه بقولهم: (قاعدة الباب كذا)"[٥].

فهي نوعان: عامة وخاصة، "فالعامة: التي تجمع فروعًا من أبواب شتى، وذلك هو الكثير الغالب، وأما الخاصة فهي: التي تختص بباب واحد"[٦]. ويرى بعضهم أنها "علم يبحث فيه عن القضايا الكلية، ومدى انطباقها على الجزئيات، أو بيان حقيقتها"، أو علم خاص "بالقضايا الكلية المنظمة للصور الجزئية"[٧].

وعرفت في الدرس الأصولي المعاصر عند تمام حسان بـ (قواعد التوجيه)، وهي: "الضوابط المنهجية التي وضعها النحاة؛ ليلتزموا بها عند النظر في المادة اللغوية (سماعًا

(١) الكفوي، "الكليات"، ص٧٤٥.

(٢) ابن هشام الأنصاري، "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢م)، ٧٧٩/٢.

(٣) جلال الدين السيوطي، "الأشباه والنظائر في النحو"، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م)، ١٠/١، ١٧.

(٤) السابق، ١٠/١.

(٥) السابق، ١١/١.

(٦) غريب عبد المجيد نافع، "القواعد الكلية والأصول العامة للنحو العربي"، (القاهرة: مكتبة الأزهر)، ص١٢.

(٧) السابق، ص١٣.

كانت أم استصحابًا أم قياسًا) التي تستعمل لاستنباط الحكم"[١]؛ وآثر هذه التسمية "لارتباطها بالتعليل، وبتوجيه الأحكام عند التأويل، واعتبار وجه منها أولى من الآخر بالقبول حتى ليصلح أن تلحق به الألف واللام فيسمى الوجه، أي الذي لا وجه أفضل منه"[٢].

وعرفها الخولي بأنها: "قوانين تضبط ما ذكره النحاة من توجيه، وتنظّر له، وقد صيغت لتقريره، أو تعليله، أو الاستدلال عليه، أو الاحتجاج له"[٣]، مع تفضيله أيضًا لهذه التسمية على (القواعد الكلية)؛ "لاشتراكها في التوجيه سواء أكانت لتعليله، أو الاستدلال عليه، الاحتجاج له"[٤].

واختار محمد عبد الدايم تسميتها بـ (القواعد الكلية)، أو الأسس أو الضوابط العامة، فهي: "التي حكمت إجراءات التقعيد، أو الاستدلال الذي يتكفل به علم أصول النحو على اختلاف إجراءاته الجزئية التي ينطوي عليها من نقل، واستقراء، وتحليل، ووصف، ومقارنة، وتصنيف، وقياس، وتعميم، وتوجيه، وتفسير"[٥]، وأن "وظيفتها هي التي تمنحها لقبها الأساسي الذي يعني (القاعدة الكلية)؛ إذ تمثل جملة الضوابط العامة التي تحكمنا عند قيامنا بأحد الإجراءات اللازمة للتقعيد"[٦]؛ وبناء

(١) تمام حسان، "الأصول"، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ص ١٨٩-١٩٠.
(٢) السابق، ص١٩٠.
(٣) عبد الله أنور الخولي، "قواعد التوجيه في النحو العربي"، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة- كلية دار العلوم، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م)، ص ١٢.
(٤) السابق، ص ١٣.
(٥) محمد عبد العزيز عبد الدايم الرفاعي، أصول النحو العربي: النظرية والمنهج، (ط١، جدة: جامعة الملك عبد العزيز- مركز النشر العلمي، ١٤٤١هـ- ٢٠١٩م)، ص ٩٥.
(٦) السابق، ص ٩٧.

عليه فإن هذه القواعد الكلية: "تحكم إجراءات التقعيد المختلفة، لا إجراء التوجيه فحسب كما يشير عنوانها (قواعد التوجيه)"[١].

فاتصالها بإجراءات التقعيد اللغوي السابقة يعني أنها لا تنحصر في إجراء التوجيه، وأن "تسمية هذه الأسس بـ (قواعد التوجيه) تصرفها عن حقيقتها، فهي غير مطابقة للمفهوم؛ إذ لا تحكم عملية التوجيه التي تحدد أوجه الألفاظ والتراكيب، بل تتصل بكل الإجراءات التي أشرنا إليها آنفًا"[٢]، واختيار مصطلح (قواعد التوجيه) عند الباحثين يعود في نظره إلى انصرافهم عن إدراك أن "التوجيه النحوي عملية تالية لاستخراج النظام النحوي، وتقرير الأحكام؛ إذ يتم أولًا إثبات التراكيب اللغوية وبيان قواعدها الخاصة، ثم يأتي التوجيه ليقوم بالمفاضلة بين ما أفضى إليه استخراج النظام من قواعد"[٣].

القاعدة الكلية عند الشاطبي

القاعدة: هي الأمر العام والقانون الشائع[٤]، والأمر الكلي الذي يندرج تحته الجزئي[٥]، ويعبر عن الأمر بالقضية[٦].

---

(١) السابق، ص ١٠٥.

(٢) السابق، ص ٩٧.

(٣) السابق، ص ١٠٥.

(٤) إبراهيم بن موسى الشاطبي، "الموافقات"، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (ط٤، الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان، ١٤٣٤هـ)، ٣/٣٦٣.

(٥) إبراهيم بن موسى الشاطبي، "المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية"، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، (ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث الإسلامية – مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٨هـ)، ٨/٣٨٣.

(٦) السابق، ٣/ ٢٣٦، ٨/٣٦٧- ٣٦٨.

الكلية: أورد أن "الكلي يتناول جزئياته"[١]، وأن "تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ ولأنه ليس موجودًا في الخارج، وإنما هو مضمّن في الجزئيات"[٢]، والكلي "لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة للأمور الخارجة، فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات، وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك؛ لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمرٌ خارج، ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر في الجزئي من حيث يرده إلى الكلي بالطريق المؤدي لذلك"[٣]، وأيضًا "لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية؛ لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملًا فهي في محل التوقف، وإن اقتضت عملًا فالرجوع إلى الأصول هو الصراط المستقيم، وتُتأول الجزئيات حتى ترجع إلى الكليات"[٤].

ولم يذكر الشاطبي حدًا صريحًا مفصلًا يجمع هذين المفهومين تحت مصطلح (القاعدة الكلية) أو ما يرادفه، ويمكن الوصول إلى هذا الحد بالوقوف على كل سياق ورد فيه هذا المصطلح، وما يقوم مقامه من مصطلحات، وتحديد السمات التي صرح بها لهذه القاعدة.

وقد اعتمد مصطلح (القواعد الكلية) ومرادفه (القوانين الكلية) في وضع

(١) السابق، ١/٣٨٨.

(٢) الشاطبي، "الموافقات"، ٣/١٧٤-١٧٥.

(٣) السابق، ٣/١٨٠-١٨١.

(٤) إبراهيم بن موسى الشاطبي، "الاعتصام"، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (ط٢، عمّان: الدار الأثرية، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ٢/٤٢-٤٣.

الحدود، وبيان المقصود، ففي مقدمة الكتاب يورد حد النحو عند الفارسي، وهو: "علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب"(١)، ويعلق عليه بقوله: "ويعني بالمقاييس: القوانين الكلية الحاصلة في ملكة الإنسان من تتبع كلام العرب"(٢).

وفي الخاتمة يؤكد على أنه لم يقصد الاختصار في شرحه للألفية؛ لأمور، منها: أن هذا النظم "فيه من القواعد الكلية والقوانين العاقدة ما ينبغي بسطه، ولا يسع اختصاره ... وتتبعت قواعده الكلية، وعرضتها على أصول العلم، فما وجدته منها صحيحًا أثبت وجه صحته، وما كان فيه خلل بينته بقدر الإمكان"(٣). ويبين في ثنايا الكتاب أن ابن مالك "لا يذكر في المختصر إلا القواعد الكلية والمسائل الشهيرة"(٤).

(١) الفارسي، التكملة، ص١٨١.
(٢) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ١/١٨.
(٣) السابق، ٩/٤٨٦-٤٨٧.
(٤) السابق، ٨/٢٤.

المبحث الأول: سمات القاعدة الكلية عند الشاطبي

من خلال تتبع سياقات هذا المصطلح ومرادفاته تبين أن الشاطبي قد عرّف بهذه السمات، ولا يكاد يذكرها إلا مرتبطة بها، وهي كالتالي:

١– عامة:

والعموم يثبت بطريقين: "أحدهما الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ "(١).

٢– استقرائية:

عرف الاستقراء في سياق الاستدلال على صحة دلالته على العموم من وجوه: "أحدها: أن الاستقراء هذا شأنه، فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى؛ ليَثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم به عند أهل العلوم النقلية والعقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقًا في كل فرد يقدر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموقع.

والثاني: أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم – مثلًا – إنما يثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع، متفقة في معنى الجود، حتى حصَّلت للسامع معنى كليًا حكم به على حاتم، وهو الجود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحًا في هذه الإفادة"(٢).

فالاستقراء دليل قطعي، يقول: "ويعني أن الكلم ثلاثة أنواع: اسم وفعل

(١) الشاطبي، "الموافقات"، ٤/٥٧.

(٢) السابق، ٤/٥٧–٥٨.

وحرف، لا زائد على هذه الثلاثة، والدليل القاطع في المسألة: الإجماع والاستقراء"[١].

أما ما يتعلق باستقرائية القواعد الكلية فظاهر في تعليقه على تعريف الفارسي لعلم النحو قائلًا: "أعملنا في ذلك المقاييس التي استقرأناها من كلامهم حتى توصلنا إلى موافقتهم"[٢].

ويصرح أن الاستقراء: "هو أصل الأصول في هذه الصناعة"[٣]، أي: أصل القواعد الكلية في الصناعة النحوية، وهو المفهوم من سياق هذا النص.

٣– قطعيةٌ يقينًا أو غلبة ظنّ:

بناء على قطعية الاستقراء فإنها تفيد القطع بالحكم أو غلبة الظن، كما قال: "أعملنا في ذلك المقاييس التي استقرأناها من كلامهم حتى توصلنا إلى موافقتهم، وحتى نقطع أو يغلب على ظنوننا أنهم لو تكلموا بهذا لكان نطقهم كذا".

ومن ذلك ما ذكره في تعريف أحد وجهي القياس: "أن يلحق بكلام العرب ما ليس منه؛ لجامع بينهما، من غير أن يبحث: هل قالته العرب أو لم تقله؛ لأن الاستقراء قد أفادنا أنها لو تكلمت به لكان على هذا النحو يقينًا أو غلبة ظن، وذلك كرفع الفاعل والمبتدأ، ونصب الحال والمفعول به إذا ذكر الفاعل، واتصال الضمير بالفعل وانفصاله عنه"[٤].

٤– أكثرية:

فلا تنقضها "الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات

(١) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٣٩/١.
(٢) السابق، ١٩/٢–٢٠.
(٣) السابق، ١٩٠/٩.
(٤) السابق، ٣٢٣/٤.

انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها"[١]؛ لأن "الأمر الكلي إذا ثبت كليًا فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يُخرجه عن كونه كليًا، وأيضًا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض الكلي الثابت. هذا شأن الكليات الاستقرائية، واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمرًا وضعيًا لا عقليًا"[٢].

٥– تفيد شمولية الحكم، ولا ينفرد عنها إلا الشواذ:

يقول: "ذكر هنا حكم الوقف على (إذًا)، وكان غير لازم له ذكر الأحرف المفردة التي لا نظير لها في الحكم، ولا يشمل الحكم جملة منها، كما جرى من عادته؛ إذ لا يذكر في المختصر الا القواعد الكلية والمسائل الشهيرة، لا الشواذ والحروف المنفردة إلا بالتبع"[٣].

٦– ذات حكم واحد مطرد:

القاعدة الكلية ذات حكم واحد؛ لتعلقها بأمر واحد، يقول عن حكم قاعدة (من شرط الزيادة توفر أقل الأصول): "وهذا لا يختص بزيادة (سألتمونيها) دون زيادة التضعيف، ولا بالعكس، بل الحكم فيهما واحد؛ لتعلقهما بأمر واحد، وإذا كان كذلك صح أن يستدل بهذه القاعدة الكلية على أمر كلي يدخل تحته هذا الجزئي"[٤].

(١) الشاطبي، "الموافقات"، ١٧٥/٤.
(٢) السابق، ٨٣/٢–٨٤.
(٣) السابق، ٢٤/٨.
(٤) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٣٨٣/٨.

أما إذا كانت القاعدة الكلية ذات حكمين فلابد من وجود قيد يخرج بعض الجزئيات التي لا تنطبق عليها هذه القاعدة، ففي تعليقه على قول ابن مالك:

فألفٌ أكثرَ من أصْلَيْنِ صاحبَ زائدٌ بغير مَيْنِ

ذكر أن قوله: (بغير مين) لم يرد به تكذيب الراوي أو القائل: "وإنما أراد كذب القضية التي أتى بها؛ وذلك أنه أتى بكلية، وهي: أن الألف إذا كانت مع ثلاثة أصول فأكثر فهي زائدة بلابد، ولم يستثن من ذلك شيئًا، والكلية من حيث هي كلية في هذه الصناعة قد تكذب في بعض جزيئاتها فلا تطرد؛ إذ قد تكون الكلية ذات حكمين لا حكم واحد، فتتقيد بقيود يخرج بسببها بعض جزيئاتها، كما يذكر في سائر حروف الزوائد، فليس قوله: (بغير ميْن) براجع إلى الراوي أو القائل، بل إلى نفس كلية الحكم، كما يقال: (هذه كلية كاذبة) إذا لم يجر الحكم في جميع جزئياتها، ولا شك أن الألف كذلك، لا تجدها أبدًا مع توفر الأصول إلا زائدة، بخلاف سائر الزوائد"(١).

٧– قد تُبنى القاعدة الكلية على قاعدة كلية أخرى:

في تخفيف (مِنْ) و(عَنْ) بحذف نون الوقاية يقول: "لكنه نبه على أصل ينبغي التنبه له، وهو: أن ما لزم فيه من كلام العرب حكم من الأحكام أو غلب فيه أو كثر فدعوى أصالة ذلك الحكم لذلك المحل صحيحة؛ بناء على أن الكثرة لها الأصالة، وينبني على ذلك أن الحكم إذا تخلف عن ذلك المحل بعد ما ثبت له في القياس لعلة أوجبت تخلفه فهو لم يتخلف إلا بعد دخوله، أو تقدير دخوله، كما تقول في الأسماء: إن أصلها الإعراب، وما تخلف عنه الحكم بالإعراب فخارج عن الحكم عليه بالإعراب لكن بعد الحكم باستحقاقه إياه، فكأنه أعرب أولًا، ثم أخرج عن الإعراب إلى البناء؛

(١) السابق، ٨/٣٦٧-٣٦٨.

لموجب البناء...، وكذلك مسألتنا، لما كان لحاق النون لـ (من) و(عن) حكمًا لازمًا بالاستقراء صارا كأن النون لاحقة لهما وجودًا؛ فلذلك عد الناظم عدم لحاقها لهما تخفيفًا، وأيضًا فعلة عدم لحاقها إنما استثقال التضعيف، والتضعيف إنما يستثقل عند وجوده حقيقة أو توهمًا، فإذًا التخفيف ثانٍ عن التضعيف حقيقة أو توهمًا، وهو معنى التخفيف الذي ذكر، وعلى هذا أيضًا يحسن إتيان الناظم بلفظ الحذف في قوله: (الحذف ... قد يفي)؛ لأن الحذف إنما يكون بعد الإثبات، فنبه على أن لحاق النون فيها هو الأصل، وأن عدم لحاقها حذف في المعنى القياسي، وهذه قاعدة صحيحة ناشئة عن أصل عربي نبهنا عليه شيخنا القاضي أبو القاسم الحسني – رحمه الله – وهو أن يقال: ما تخلف من الحكم لمانع هل يقدر تخلفه بعد ثبوته؛ إذ لا يتحقق المانع إلا كذلك، أم يقدر المانع أولًا فلا يثبت الحكم ابتداء"[(١)].

فترتيب القواعد الكلية من حيث البناء كالتالي:

الأولى– الكثرة لها الأصالة. (قاعدة أصولية)

الثانية– ما لزم فيه من كلام العرب حكم من الأحكام، أو غلب عليه أو كثر، فدعوى أصالة ذلك الحكم لذلك المحل صحيحة. (قاعدة أصولية)

الثالثة– ما تخلف من الحكم لمانع هل يقدر تخلفه بعد ثبوته؛ إذ لا يتحقق المانع إلا كذلك، أم يقدر المانع أولًا فلا يثبت الحكم ابتداء. (قاعدة أصولية)

الرابعة– الحذف إنما يكون بعد الإثبات. (قاعدة تركيبية)

٨– قد تتعارض فيرجح بينها:

من المعاني التي أثبتها ابن مالك لـ (مِنْ) أن تكون لبيان الجنس[(٢)] حملًا على

(١) السابق، ١/٣٤٢– ٣٤٣.

(٢) ابن مالك، "شرح التسهيل"، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، (ط١، =

الظاهر، وتأولها غيره على التبعيض حملًا على المعنى، قال الشاطبي: "فإن قيل: فإن الأولى أيضًا تقليل المعاني، وردّها إلى أقل ما يمكن؛ بناءً على قاعدة تقليل الأوضاع. فالجواب: أن هذا يعارضه الحمل على الظاهر، فإذا تعارضت القاعدتان وجب الرجوع إلى الترجيح، فمال الناظم إلى ترجيح قاعدة الظاهر، ومال غيره إلى ترجيح قاعدة تقليل الأوضاع"(١).

٩– جارية في أبواب النحو:

يذكر أن: "الكليات تضم من الجزيئات غير قليل، وشأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب"(٢)، ويبين أن ابن مالك: "لما تكلم على أحكام المبتدأ والخبر مثبتين أخذ في الكلام على عروض الحذف فيهما، والقاعدة: أن الحذف في كلام العرب لا يكون إلا حيث دل عليه دليل من قرينة لفظية أو معنوية ... فالحاصل أن الحذف لا يُدَّعى إلا مع الدليل، والناظم ابتدأ بهذه القاعدة الكلية الجارية في أبواب العربية؛ إذ لم يقيدها بهذا الباب، بل قال: (وحذف ما يُعلم جائز)، فأتى بـ (ما) العامة ولم يقيدها"(٣).

١٠– قد تتقيد بالباب النحوي:

يقول: "إنما الأصل ما عمّ في الباب، وغلب في الموضع"(٤)، ومن ثم يطلق على

=

القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ–١٩٩٠م)، ١٣٤/٣.

(١) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٥٨٦/٣–٥٨٧.

(٢) الشاطبي، "الاعتصام"، ١٧٧/٣.

(٣) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٩١/٢–٩٢.

(٤) الشاطبي، "الموافقات"، ٣٠٢/٢.

القاعدة الكلية المقيدة بالباب النحوي التي ينطبق عليها هذا المفهوم: قانون الباب[١]، أو أصل الباب[٢]، أو القاعدة الأصلية[٣]، أو أصل القاعدة المطردة، والقياس الأصلي المطرد في الباب[٤]، تندرج تحتها الجزئيات، يطرد حكمها، ويعمل بمقتضاها، وقد تتفرع عنها قواعد أخرى.

هذا المفهوم للقاعدة الكلية مأخوذ أيضًا من تعليق الشاطبي على كلام ابن مالك في باب الفاعل، وهو: "أن قوله: (وبعد فعل فاعل) إخبار بالقاعدة: أن كل فعل لابد له من فاعل بعده لا قبله، يريد: فابحث عنه. فهي كلية تعين موضع البحث عن الفاعل، ثم أخبر بعد ذلك بوجه مجيئه، فقال: إن جاء ظاهرًا فهو، أي المطلوب الذي قصدته، وإن لم يجئ ظاهرًا فاعلم أنه ضمير مستتر في الفعل؛ طردًا لحكم القاعدة، وعملًا بمقتضاها، وهذا معنى صحيح مفيد"[٥]. ويقول: "كل ما يسمى مفعولًا الأصل فيه الانفصال، وقد يجاء بخلاف الأصل، وقد يجيء المفعول قبل الفعل، ما لم يمنع من ذلك مانع ... لكن قد يمتنع المجيء بخلاف الأصل في بعضها، كالمفعول معه –كما سيأتي–، وذلك لا يقدح في صحة هذه الكلية"[٦].

فالنص يتضمن قواعد كلية لها أحكام عامة، ويتفق هذا المفهوم للقاعدة مع ما قاله ابن عصفور: "النحو علم مستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب،

(١) الشاطبي، "المقاصد الشافية"،١/٢١.

(٢) السابق، ١/١٣٠، ٢/١٧٨، ٣/٦٤، ١٩٣، ٤/٤٢٩، ٥/٣٨٩، ٦/٥٧، ١٢٧، ٧/٤٩٣، ٥٩٤، ٩/٢٥٧.

(٣) السابق، ٢/٥٣–٥٤

(٤) السابق، ٩/٢٦٢

(٥) السابق، ٢/٥٥٤.

(٦) السابق، ٢/٥٩٦.

الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي تأتلف منها"، وعقب على ذلك بأنه أراد: "أن النحو علم أحكام كلام العرب الكلية المستخرجة بالمقاييس الموصوفة، كرفع الفاعل، ونصب المفعول، وغير ذلك من أحكام كلامهم، ألا ترى أن العلم بهذه الأحكام الكلية هو المسمى نحوًا؟، وأما العلم بالمقاييس الموصوفة أنفسها من غير نظر إلى معرفة الأحكام المستخرجة منها فمن صناعة أخرى غير هذه الصناعة"(١).

وذكر ابن علان أن قواعد النحو المنطبقة على جزئياته أكثر من أن تحصى، فكان التعبير بجمع الكثرة (المقاييس) في تعريف ابن عصفور أولى من جمع القلة (أقيسة) في تعريف الخضراوي، وأن النحاة قد أصّلوا تلك القواعد الكلية من تتبع كلام العرب، ونزّلوا عليها ما لا يحصى من الجزئيات الموصلة إلى معرفة أحكام أجزاء الكلام(٢).

وبعد استعراض هذه السمات للقاعدة الكلية يمكن الخروج بتعريف شامل لها عند الشاطبي، فيقال هي: قاعدة عامة، استقرائية، قطعية، أكثرية، تفيد شمولية الحكم، ذات حكم واحد، قد تبنى عليها قاعدة كلية أخرى، أو تعارضها فيرجح بينهما، تجري في أبواب النحو، وقد تتقيد بالباب النحوي إن كانت أصلًا له.

(١) علي بن مؤمن بن عصفور، "المقرب ومعه مثل المقرب"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨)، ص ٦٨.

(٢) محمد بن علي بن علان، "داعي الفلاح لمخبّئات الاقتراح"، تحقيق: أويس ياسين ويسي، (رسالة ماجستير، حمص: جامعة البعث، العام الدراسي ١٤٣١-١٤٣٢هـ)، ص ٤٥.

المبحث الثاني: أقسام القاعدة الكلية عند الشاطبي

يُطلق مصطلح (القاعدة الأصولية) مرادفًا للقاعدة الكلية في ميدان علم أصول النحو، كما هو الحال أيضًا مع مصطلح (قواعد التوجيه)، ولكن الشاطبي يعتمد مصطلح (القواعد الكلية) ومرادفه (القوانين الكلية) في وضع الحدود، وبيان المقصود، والتعريف بالسمات. وهو كذلك العنوان الرئيس الذي بنى عليه التقسيمات، وإيراد المرادفات، فمن خلال تتبع المواطن، وقراءة السياقات تبين أن الشاطبي يقسم هذه القواعد إلى قسمين:

الأول– قواعد أصولية: تختص بأحكام الاستدلال النحوي بأصول النحو أو الأدلة النحوية، وما يتبعها، وبكل ما له علاقة بالاستدلال عمومًا. وقد جمع الشاطبي بين القاعدة ووصفها بالأصولية الكلية في موطن واحد فقط، وهو قوله: "ثبت في الأصول أن الحكم للطارئ ...، وهي قاعدة نبه عليها ابن جني، وهي أصولية كلية"(١).

والثاني– قواعد تركيبية وتصريفية: تتعلق بأحكام التراكيب، كالإعراب والبناء، والتعريف والتنكير، والإثبات والحذف، والتقديم والتأخير. أو بأحكام المفردات، كالزيادة، والحذف، والإعلال، والقلب، والإبدال، والنقل.

ويخص الشاطبي قواعد أحكام التراكيب والمفردات بمصطلح (القاعدة الكلية)، ولم يخرج في استعماله عن هذا السياق.

أولًا– القواعد الأصولية:

بعد تتبع المواضع التي صرح فيها بمصطلح (القاعدة الأصولية)، وما يفهم منه كون القاعدة أصوليةً بإحالة النظر فيها على كتابه المفقود (أصول العربية)، أو علم

(١) السابق، ٥/٢٥٨-٢٥٩.

الأصول، أو علماء الأصول؛ لأنه قد جمع بين التصريح بالمصطلح والإحالة –كما سيأتي–، ومن خلال الوقوف على المصطلحات المرادفة له، فإن الأحكام التي اختصت بها هذه القواعد بحسب ورودها كالتالي: الشاذ، القياس، التأويل، الحكم، العلة، الإجماع، معارضة السماع للقياس، الاجتهاد النحوي (تعارض آراء العالم والترجيح بينها)، القدح في الرواية، الكثرة، الأصل والفرع، العامل النحوي، الضرورة، الحمل، نقض الغرض، النظير، تكافؤ الأدلة، التصرف، الاستغناء.

أ– المواضع التي صرح فيها بمصطلح (القاعدة الأصولية)(١):

– أضرب الشاذ:

"فإن القاعدة الأصولية أن الشاذ على ثلاثة أضرب: شاذ في القياس والاستعمال معًا ...، وشاذ في القياس دون الاستعمال ...، وشاذ بعكس هذا"(٢).

ويطلق القاعدة الأصولية على نوع من أنواعه: "والقاعدة: أن المطرد في الاستعمال الشاذ في القياس يوقف ما استعمل منه على محله، وما سواه يحمل على القياس، ذكر ذلك ابن جني في الخصائص وغيرها، وهي عندي قاعدة أصولية"(٣).

– القياس على القليل:

"وذلك لقاعدة في الأصول العربية صحيحة، وهي: أن الشيء إذا قل في السماع فلا يخلو أن يكون مقبولًا في القياس أو لا، فإن كان مقبولًا في القياس ولا معارض له استوى مع ما كثر في القياس عليه مطلقًا، كما في مسألة (شنئي)، وإن كان غير مقبول في القياس؛ لوجود ما ينقضه ويعارضه فهذا هو الذي قد يوقف على

(١) مرتبة بحسب ورودها في الكتاب.

(٢) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ١/١٩٠– ١٩١، وينظر: ٤/٦٤– ٦٥.

(٣) السابق، ٩/ ٢٩٦.

السماع في بعض المواضع، وقد يطلق القياس فيه على استضعاف؛ وذلك بحسب قوة المعارض وضعفه ...، وأما القاعدة الأصولية فصحيحة، ولا يلزم من صحتها اعتراض"[١].

– التأويل:

أفعال القلوب لا يجوز فيها الإلغاء إن تقدمت عل المفعولين، وذكر الشاطبي أن مما يوهم الإلغاء مع التقديم بيت الحماسة[٢]:

كذاك أُدبتُ حتى صار من خلقي أني رأيتُ ملاكَ الشيمةِ الأدبُ

يقول: "فإن البيت محتمل لأوجه ثلاثة، اثنان منهما قد ثبت لهما أصل في كلام العرب، وهما: نية الضمير، أو نية اللام، فنية الضمير ثابتة في البيت لمذكور، وفي قولهم: إن بك زيدٌ مأخوذ، وفي غيرهما بحيث لا ينازع فيه، ونية اللام أيضًا ثابتة في نحو: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[٣]؛ لأن مثل هذا من جواب القسم إنما يكون باللام، فإذا رُدّ بيت الحماسة إلى أحد هذين فقد رُدّ إلى أصل ثابت كان قويًا أو ضعيفًا، بخلاف الوجه الثالث الذي تمسك به الخصم، فإنه لا يرجع إلى أصل ثابت؛ إذ لم يوجد من كلام العرب ما يتعين فيه إلغاء الفعل مع التقديم، فلا ينبغي أن يحمل عليه، وإنما ينبغي الرد إلى أصل ثابت؛ فلذلك عين الناظم أحد الوجهين، ونفى الآخر، وهذه

(١) السابق، ٢/ ٢٥١– ٢٥٢.

(٢) أحمد بن محمد المرزوقي، "شرح ديوان الحماسة"، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ–١٩٩١م)، ١١٤٦/٢، والرواية فيه بنصب (الأدب).

(٣) الشمس: ٩.

قاعدة أصولية"[1].

– تعليق الحكم على العلة:

إذا دخلت (مِن) الزائدة على المؤنث الحقيقي، نحو: (ما قامت مِن امرأة) فيجوز إلحاق تاء التأنيث للفعل؛ لأن (مِن) في تقدير السقوط، ويجوز عدم الإلحاق؛ لأن (مِن) أفادت معنى الجنس ومعنى النفي. وذكر الشاطبي أن مسألة الحذف يستفاد حكمها من كلام ابن مالك في (نِعْم)؛ لأنه علل عدم اللحاق بالعلة ذاتها، نحو: نعم المرأة هند، وقال: "لا نعلم أنه لم ينص عليه؛ لأنه قد علق الحكم بحذف التاء على قصد الجنس، والقاعدة الأصولية: أن الحكم إذا علق على علة فهو عموم بالنص لا بالقياس عند طائفة، فكأنه قال: ما قصد فيه الجنس فحذف التاء فيه سائغ مستحسن"[2].

– مخالفة الإجماع:

– "مخالفة الإجماع إنما تكون محذورة إذا خالفه في إحداث قول بحكم يخالف ما قالوا، كما لو أجمعوا مثلًا على امتناع: زيدًا ضربته، فخالف هذا المتأخر وقال بجوازه، أو نحو ذلك، وأما إذا أحدث تأويلًا لم يقل به أحد من أهل الإجماع فهذا ليس بمحذور عند أكثر الأصوليين، ومسألتنا من هذا القبيل؛ لأنهم اتفقوا على صحة: زيد قام، وإنما الخلاف في وجه تأويله، فالجميع يقولون: (زيد) مرفوع على الابتداء وجوبًا، وابن العريف يقول: لا يجب ذلك، بل أحمله على وجهين: على الابتداء، وعلى إضمار الفعل قياسًا على: زيدًا ضربته. فلم يخالفهم في حكم، بل في تأويل، فلم يكن

(١) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٢/٤٧٦-٤٧٧.

(٢) السابق، ٢/٥٨١-٥٨٢.

مخالفًا للإجماع، وهذا ظاهر تنزيلًا على قاعدة الأصول"[١].

– معارضة السماع للقياس:

في أثناء حديثه عن مطابقة النعت للمنعوت ذكر أنه قد يقال: إن ابن مالك "نبه على عارضٍ سماعي عارضَ القياس، وهو أن النعت والمنعوت كالشيء الواحد؛ ومن ثم لم تنعت النكرة بمعرفة، ولا عكس الأمر، فكان الوجه ألا ينعت المفرد بالمجموع ولا بالمثنى، ولا المثنى بالمجموع ولا بالمفرد، وكذا ما كان نحو ذلك، فكان القياس أن يجري الحكم في النعت الرافع لضمير الأول والرافع للظاهر على حد سواء لولا أن السماع جاء باعتبار مرفوع النعت، ومعاملته معاملة الفعل إذا أسند إلى الظاهر من حيث كان مؤديًا معناه؛ لاشتقاقه، فكأنه يقول: لا تعتبر القياس إلا حيث لم يعارضه سماع، فإذا عارضه فاتبع السماع واترك القياس، وهذه قاعدة أصولية"[٢].

– الحكم الطارئ:

– "فإن قلت: ثبت في الأصول أن الحكم للطارئ، ... وهي قاعدة نبه عليها ابن جني[٣]، وهي أصولية كلية"[٤].

– الاجتهاد النحوي:

– "ولابد هنا من بث القاعدة الأصولية باختصار، فهي محتاج إليها في هذا الموضوع، وذلك أن العالم إذا صدر عنه قولان ظاهرهما التضاد فطريقة ابن جني إما أن

(١) السابق، ٧٧/٣.

(٢) السابق، ٦٢٢/٤-٦٢٣.

(٣) أبو الفتح عثمان بن جني، "الخصائص"، تحقيق: محمد علي النجار، (دار الكتب المصرية-المكتبة العلمية)، ٦٢/٣.

(٤) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٢٥٨/٥-٢٥٩.

ينص على الرجوع عن أحدهما أو لا، فإن نص على الرجوع فظاهر، وإن لم ينص فإما أن يكون أحدهما مرسلًا والآخر معلّلًا أو لا، فإن كان كذلك أخذ له بالمعلل، وإن لم يكن كذلك فإن كانا مرسلين بحث عن التاريخ وأخذ بالمتأخر، فإن جهل التاريخ وجب البحث عن مداركهما، فأخذ له بالأقوى وجعل مذهبه؛ تحسينًا للظن، فإن تساويا اعتقدا رأيين؛ فإن الداعي إلى التساوي عند الناظر هو الداعي لصاحبهما إلى القول بهما، هذا مقتضى العرف وإحسان الظن، وأما القطع فعلمه عند الله"(١).

– القدح في الرواية:

– "فإن القاعدة الأصولية: أن روايةً لا تقدح في رواية أخرى في الأحكام العربية إذا جاء الاختلاف من جهة العرب"(٢).

ب– المواضع التي يفهم منها كون القاعدة أصوليةً بإحالة النظر فيها على كتابه المفقود (أصول العربية)، أو علم الأصول، أو علماء الأصول:

من خلال تتبع هذه المواضع يمكن الوقوف على القواعد الأصولية والاستدلالات النحوية التي وردت هذه القواعد في سياقها، فالشاطبي لا يحيل إلا على قاعدة أصولية، وقد جمع بين التصريح بمصطلح (القاعدة الأصولية) وبين الإحالة المذكورة، ومن أمثلة الجمع بين القاعدة والإحالة على علم الأصول قوله في قاعدة القياس على القليل: "وذلك لقاعدة في الأصول العربية صحيحة...، وأما القاعدة الأصولية فصحيحة"(٣)، ومن أمثلة الجمع بين القاعدة والإحالة على علماء الأصول قوله في مخالفة الإجماع بإحداث تأويل لم يقل به أحد: "فهذا ليس بمحذور عند أكثر

(١) السابق، ٥/٤٤٠-٤٤١.
(٢) السابق، ٥/٤٦١.
(٣) السابق، ٢/٢٥١-٢٥٢.

الأصوليين ...، وهذا ظاهر تنزيلًا على قاعدة الأصول"[١].

وأنواع أحكام الاستدلال النحوي بحسب ترتيب مواضع ورودها كالتالي:

– الكثرة:

– "لأن الثابت في الأصول: أن الكثرة دليل الأصالة"[٢].

– الأصل والفرع:

– "والحاصل: أن الأصل صار فرعًا، والفرع عاد أصلًا لكن باعتبارين، وهذه المسألة مبسوطة في الأصول العربية"[٣].

– "تقرر في الأصول أن الأصالة على ثلاثة أقسام: أصالة قياسية فقط، وأصالة استعمالية فقط، وأصالة مطلقة: وهي التي عضد القياس فيها الاستعمال"[٤].

– "والفرع لا يقوى قوة الأصل حسب ما تقرر في الأصول العربية"[٥].

– "وإذا تعارض أصل القياس وأصل الاستعمال فالمقدم أصل الاستعمال ...، وربما يصعب

فهم هذا التقرير، ولكنه واضح في علم الأصول العربية، مقرر في الكلام على الأصل والفرع"[٦].

(١) السابق، ٣/٧٧.
(٢) السابق، ١/٦٦.
(٣) السابق، ١/١٣١.
(٤) السابق، ٢/ ٥٣.
(٥) السابق، ٣/٦٤٩.
(٦) السابق، ٤/١٣٢.

– العامل النحوي:

- "تقرر في الأصول: أن أصل العمل الطلب الاختصاصي"(١).
- "ثبت في الأصول: أن الطلب الاختصاصي أصل العمل"(٢).
- "فالعوامل كلها أصلها الأفعال كما تقرر في الأصول"(٣).
- "وذلك أن العمل أصله الطلب، فكل عامل إنما يثبت له العمل إذا ثبت طلبه له ...، وهذه المسألة موضع بيانها الأصول"(٤).

– الإجماع:

- "ويجاب عن ذلك: أن إحداث قول ثالث إذا أجمع الناس على قولين لا يكون خرقًا للإجماع عند جماعة من أهل الأصول"(٥).
- "أن إحداث قول ثالث في مسألة ليس بخرق للإجماع عند طائفة من أهل الأصول"(٦).
- "وليس إحداث قول ثالث في المسألة بخرق إجماع عند طائفة من الأصوليين، لاسيما إن كان القول المحدث لا يرفع ما اتفقوا عليه"(٧).
- "الذي يُقطع به ولا يُشك فيه أن الإجماع في كل فن شرعي أصله المنقول حجة؛ لأن الإجماع معصوم على الجملة، قامت بذلك الدلائل الشرعية على

(١) السابق، ٢٩٢/١-٢٩٣.
(٢) السابق، ٢١٥/٢.
(٣) السابق، ١٧٧/٣.
(٤) السابق، ٢٥٦/٦.
(٥) السابق، ٣٣٣/٢.
(٦) السابق، ٢١/٨.
(٧) السابق، ٤٦/٩.

ما تقرر في الأصول"[١].

– القياس:

– "ليس كل ما تكلم به العرب يقاس عليه، وربما يظن من لم يطلع على مقاصد النحويين أن قولهم: شاذ، أو لا يقاس عليه، أو بعيد في النظر القياسي، أو ما أشبه ذلك ضعيف في نفسه، وغير فصيح، وقد يقع مثل ذلك في القرآن، فيقومون في ذلك بالتشنيع على قائل ذلك، وهم أولى لعمرو الله أن يشنع عليهم، ويمال نحوهم بالتجهيل والتقبيح؛ فإن النحويين إنما قالوا ذلك لأنهم لما استقروا كلام العرب ليقيموا منه قوانين يحذى حذوها وجدوه على قسمين: قسم سهل عليهم فيه وجه القياس، ولم يعارضه معارض؛ لشياعه في الاستعمال، وكثرة النظائر فيه، فأعملوه بإطلاق، علمًا بأن العرب كذلك كانت تفعل في قياسه.

وقسم لم يظهر لهم فيه وجه القياس، أو عارضه معارض؛ لقلته وكثرة ما خالفه، فهنا قالوا: إنه شاذ، أو موقوف على السماع، أو نحو ذلك، بمعنى أنّا نتبع العرب فيما تكلموا به من ذلك، ولا نقيس غيره عليه، لا لأنه غير فصيح، بل لأنّا نعلم أنها لم تقصد في ذلك القليل أن يقاس عليه، أو يغلب على الظن ذلك، وترى المعارض له أقوى وأشهر، وأكثر في الاستعمال...، وتفصيل النظر في القاعدة المبني عليها مقرر في علم الأصول النحوية"[٢].

– "غير أن ههنا قاعدة يجب التنبيه عليها في هذا النظم، وما ارتكب صاحبه فيه وفي غيره؛ وذلك أن المعتمد في القياس عند واضعيه الأولين إنما هو اتباع صلب

(١) السابق، ١٩٣/٩.

(٢) السابق، ٣/ ٤٥٧-٤٥٨.

كلام العرب وما هو الأكثر فيه ...، وهذا كله مبين في الأصول"[1].

– الضرورة:

– "قال الأستاذ: يرحم الله أبا حيان[2] لقد أغفل أصلًا عظيمًا من أصول النحو مع كثرة دوره على ألسنة المقرئين، وذلك أن تقديم التمييز على عامله إذا كان فعلًا – يعني متصرفًا – لو كان جائزًا عند العرب لكثر نظمًا ونثرًا كثرة لا يمكن فيها تأويل، كما كثر تقديم الحال على عاملها إذا كان فعلًا نظمًا ونثرًا كثرة لا يمكن فيها تأويل.

قال: فلما كان الأمر على خلاف ذلك دل دلالة واضحة على امتناع العرب من تقديمه على عامله وإن كان فعلًا؛ لأن اختصاص ذلك بالشعر مع كثرة استعماله دليل على أنه من ضرائره ...، والأصل المذكور قد تبين في الأصول، وسيقع التنبيه عليه في باب الإضافة"[3].

– "ليس معنى الضرورة أنه يُضطر الشاعر حتى لا يمكنه أن يُعوَّض منه غيره مما لا ضرورة فيه، وإلا فما من ضرورة إلا ويمكن أن يُعوَّض منها لفظ آخر لا ضرورة فيه، لكن كان يكون فيه تضييق كثير، وقد اعتمد الناظم في عربيته على ذلك التوهم، وبينت بطلانه في الأصول"[4].

– الحمل:

– "والحمل على المتفق عليه أولى ...، والمسألة خلافية يذكرها أرباب

(١) السابق، ٤/١٨٠-١٨١.

(٢) أبو حيان الأندلسي، "التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل"، تحقيق: حسن هنداوي، (ط١، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣١هـ)، ٩/٢٦٢-٢٦٨.

(٣) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٣/٥٥٩-٥٦٠.

(٤) السابق، ٨/٩٦.

الأصول"[١].

– العلة:

– "والحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة فالتعليل بها جائز حسبما أصّله أهل الأصول"[٢].

– نقض الغرض:

– "وحيث قُصد الاستغناء فلا يجوز إجراء القياس؛ لأنه نقض للغرض، ونقض الغرض ممنوع على ما ثبت في الأصول"[٣].

– الشاذ:

– "أن الشاذ في كلام العرب على وجهين: شاذ عما ثبت من القياس في نوعه، وشاذ عما ثبت من القياس في نفسه ...، وهذه قاعدة محل ذكرها في الأصول"[٤].

– النظير:

– "إذا دل الدليل فلا يجب الإتيان بالنظير، وهي قاعدة في الأصول ثابتة"[٥].

– تكافؤ الأدلة:

– "وهذه الطريقة جارية على طريقة من يقول من أهل الأصول: إذا تكافأت الدلائل الظنية أعملت، فصار مقتضى كل واحد منهما مخيرًا فيه، والمسألة مقررة في

(١) السابق، ٤/١٠.
(٢) السابق، ٤/٢٠٥.
(٣) السابق، ٧/٢١٦.
(٤) السابق، ٧/٤٢٦-٤٢٨.
(٥) السابق، ٨/٥٠٥.

الأصول"[1].

ثانيًا– القواعد التركيبة والتصريفية (أحكام التراكيب والمفردات):

استند تخصيص القواعد بهذه الأحكام إلى تقسيم الشاطبي علم النحو إلى شطرين: علم التصريف، وعلم التركيب، فقال: "النظر في هذا العلم في قسمين:

أحدهما: الأحكام المتعلقة بالكلم من حيث هي مفردات.

والثاني: الأحكام المتعلقة بها من حيث هي مركبات.

وجرت عادة الناس بتقديم النظر في القسم الثاني، لما فيه من الفائدة العائدة على الناظر في هذا العلم حسب ما يذكر في مقدمة التصريف إن شاء الله، لكن هذا القسم يفتقر إلى تقديم مقدمتين واجب ذكرهما قبل الشروع فيه؛ لأن الأحكام التركيبية مبنية عليهما، إحداهما: مقدمة الإعراب والبناء، والثانية: مقدمة التعريف والتنكير"[2]؛ لأن "البناء والإعراب حكمان من أحكام المركبات، لا من أحكام المفردات من حيث إفرادها"[3]، والتعريف والتنكير يكونان كذلك.

أما القسم الأول وهو أحكام المفردات الذي جرت العادة تأخيره فبابه التصريف الذي قال عنه: "هذا الباب هو الشطر الثاني من شطري علم النحو، وهو أغمضهما وأشرفهما عند أهل هذا الشأن؛ لما فيه من الفائدة العائدة عليهم في تصرفات كلام العرب"[4].

ونص على أنواع هذه الأحكام في أكثر من موضع، كقوله: "موضوع علم التصريف الأسماء المتمكنة والأفعال المتصرفة، وما ليس باسم متمكن ولا فعل متصرف

(١) السابق، ٩٨/٩.

(٢) السابق، ٧٠/١.

(٣) السابق، ٢٢٧/٨.

(٤) السابق، ٢١٨/٨.

فليس بموضوع له، فالأسماء المتمكنة والأفعال المتصرفة يُبحث في هذا العلم عن عوارضها التي تلحقها في التقلبات من الزيادة والنقصان، والصحة والاعتلال بالقلب والإبدال، ومحالها، وشروطها، وموانعها، وأسبابها، وشبه ذلك"[١]. ويقول: "اعلم أن باب التصريف يشتمل على حكم الزيادة والحذف والقلب والإبدال والنقل، والناظم يتكلم على كل واحد من هذه الأنواع الخمسة"[٢]، وهذه الأحكام هي: أحكام التصريف[٣]، أو الأحكام التصريفية[٤].

ومجمل الأحكام التي وردت في سياق التصريح بالقاعدة الكلية وما يرادفها كالتالي: الإعراب والبناء، الحذف، الحذف والتعويض، الأصالة والزيادة، التقديم والتأخير، الإمالة، التعدي، الإعلال، القلب والإبدال، ترتيب الباب.

أنواع قواعد الأحكام التركيبية والتصريفية:

١– قواعد كلية جارية في أبواب النحو:

الأحكام والمواضع التي ورد فيها مصطلح (القاعدة الكلية) تحت هذا النوع كالتالي:

– الإعراب بالحركات:

قال: "وقد ظهر من الناظم أن أصل الإعراب للحركات والسكون؛ لأنه أحل غيرها محل النيابة عنها"[٥]، وسماها "قاعدة الإعراب بالضمة رفعًا وبالفتحة نصبًا

(١) السابق، ٢٢١/٨.
(٢) السابق ٣٣١/٨.
(٣) السابق، ٢٣٢/٧.
(٤) السابق، ٢٤٣/٧، ١٤٩/٩.
(٥) السابق، ١٣٩/١.

وبالكسرة جرًا"[١]، ثم جعلها قاعدة كلية عند حديثه عن المواضع التي تنوب فيها الحركات عن الحركات: "فبيّن أن ما جمع بالألف والتاء حكمه أن يكون في الجر والنصب معًا مكسورًا ...، وأما الرفع فسكت عنه؛ لأنه داخل له في الكلية التي قدمها في قوله: (فارفع بضم) إلى آخره، فلم يحتج ههنا إلى ذكر ذلك؛ لأنه إنما يذكر ما خالف تلك الكلية ...، ورفعه بالضمة على مقتضى الكلية الأولى"[٢]، وكذلك "ما لا ينصرف من الأسماء حكمه أن يجر بالفتحة ...، ولم يذكر حكم الرفع والنصب؛ لدخوله تحت الكلية المتقدمة"[٣].

– بناء الضمائر:

قال: "يعني أن الضمائر كلها مبنية واجب لها البناء، ليس بجائز كما كان جائزًا في نحو: يومئذٍ، وقبل وبعد، ولا أيضًا يوجد في بعضها دون بعض، كما وجد في أسماء الإشارة والموصولات، نحو: هذان واللذان على رأيه حسب ما يذكره بعد، وكأسماء الشرط وأسماء الاستفهام حيث وجدت في بابيهما، وفي باب الموصولات (أيّ) معربة مع وجود علة البناء، فكسرت اطرادًا؛ لبناء فيها، فلم يصح فيها كلية"[٤].

– الحذف:

– "والقاعدة: أن الحذف في كلام العرب لا يكون إلا حيث دلّ عليه دليل من قرينة لفظية أو معنوية ...، فالحاصل أن الحذف لا يُدّعى إلا مع الدليل، والناظم ابتدأ بهذه القاعدة الكلية الجارية في أبواب العربية؛ إذ لم يقيدها بهذا الباب"[٥].

(١) السابق، ١/١٦٠-١٦١.
(٢) السابق، ١/٢٠٧-٢٠٨.
(٣) السابق، ١/٢١٣-٢١٤.
(٤) السابق، ١/٢٦٦-٢٦٧.
(٥) السابق، ٢/٩١-٩٢.

– " وأن الحذف يتسلط على المقدر كما يتسلط على الظاهر، ... وأما الاعتراض بـ (كم من درهمٍ) و(لدنه) وبقوله: (الفارجو بابِ الأمير) فذلك من القلة بحيث لا يعتبر في هذه الكلية"(١).

– الأصالة والزيادة:

– "وذلك أنه أتى بكلية وهي: أن الألف إذا كانت مع ثلاثة أصول فأكثر فهي زائدة بلابد"(٢).

– "لأن من شرط دعوى الزيادة توفر أقل الأصول، وهذا لا يختص بزيادة (سألتمونيها) دون زيادة التضعيف، ولا بالعكس، بل الحكم فيهما واحد؛ لتعلقه بأمر واحد، وإن كان كذلك صح أن يستدل بهذه القاعدة الكلية على أمر كلي يدخل تحته هذا الجزئي"(٣).

٢– قواعد كلية مقيدة بالباب النحوي:

وهي القواعد المطردة الأصلية التي تعتبر أصلًا للباب النحوي على ما مرّ بيانه في السمة العاشرة من سمات القاعدة الكلية، والأحكام التي وردت في سياقها هذه القواعد كالتالي:

– التقديم والتأخير:

– "وهو أن قوله: (وبعد فعل فاعل) إخبار بالقاعدة: أن كل فعل لابد له من فاعل بعده لا قبله، يريد: فابحث عنه، فهي كلية تعين موضع البحث عن الفاعل"(٤).

(١) السابق، ٤/ ٣–٥.
(٢) السابق، ٨/٣٦٧.
(٣) السابق، ٨/٣٨٣.
(٤) السابق، ٢/٥٥٤.

– الأصل في المفعول به أن ينفصل عن الفعل بالفاعل، وقد يجيء بخلاف الأصل، فيتصل بالفعل أو يتقدم عليه:

ذكر الشاطبي أن المفعول الذي عناه ابن مالك يحتمل أمرين: " أحدهما:أن يريد به المفعول به وحده، كضربت زيدًا، وهو الجاري في كلام النحويين إذا تكلموا على هذه المسألة على الخصوص ...، والثاني: أن يريد المفعول الأعم الذي يشمل المفعول به وغيره، فيدخل تحت قوله: (والأصل في المفعول أن ينفصلا)، وقوله: (وقد يجيء المفعول قبل الفعل) المفعول المطلق، نحو: ضرب زيدٌ ضربًا، والمفعول فيه، نحو: قام زيدٌ يومَ الجمعة، والمفعول لأجله، نحو: قام زيدٌ إكرامًا لعمرٍو، فكأنه يقول: كل ما يسمى مفعولًا الأصل فيه الانفصال، وقد يُجاء بخلاف الأصل، وقد يجيء المفعول قبل الفعل ما لم يمنع من ذلك مانع ...، لكن قد يمتنع المجيء بخلاف الأصل في بعضها، كالمفعول معه كما سيأتي، وذلك لا يقدح في صحة هذه الكلية، إلا أن الاحتمال الأول هو المشهور، والظاهر أنه مقصود الناظم"(١).

– إعراب (غير) إعراب الاسم الواقع بعد إلا:

القاعدة الكلية في باب الاستثناء: "أن غيرًا يستثنى بها ما أضيفت إليه، فتعرب معه بإعراب الاسم الواقع بعد إلا، فكل حكم لزم فيما بعد (إلا) فهو لازم في (غير) من نصب وإتباع واتصال وانقطاع"(٢).

ثم أورد ثلاث مسائل متعلقة بهذه القاعدة، جاء في الثالثة منها على سبيل الاعتراض: "أنه أحال في أحكام غير على حكم ما بعد إلا على العموم، فاقتضى أن كل موضع تقع فيه إلا يصح أن تقع فيه غير، وذلك غير مستقيم؛ لأن إلا قد يقع

(١) السابق، ٢/٥٩٦.

(٢) السابق، ٣/٣٩٠.

بعدها المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، فتقول: ما أتاني أحدٌ إلا زيدٌ خيرٌ منه، وما جاءني إلا يضحك، ولا تقع غير في هذا الموضع، فلا تقول: ما أتاني أحدٌ غير زيدٌ خيرٌ منه، ولا غير يضحك؛ لأن غيرًا مختصة بالإضافة إلى المفرد، فلا تضاف إلى جملة، وأيضًا فإن غيرًا تخالف إلا في مواضع أُخر ...، فهذه المواضع كلها تنقض على الناظم كليته التي عمم، وقاعدته التي أصّل"، ولكنه رد هذا الاعتراض مثبتًا صحة القاعدة الكلية بقوله: " ولا شك أن جميع ما ذُكر في ما بعد إلا جارٍ في غير"[١].

(١) السابق، ٣/٣٩٣-٣٩٤.

المبحث الثالث: المصطلحات المرادفة للقاعدة الكلية

أولًا– المصطلحات المرادفة للقاعدة الأصولية:

أطلق الشاطبي عدة مصطلحات على هذا النوع من القواعد الكلية، جاءت مرادفة لمصطلح (القاعدة الأصولية) تحت عدد من الاستدلالات النحوية، وهي كالتالي:

١– الأصل (أو الضابط) الاستقرائي:

– القياس: "فإن القياس لا ينبغي أن يعمل جزافًا وكيف اتفق، بل ينظر في كلام العرب بالاستقراء الصحيح والتتبع الحسن، فما وجد مشهورًا عندهم لا يتحاشى من استعماله في النظم والنثر ساغ القياس عليه، كان له معارض أو لا، لكن إن كان المعارض نادرًا اطرح ذلك المعارض، وأعمل القياس فيما اشتهر، وإن كان مشتهرًا مثله أعملا معًا.

وما وجد عندهم غير مشهور، بل كان نادرًا فإن كان له معارض أشهر ترك الأندر للأشهر، وإن لم يكن له معارض أصلًا أعمل، وإن كان إنما سمع في الشعر؛ إذ لم يقم دليل على أنه إنما اختص بالشعر، فيحمل على أنه من مطلق كلامها حتى يوجد ما يعارضه، ويدل على أنه مما اختص بالشعر، قاله الشلوبين، وقد تقدم التنبيه على شيء من هذا، ومحل بسطه الأصول.

فالكوفيون لم يعتبروا هذا الأصل، بل تلقوا كل ما جاء في كلام أو شعر نادرًا أو شهيرًا فقاسوا عليه، وجد له معارض أو لم يوجد، فلم يلتفتوا إلى المعارض؛ وبسبب ذلك اتسع عندهم نطاق القياس، وانخرمت عليهم أشياء من الضوابط الاستقرائية.

ولما رأى أهل التحقيق البناء على هذه الأصول المحققة الاستقرائية مطردًا عند الخليل وسيبويه، وغير مطرد عند الكوفيين، اعتمدوا على قياسهما، واعتمدوا على

نقلهما وتحقيقهما، ونعما فعلوا"[١].

٢– الأصل الثابت:

– الاستغناء: "والاستغناء كثير في كلام العرب، وقد بوب عليه ابن جني في الخصائص[٢]، وأتى له بنظائر كثيرة، ونبه عليه سيبويه في مواضع كثيرة، وعدّه من الأصول الثابتة، وبنى في التعليل على مقتضاها"[٣]. وقد صرح بهذا الأصل الثابت في موطن سابق: "والقاعدة في الكلام: أن العرب إذا فهم منها الاستغناء لم يجز أن ينطق بما استغنت عنه، بل يرجع إلى ما استغنت به"[٤].

٣– الأصل العربي أو الأصول العربية:

– الحمل على الظاهر: "ولنا التمسك بالظاهر الذي هو أصل من أصول العربية"[٥].

– "لأن الحمل على الظاهر أولى وإن أمكن أن يكون المراد غيره، وهي من أصول العربية التي اعتمدها ابن مالك، وأخذها بكلتا يديه"[٦].

– "فالحمل على الظاهر وإن أمكن أن يكون المراد غيره أصل من أصول العربية، وهو معتمد عند الناظم، وسيبويه يقول به في مواضع"[٧].

– الحكم: "لأن الحذف إنما يكون بعد الإثبات، وهذه قاعدة صحيحة ناشئة

(١) السابق، ٥/٢٩٣-٢٩٤.
(٢) ابن جني، "الخصائص"، ١/٢٦٦-٢٧١.
(٣) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٥/١٣٩.
(٤) السابق، ٤/ ٤٧٩.
(٥) السابق، ١/١٦١.
(٦) السابق، ٥/٣٣٢.
(٧) السابق، ٦/١٨٦.

عن أصل عربي... وهو أن يقال: ما تخلف من الحكم لمانع هل يُقدر تخلفه بعد ثبوته؛ إذ لا يتحقق المانع إلا كذلك، أم يقدر المانع أولًا فلا يثبت الحكم ابتداء"(١).

– التأويل: "... وقد يحتمل على ضعفه؛ بناءً على ما أصّله ابن جني بقوله: (لا يمنعك قوة القوي من إجازة الضعيف)، وبنى ذلك على أصل عربي حسن "(٢).

٤– القاعدة الثابتة:

– القياس: يتقدم المفعول به وجوبًا إن اتصل بالفاعل الضمير العائد عليه (أي: مفسره)، نحو: (زان الشجرَ نورُه)، ولا يقال: (زان نورُه الشجرَ) إلا في الشعر على وجه الشذوذ؛ لأنه مخالف للأصل، ولا يقاس عليه. وأجاز ذلك ابن جني(٣)، وتبعه ابن مالك(٤)، ورفض الشاطبي هذا الرأي الذي يذهب إلى جواز تأخير المفعول به المفسر للضمير المتصل بالفاعل قياسًا على بابي التنازع والبدل، ورده بقوله: "فإن بابي الإعمال والبدل جاءا على خلاف الأصول؛ إذ الأصل والأكثر الشائع تقدم مفسر ضمير الغائب، بإقرار ابن مالك وغيره، فمتى ما جاء ما يخالفه فلا ينبغي، فلا يعول عليه في قياس ما ليس من بابه عليه، بل ينظر إليه في نفسه، فإن كثر كثرة تبلغ القياس قيس عليه في بابه خاصة، كما فعلوا في باب الإعمال، وباب نعم وبئس، وباب ضمير الشأن، وباب البدل، وباب ربّ ...، ولا يخرج عن بابه؛ لأنه خرم للقاعدة الثابتة"(٥).

(١) السابق، ٣٤٣/١–٣٤٤.
(٢) السابق، ٣٢٨/٥.
(٣) ابن جني، "الخصائص"، ٢٩٣/١–٢٩٤.
(٤) ابن مالك، "شرح التسهيل"، ١٦١/١–١٦٢، وينظر: ١٣٥/٢.
(٥) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٦١٣/٢–٦١٤، وينظر: ١٩٣/٣–١٩٥.

٥– القاعدة العامة:

– نقض الغرض: "ونقض الغرض ممتنع في صناعة العربية ...، ومن ذلك أن يكون المفعول مؤَكَّدًا، فإن مواضع التأكيد تنافي الحذف، قال ابن جني في الخصائص[١]: ما طريقه التوكيد غير لائق به الحذف؛ لأنه ضد الغرض ونقضه"[٢]. وذكر أن هذه القاعدة مسلمة عند النحاة، وختمها بنص مطول لابن جني قال بعده: "فهذا نص في خصوص المسألة مبني على تلك القاعدة العامة"[٣].

٦– القاعدة العربية:

– القياس:

– "وكأن المخالف رأى أن القاعدة العربية: أن المشبه لا يقوى قوة المشبه به"[٤].

– "فهذا خلاف القاعدة المعلومة عند أهل العربية: فإنهم يحملون ما ليس فيه موجب على ما فيه الموجب؛ ليجري الباب مجرى واحدًا، كمسألة: تعد وأعد ونعد في حملها في الإعلال على (يعد)"[٥].

– التصرف: "وهذه قاعدة عربية: إذا استعمل الشيء في غير موضعه، وعلى غير وجهه لم يتصرف تصرف ما هو باقٍ على أصله"[٦].

(١) ابن جني، "الخصائص"، ٣٨٠/٢.
(٢) الشاطبي، مرجع سابق، ١٥٦/٣.
(٣) السابق، ٢٣٦/٣.
(٤) السابق، ٦١٢/٥.
(٥) السابق، ٥٩/٣.
(٦) السابق، ٦٦٨/٥.

٧– القاعدة المستمرة: أي: التي لا يكسرها الشاذ[١].

– القياس: "القاعدة المستمرة: أن المشبه لا يقوى قوة ما شبه به"[٢].

– العامل: "بناء على القاعدة المستمرة: أن العامل إذا كان معنى لم يجز تقديم المعمول فيه على المعنى"[٣].

– الحمل: "فقدرناه على القاعدة المستمرة في: حمل ما خفي على ما ظهر"[٤].

٨– القانون المطلق:

– الضرورة: في القسم الأول من قسمي القواعد الكلية ذكرت قاعدة أصولية في الضرورة أحال الشاطبي النظر فيها على كتابه الأصول، وأورد مصطلح (القوانين الكلية) مرادفًا لها، وهي قوله: "إن باب ضرائر الشعر على قسمين: منها ما يكون الشاعر مضطرًا إليه كثيرًا، فتعم بها البلوى حتى يكثر وجودها في الشعر للضرورة، وتبلغ أن يقاس عليها فيه، كما يكثر الحكم في الكلام حتى يبلغ مبلغ القياس فيه، وقصر الممدود من هذا القبيل، فقد كثر في النظم كثرة لا يعد مرتكبها في الشعر اختيارًا لاحنًا ولا خارجًا عن كلام العرب، وفي الضرائر من هذا جملة، كصرف ما لا ينصرف، وتخفيف المشدد في الوقف، والترخيم في غير النداء، ونحو ذلك. ومنها ما يكون موقوفًا على محله من السماع، لا يجوز لشاعر مولد استعماله؛ لندوره في الضرائر ...، فعلى الجملة والأمر فيما يختص بالشعر بالنسبة إلى الشعر كالأمر فيما يكون في الكلام حرفًا بحرف، وقد بينت هذا المعنى فيما أظن في الأصول.

وعلى هذا القانون يعن هنا اعتذار عن الناظم في مثل هذا الموضع، وهو أن يأتي

(١) السابق، ٢٣٧/٣.
(٢) السابق، ٤١٣/٢.
(٣) السابق، ١٣٣/٣.
(٤) السابق، ٥٠١/٣.

بجملة من مسائل الضرائر، وما يقاس منها وما لا؛ ليبني عليها الشاعر كما يبني غير الشاعر على ما يُذكر من القوانين المطلقة، وقد تقدم التنبيه على مثل هذا"[١].

ثانيًا– المصطلحات المرادفة للقواعد التركيبية والتصريفية:

أ– مصطلحات اشتركت فيها مع القاعدة الأصولية، وهي:

١– الأصل الثابت:

أي: في الباب، ويعبر عنه بأصل الباب، أو الأصل في الباب[٢]، ، وقد ورد هذا المصطلح في سياق بيان قواعد أصل وضع الكلمة إعرابًا وبناء، نحو:

– أصل الأسماء الإعراب، وما خرج عنه إلى البناء فلعلة، وأصل الأفعال البناء، وما خرج عنه إلى الإعراب فلعلة، وأصل البناء السكون، وما خرج عنه إلى التحريك فلعلة[٣].

وعرض لما قد يخرج عن هذه الأصول، مثل:

– أي: أصلها الأول الإعراب؛ لأنها اسم، ثم أشبهت الحرف فاستحقت البناء، لكنها خرجت عن هذا الأصل الثاني (وهو حكم البناء) إلى الإعراب؛ بسبب شبهها بالمعرب، مع وجود موجب البناء، وهو شبه الحرف.

– الفعل الماضي: أصله الأول البناء على السكون، ثم بني على حركة؛ للمزية التي له على فعل الأمر، لكنه خرج عن أصله الثاني هذا إلى البناء على السكون عند اتصال أحد الضمائر الثمانية به؛ والسبب تجنب توالي الحركات مع وجود موجب

(١) السابق، ٦/٤٢٧–٤٢٨.

(٢) السابق، ١/١٣٠، ٢/١٧٨، ٣/٦٤، ١٩٣، ٤/٤٢٩، ٥/٣٨٩، ٦/٥٧، ١٢٧، ٧/٤٩٣، ٥٩٤، ٩/٢٥٧.

(٣) السابق، ١/١٢٥–١٢٦.

البناء على الحركة، وهو المزية.

وبعد عرضه للموضعين السابقين قال: "ومن هنا يظهر أن قول الناظم: (ومعرب الأسماء ما قد سلما من شبه الحرف) معترض بـ (أي)، وقوله: (والأصل في المبني أن يسكنا) معترض بالماضي اللاحق له الضمائر الثمانية. والاعتذار عنه في (أي) أنه قد ذكرها في بابها، وفي الماضي أن تسكينه للضمائر عارض، وإنما يتكلم في الأصول الثابتة، لا في الطوارئ الزائلة"(١).

– الأصل في الحروف: "فإن الأصل الثابت في الحروف ألا تدعى فيها الزيادة إلا إذا تيقنت، وقام الدليل عليها، وأما مع بادي الرأي فذلك غير مخلص"(٢).

٢– القاعدة الاستقرائية:

– التعدي: "إذ القاعدة الاستقرائية: أن التعدي بالهمزة فيما يتعدى إلى اثنين سماع وليس بقياس؛ إذ لم يكثر كثرة توجب القياس"(٣).

٣– القاعدة الثابتة:

– الحذف والتعويض: (إقامة) و(استقامة) الأصل فيهما: إقوام واستقوام، فنقلت حركة العين (الواو) إلى الفاء قبلها (القاف)، ثم قلبت الواو ألفًا؛ لمجانسة الفتحة قبلها، فاجتمع في المصدرين ساكنان: الألف التي هي عين في الأصل وألف المصدر الزائدة، ولابد من حذف أحدهما، وفيه مذهبان(٤): الأول– مذهب الخليل

(١) السابق، ١/١٣٠–١٣١.

(٢) السابق، ٣/٦٠٢.

(٣) السابق، ٢/٥١٢.

(٤) ينظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، "شرح كتاب سيبويه"، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م)، ٤/٤٥٧–٤٥٨.

وسيبويه[١]، واختاره ابن مالك، وهو: أن الألف الثانية هي المحذوفة؛ لأنها زائدة، والثاني– مذهب أبي الحسن الأخفش، وهو: أن الألف المحذوفة هي الأولى الأصلية.

ومما احتج به أصحاب المذهب الأول: "أن التاء لم توجد عوضًا من حرف أصلي، وإنما جاءت عن حرف زائد، ألا ترى أنهم يقولون: زنادقة، فيأتون بالتاء عوضًا من ياء زناديق، وهي زائدة، وكذلك يقولون: حُبَيِّرة في تصغير حبارى، فيعوض بعضهم التاء، وهي عوض من ألف التأنيث، ولم توجد قط التاء عوضًا من حرف أصلي لا من عين ولا من لام، وكذلك هنا وجدت التاء في (إقامة) و(استقامة) عوضًا من محذوف، فإذا قلنا: إنها عوض من الزائد كنا قد جرينا على قاعدة ثابتة، وإذا قلنا: إنها عوض من العين كان ذلك دعوى لم تثبت، والمصير إلى ما ثبت أولى من المصير إلى ما لم يثبت"[٢].

٤– القاعدة العامة:

– "والقاعدة العامة في (غير) مع (إلا): أن (غيرًا) لا تقع موقع (إلا) في الاستثناء إلا أن تكون غير على أصلها وتجري في الاستثناء، وأصلها أن تجري صفة على ما قبلها، كما أن إلا لا تقع موقع غير في الصفة إلا حيث تكون إلا على أصلها من الاستثناء، ولا تكون كذلك إلا ومعنى الاستثناء حاصل فيها، فـ (إلا) لا تفارق أصلها كما أن (غير) لا تفارق أصلها، وهذه القاعدة هي أصل النظر في الأداتين فتأملها"[٣].

(١) سيبويه، "الكتاب"، ٧٩/٤، ٨٣، ٣٥٤، ٣٦١. (لم يذكر ذلك نصًا، بل يفهم من المواضع المحال عليها، ونص عليه السيرافي وغيره).
(٢) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٣٢٨/٩.
(٣) السابق، ٣٩٤/٣–٣٩٥.

٥– القاعدة العربية:

– "بل القاعدة العربية: أن كل ما أصله الياء فالإمالة فيه جائزة"(١).

٦– القاعدة المستمرة:

– "وأما ضمائر الرفع فدل المفهوم على أنها ليست كضمائر النصب، إلا أنه خرج عن ذلك ضمير واحد، فجعل لفظه في الرفع كلفظه في النصب، وذلك (نا)، فنبه عليه بقوله: (للرفع والنصب وجرٍّ نا صلح)، يعني: أنه خرج عن أصل المخالفة في اللفظة، فاستعمل في الرفع كما استعمل في النصب والجر، أما استعماله في الجر فعلى القاعدة المستمرة، وأما استعماله في الرفع فعلى خلاف القاعدة"(٢).

وكان قد صرح بهذه القاعدة، فقال: "الصالح للجر من الضمائر المتصلة هو الصالح للنصب لا غير، وأما الرفع فلا يصلح له منها إلا (نا) خاصة؛ ولذلك أفردها بهذا الحكم"(٣).

– "الجمع على (أَفْعُل) فيما كان من الثلاثي الأصول قبل آخره مدة، كـ (فَعَال وفِعال وفُعال وفَعِيل)، نحو: عَناق وأَعْنُق، وأتان وأُتُن، وذِراع أذْرُع، ولِسان وألْسُن، وعُقاب وأَعْقُب، وكُراع أكْرُع – فيمن أنّث –، ويمين أيْمُن، ونحو ذلك، فإن هذا البناء من الجمع مختص بما كان من هذه الأبنية للمؤنث، كما اختص بها في المذكر (أَفْعِلَة)، نحو: حمار أحمرة، وقذال وأقذلة، وإهاب وآهبة، ونحو ذلك. وقد يأتي على خلاف ذلك، فيجمع المذكر على (أَفْعُل)، كطِحال وأطحل، وجبين وأجبن، وهو قليل لا يعتد بمثله في الاعتراض على القاعدة المستمرة"(٤).

---

(١) السابق، ٤٣٥/٦.
(٢) السابق، ٢٧٠/١.
(٣) السابق، ٢٦٨/١.
(٤) السابق، ٣٥٧/٦.

– "لأن القاعدة المستمرة: أن الواو والياء إذا وقعتا طرفًا بعد ألف زائدة قلبت همزة، نحو: الاستدعاء، والابتداء، في نظير: الاسترسال، والاقتدار، ونحوه"(١).

– "وهذا كله مبني على القاعدة المستمرة في أن أحد المضاعفين زائد إذا تضمنت الكلمة ثلاثة أصول فأكثر، وليست مختصة بزائد التضعيف، بل الحكم عام في زائد التضعيف وزائد (سألتمونيها)"(٢).

– من المواضع التي يجب فيها التصحيح وإن اجتمعت شروط الإعلال؛ لوجود مانع من ذلك: "أن الكلمة إذا كانت ذات حرفين من حروف العلة، وكل واحد منهما قد وجب فيه الإعلال قياسًا؛ لأنه متحرك وقبله فتحة، فلا يصح أن يعتلا معًا ...، وأما إعلالهما معًا فلا يصح أيضًا؛ للقاعدة المستمرة: أنه لا يجمع على الكلمة الواحدة إعلال العين واللام، وما جاء من ذلك فقليل لا يقاس عليه"(٣).

٧– القاعدة المطلقة:

ذكر هذا المصطلح في سياق الحديث عن (كليات الإمالة)، ففي السبب السادس من أسباب الإمالة وهو المناسبة للممال قال ابن مالك:

وقد أمالوا لتناسب بلا داعٍ سواه كعمادًا وتلا

ومن تعليقه على البيت قوله: "ثم إن إمالة المناسبة لا يقتصر بها على هذين الموضعين فقط، وإنما أتى بهما تمثيلًا مفيدًا لما أراد في القاعدة المطلقة، فحيث أُميل للمناسبة على الحد الذي حده فيها فكلامه يشمل ذلك، والحد الذي حده هو ما أشار إليه التمثيل من أن الألف تمال لمناسبة الألف، فـ(عمادًا) من إمالة الألف

(١) السابق، ٦/٤١٤.

(٢) السابق، ٨/٣٣٧-٣٣٨.

(٣) السابق، ٩/٢٦٣-٢٦٤.

للألف، والفتحة تمال لمناسبة الفتحة، و(تلا) من إمالة الفتحة للفتحة"[١].

ب– مصطلحات اختصت بها عن القاعدة الأصولية:

١– الأصول القياسية:

تقدم الحديث عن كون قاعدة الإعراب بالحركات قاعدة كلية، أما ما ينوب عنها فهو خارج عن هذه الكلية، كقوله في جمع المؤنث السالم والملحق به: "وأما الرفع فسكت عنه؛ لأنه داخل له في حكم الكلية التي قدمها في قوله: (فارفع بضم ...) إلى آخره، فلم يحتج ههنا إلى ذكر ذلك؛ لأنه إنما يذكر ما خالف تلك الكلية ...، وإنما يخالفها هذا النوع في النصب خاصة؛ ووجه ما فعل من ذلك أنه لم يقصد الإخبار بحكم الجر، بل قصد الإخبار بالمشاركة الحاصلة بين النصب والجر، فكأنه أراد بيان حكم النصب، وبيان كونه مشاركًا للجر"[٢].

ثم يورد اعتراضًا على ابن مالك في جموع المؤنث السالم المسمى بها كأذرعات، وهو: "قوله: (فيه ذا أيضًا قُبل) أراد أن الإعراب فيه مقبول في الجملة، ومرادنا نحن أن نبين أهو قياس أم سماع؟، وذلك لا يعطيه لفظ القبول، فكان لفظه غير محرر"[٣].

ويجيب عن ذلك: "أن مراده القبول القياسي، والذي عيّن مراده وأنه القبول القياسي ما هو آخذ فيه من بيان الأصول القياسية، فهو السابق بحسب صناعته"[٤].

٢– القاعدة الأصلية:

– "فعرَّف أولًا بقاعدة أصلية، وهي: أن الأصل في المبتدأ أن يكون مقدمًا على

(١) السابق، ١٩٧/٨.
(٢) السابق، ١/ ٢٠٧–٢٠٨.
(٣) السابق، ٢١٢/١.
(٤) السابق، ٢١٣/١.

الخبر، والأصل في الخبر التأخير عن المبتدأ"(١).

٣– القاعدة القياسية:

– مرادف لمصطلح (كليات الإمالة)، ويقصد به: كل ما يدخل تحت حكم الإمالة من الأسماء والأفعال؛ لوجود سبب من أسبابه الستة، فيذكر اعتراضًا على قول ابن مالك:

ولا تُمِل ما لن ينلْ تمكنًّا دون سماع غير (ها) وغير (نا)

وهو "أن يقال: إذا كان قد اقتصر على الاستثناء من الأسماء فقد نقصه أن يبين حكم الحروف والأفعال في الإمالة، ... والجواب: أنه إنما تعرض هنا للأسماء خاصة، وأما الأفعال والحروف فقد أظهر من أمثلته المتقدمة وكلامه في الباب مقصده فيهما من إدخال أمثلة الأفعال في القواعد القياسية، وعدم ذكر الحروف رأسًا، فلما لم يستثن من الأفعال شيئًا عُلم دخول الجميع في حكم الإمالة مطلقًا إذا وُجدت أسبابها"(٢).

– من قواعد القلب والإبدال: "أن الواو والياء إذا سكن السابق منهما، وكانا متصلين، وكانا غير عارضين فإن الواو تقلب ياء سواء كانت سابقة أم لا، وتدغم الياء في الياء"(٣).

وأورد اعتراضًا عليها، وهو: أن هذا الحكم لا يصح مع ياء التصغير؛ لأنها في بنية المصغر إما أن تعد حرفًا عارضًا أو لازمًا، فأما كونها من قبيل العارض فلأن بنية التصغير عارضة على بناء المكبر، كما أن بنية ما لم يسم فاعله عارضة على بنية

(١) السابق، ٢/٥٣–٥٤.
(٢) السابق، ٨/١٩٩.
(٣) السابق، ٩/ ٢٠٣.

الفاعل، ويلزم بناء على ذلك ألا تدغم ياء التصغير في الواو الواقعة بعدها، فلا يقال في صبور: صُبَيِّر، وهذا غير صحيح. وأما إن كانت من قبيل اللازم فيجب أن تدغم في الواو، فيقال في أسود وجدول: أُسَيِّد وجُدَيِّل، مع أن الإظهار وعدم الإدغام أيضًا فصيح، فيقال: أُسَيْوِد وجُدَيْوِل(١).

وردّ الاعتراض السابق بأن: "ياء التصغير من قبيل ما هو لازم لا عارض؛ لأن بنية المكبر بنية أخرى، وأما ما جاء من نحو: أُسَيْوِد وجُدَيْوِل فهو عند سيبويه أضعف الوجهين، والقياس والأولى القلبُ والإدغام على القاعدة القياسية الاستعمالية"(٢).

٤– القاعدة المطردة:

تطلق على نوعين: أحدهما– القاعدة الأصلية في الباب، المطردة في القياس، وهي المرادفة للقاعدة الكلية، ويدخل تحتها: أصل الوضع للكلمة أو الجملة، ويسميها الشاطبي: القياس الأصلي، وأصل القياس. والآخر– القاعدة الفرعية، وهي: التي خرجت عن القياس واطردت في الاستعمال، ويسميها: القياس الاستعمالي، وأصل الاستعمال.

– "والقاعدة المطردة: أن بعض الصلة لا يتقدم على الموصول"(٣).

– "يعني أن القاعدة المطردة في (ربّ) إنما هي الدخول على الظاهر النكرة، فما جاء فيها من الدخول على المضمر وجرها له نزر قليل"(٤).

– القاعدة المطردة: "أن الياء إذا وجدت في الكلام لامًا لفعل لا لاسمٍ فإن

(١) السابق، ٩/٢١٢–٢١٣.
(٢) السابق، ٩/٢١٦.
(٣) السابق، ٢/١٥٩.
(٤) السابق، ٣/٥٨٠.

الياء ترد إلى الواو؛ للضم الذي قبلها"[١]، مثل: "الفعل الماضي المبني على (فَعُل)، وهو من المطرد في القياس، ولو فرضنا أن ليس بمقيس لكانت عبارته فيه صحيحة؛ لأنه إنما قال: (متى أُلفي لامَ فعل)، أي: إذا وجد هذا في كلام العرب فحكمه هكذا، بل لم يلتزم هو أن يوجد، فلا يعترض عليه بأن ذلك سماع، فكيف تثبت له هنا قاعدة مطردة؛ لأن هذا من القواعد التصريفية الجارية في القياس، وجد مقتضاها في السماع أو لم يوجد، ألا ترى أنهم يفرضون أشياء فيه أنْ لو كانت كيف تكون"[٢].

٥– الضابط الكلي:

وهو جعل أبنية الجموع أصولًا للفروع المنتشرة، يقول: "للناس في وجه ترتيب الكلام على جموع التكسير طريقان، أحدهما: المتداول عند الجمهور، وهو: أن تجعل أبنية المفردات موضوعات للحكم عليها، فيقولون: (فَعْل) يجمع على كذا وكذا من أبنية الجموع، و(فُعال) يجمع على كذا، وهي الطريقة الأولى في وضع النحو. والثاني: طريق أول من مشى عليه – فيما علمت– ابن السراج، وهو: أن يجعل أبنية الجموع موضوعات للحكم عليها، فيقال:(أَفْعُل) يجمع عليه من أبنية المفردات كذا، و(أفْعال) يجمع عليه كذا، وهو الذي جرى عليه الناظم في هذا النظم وفي سائر كتبه، وكأن هذه الطريقة أقرب إلى الضبط؛ إذ كانت أبنية الجموع أقل من أبنية المفردات بكثير، فجعْلها أصولًا للفروع المنتشرة أولى من العكس"[٣]. وذكر منها: "فَواعِل وما يجمع عليه من المفردات، وذلك: فَوْعَل، وفاعَل المفتوح العين، وفاعِلاء، وفاعِل اسمًا وصفة

(١) السابق، ٩/١٦٤.

(٢) السابق، ٩/١٦٦.

(٣) السابق، ٧/٢١-٢٢.

على تفصيل، يعني: أن هذه الأبنية تجمع قياسًا على فواعل"[1]، وفَعائل يجمع عليه من المفردات: "خمسة أبنية: فعالة – مثلث الفاء بالضم والفتح والكسر – فهذه ثلاثة، وفَعِيلة، وفَعولة"[2]. ثم صرح بكون هذه الطريقة ضابطًا كليًا، فقال: "وغير ذلك من الأبنية التي هي راجعة إلى مفرداتها، وكانت لا تنضبط إلا بالمفردات، أعطى فيها حكمًا كليًا يشمل جميعها بعد ما ذكر منها بعضًا مما تنتظم ضابطًا كليًا، كفواعل وفعائل فإنه يدخل تحتهما أشياء"[3].

٦– العقد القياسي:

ذكر أن مما قد يُعترض به على ابن مالك تركه لمواضع تزاد فيها النون وسط الكلمة قياسًا، منها: "قال المازني: (كلما وُجدت النون في مثال لا يكون للأصول فاجعلها زائدة، نحو: كنَهْبُل؛ لأنه ليس في الكلام مثل: سفَرْجُل، وكذلك قرَنْفُل النون فيه زائدة)، قال: (ومثل ذلك: جُنْدَب وعُنْصَر وقُنْبَر؛ لأنه ليس في الكلام مثل: جُعْفَر)، قال: (فهذا بمنزلة ما اشتققت منه ما تذهب منه النون)[4]، فقد عقده المازني عقدًا قياسيًا لا ينكسر له وإن انكسرت بعض أمثلته، فإن قرَنْفُل قد يدخل له تحت قانون زيادة النون ثالثة في الخماسي، وأما عُنْصَر وجُنْدَب ونحوهما فقد يلتزم الناظم أصالة النون فيها ما لم يدل دليل على الزيادة؛ لأن (فُعْلَلًا) عنده ثابت، وقد عده في

(١) السابق، ٧/ ١٧١.

(٢) السابق، ١٨٦/٧.

(٣) السابق، ٢٠٠/٧.

(٤) ابن جني، "المنصف شرح لكتاب التصريف للمازني"، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين، (ط١، القاهرة: وزارة المعارف العمومية – إدارة إحياء التراث، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م)، ١/١٣٥-١٣٦.

أبنية الرباعي المجرد، لكن أصل القانون صحيح"[١].

٧– العقد الكلي:

ذكر ابن مالك النسب إلى بناءي (فَعِيلة) و(فُعَيلة)، وزاد النحويون بناءين آخرين هما: (فَعولة) و(فُعولة)؛ لأن الحكم فيها واحد. والمعترض عليه يرى أنه كان من حقه إتمام الفصل بذكر البناءين الأخيرين، فأجاب الشاطبي: "أن ما ذكر الناظم هو أصل الباب المتفق عليه، وهو الذي ذكر غيره حتى قال من عقد في المسألة عقدًا كليًا من حذاق المتأخرين: إذا كان اسم على أربعة أحرف ثالثه ياء زائدة ساكنة، وفي آخره تاء التأنيث، وليس قبل الياء حرف علة، ولا ما قبل الياء من جنس ما بعدها، فإن الياء تحذف قياسًا مطردًا، ويفتح الحرف الذي قبلها إن لم يكن مفتوحًا. فتأمل كيف لم يأت فيه إلا بالياء، وترك الواو في (فَعولة) و(فُعولة)؛ بناء على الإلحاق، إذ ليس الحكم فيهما على القياس الأصلي"[٢].

(١) الشاطبي، "المقاصد الشافية"، ٨/٤٢٦-٤٢٧.

(٢) السابق، ٧/٤٩٣.

نتائج البحث

١- عوّل الشاطبي على مصطلح (القوانين الكلية) في مقدمة الكتاب عند بيان حد النحو ومفهوم أصول النحو، وعلى مصطلح (القواعد الكلية) في خاتمته عند بيان الغرض المقصود في الشرح، وكذلك في ثناياه؛ وبناء على تتبع سياقاته تبين أنه العنوان الرئيس الذي عرّف من خلاله بالسمات، وأدار عليه التقسيمات، وإيراد المرادفات.

٢- القاعدة الكلية عند الشاطبي هي: الأمر الكلي الذي يندرج تحته الجزئي. والعلم بالأمر الكلي لا يكون إلا باستقراء الجزئيات والعلم بها، فهو غير معلوم قبل العلم بجزئياته.

٣- تصور القاعدة الكلية عند الشاطبي يتوقف على معرفة سماتها التي ذكرها، وهي كونها: عامة، استقرائية، قطعية يقينًا أو غلبة ظن، أكثرية، تفيد شمولية الحكم ولا ينفرد عنها إلا الشواذ، ذات حكم واحد، قد تتعارض فيرجح بينها، وقد تنبني قاعدة كلية على أخرى، جارية في أبواب النحو، وقد تتقيد بالباب النحوي تركيبًا وتصريفًا إن كانت أصلًا له.

٤- تنقسم القواعد الكلية عند الشاطبي إلى قسمين:

الأول- القواعد الأصولية: وتختص بأحكام الاستدلال النحوي بالأدلة النحوية وما يتبعها، أو بما له علاقة بالاستدلال عمومًا، وقد جمع الشاطبي بين القاعدة ووصفها بالأصولية الكلية في موطن واحد فقط.

والثاني- القواعد التركيبية والتصريفية: وتختص بأحكام التراكيب والمفردات، ولم يرد مصطلح (القاعدة الكلية) إلا في هذا الجانب.

٥- اختصاص مصطلح (القاعدة الأصولية) بأحكام الاستدلال النحوي مبني على استقراء السياقات التي ورد فيها التصريح به، وعلى ما يُفهم منه كون

القاعدة كليةً بالإحالة على كتابه المفقود (أصول العربية) أو علم الأصول أو علماء الأصول، أو بالجمع بين التصريح والإحالة.

٦- القواعد التركيبية والتصريفية أو قواعد أحكام التراكيب والمفردات مبنية على تقسيم علم النحو عند الشاطبي إلى شطرين: علم التركيب، وعلم التصريف. وهذه القواعد نوعان: قواعد كلية جارية في أبواب النحو، وقواعد كلية مقيدة بالباب النحوي.

٧- للقاعدة الكلية عند الشاطبي عدة مصطلحات مرادفة، وتنقسم في مجملها إلى قسمين: مصطلحات مرادفة للقاعدة الأصولية، ومصطلحات مرادفة للقاعدة التركيبية والتصريفية.

٨- المصطلحات المرادفة للقاعدة الأصولية هي: الأصل (أو الضابط) الاستقرائي، الأصل الثابت، الأصل العربي، القاعدة الثابتة، القاعدة العامة، القاعدة العربية، القاعدة المستمرة، القانون المطلق.

٩- المصطلحات المرادفة للقاعدة التركيبية والتصريفية نوعان:

الأول- مصطلحات مرادفة اشتركت فيها مع القاعدة الأصولية، وهي: الأصل الثابت، القاعدة الاستقرائية، القاعدة الثابتة، القاعدة العامة، القاعدة العربية، القاعدة المستمرة، القاعدة المطلقة.

والثاني- مصطلحات اختصت بها عن القاعدة الأصولية، وهي: الأصول القياسية، القاعدة الأصلية، القاعدة القياسية، القاعدة المطردة، الضابط الكلي، العقد القياسي، العقد الكلي.

١٠- أنواع أحكام الاستدلال النحوي التي قامت على التصريح بمصطلح (القاعدة الأصولية)، والإحالة المذكورة سابقًا، وذكر المصطلحات المرادفة، هي بحسب مواضع ورودها كالتالي: الشاذ، القياس، التأويل، الحكم، العلة،

الإجماع، معارضة السماع للقياس، الاجتهاد النحوي (تعارض آراء العالم والترجيح بينها)، القدح في الرواية، الكثرة، الأصل والفرع، العامل النحوي، الضرورة، الحمل، نقض الغرض، النظير، تكافؤ الأدلة، التصرف، الاستغناء.

١١- أنواع أحكام التراكيب والمفردات التي بنيت على التصريح بمصطلح (القاعدة الكلية)، والمصطلحات المرادفة له هي بحسب مواضع ورودها كالتالي: الإعراب والبناء، الحذف، الأصالة والزيادة، التقديم والتأخير (تأخير الفاعل عن الفعل، تأخير المفعول وتقديمه على الفعل، تقديم المبتدأ وتأخير الخبر)، إعراب (غير) إعراب الاسم الواقع بعد (إلا)، الإمالة، التعدي، الحذف والتعويض، وقوع (غير) موقع (إلا) والعكس مع عدم مفارقتهما للأصل فيهما من الصفة والاستثناء، الإعلال، القلب والإبدال، ترتيب الباب (جعل أبنية جمع التكسير أصولًا لأبنية المفردات).

١٢- القواعد التي ذكرت مجردة دون أوصاف لها يسهل بعد ذلك تصنيفها ضمن القسمين الرئيسين للقاعدة الكلية، وكذلك ما يرادفها، كالأصل والضابط والقانون.

المصادر والمراجع

البشير، أحمد فتحي. "أصول العربية بين متقدمي النحاة ومتأخريهم: دراسة في فكر أبي إسحاق الشاطبي"، (ط١، القاهرة: دار الذخائر، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م).

التهانوي، محمد علي. "كشاف اصطلاحات الفنون"، تحقيق: علي دحروج وآخرين، (ط٢، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦م).

الجرجاني، علي بن محمد. "التعريفات"، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م).

ابن جني، أبو الفتح عثمان. "الخصائص"، تحقيق: محمد علي النجار، (دار الكتب المصرية- المكتبة العلمية).

ابن جني، أبو الفتح عثمان. "المنصف شرح لكتاب التصريف للمازني"، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (ط١، القاهرة: وزارة المعارف العمومية – إدارة إحياء التراث، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م).

حسان، تمام. "الأصول"، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. "التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل"، تحقيق: حسن هنداوي، (ط١، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣١هـ).

الخولي، عبد الله أنور. "قواعد التوجيه في النحو العربي"، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة- كلية دار العلوم، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م).

الرفاعي، محمد عبد العزيز عبد الدايم. "أصول النحو العربي: النظرية والمنهج، بناء معاصر لعلم الاستدلال اللغوي". (ط١، جدة: جامعة الملك عبد العزيز- مركز النشر العلمي، ١٤٤١هـ-٢٠١٩م).

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه"، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

الزركشي، محمد بن بهادر. "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق: عبد القادر العاني وآخرين، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

سيبويه، عمرو بن عثمان. "الكتاب"، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

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

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. "الأشباه والنظائر في النحو"، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ — ١٩٨٥م).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "الاعتصام"، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (ط٢، عمّان: الدار الأثرية، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية"، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، (ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث الإسلامية — مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٨هـ).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "الموافقات"، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (ط٤، الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان، ١٤٣٤هـ).

ابن عصفور، علي بن مؤمن. "المقرب ومعه مثل المقرب"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨).

ابن علان، محمد بن علي. "داعي الفلاح لمخبِّئات الاقتراح"، تحقيق: أويس ياسين

ويسي، (رسالة ماجستير، حمص: جامعة البعث، العام الدراسي ١٤٣١-١٤٣٢هـ).

الفارسي، الحسن بن أحمد. "التكملة"، تحقيق: كاظم بحر المرجان، (ط٢، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ).

الكفوي، أيوب بن موسى. "الكليات"، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (ط٢، بيروت: دار الرسالة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

ابن مالك، محمد بن عبد الله. "شرح التسهيل"، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، (ط١، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

المرزوقي، أحمد بن محمد. "شرح ديوان الحماسة"، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ-١٩٩١م).

ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب"، (بيروت: دار صادر).

ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف. "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢م).

نافع، غريب عبد المجيد. "القواعد الكلية والأصول العامة للنحو العربي"، (القاهرة: مكتبة الأزهر).

الندوي، علي أحمد. "القواعد الفقهية"، (ط٣، دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

Bibliography

al-Bashīr, Aḥmad Fatḥī. "uṣūl al-‘Arabīyah baina mutaqaddimī al-nuḥāh wa-muta’akhirīhim: dirāsah fī fikr Abī Isḥāq al-Shāṭibī", (Ṭ1, al-Qāhirah : Dār al-Dhakhā’ir, 1439h-2018m).

al-Tahānawī, Muḥammad ‘Alī. "Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn", investigated by: ‘Alī Daḥrūj et el. (2nd ed., Beirut: Maktabat Lubnān, 1996).

al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. "al-Ta‘rīfāt", investigated by: Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, (2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424 AH-2002).

Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ ‘Uthmān. "al-Khaṣā’iṣ", investigated by: Muḥammad ‘Alī al-Najjār, (Dār al-Kutub almṣryt-al-Maktabah al-‘Ilmīyah).

Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ ‘Uthmān. "al-Munṣif Sharḥ li-kitāb al-taṣrīf lil-māzinī", investigated by: Ibrāhīm Muṣṭafá and ‘Abdullāh Amīn, (1st ed., Cairo: Wizārat al-Ma‘ārif al-‘Umūmīyah – Idārat Iḥyā’ al-Turāth, Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1373 AH-1954).

Ḥassān, Tammām. "al-uṣūl", (Cairo: ‘Ālam al-Kutub, 1420 AH-2000).

Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. "al-Tadhyīl wa-al-Takmīl fī Sharḥ Kitāb al-Tashīl", investigated by: Ḥasan Hindāwī, (1st ed., Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyā, 1431 AH).

al-Khūlī, ‘Abdullāh Anwar. "Qawā‘id al-Tawjīh fī al-Naḥw al-‘Arabī", (a PhD dissetation, Cairo university- colleges Dār al-‘Ulūm, 1417 AH-1997).

al-Rifā‘ī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Dāyim. "Uṣūl al-Naḥw al-‘Arabī: al-naẓarīyah wa-al-manhaj, binā’ mu‘āṣir li-‘Ilm al-istidlāl al-lughawī". (1st ed., Jeddah: king ‘Abdulaziz university - Markaz al-Nashr al-‘Ilmī, 1441 AH-2019)..

al-Zajjāj, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn al-Sirrī. "ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh", investigated by: ‘Abd-al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, (1st ed., Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH-1988).

al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. "al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh", investigated by: ‘Abd-al-Qādir al-‘Ānī et el., (2nd ed., Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1413 AH-1992).

Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. "al-Kitāb", investigated by: ‘Abdussalām Hārūn, (3rd ed., Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1408 AH-1988).

al-Sīrāfī, Abū Sa‘īd al-Ḥasan ibn Allāh. "sharḥ Kitāb Sībawayh",

investigated by: Aḥmad Ḥasan Mahdalī and ʻAlī Sayyid ʻAlī, (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1429 AH-2008).

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. "al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir fī al-Naḥw", investigated by: ʻAbd al-ʻĀl Sālim Mukarram, (1st ed., Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1406 AH – 1985) .

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá. "al-Iʻtiṣām", investigated by: Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, (2nd ed., Amman: al-Dār al-Atharīyah, 1428 AH-2007).

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá. "al-Maqāṣid al-Shāfiyah fī Sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah", investigated by: ʻAbd-al-Raḥmān ibn Sulaymān al-ʻUthaymīn et el., (1st ed., Makkah al-Mukarramah: Umm al-Qura university, Maʻhad al-Buḥūth al-Islāmīyah – Markaz Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1428 AH).

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá. "al-Muwāfaqāt", investigated by: Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, (4th ed., Riyadh: Dār Ibn al-Qayyim, Cairo: Dār Ibn ʻAffān, 1434 AH).

Ibn ʻUṣfūr, ʻAlī ibn Mu'min. "al-Muqarrab wa-maʻahu mathal al-Muqarrab", investigated by: ʻĀdil Aḥmad ʻAbd al-Mawjūd and ʻAlī Muḥammad Muʻawwaḍ, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1418 AH-1998).

Ibn ʻAllān, Muḥammad ibn ʻAlī. "Dāʻī al-Falāḥ li-Mukhbi'āt al-Iqtirāḥ", investigated by: Uways Yāsīn Wīsī, (Ma thesis, Humus: Jāmiʻat al-Baʻth, al-ʻāmm al-dirāsī 1431-1432 AH)..

al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad. "al-Takmilah", investigated by: Kāẓim Baḥr al-Marjān, (2nd ed., Beirut: ʻĀlam al-Kutub, 1419 AH).

al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá. "al-Kullīyāt", investigated by: ʻAdnān Darwīsh and Muḥammad al-Miṣrī, (2nd ed., Beirut: Dār al-Risālah, 1419 AH-1998).

Ibn Mālik, Muḥammad ibn Allāh. "Sharḥ al-Tashīl", investigated by: ʻAbd-al-Raḥmān al-Sayyid, and Muḥammad Badawī al-Makhtūn, (1st ed., Cairo: Hajar lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, 1410 AH-1990).

al-Marzūqī, Aḥmad ibn Muḥammad. "Sharḥ Dīwān al-Ḥamāsah", investigated by: Aḥmad Amīn and ʻAbd al-Salām Hārūn, (1st ed., Beirut: Dār al-Jīl, 1411 AH-1991).

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. "Lisān al-ʻArab", (Beirut: Dār Ṣādir).

Ibn Hishām al-Anṣārī, ʻAbdullāh ibn Yūsuf. "Mughni al- labīb ʻan kutub al-Aʻārīb", investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn

ʻAbd al-Ḥamīd, (Beirut: al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, 1992).
Nāfiʻ, Gharīb ʻAbd al-Majīd. "al-Qawāʻid al-Kullīyah wa-al-Uṣūl al-ʻĀmmah lil-naḥw al-ʻArabī", (Cairo: Maktabat al-Azhar).
-al-Nadwī, ʻAlī Aḥmad. "al-Qawāʻid al-Fiqhiyyah", (3rd ed., Damascus: Dār al-Qalam, 1414 AH-1994).

التذكير والتأنيث في القاموس
دراسة تحليلية في ضوء النقد الرابع والعشرين
من كتاب الجاسوس على القاموس

Masculine and Feminine in the Dictionary: an Analytical Study in light of the Twenty-Fourth Criticism of the Book "al-Jāsūṣ ʿalā al-Qāmūs

د. مشعل بن عبد الله الهرف

أستاذ مشارك في فقه اللغة بقسم اللغة العربية بكلية التربية بجامعة المجمعة

البريد الإلكتروني: m.alharf@mu.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-010

ملخص البحث

تقوم الدراسة على النظر في نقد الشدياق من خلال كتابه: الجاسوس على القاموس للفيروزآبادي في كتابه: (القاموس المحيط)، وذلك من خلال النقد الرابع والعشرين الذي يتناول مسألة التذكير والتأنيث؛ حيث يرى الشدياق أنَّ الفيروزآبادي أخطأ في مسائل التذكير والتأنيث في معجمه.

وتهدف هذه الدراسة إلى التأكد من صحة ما ذهب إليه الشدياق في هذه المسألة وذلك من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة وكتبها، وما ذكره العلماء حول الألفاظ التي تؤنث أو تذكر، وتهدف أيضًا إلى بيان النوع الصحيح للألفاظ التي حكم عليها الشدياق بالتذكير أو التأنيث، وتوضيح حكم الشدياق إن كان موافقا لعلماء اللغة أو مخالفا له، وتحديد النوع الصحيح للفظ من حيث التذكير أو التأنيث من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة وكتبها.

وتوصلت الدراسة إلى نتائج منها: وجود اختلاف بين علماء اللغة على تحديد نوع اللفظ من حيث التذكير والتأنيث؛ فقد تبين من خلال البحث أنَّ هناك العديد من الألفاظ تؤنث عند بعض العلماء وتذكر عند بعضهم الآخر، قد يأتي اللفظ على وجهين؛ حيث يصح أن يُذَكَّر ويصح أنْ يؤنَّث، وتوصلت الدراسة إلى أنه لا صحَّة لما ذهب إليه الشدياق في بعض تصويباته للألفاظ؛ وجاء الحكم هذا بعد الرجوع إلى رأي العلماء في الألفاظ التي تناولها، وهناك أيضًا أحكام صحيحة أصدرها الشدياق في التذكير والتأنيث.

الكلمات المفتاحية: القاموس، الجاسوس، المذكر، المؤنث، المعاجم، الألفاظ.

Abstract

The study is based on examining Al-Shidyāq's criticism in his book: Al-Jasūs 'ala al-Qamūs by Al-Fayrouzabadi through his book: Al-Qamūs al-Muhīt, through the twenty-fourth criticism that deals with the issue of masculinity and feminization. Al-Shidyaq believes that Al-Fayrouzabadi made a mistake in matters related to masculine and feminine words in his dictionary.

This study aims at the following: to clarify the validity of what Al-Shidyāq argued by referring to dictionaries and language books and the sayings of the scholars regarding feminine or masculine words. To explain the correct type of words that Al-Shidyāq ruled as masculine or feminine. To clarify Al-Shidyāq's ruling whether it agrees with the view of the linguists or disagrees with it. Determining the correct gender of the word in terms of masculine or feminine by referring to dictionaries and language books.

The study revealed the following findings: There is a difference among linguists regarding determining the type of pronunciation in terms of masculine and feminine; It has become clear through research that there are many words that are feminine according to some scholars and masculine according to others. The word may come in two ways: It is correct for it to be masculine and it is correct for it to be feminine, and there are also correct rulings issued by Al-Shidyāq regarding masculinity and femininity.

Keywords: al-Qamūs, Al-Jasūs, masculine, feminine, dictionaries, words.

المقدمة

لقد حرص علماء اللغة على النظر فيما تحمله الكلمات من دلالات مختلفة وما يميّز أنواعها وأقسامها، ولأجل ذلك ظهرت الكثير من المؤلفات التي تُصَنِّف الكلمات وفق التذكير والتأنيث؛ رغبةً منهم في إعطاء كلِّ كلمة حقَّها من التذكير والتأنيث، ولأجل أيضًا أن يستعمل أهل اللغة الفعل الصحيح الذي يسبق الكلمة أو يكون بعدها، فليس من المعقول أن يستعمل المتكلم الفعل المؤنث مع الكلمة المذكرة أو الفعل المذكر مع الكلمة المؤنثة دون سبب نحوي، ولأجل ذلك رأينا العديد من الكتب المختصة في ذكر الألفاظ وتصنيفها.

ولا ينفك أهل هذه المؤلفات –مؤلفات المذكر والمؤنث– من الرجوع إلى معاجم اللغة؛ فأصحاب المعاجم المتقدمون يشيرون أثناء ذِكْر الألفاظ إلى نوعها من حيث التذكير أو التأنيث، فنجدهم يقولون مثلا عند الإشارة إلى توضيح معنى الكلمة: مؤنثة، أو مذكرة، أو يؤنث ويذكر، وغيرها من العبارات التي يُفهم من خلالها نوع الكلمة.

ولولا كلام العرب في هذه المعاجم وما تحمله من شواهد شعرية أو نثرية لم نصل إلى تحديد نوع الكلمات من حيث التذكير والتأنيث.

وفي مجال تحديد نوع اللفظ من حيث التذكير والتأنيث تعرَّضت بعض المعاجم مثل: القاموس المحيط للفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) للنقد، وأبرز ناقدي القاموس: أحمد بن فارس الشدياق (ت ١٣٠٤هـ) في كتابه: الجاسوس على القاموس؛ فقد فحصَ الكتاب عبر العديد من مسائل النقد ومنها: قصور بعض عبارات المؤلف، وتعريف اللفظ بالمعنى المجهول، وتشتيت المشتقات وغيرها، وما ذكره مكررا، وغفوله عن الأضداد، وفيما ذكره من قبيل الفضول، والحشو، والمبالغة، واللغو، وفي خلطه الفصيح بالضعيف، والراجح بالمرجوح، وعدوله عن المشهور، وفي أنه يذكر بعض الألفاظ الاصطلاحية ويهمل بعضها، وغلطه في تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر –وهو

موضوع هذا البحث– وقد اخترتُ النقد الأخير لأهميته للأسباب التي أشرت إليها في بداية المقدمة، ولأنه لم يُدرس حسب اطلاعي.

أهداف البحث:

١– جمع ألفاظ الفيروزآبادي التي اعترض عليها الشدياق في مسألة التذكير والتأنيث.

٢– توضيح حكم الشدياق إن كان موافقا لعلماء اللغة، أو مخالفا لهم.

٣– تحديد النوع الصحيح للفظ من حيث التذكير أو التأنيث من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة وكتبها.

مشكلة البحث:

تتضح مشكلة البحث من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

١– هل حُكْمُ الشدياق على الألفاظ التي تناولها الفيروزآبادي من حيث التذكير والتأنيث صحيح؟

٢– هل وافق الفيروزآبادي أهل اللغة من حيث تذكير الألفاظ، أو تأنيثها؟

أهمية البحث:

١– تحديد النوع الصحيح للفظ من حيث التذكير أو التأنيث ذو أهمية بالغة لمتحدث اللغة؛ فلا يصح له أن يستعمل الفعل المؤنث مثلا مع اللفظ المذكر والعكس دون وجه نحوي مقبول.

٢– بيان آراء علماء اللغة في تحديد نوع اللفظ يعطي انطباعًا واضحًا على حرصهم الشديد في ألا يكون هناك تحريف، أو خطأ في استعمال اللغة.

٣– توضيح آراء الشدياق حول تذكير الفيروزآبادي أو تأنيثه للألفاظ وبيان مدى صحتها.

منهج البحث:

يسير البحث وفق المنهج الوصفي الذي يعتمد على وصف آراء الشدياق في كتابه: الجاسوس على القاموس حول التذكير والتأنيث عند الفيروزآبادي، ثم تتبع مدى صحة ما ذكره من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة وكتبها.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، ومبحثين، والخاتمة، وأبرز النتائج:

المقدمة.

المبحث الأول: التعريف الموجز بالفيروزآبادي وقاموسه، والشدياق وجاسوسه، والتذكير والتأنيث في اللغة.

المبحث الثاني: الألفاظ المذكرة، أو المؤنثة، وبيان رأي الشدياق حولها، دراسة تحليلية.

ثم الخاتمة والمصادر.

الدراسات السابقة:

– **اعتراضات الشدياق على القاموس المحيط من خلاله كتابه الجاسوس على القاموس دراسة لغوية**، غادة بنت عبد المنعم بن حسن، رسالة ماجستير في جامعة أم درمان في السودان، عام ٢٠٠٠م.

تتكون الرسالة من الفصول التالية: الفصل الأول: التعريف بالفيروزآبادي والشدياق، والفصل الثاني: رأي الشدياق في أخطاء الفيروزآبادي الصريحة، والفصل الثالث: ما غفل عنه القاموس، والفصل الرابع: اعتراض الشدياق على الخلط في معاني الكلمات في القاموس، وفي المبحث الرابع منه تحدثت الباحثة عن تذكير المؤنث وتأنيث المذكر واختارت بعض الألفاظ التي خلا منها البحث؛ فهي لم تشر إلى كل الألفاظ التي تناولها الشدياق، بل بعضها، واستبعدت من بحثي الألفاظ التي تناولتها،

ثم الفصل الخامس: رأي الشدياق في غموض المعاني.

- **تقييد دلالة الموجودات المطلقة في القاموس دراسة تحليلية في ضوء النقد السابع من كتاب الجاسوس على القاموس**، بدر بن عائد الكلبي، بحث منشور في مجلة جامعة المجمعة، العدد ٣٣، الجزء الثاني، جمادى الثاني، ١٤٤٥هـ.

تقوم هذه الدراسة بنقد ما يتعلق بدلالة الألفاظ وهو النقد السابع في كتاب: الجاسوس على القاموس، وهي خاصة فيما قيده الشدياق في تعاريفه وهو مطلق، واختار الباحث لعينة البحث (١٢) موضعًا في حقل الموجودات، والنظر في معاجم اللغة، وتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تقييد الدلالة مفهومه ونماذج منه، **المبحث الثاني**: دراسة تحليلية للألفاظ الواردة في حقل الموجودات، **المبحث الثالث**: ملامح من جوانب القوة والضعف في نقد الشدياق، **الخاتمة**: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

وتوصلت الدراسة إلى نتائج منها: يعد تقييد الدلالة المطلقة واحداً من أهم العيوب المعجمية التي يجب على صناع المعاجم اللغوية تجنبها، لا يسلم للشدياق في كل ما ذكره من نقد للقاموس، وقد أظهر تتبع الدلالات في المعاجم اللغوية، ضعف نقد الشدياق وقوة ما ذهب إليه صاحب القاموس في بعض المواضع.

وتختلف دراستي عن الدراستين السابقتين في أنها تتناول مسألة نقد الشدياق حول تذكير الفيروزآبادي وتأنيثه للألفاظ، ولا علاقة لها بتقييد التعريف، أو ما غفل عنه القاموس، أو الخلط في المعاني أو غموضها وغيرها.

المبحث الأول:

التعريف بالمؤلفَين:

الفيروزآبادي:

هو محمد بن يعقوب بن محمد مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، ولد بكارَزين في شيراز، وانتقل إلى العراق، ومصر، والشام، ودخل بلاد الروم، والهند، ولد عام (٧٢٩هـ)، ورحل إلى زبيد سنة ٧٩٦ هـ فأكرمه ملكها الأشرف إسماعيل وقرأ عليه، فسكنها وولي قضاءها، وانتشر اسمه في الآفاق، حتى كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير. وأشهر مؤلفاته ما يلي: المغانم المطابة في معالم طابة، وتنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ونزهة الأذهان في تاريخ أصبهان، والدرر الغوالي في الأحاديث العوالي، والجليس الأنيس في أسماء الخندريس، وسفر السعادة، وتحبير الموشين فيما يقال بالسين والشين، والمثلث المتفق المعنى، والإشارات إلى ما في كتب الفقه من الأسماء والأماكن واللغات، والقاموس المحيط، والبلغة في تاريخ أئمة اللغة. توفي في زبيد عام (٨١٧هـ)[(١)].

الشدياق:

هو أحمد بن فارس بن يوسف بن منصور الشدياق، عالمٌ باللغة والأدب، ولد في قرية عشقوت بلبنان، ورحل إلى مصر فتلقى الأدب عن علمائها، ثم رحل الى مالطة فأدار فيها أعمال المطبعة الأميركانية، وتنقل في أوربا، ثم سافر إلى تونس فأعتنق فيها الدين الإسلامي، وسُمي: أحمد بن فارس، أصدر جريدة (الجوائب) سنة ١٢٧٧هـ

(١) انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود. "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م). ٧:١٤٦.

فعاشت ٢٣ سنة.

توفي بالآستانة سنة ١٣٠٤هـ، ونقل جثمانه إلى لبنان. من أشهر مؤلفاته: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب في سبع مجلدات، وسر الليال في القلب والإبدال في اللغة، والواسطة في أحوال مالطة، والجاسوس على القاموس، واللفيف في كل معنى طريف، وغنية الطالب والباكورة الشهية في نحو اللغة الإنكليزية، وسند الراويّ في الصرف الفرنساوي، وله عدة كتب لم تزل مخطوطة، منها: (ديوان شعره) يشتمل على اثنين وعشرين ألف بيت، طبع نحو ربعه في الجزء الثالث من (كنز الرغائب)، وفي شعره رقة وحسن انسجام(١).

التذكير والتأنيث في اللغة:

قال الخليل في معجمه: الذَّكَر خلاف الأنثى، ويُجمع على الذُّكُورة، والذُّكور، والذُّكران، ويُقال: امرأة مُذَكَّرة، وكذلك ناقة مذكرة، إذا كانت في خلقة الذَّكَر، وأذكَرت المرأة بمعنى: ولدت ذَكَرًا(٢)، الأنثى: خلاف الذَّكَر من كُل شيء، والإناث: جماعة الأنثى، ويجيء في الشِّعر: أَناثَى(٣).

أهمية دراسة التذكير والتأنيث:

إنَّ دراسة التذكير والتأنيث أمرٌ حرص عليه علماء اللغة كما أشرتُ سابقًا؛ فقد ذكر ابن الأنباري في كتابه المذكر والمؤنث أهمية تتبع هذه المسألة –المذكر والمؤنث– حيث قال: "اعلم أنَّ من تمام دراسة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنث، منْ ذكَّر

(١) انظر: المرجع السابق ١:١٩٣.

(٢) انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحد. "العين". تحقيق: إبراهيم السامرائي. (بيروت، دار ومكتبة هلال). (ك ر ذ)، ٥:٣٤٦.

(٣) انظر: المرجع السابق (ا ن ث)، ٨:٢٤٤.

مؤنثًا أو أنَّثَ مذكرًا كان العيب لازمًا له"[١]، وذكر ابن رشد في كتابه تلخيص الخطابة عند القول في الألفاظ المفردة: "والوصية الرابعة أَن يتحفظ بأشكال الألفاظ الدالة على المذكر والمؤنث، فلا يستعمل شكلا دالا على التذكير في المعنى المؤنث، ولا شكلا دالا على التأنيث في المعنى المذكر"[٢].

ويكفي ما ذكرته عن أهمية دراسة التذكير والتأنيث فكتب المذكر والمؤنث قد تحدثت وأطالت حول هذه الأهمية، وإنما الهدف بيان ملامح القوة والضعف في نقد الشدياق.

المؤلفات حول مسألة المذكر والمؤنث:

إن مسألة التذكير والتأنيث من المسائل التي شغلت اللغويين العرب القدماء والمحدثين؛ فقد ظهرت العديد من المؤلفات اللغوية التي تحمل اسم: المذكر والمؤنث، وفيها يشيرون إلى ذِكْر بعض الألفاظ وبيان نوعها من حيث كونها مذكرة أو مؤنثة، ولا عجب في ذلك؛ فاهتمام العلماء بالألفاظ العربية بشكلٍ عام واضحٌ جدا، وذلك من حيث تأصيلها اللغوي مثلا، أو ذكر معناها المعجمي، أو بيان سياقاتها اللغوية أو دلالاتها المختلفة، أو تصنيفها وفق حقول لغوية، وغير ذلك من الأمور التي تتناول اللفظ. وسأذكر هنا المؤلفات التي تناولت المسألة.

١- المذكر والمؤنث لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ).
٢- المذكر والمؤنث لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٦هـ).
٣- المذكر والمؤنث لأبي بكر محمد بن قاسم الأنباري (ت ٣٢٨هـ).
٤- المذكر والمؤنث لأبي الحسين سعيد بن إبراهيم التَّسْتُري (ت ٣٦١هـ).

(١) انظر: ابن الأنباري، أبو بكر. "المذكر والمؤنث". تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة. (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٤٠١هـ). ١:٥١.
(٢) ابن رشد، "تلخيص الخطابة"، تحقيق: عبد الرحمن بدوي. (بيروت: دار القلم)، ١١٣.

٥- المذكر والمؤنث لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ).

٦- المذكر والمؤنث لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ).

٤- البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث لأبي البركات كمال الدين بن عبد الرحمن الأنباري (ت ٥٧٧هـ).

٥- المعجم المفصل في المذكر والمؤنث لإميل بن بديع بن يعقوب.

والمتأمل فيما تحتويه هذه المؤلفات اللغوية يجد أنَّها تناولت مسألة المذكر والمؤنث بعدة أبوابٍ منها ما يلي: باب ما يؤنث ويذكر باتفاق، وباب ما يذكر ويؤنث من سائر الأشياء، وما لا يجوز تذكيره، وما لا يجوز تأنيثه، وغيرها، وتميَّزت باشتراك أغلبها بعنوان: المذكر والمؤنث.

المبحث الثاني

الألفاظ المذكرة والألفاظ المؤنثة في معجم الفيروزآبادي: القاموس المحيط التي تناولها الشدياق بالتصويب والنقد في كتابه: الجاسوس على القاموس في (النقد الرابع والعشرين)، دراسة تحليلية، ورتبتها حسب ورودها في الجاسوس على القاموس.

– العُقَاب:

قال الفيروزآبادي: عُقابٌ دارِبٌ على الصَّيد وقد دَرَّبْتُه تَدريبًا[(١)]، فالعُقاب عنده مذكر، وخالفه الشدياق حيث يرى أنَّ العُقاب مؤنث، قال: الصَّواب: دربتها[(٢)].

ولو تتبعنا هذا اللفظ في معاجم اللغة وكتبها لوجدنا أنَّ اللفظ يكون مؤنثًا ومذكرًا عند بعضهم؛ ففي العين ذكر الخليل أنَّ العُقاب يأتي مؤنثًا ومذكرًا[(٣)]، وكذلك في اللسان حيث يرى ابن منظور أنه يأتي مؤنثًا ومذكرًا[(٤)]، ويأتي أيضًا مؤنثًا ومذكرًا عند ابن الأنباري كذلك[(٥)].

ويأتي مؤنثًا عند الفراء حيث أشار إلى أنَّ العقاب مؤنث[(٦)]، وكذلك عند ابن

(١) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٨٣.
(٢) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٣.
(٣) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ع ق ب)، ١:١٨١.
(٤) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١:٦٢١.
(٥) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"، ١:٦٢.
(٦) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٨٠.

التستري العُقاب مؤنث[١]، ويرى ابن جني أن العقاب لا يجوز تذكيره[٢]، وفي المعاجم الحديثة يرد مذكرًا ومؤنثًا[٣].

ومن خلال ما سبق يتضح أنَّ العُقَاب يَرِدُ مؤنثًا ومذكرًا، وليس كما أشار الشدياق إلى أنَّ الصواب ألا يكون إلا مؤنثًا فقط.

– العُنُق:

قال الفيروزآبادي: الرَّقَبَة هي العُنُق أو أصل مُؤخره [٤]، ويرى الشِّدياق أنَّ الصواب أنْ يُقال: مؤخرها؛ لأن العُنُقَ مؤنثٌ، وليس مذكرًا[٥].

ومن خلال تتبع هذا اللفظ في معاجم اللغة وكتبها نجد أنَّ الخليل يجعلُه مذكرًا؛ حيث قال: العُنُقُ معروفٌ وهو يؤنث[٦]، وقوله: معروف دلالة واضحة على أنه مذكر، ولو أنه مؤنث لقال: معروفة، وقوله: وهو يؤنث يعني أنه في الأصل مذكر ويأتي مؤنثًا، وأشار الفرّاء إلى أنَّ العُنُق مؤنث عند أهل الحجاز ومذكر عند غيرهم[٧]،

(١) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٥٣.

(٢) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٤٦.

(٣) انظر: إميل يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ٢٩٣، وأحمد مختار عمر. "معجم اللغة العربية المعاصرة". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ). ٢:١٥٢٥.

(٤) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٩٠.

(٥) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٣.

(٦) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ع ق ن)، ١:١٦٨.

(٧) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٦٤.

وقال الأزهري: العُنُقُ مؤنثة وتُذَكّرُ عند بعضهم[١]، ودلالة اللفظ تختلف باختلاف الحركة؛ حيث يرى ابنُ جني أنَّ اللفظ يكون مؤنثًا إذا ضُمّت النون، ومذكرًا إذا سُكّنت[٢]، ويرى الجوهري بأنَّ اللفظ يأتي مذكرًا ومؤنثًا[٣]، وكذلك ابن سيده[٤] وابن منظور[٥]، وفي المعاجم الحديثة يرى إميل يعقوب أن اللفظ يذكر ويؤنث ولكنَّ التذكير أغلب[٦].

ويظهر لي بعد التتبع السَّابق لآراء العلماء أنَّ اللفظ لا يكون مؤنثًا فقط كما ذكر الشدياق حين قال: الصواب أن يكون اللفظ مؤنثًا، بل يرد مذكرًا ومؤنثًا.

– القِدْر:

قال الفيروزآبادي: ... والقِدْر طَرَحَ فيه الملحَ[٧]، بتذكير القِدْر، وخالفه الشدياق حيث يرى أنَّ القِدْر مؤنث؛ حيث قال: الصواب طرح فيها[٨].

ويرى الخليلُ بن أحمد أن القِدْر مؤنثة[٩]، وأشار الفراء إلى أن القِدْر مؤنثة

(١) انظر: الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة" تحقيق: محمد عوض مرعب. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ). ١:١٦٨.

(٢) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٨٣.

(٣) انظر: الجوهري، أبو إسماعيل حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ). ٤:١٥٣٣.

(٤) انظر: ابن سيده، "المحكم والمحيط الأعظم"، ١:٢٢٠.

(٥) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١٠:٢٧١.

(٦) انظر: إميل بديع يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ٢٩٩، وأحمد مختار عمر. "معجم اللغة العربية المعاصرة" ٢:١٥٦٤.

(٧) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٢٤٢.

(٨) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٤.

(٩) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ق د ر)، ٥:١١٣.

ويذكرها بعضُ قَيس[١]، وكذلك عند ابن

الأنباري مؤنثة[٢]، وابن جني[٣]، والجوهري[٤]، والزبيدي[٥]، وكذلك القِدْر مؤنثة في بعض المعاجم الحديثة[٦].

ويتضح بعد التتبع السابق صحَّة ما ذهب إليه الشدياق في تأنيث القِدْر؛ حيث اتفق أغلب علماء اللغة على ذلك.

– السِّن:

قال الفيروزآبادي: السِّنْخُ بالكسر: الأصلُ، ومن السِّنِّ: مَنبتُه[٧]، بتذكير السِّن، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: منبتها بتأنيث السن[٨].

قال الخليل: السِّنُّ واحدة الأسنان[٩]، وقوله: واحدة يدل على أنها مؤنثة، وذهب ابن دريد إلى أنَّ السِّنَّ مذكر حيث قال: السِّنُّ واحد الأسنان[١٠]، وقال ابن

(١) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٧٣.
(٢) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"، ١:٤٢٠.
(٣) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٩٨.
(٤) انظر: الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، ٢:٧٨٧.
(٥) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ١٣:٣٧٥.
(٦) انظر: إميل بديع يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ٣٢٢.
(٧) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٢٥٣.
(٨) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٤.
(٩) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ن ن س)، ٧:١٩٦.
(١٠) انظر: ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن." جمهرة اللغة". تحقيق: رمزي منير بعلبكي. (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م). ١:١٣٥.

الأنباري: الأسنان كلها مؤنثة[١] وكذلك ابن التستري[٢]، وعند الجوهري مذكر[٣]، ويرى ابن فارس أنَّ الضرس مذكر والسِّنَّ مؤنثة[٤].

والواضح مما سبق أنَّ السِّنَّ يكون مذكرًا عند بعضهم، ومؤنثة عند البعض الآخر، ففيه جواز الوجهين، وليس الصواب أن ترد مؤنثة فقط كما ذكر الشدياق.

– الرَّحى:

قال الفيروزآبادي: والفَيلخُ: الرَّحَى، أو أحد رَحَيَيِ الماء(٥)، بتذكير الرَّحى؛ لأنه قال: أحد، والصواب عند الشدياق:

إحدى؛ لأن الرحى عنده مؤنثة[٦].

ومن خلال تتبع هذا اللفظ في معاجم اللغة وكتبها نجد أنَّ ابن دريد قال في الجمهرة[٧]: الرَّحى معروفة، وقوله معروفة يدل على أنها مؤنثة، وعند الفراء كذلك مؤنثة[٨]، وقال كراع النَّمل: هي التي يُطحن بها[٩]، وقوله: يُطحن يدل على أنها

(١) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"، ١:٣٧٤.

(٢) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٨٤.

(٣) انظر: الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، ٥:٢١٤٠.

(٤) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد. "المذكر والمؤنث". تحقيق: رمضان عبد التواب. (ط١، ١٩٦٩م).٥٦.

(٥) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٢٥٧.

(٦) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٤.

(٧) انظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ٢:١٠٤٨.

(٨) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٨٠.

(٩) انظر: كراع النمل، علي بن الحسن. "المنجد في اللغة". تحقيق: أحمد مختار عمر. (ط٢، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٨م). ٢١٢.

مؤنثة، وهي مؤنثة أيضًا عند الجوهري[١]، وعند ابن التستري[٢] وابن جني[٣]، وكذلك في المعاجم وكتب اللغة الحديثة[٤].

ويتضح مما سبق اتفاق العلماء على أنَّ الرَّحى مؤنثة، ويدل على صحة ما ذهب إليه الشدياق في أن الرَّحى مؤنثة.

– اليَد:

قال الفيروزآبادي: والسَّهمُ الأسود: كأنه اسوَدَّ من كثرة ما أصابه اليد[٥]، بتذكير اليد؛ لأنه قال: أصابه، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: أصابته اليد بتأنيث اليد[٦].

واليد مؤنثة عند الخليل حيث قال: اليدُ معروفة[٧]، وعند الفراء كذلك[٨]، وابن الأنباري[٩]، وذكر ابن جني أن اليد من الأسماء التي لا يجوز تذكيرها[١٠].

ومن خلال ما سبق يتضح اتفاق اللغويين على أنَّ اليد مؤنثة، ويدل على

(١) انظر: الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، ٦:٢٣٥٣.
(٢) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٧٧.
(٣) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"،٦٩.
(٤) انظر: إميل بديع يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ٢٢٠، إبراهيم مصطفى وآخرون. "المعجم الوسيط". (القاهرة: مجمع اللغة العربية). ١:٣٣٥.
(٥) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٢٩١.
(٦) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٤.
(٧) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ي د د)، ٨:١٠١.
(٨) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٧١.
(٩) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"، ١:٣٥٦.
(١٠) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٤٥.

صحة ما ذهب إليه الشدياق في أنَّ اليد مؤنثة.

– الدار:

قال الفيروزآبادي: صَدَد داره أي: قُبالته وقُربه[١]، بتذكير الدار، والصواب عند الشدياق: قبالتها وقربها[٢]بتأنيث الدار.

والدَّار مذكر عند الخليل حيث قال: كل موضع حلَّ به قوم[٣]، ولم يقلْ حل بها، ويرى ابن الانباري أنها مؤنثة[٤]، وكذلك ابن دريد[٥]وابن التستري[٦].

ومن خلال ما سبق نجد أنها وردت مؤنثة عند الأغلبية، بخلاف الخليل الذي يرى أنَّ الدَّار مذكر، ويتضح من خلال ذلك أنها تأتي على وجهين الغالب فيهما أنها تأتي مؤنثة.

– الجَبَلُ:

قال الفيروزآبادي: ...جبلٌ قرب زَبيد، أهلها باقية على اللُّغة الفصيحة[٧]، بتأنيث الجبل؛ لأنه قال: أهلها ولم يقل أهله، وقال الشدياق: الأولى: أهله، بتذكير الجبل[٨].

(١) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٢٩٢.
(٢) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٤.
(٣) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ر ا د)، ٨:٥٨.
(٤) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"،١:٥٥٣.
(٥) انظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ٢:١٠٥٧.
(٦) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٧٤.
(٧) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٣٠١.
(٨) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٤.

وقال الخليل: الجبلُ كلُّ وتدٍ عَظُم وطال، وقوله: طال يدل على أنَّه مذكر[١]، وهو مذكر عند ابن سيده أيضًا[٢]، والزبيدي[٣]، وفي المعاجم الحديثة أيضًا[٤].

ويتضح اتفاق علماء اللغة على أن لفظ الجبل مذكر وهو موافقٌ لما ذهب إليه الشدياق، فمخالفته وتصويبه للفيروزآبادي صحيحة.

– الكأس:

قال الفيروزآبادي: "الطَّرْجَهارَةُ: شبهُ كأسٍ يُشربُ فيه"[٥]بتذكير الكأس، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: فيها؛ لأن الكأس مؤنثة[٦].

والكأس يُذكر ويُؤنث عند الخليل بن أحمد الفراهيدي[٧]، وعند ابن سيده أيضًا حيث قال: هو الإناء إذا كان فيه الخمر، ثم قال: هي الزجاجة والقدح كل ذلك مؤنث[٨].

ومؤنثة عند كلٍّ من: الفراء[٩]، وابن الأنباري[١٠]، وابن التستري[١١]، وابن

(١) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ل ج ب)، ٦:١٣٦.
(٢) انظر: ابن سيده، "المحكم والمحيط الأعظم"،٧:٤٤٠.
(٣) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٢٨:١٧٤.
(٤) انظر: أحمد مختار، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، ١:٣٤٢.
(٥) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٤٣١.
(٦) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٥.
(٧) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ء ك س)، ٥:٣٩٣.
(٨) انظر: ابن سيده، "المحكم والمحيط الأعظم"، ٧:٧٨.
(٩) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٧٦.
(١٠) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"، ١:٥٥٧.
(١١) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٩٩.

جني[١]، والجوهري[٢]، والزبيدي[٣]، وفي المعاجم الحديثة ذكر أحمد مختار عمر أن الكأس مؤنثة ويجوز تذكيرها[٤] ويرى إميل بديع يعقوب أنها مؤنثة[٥].

ويظهر عدم صحة ما ذهب إليه الشدياق في أنَّ الكأس مؤنثة، بل يجوز أن يذكر ويؤنث؛ فمن خلال التتبع السابق نجد أنَّ علماء اللغة على قسمين: قسم منهم يرى أنها مؤنثة، ومنهم من يرى جواز الوجهين (التذكير والتأنيث).

–الفَرْج:

قال الفيروزآبادي: ... والفَرْجُ المُنشِفَة[٦]، بتأنيث الفَرْج، ويرى الشدياق أن الفرج مذكر حيث قال: الصواب المنشف[٧].

وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي في تعريفه للفَرْج: اسم يجمع سوآت الرجال والنساء[٨]، وقوله: يجمع يدل على أنه

مذكر حيث لم يقل (تجمع)، والفَرْج عند ابن التستري مذكرٌ كذلك[٩]، وعند ابن جني أيضًا[١٠]، وعند إميل بديع يعقوب في المعجم الحديث: المعجم المفصل في

(١) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٨٩.
(٢) انظر: الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، ٣:٩٦٩.
(٣) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ١٦:٤٢٣.
(٤) انظر: أحمد مختار، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، ٣:١٨٨٨.
(٥) انظر: إميل يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ٣٣٣.
(٦) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٦٣١.
(٧) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٥.
(٨) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ج ر ف)، ٦:١٠٩.
(٩) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٥٠.
(١٠) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٨٥.

المذكر والمؤنث[١].

ومن خلال التتبع السابق يظهر لي صحّة ما ذهب إليه الشدياق حين جعل الفَرْج مذكرًا، سواء للرَّجُل أو للمرأة، ومخالفته الفيروزآبادي صحيحة.

– النَّعْل:

قال الفيروزآبادي: كأنه نَعْلان مُطْبقان[٢]، بتذكير النَّعل، قال الشدياق: الصواب: مطبقتان؛ لأن النعل مؤنثة[٣].

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: النَّعْلُ هي ما جُعلتْ وقاية من الأرض[٤]، وقوله: (هي) و(جُعلتْ) يدل على أنها مؤنثة، وهي مؤنثة كذلك عند الفراء[٥]، وعند كراع النمل؛ حيث قال: هي التي تُلبس[٦]، وذكر ابن الانباري أنَّ النَّعْلَ من الأشياء التي لا تُذَّكر[٧]، وذكر ابن التستري النَّعْلَ تحت باب: ما يروى رواية المؤنث[٨]، وتحت باب: المؤنث الذي لا يجوز تذكيره ذكر ابنُ جني ألفاظًا منها: النَّعْل[٩].

ومن خلال التتبع السابق يظهر لي صحّة ما ذهب إليه الشدياق في أنَّ النَّعْل مؤنثة، وليس كما ذكر الفيروزآبادي.

---

(١) انظر: إميل بديع يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ٣١٤.

(٢) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٧٤٤.

(٣) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٥.

(٤) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ع ل ن)، ٢:١٤٢.

(٥) انظر: الفراء، "المذكر والمؤنث"، ٧٥.

(٦) انظر: كراع النمل، "المنجد"، ٣٤١.

(٧) انظر: ابن الأنباري، "المذكر والمؤنث"، ١:٥٥٦.

(٨) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٥٤.

(٩) انظر: ابن جني، "المذكر والمؤنث"، ٤٥.

– الدراهم:

قال الفيروزآبادي: صرفُ الحديث من الصَّرْف في الدراهم وهو فضل بعضه على بعض[١]، بتذكير الضمير العائد على الدراهم، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: بعضها بتأنيث الضمير العائد على الدراهم[٢].

وورد في أكثر من موضع في معجم العين تأنيث الدراهم؛ حيث قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: وهذه الدراهم عديدة[٣]، وقوله: هذه الدراهم تمام هذه المئة[٤]، وغيرها من المواضع، والدراهم مؤنثة كذلك عند ابن التستري[٥] وعند الأزهري في أكثر من موضع[٦].

ومن خلال التتبع السابق يظهر لي صحّة ما ذهب إليه الشدياق في أنَّ الدَّراهم مؤنثة، وليس كما ذكر الفيروزآبادي بأنَّ الدراهم مذكر.

– الخصية:

قال الفيروزآبادي: ... أحدُ خُصْيَيْه أكبرُ من الآخر[٧]، بتذكير الخصية، ويرى الشدياق أن الصواب: إحدى خصييه، بتأنيثها[٨].

وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي: الخُصية تؤنث مادامت مفردة، فإذا ثَنَّوا

(١) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:٨٢٧.
(٢) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٦.
(٣) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ع د)، ١:٧٩.
(٤) انظر: المرجع السابق (ت م)،٨:١١١.
(٥) انظر: ابن التستري، "المذكر والمؤنث"، ٦٩.
(٦) انظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ١:٦٩و ٢:١٤٠ وغيرها كثير.
(٧) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:١١٩١.
(٨) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٨.

ذَكَّروا[١]، وعند الأزهري مؤنثة كذلك[٢]، وعند الزبيدي[٣]، وفي المعجم المفصل الحديث كذلك[٤].

إذن يظهر لي أنَّ اللفظ مؤنث في حال إفراده كما أشار الخليل بن أحمد الفراهيدي، وإن كان مثنى ذُكِّر، وبهذا لا يظهر لي صحة الشدياق في الحكم على عدم صحة ما ذهب إليه الفيروزآبادي.

– الكَرْم:

قال الفيروزآبادي: الزَّرَجون هو الخَمرُ والكَرْم أو قضبانها[٥]، بتأنيث الكَرْم، والصَّواب عند الشدياق: قضبانه، بتذكير الكَرْم[٦].

قال ابن دريد في تعريفه للكَرْم: هو شجر العِنَب ويجمع على كُرُوم[٧]، وقوله: شجر يدل على أنه مذكر، وذكر الزبيدي أنَّ الكَرْم هو العنب وواحدته: كَرْمة [٨]، وقوله: واحدته يدل على أنه مؤنث حيث إنه لم يقل: واحده.

ويتضح من خلال ما سبق أن الكَرْم يكون مؤنثًا ومذكرًا، والحكم على أن الصواب التذكير هو خلاف ما ورد في المعاجم اللغوية.

(١) انظر: الفراهيدي، "العين"، (خ ب ص)، ٤:٢٨٧.
(٢) انظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ٧:٢٠٠.
(٣) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٣٧:٥٥٢.
(٤) انظر: إميل بديع يعقوب. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث"، ١٩٦.
(٥) انظر: الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:١٢٠٣.
(٦) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٨.
(٧) انظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ٢:٧٩٨.
(٨) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٣٣:٣٣٩.

– الذئب:

قال الفيروزآبادي: ... والذئب العادية[١]، بتأنيث الذئب، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: الذئب العادي بتذكير الذئب[٢].

في تعريف الذئب ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي أنه: كلب البر، والأنثى ذئبة[٣]، وفي هذا دلالة واضحة على أن الذئب مذكر، وكذلك أشار ابن دريد إلى أنَّ الذِّئب معروف يهمز ولا يهمز[٤]، ولا اختلاف على أنَّ الذئب مذكر في بقية المعاجم[٥].

ويظهر بلا شك عدم صحة ما ذهب إليه الفيروزآبادي حين أنَّثَ لفظَ الذئب وهو مخالف لما اتفق عليه علماء اللغة في أنَّ الذئب مذكر ومؤنثه ذئبة.

– السِنَّور:

قال الفيروزآبادي: "أمَتِ السِنَّور تأمو إماءً: صاحت"[٦] بتأنيث السِنَّور، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: صاح بتذكير السِنَّور[٧].

---

(١) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:١٢٣٤.

(٢) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٩.

(٣) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ء ذ ب)، ٨:٢٠١.

(٤) انظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ٢:١٠١٩.

(٥) انظر: الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، ١:١٢٥، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. "المخصص". تحقيق: خليل بن إبراهيم جفال. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ). ٢:٢٨٣، وابن منظور، "لسان العرب"، ١:٣٧٧، الزبيدي، "تاج العروس"، ٢:٤١٢.

(٦) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:١٢٦٠.

(٧) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٩.

والسِنَّور مؤنثة عند ابن دريد حيث قال: أمَت السِنَّور: صاحت[١]، ويبدو أنَّ الفيروزآبادي نقل عن ابن دريد تعريفه السابق، والسِنَّور مؤنثة كذلك عند الأزهري[٢]، ويرى ابن سيده أنَّ السِنَّور مذكر حيث قال: مغا السنور بمعنى صاح[٣]، وهو مذكر عند الزبيدي ويرى أنَّ الفرق بين المذكر والمؤنث وجود الهاء في آخره[٤].

ومن خلال ما سبق يظهر لي أنَّ السنور يأتي مذكرًا ومؤنثًا؛ حيث يرى بعض علماء اللغة أنّ السنور مذكر، وبعضهم الآخر يرى أنه مؤنث، ولا صحة لحكم الشدياق وإقراره بأن السنور مذكر.

– الصَّحِيفة:

قال الفيروزآبادي: "طوى الصحيفةَ يطويها فاطَّوى وانطوى"[٥] بتذكير الصحيفة، ويرى الشدياق أنَّ الصواب: وانطوت، بتأنيث الصحيفة[٦].

ووردت الصحيفة مؤنثة عند الخليل بن أحمد الفراهيدي حيث قال: ... الصحيفة البيضاء يكتب فيها[٧]، وقوله: (البيضاء، وفيها) يدل على أنها مؤنثة، وذكر

(١) انظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ١:٢٤٨.

(٢) انظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ٨:١٨٥.

(٣) انظر: ابن سيده، "المحكم والمحيط الأعظم"، ٦:٦٨.

(٤) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ١٢:٩٣.

(٥) الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، ١:١٣٠٨.

(٦) انظر: الشدياق، "الجاسوس على القاموس"، ٥١٩.

(٧) انظر: الفراهيدي، "العين"، (ح ص ف)، ٣:٣٦٥.

ابن دريد تعريفَ الصحف حيث قال: الصحف واحدتها صحيفة[١]، ومؤنثة عند ابن فارس[٢]، وابن سيده[٣]، وابن منظور[٤].

ويظهر بلا شك عدم صحة ما ذهب إليه الفيروزآبادي حين ذكَّرَ لفظَ الصحيفة وهو مخالفة لما اتفق عليه علماء اللغة في أنَّ الصحيفة مؤنثة.

(١) انظر: ابن دريد، "جمهرة اللغة"، ١:٥٤٠.

(٢) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون. (القاهرة: دار الفكر، ١٣٩٩هـ). ٣:٣٣٤.

(٣) انظر: ابن سيده، "المحكم والمحيط الأعظم"، ٣:١٥٩.

(٤) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٩:١٨٦.

الخاتمة

بعد النظر فيما نقده الشدياق من الألفاظ المذكرة والمؤنثة، وتناوله هذه المسألة في نقده: الرابع والعشرين، في كتاب: الجاسوس على القاموس، وبعد فحص هذه الألفاظ والرجوع إلى معاجم اللغة وكتبها القديمة والحديثة، وأقوال العلماء حولها، توصل البحث إلى أبرز النتائج التالية:

١- لا صحَّة لما ذهب إليه الشدياق في بعض تصويباته للألفاظ، وجاء الحكم هذا بعد الرجوع إلى رأي العلماء في الألفاظ التي تناولها.

٢- هناك أحكام صحيحة أصدرها الشدياق في التذكير والتأنيث موافقة لعلماء اللغة.

٣- بلغتْ الألفاظ التي صحَّ فيها حكم الشدياق سبعة ألفاظ.

٤- بلغتْ الألفاظ التي لم يصحْ فيها حكم الشدياق عشرة ألفاظ.

٥- هناك اختلاف بين علماء اللغة في تحديد نوع اللفظ من حيث التذكير والتأنيث؛ فقد تبيَّن من خلال البحث أنَّ هناك العديد من الألفاظ تؤنَّث عند بعض العلماء وتذكَّر عند بعضهم الآخر، وهذا مما قد يؤثر على حكم الباحثين حينما يعتمدون على معجمٍ واحدٍ دون غيره في تحديد نوع اللفظ.

جدولٌ توضيحي يلخص عرض المسألة السابقة

الكلمة	رأي الفيروزآبادي	رأي الشدياق	رأي علماء اللغة
العُقَاب	مذكر	مؤنث	ذكر الخليل أنَّ العُقاب يأتي مؤنثًا ومذكرًا، وكذلك في اللسان حيث يرى ابن منظور أنه يأتي مؤنثًا ومذكرًا، ويأتي أيضًا مؤنثًا ومذكرًا عند ابن الأنباري كذلك. ويأتي مؤنثًا عند الفراء حيث أشار إلى أنَّ العقاب مؤنث، وكذلك عند ابن التستري العُقاب مؤنث، ويرى ابن جني أن العقاب لا يجوز تذكيره، وفي المعاجم الحديثة يرد مذكرًا ومؤنثًا.
العُنُق	مذكر	مؤنث	الخليل يجعلُه مذكرًا؛ حيث قال: العُنُقُ معروفٌ وهو يؤنث ، وقوله: معروف دلالة واضحة على أنه مذكر، ولو أنه مؤنث لقال: معروفة، وقوله: وهو يؤنث يعني أنه في الأصل مذكر ويكون مؤنثًا، وأشار الفرّاء إلى أنَّ العُنُق مؤنث عند أهل الحجاز ومذكر عند غيرهم ، وقال الأزهري: العُنُقُ مؤنثة وتُذَكَّرُ عند بعضهم، ودلالة اللفظ تختلف باختلاف الحركة؛ حيث يرى ابنُ جني أنَّ اللفظ يكون مؤنثًا إذا ضُمّت النون، ومذكرًا إذا سُكّنت، ويرى الجوهري بأنَّ اللفظ يأتي مذكرًا ومؤنثًا، وكذلك ابن سيده وابن منظور، وفي المعاجم الحديثة يرى إميل يعقوب أن اللفظ يذكر ويؤنث ولكنَّ التذكير أغلب .
القِدْر	مذكر	مؤنث	يرى الخليلُ بن أحمد أن القِدْر مؤنثة، وأشار الفراء إلى أن القِدْر مؤنثة ويذكرها بعضُ قَيس، وكذلك عند ابن الأنباري مؤنثة، وابن جني، والجوهري، والزبيدي، وكذلك القِدْر مؤنثة في بعض المعاجم الحديثة.
السِّن	مذكر	مؤنث	قال الخليل: السِّنُّ واحدة الأسنان' وقوله: واحدة يدل على أنها مؤنثة، وذهب ابن دريد إلى أنَّ السِّنَّ مذكر حيث قال: السِّنُّ واحد الأسنان، وقال ابن الأنباري: الأسنان كلها مؤنثة وكذلك ابن التستري، وعند الجوهري مذكر، ويرى أبن فارس أنَّ الضرس مذكر والسِّنَّ مؤنثة.
الرَّحى	مذكر	مؤنث	قال ابن دريد في الجمهرة: الرَّحى معروفة، وقوله معروفة يدل على أنها مؤنثة، وعند الفراء كذلك مؤنثة، وقال كراع النَّمل: هي التي يُطحن بها، وقوله: يُطحن يدل على أنها مؤنثة، وهي مؤنثة أيضًا عند الجوهري، وعند ابن التستري وابن جني، وكذلك في المعاجم وكتب اللغة الحديثة.
اليَد	مذكر	مؤنث	اليد مؤنثة عند الخليل حيث قال: اليدُ معروفة، وعند الفراء كذلك، وابن الأنباري، وذكر ابن جني أن اليد من الأسماء التي لا يجوز تذكيرها.

الدار	مذكر	مؤنث	الدَّار مذكر عند الخليل حيث قال: كل موضع حلَّ به قوم، ولم يقلْ حل بها، ويرى ابن الانباري أنها مؤنثة، وكذلك ابن دريد وابن التستري.
الجَبَلُ	مؤنث	مذكر	قال الخليل: الجبلُ كلُّ وتدٍ عَظُم وطال، وقوله: طال يدل على أنَّه مذكر، وهو مذكر عند ابن سيده أيضًا، والزبيدي، وفي المعاجم الحديثة أيضًا.
الكأس	مذكر	مؤنث	الكأس يُذكر ويُؤنث عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، وعند ابن سيده أيضًا حيث قال: هو الإناء إذا كان فيه الخمر، ثم قال: هي الزجاجة والقدح كل ذلك مؤنث. ومؤنثة عند كلٍّ من: الفراء، وابن الأنباري، وابن التستري، وابن جني، والجوهري، والزبيدي. وفي المعاجم الحديثة ذكر أحمد مختار عمر أن الكأس مؤنثة ويجوز تذكيرها ويرى إميل بديع يعقوب أنها مؤنثة.
الفَرْج	مؤنث	مذكر	قال الخليل بن أحمد الفراهيدي في تعريفه للفَرْج: اسم يجمع سوآت الرجال والنساء، وقوله: يجمع يدل على أنه مذكر حيث لم يقل (تجمع)، والفَرْج عند ابن التستري مذكرٌ كذلك، وعند ابن جني أيضًا، وعند إميل بديع يعقوب في المعجم الحديث: المعجم المفصل في المذكر والمؤنث.
النَّعْل	مذكر	مؤنث	قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: النَّعْلُ هي ما جُعلتْ وقاية من الأرض، وقوله: (هي) و(جُعلتْ) يدل على أنها مؤنثة، وهي مؤنثة كذلك عند الفراء، وعند كراع النمل؛ حيث قال: هي التي تُلبس، وذكر ابن الانباري أنَّ النَّعْلَ من الأشياء التي لا تُذَّكر، وذكر ابن التستري النَّعْلَ تحت باب: ما يروى رواية المؤنث، وتحت باب: المؤنث الذي لا يجوز تذكيره ذكر ابنُ جني ألفاظًا منها: النَّعْل.
الدراهم	مذكر	مؤنث	وورد في أكثر من موضع في معجم العين تأنيث الدراهم؛ حيث قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: وهذه الدراهم عديدة، وقوله: هذه الدراهم تمام هذه المئة، وغيرها من المواضع، والدراهم مؤنثة كذلك عند ابن التستري وعند الأزهري في أكثر من موضع.
الخصية	مذكر	مؤنث	قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: الخُصية تؤنث مادامت مفردة، فإذا ثنوا ذُكروا، وعند الأزهري مؤنثة كذلك، وعند الزبيدي، وفي المعجم المفصل الحديث كذلك.
الكَرْم	مؤنث	مذكر	قال ابن دريد في تعريفه للكَرْم: هو شجر العِنَب ويجمع على كُرُوم، وقوله: شجر يدل على أنه مذكر، وذكر الزبيدي أنَّ الكَرْم هو العنب وواحدته: كَرْمة' وقوله: واحدته يدل على أنه مؤنث حيث إنه لم يقل: واحده.

الذئب	مؤنث	مذكر	في تعريف الذئب ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي أنه: كلب البر، والأنثى ذئبة، وفي هذا دلالة واضحة على أن الذئب مذكر، وكذلك أشار ابن دريد إلى أنَّ الذِّئب معروف يهمز ولا يهمز، ولا اختلاف على أنَّ الذئب مذكر في بقية المعاجم.
السِنَّور	مؤنث	مذكر	السِنَّور مؤنثة عند ابن دريد حيث قال: أمَت السِنَّور: صاحت، ويبدو أنَّ الفيروزآبادي نقل عن ابن دريد تعريفه السابق، والسِنَّور مؤنثة كذلك عند الأزهري، ويرى ابن سيده أنَّ السِنَّور مذكر حيث قال: مغا السنور بمعنى صاح، وهو مذكر عند الزبيدي ويرى أنَّ الفرق بين المذكر والمؤنث وجود الهاء في آخره.
الصَّحِيفة	مذكر	مؤنث	وردت الصحيفة مؤنثة عند الخليل بن أحمد الفراهيدي حيث قال: ... الصحيفة البيضاء يكتب فيها، وقوله: (البيضاء، وفيها) يدل على أنها مؤنثة، وذكر ابن دريد تعريفَ الصحف حيث قال: الصحف واحدتها صحيفة، ومؤنثة عند ابن فارس وابن سيده، وابن منظور.

المصادر والمراجع

عمر، أحمد مختار. "معجم اللغة العربية المعاصرة". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ).

الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة" تحقيق: محمد عوض مرعب. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ).

إبراهيم مصطفى وآخرون. "المعجم الوسيط". (القاهرة: مجمع اللغة العربية).

يعقوب، إميل. "المعجم المفصل في المذكر والمؤنث". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ).

ابن الأنباري، أبو البركات. "البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث". تحقيق: رمضان عبد التواب. (بيروت: دار الكتب، ١٩٧٠م).

ابن الأنباري، أبو بكر. "المذكر والمؤنث". تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة. (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٤٠١هـ).

ابن التستري. "المذكر والمؤنث". تحقيق: أحمد عبد المجيد هريدي. (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٣هـ).

ابن جني، أبو الفتح عثمان. "المذكر والمؤنث". تحقيق: طارق نجم عبد الله. (ط١، جدة: دار البيان العربي، ١٤٠٥هـ).

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. "جمهرة اللغة". تحقيق: رمزي منير بعلبكي. (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م).

ابن رشد، "تلخيص الخطابة"، تحقيق: عبد الرحمن بدوي. (بيروت: دار القلم).

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. "المذكر والمؤنث". تحقيق: رمضان عبد التواب. (ط١، ١٩٦٩م).

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون. (القاهرة: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

ابن منظور، جمال الدين محمد. "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. "المحكم والمحيط الأعظم". تحقيق: عبد الحميد هنداوي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. "المخصص". تحقيق: خليل بن إبراهيم جفال. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ).

الجوهري، أبو إسماعيل حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ).

الزبيدي، محمد الحسيني. "تاج العروس من جواهر القاموس" تحقيق: علي الهلالي. (ط٢، الكويت: مطبعة حكومة، ١٤٠٧هـ).

الزركلي، خير الدين بن محمود. "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

الشدياق، أحمد بن فارس. "الجاسوس على القاموس". (أسطنبول: دار النوادر، ١٣٩٩هـ).

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. "المذكر والمؤنث". تحقيق: رمضان عبد التواب. (القاهرة: مكتبة دار التراث).

الفراهيدي، الخليل بن أحد. "العين". تحقيق: إبراهيم السامرائي. (بيروت، دار ومكتبة هلال).

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط" تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ).

كراع النمل، علي بن الحسن. "المنجد في اللغة". تحقيق: أحمد مختار عمر. (ط٢، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٨م).

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. "المذكر والمؤنث". تحقيق: رمضان عبد التواب. (القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠م).

Bibliography

‘Umar, Aḥmad Mukhtār. "Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣirah". (1st ed., Cairo: ‘Ālam al-Kutub, 1429 AH).

al-Azharī, Abū Manṣūr, Muḥammad ibn Aḥmad. "Tahdhīb al-Lughah" investigated by: Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1421 AH).

Ibrāhīm Muṣṭafá et el. "al-Mu‘jam al-Wasīṭ". (Cairo: Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah).

Ya‘qūb, Imīl. "al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fī al-Mudhakkar wa-al-Mu’annath". (1st ed., Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1414 AH).

Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt. "al-Bulghah fī al-Firaq bayna al-Mudhakkar wa-al-Mu’annath". Investigated by: Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb. (Beirut: Dār al-Kutub, 1970).

Ibn al-Anbārī, Abū Bakr. "al-Mudhakkar wa-al-Mu’annath". Investigated by: Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Uḍaymah. (Cairo: Maṭābi‘ al-Ahrām al-Tijārīyah, 1401 AH).

Ibn al-Tustarī. "al-Mudhakkar wa-al-Mu’annath". Investigated by: Aḥmad ‘Abd al-Majīd Harīdī. (1st ed., Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1403 AH).

Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ ‘Uthmān. "al-Mudhakkar wa-al-Mu’annath". Investigated by: Ṭāriq Najm ‘Abdullāh. (1st ed., Jeddah: Dār al-Bayān al-‘Arabī, 1405 AH).

Ibn Duraid, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan. "Jamharat al-lughah". Investigated by: Ramzī Munīr Ba‘labakkī. (1st ed., Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1987).

Ibn Rushd, "Talkhīṣ al-Khaṭābah". Investigated by: ‘Abd al-Raḥmān Badawī. (Beirut: Dār al-Qalam).

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. "al-mudhakkar wa-al-mu’annath". investigated by: Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb. (1st ed., 1969).

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad. "Maqāyīs al-Lugha". Investigated by: ‘Abd al-Salām Hārūn. (Cairo: Dār al-Fikr, 1399 AH).

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. "Lisān al-‘Arab". (3rd ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH).

Ibn Sīdah, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl. "al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-A‘ẓam". investigated by: ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1421 AH).

Ibn Sīdah, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl. "al-Mukhaṣaṣ". Investigated by: Khalīl ibn Ibrāhīm Jaffāl. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth

al-‘Arabī, 1417 AH).
al-Jawharī, Abū Ismā‘īl Ḥammād. "al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah". Investigated by: Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. (4th ed., Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407 AH).
al-Zabīdī, Muḥammad al-Ḥusainī. "Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs". Investigated by: ‘Alī al-Hilālī. (2nd ed., Kuwait: Maṭba‘at Ḥukūmat, 1407 AH).
al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd. "al-A‘lām". (15th ed., Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 2002).
al-Shidyāq, Aḥmad ibn Fāris. "al-Jāsūs ‘alá al-Qāmūs". (Istanbul: Dār al-Nawādir, 1399 AH).
al-Farrā’, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Ziyād. "al-mudhakkar wa-al-mu’annath". investigated b : Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb. (Cairo: Maktabat Dār al-Turāth).
al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn aḥad. "al-‘Ayn". Investigated by: Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī. (Beirut, Dār wa-Maktabat Hilāl).
al-Fairūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb. "al-Qāmūs al-muḥīṭ" Investigated by: Heritage Research Office at Al-Risala Foundation. (8th ed., Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1426 AH).
Kurā‘ al-Naml, ‘Alī ibn al-Ḥasan. "al-Munjid fī al-lughah". Investigated by: Aḥmad Mukhtār ‘Umar. (2nd ed., Cairo: ‘Ālam al-Kutub, 1988).
al-Mubarrid, Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd. "al-mudhakkar wa-al-mu’annath". investigated by : Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb. (al-Qāhirah : Dār al-Kutub, 1970m).

بلاغة النظم القرآني في سياق آيات السعادة

The Rhetoric of Qur'anic Wording Structure in the Context of the Verses of Happiness

د. خالد سريان ساري الحربي
أستاذ النقد الأدبي المساعد بقسم اللغة العربية بجامعة حائل
0009-0007-4625-7492
البريد الإلكتروني:Dr.ksst195@gmail.com

أ. د. أحمد أحمد السيد شتيوي
أستاذ البلاغة والنقد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والفنون بجامعة حائل
أستاذ بقسم البلاغة والنقد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة بجامعة الأزهر
https://orcid.org/ 0009-0006-6909-8941
البريد الإلكتروني: A.shetewi@uoh.edu.sa

أ.د. أنسام محمد خالد الحسيني
أستاذ النحو والصرف بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والفنون بجامعة حائل
https://orcid.org /0009-0002-6199-9631
البريد الإلكتروني: a.elhoseny@uoh.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-011

المستخلص:

يهدف البحث إلى إبراز بلاغة النظم القرآني في سياق آيات السعادة وقد تناولها عدد من الباحثين من وجهات ثقافية ودينية ونفسية، ولم نجد من وقف على آيات السعادة من الجانب البلاغي، والكشف عن أسرار المفردات والتراكيب والتصوير البياني والبديعي بها، فقصدنا دراستها من هذه الوجهة، من خلال النظر إلى سياقاتها المتنوعة.

واختار البحث المنهج الوصفي التحليلي انطلاقا من نظرية النظم الذي ينظر كل مكونات البناء اللغوي، والكشف عن دوره في تحقيق المقصود، ويبدأ بجمع الآيات التي تتضمن فكرة واحدة، ويعالجها بلاغيا، من خلال النظر في المفردات والتراكيب وعلاقات الجمل، وجمال التصوير، واستنباط المعاني. ويقوم البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة، تتناول المقدمة أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطته، المطلب الأول: بلاغة المفردات الدالة على السعادة في القرآن الكريم. والمطلب الثاني: بلاغة التصوير في آيات السعادة. والمطلب الثالث: بلاغة التشكيل البديعي في آيات السعادة.

ومن أهم النتائج: تلاؤم الألفاظ والمعاني في الحديث عن أمارات السعادة، وأحوال السعداء في الدنيا والآخرة. جسد التشبيه والمثل المعاني التي تساعد على تحصيل السعادة، كالإنفاق، والتراحم، والعفو والصفح والتلاحم بين بني الإنسان عامة والمؤمن خاصة.

ويوصي البحث بدراسة آيات السعادة من الجانب الاجتماعي والتربوي، وإبراز دورها بناء الفرد والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: النظم ـ السعادة، ـ البلاغة القرآنية، السياق، ملامح الجسد.

Abstract:

The research aims to highlight the rhetoric of the Qur'anic wording structure in the context of the verses of happiness, and a number of researchers have dealt with them from cultural, religious, and psychological perspectives. We did not find anyone who focused on the verses of happiness from the rhetorical aspect, and to reveal the secrets of the vocabulary, structures, and creative eloquence and the stylistics aspect of them, so we intended to study them from this point of view, by looking at its diverse contexts.

The research chose the descriptive analytical method based on wording structure theory, which looks at all components of the linguistic structure and reveals its role in achieving the intended purpose. This begins by collecting verses that contain a single idea, and treats them rhetorically, looking at vocabulary, structures, sentence relationships, the beauty of imagery, and deducing meanings. The research is based on an introduction, a preamble, three topics, and a conclusion. The introduction addresses the importance of the research, the reasons for choosing it, its objectives, its questions, its approach, previous studies, and its plan. The first topic: the eloquence of the vocabulary indicating happiness in the Noble Qur'an. The second topic: the eloquence of dipicting in the verses of happiness. The third topic: The eloquence of rhetorical formation in the verses of happiness.

Among the most important findings: the compatibility of words and meanings in talking about signs of happiness, and the conditions of happy people in this world and the hereafter. The simile and proverb embody the meanings that help to achieve happiness, such as spending, compassion, forgiveness, and cohesion between human beings in general and the believer in particular. The research recommends studying the verses of happiness from the social and educational aspects, and highlighting its role in building the individual and society

Keywords: wording structure - happiness - Quranic rhetoric, context, features of the body.

المقدمة

السعادة غاية ينشدها كل بني الإنسان، وعنوانها الفرح في القلوب، والرضا، وراحة البال، واعتدال المزاج، وحدد القرآن الكريم المفهوم الحقيقي للسعادة، وألفاظها ومرادفاتها، وسبل الحصول عليها في الدنيا والآخرة، وقد تنوع فهم الناس للسعادة فمنهم من يحصرها في الدنيا بلذاتها الحسية، ويسعى لتحصيلها بأي صورة على حساب دينه، وعلى حساب الآخرين، ومنهم من يربطها بالإيمان بالله تعالى، والاستعانة به على العمل الصالح، ونشر المحبة والألفة، وحسن الخلق، والتعامل بالحسنى مع الأقرباء والجيران بالقول، والتغافل والعفو والصفح والاعتذار، ومقابلة الإساءة بالإحسان والتواضع، ولين الجانب، وتهذيب النفس، وتفعيل رقابة الضمير في السر والعلن، والتحكم في الغضب والانفعالات، والسيطرة عليهما، واجتناب كل ما يسبب الألم النفسي والحسي، ونشر نعمة الأمن الذاتي والمجتمعي، ودعوة الناس للتآخي والتحابب كل هذا عامل فعال لتحصيل السعادة للنفس وللآخرين، بشرط ربطه بالإيمان بالله تعالى، والاستعانة به على العمل الصالح، والنفع للنفس وللآخرين، وشفاء الصدور، دليل الراحة وحصول السعادة التي تكون بتقوى الله تعالى، والعمل الصالح، وتربية الضمير، وتزكية النفوس، وتعميق الإيمان في القلوب. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٧ قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ٥٨ ﴾ [يونس: ٥٧. ٥٨]

فالمؤمن يطلب الدنيا ليتوصل بها لسعادته الباقية، ويتعاطى الأسباب المشروعة، بلا غفلة عن مقصده، الذي يسعى لتحقيقه ذاتيا ومجتمعيا، متوسلا بكل شيء من أجل فعل الخير، وتقديم يد العون واكتساب الأجر.

والقرآن الكريم يحث الناس على فعل ما ينفع المرء، ويجلب السعادة لنفسه وللآخرين في إطار الدين والأخلاق والسلوك، كما بين أن السعادة تنسحب على

المجتمع بالأفعال النبيلة، والخصال الحميدة، وتقديم العون، والبعد عما يؤذي الآخرين، ويجرح مشاعرهم، وعبر القرآن الكريم عن هذا المعاني بألفاظ محكمة، ونسج بياني جاذب، وتأليف بديعي في ثوب قشيب، ونسج معجز، ولا تتكشف المعاني المرادة إلا بالنظر للسياق والمقام.

وترجع أهمية البحث إلى اختلاف مفهوم السعادة قديما وحديثا، دور البلاغة القرآنية في الكشف عن مفهوم السعادة، تنوع مقام آيات السعادة في القرآن الكريم، الوقوف على خصائص المفردات والتراكيب والصور في أوصاف السعداء في الدنيا والآخرة.

أسباب اختيار الموضوع

- عدم وجود دراسة ـ فيما نعلم ـ تناولت آيات السعادة في القرآن الكريم من الوجهة البلاغية؛ وكشفت عن بلاغة الألفاظ والتراكيب وجمال التصوير البياني، والتشكيل البديعي فيها.
- كثرة الآيات التي تناولت الحديث عن السعادة بصورها المختلفة، وعبرت عنها صراحة وضمنيا.
- الرغبة في تحديد مفهوم السعادة وسبل الوصول إليها، من خلال خصائص النظم القرآني، والاحتكام للسياق والمقام.

مشكلة الدراسة:

هناك سؤال رئيس يمكن الانطلاق منه وهو كيف عبر النظم القرآني عن مشاعر السعادة؟

وينبثق منه عدة أسئلة فرعية

ما مقامات السعادة لفظا ومعنى في القرآن الكريم؟

ما الألوان المعبرة عن السعادة؟

ما بلاغة النظم في اختيار المفردات والتراكيب في آيات السعادة؟

ما خصائص الصور البيانية والبديعية في آيات السعادة في القرآن الكريم؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان ما يلي:

إبراز بلاغة النظم في سياق آيات السعادة في القرآن الكريم.

بيان خصائص المفردات والبنى التركيبية والتصويرية والصور البديعية في آيات السعادة في القرآن الكريم.

أثر العلامات غير اللفظية في التعبير عن السعادة وعكسها.

أثر السياق والمقام في الكشف عن بلاغة القرآن الكريم في آيات السعادة.

منهج الدراسة:

ويقوم البحث على دراسة آيات العادة وفق نظرية النظم، حيث نتناول الآيات التي تتضمن فكرة واحدة، ومعالجها بلاغيا، من خلال النظر إلى المفردات والتراكيب وعلاقات الجمل، وجمال التصوير، واستنباط المعاني.

الدراسات السابقة:

بعد اطلاعنا على الدراسات السابقة حول آيات السعادة في القرآن لم نجد ـ على حد علمنا ـ دراسة تناولتها من الناحية البلاغية فقصدت الوقوف عليها، والكشف عن الأسرار البلاغية بها.

ومن الدراسات السابقة:

١. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن قيم الجوزية دار العلم للملايين بيروت لبنان ١٤١٩هـ ١٩٩٨م والكتاب يعنى بالوعظ والإرشاد.

٢. رسالة ماجستير غير مطبوعة بعنوان (سعادة الإنسان في القرآن الكريم دراسة موضوعية) إعداد/ رهيفة موسى قدورة إبراهيم، مقدمة لقسم التفسير وعلوم

القرآن بالجامعة الإسلامية بغزة، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

٣. السعادة مفهومها وأنواعها وسبل تحقيقها، دراسة موضوعية في القرآن الكريم، إعداد، محمد عبد الرحمن جعفر، مجلة الجامعة الإسلامية العدد ١٦٨، من ص ٣٢٣- ٤٩٨.

والدراسات السابقة تدور في باب التفسير الموضوعي، والوعظ والدعوة والإرشاد، ولا تلتقي مع بحثنا الذي يهتم بدراسة ببلاغة النظم القرآني في سياق آيات السعادة.

خطة البحث:

يقوم البحث على ثلاثة مطالب بعد المقدمة والتمهيد. المطلب الأول: بلاغة المفردات الدالة على السعادة في القرآن الكريم. المطلب الثاني: بلاغة التصوير في آيات السعادة. المطلب الثالث، بلاغة التشكيل البديعي في آيات السعادة. ثم الخاتمة.

التمهيد:

مفهوم السعادة:

السعادة في اللغة: ضد الشقاوة والشقاء[١]، يقال: فلان سعيد، أي ضد الشقي. والسعد: اليمن[٢].

وفي الاصطلاح: "إحساس وشعور يحقق الإشباع النفسي، والرضا الحسي ومتعة الحياة"[٣]. ولحظ التلاقي بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، وهو: "الشعور المستمر بالغبطة، والطمأنينة، والأريحية، والبهجة، وهذا الشعور السعيد يأتي نتيجة للإحساس الدائم بخيرية الذات، وخيرية الحياة، وخيرية المصير". والسعادة: بلوغ الإنسان الكمال العقلي بما يصل إليه الإنسان بالمعرفة، والكمال الروحي الذي يتمثل في ترتيب قوى النفس وإخضاعها للقوى الناطقة للعقل، فتصبح قوى الشهوة في أدنى المراتب. وعند الصوفية تسمو السعادة عن اللذة الجسدية والحسية[٤].

وقيل: هي الغاية القصوى للعمل، والمنفعة هي اللذة والسعادة، و "هي وحدها الخير الأقصى أو المرغوب فيه لذاته؛ أي أن الفعل الإنساني لا يكون خيرا إلا متى تحقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة"[٥]. هذا وقد ورد لفظ السعادة صريحا في القرآن الكريم: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا

(١) لسان العرب لابن منظور ، مادة: ش ق ا.
(٢) مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، مادة س ع د ، ص١٢٦مكتبة لبنان ط٢، ١٩٩٢م.
(٣) فن السعادة ومتعة الحياة، د. أحمد توفيق حجازي، ص١٣.
(٤) السابق ، ص١٤. وينظر: وسبيل السعادة ليوسف الدجوي ص٥٨.
(٥) مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، ص ٢٢.

مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ﴿١٠٨﴾ [هود:١٠٨]. ارتبطت السعادة بالجزاء بنعيم الجنة، ورضوان الله ولقاؤه، والتيسير له.

ويوجد اتفاق بين الدين وعلم النفس في أن السعادة غاية كل إنسان، ومطمحه الأسمى، لكن يوجد ثمة خلاف في عوامل وجودها وسبل الحصول عليها [(١)]. والسرور أطول مدى ومرتبط بالعواطف وهو جانب نفسي لا مادي، نحو مقابلة ولقاء قريب وشفاء مريض عزيز عليك، ودائرته ضيقة والمعاني الإنسانية فيه ضعيفة، أما السعادة فإنها أوسع دائرة وأعمق أثرا وأطول عمرا[(٢)]، و"السعادة هي الحالة الذهنية للقناعة، وهي نتيجة الملاءمة الناجحة مع العالم على حقيقته، والإنسان مفيد ومساهم في سعادة الآخرين"[(٣)].

فالسعادة تعبر عن المعاني الإنسانية بشكل أوسع، وهي ترجمة عملية لنزعات الإنسان وميوله، وهي ترتبط بأعلى درجات التكافل الخلقي، وتحقيق الأغراض السامية التي لا تتعارض مع صالح الإنسانية، كالأنبياء والرسل عليهم السلام الذين ارتبطت حياتهم بكفاح طويل الأمد كلفهم الحرمان والاغتراب والهجرة فلم يثنهم ذلك ولا حتى الموت عن تحقيق رسالتهم.

وتحقيق السعادة يتطلب توفير الأمور والأشياء التي تحقق الاستقرار النفسي والاقتصادي والاجتماعي والجسدي، وهذا يعني تأمين أسس الحياة الاقتصادية الكريمة،

(١) ينظر: نفوس ودروس في إطار التصوير القرآني الأستاذ توفيق محمد سبع ١/ ١٨٤.
(٢) الصحة النفسية د القوصي، ص٢١.
(٣) سبيلك إلى السعادة والنجاح، سمير شيخالي، ، ص ١٢٤.

وتوفير الأمن بكل معانيه وإطلاق المجال للإبداع والتفنن[١]، كما تكون السعادة بالحصول على ما ينفع به المرء نفسه، وينفع الآخرين من قول أو فعل إيجابي، وكذا الترفع عن القول السلبي، والفعل المسيء والإنسان يعيش في عالم من الرخاء، والفقر والحرمان ليس لهما وجود إلا في ذهنه، وكل العالم في متناول يده، وليس عليك سوى إدراكه.

والسعادة المعنوية لا يسبقها ألم، ولا يعقبها ضرر، ولا يشوبها كدر، ولا يخشى لها نفاذ فهي الصافية الدائمة، بل هي اللذة الحقيقية المطلوبة لذاتها، وهي مناط السعادة والراحة[٢].

والسعادة الحقيقية معنوية، تنبع من ذاتنا، فلا ترى بالعين، ولا تقاس بالكم، وثمنها غال تقدمه بإيمانك وأخلاقك وسلوكك، وكل شيء في إطار الشرع، والتركيز على الجانب الجميل، فلا تذم أحدا، ولا تنتقص من قدره، واترك الحسد والبغضاء، والنميمة، فلا تسخر من أحد، أو تنتقص من قدره، وترفع عن كل ما يؤذي الآخرين، ويجرح مشاعرهم، وتخير الأوقات التي تكون فيها نافعا للناس، وتخير الوسائل التي تتوافق مع استعداداتك الشخصية، واجعل الابتسامة ديدنك، والبهجة والتعاطف شعارك، ولين الجانب من ممارساتك، وأظهر المودة لأخيك دينيا أولا وإنسانيا ثانيا ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وارض بما قسم الله لك، ولا تأل جهدا في طلب الرزق الحلال، واطلب الأشياء بعزة النفس.

وتتحقق السعادة بمكارم الأخلاق المتمثلة في تقوى الله، وصلاح العقيدة، ومراقبته في السر والعلن، والاستقامة السلوكية، وسلامة القلب من الضغن والحسد، والإيثار،

(١) ينظر: فن السعادة ومتعة الحياة، ، ص١٣.

(٢) ينظر: سبيل السعادة ليوسف الدجوي ، ص٥٨.

والرضا بما قسمه بلا تقاعس، أو تواكل، وبمساعدة الآخرين معنويا وحسيا، عطاء للخير، ومنعا للشر، وطلب الأجر من رب العالمين، وتحصيل المال أحد الطرق الموصلة للسعادة، وليست كلها، وعلى العاقل أن يأخذ منه بقدر؛ والعمل على السعادة الدائمة، بتقديم الأهم على المهم، فالتفاخر بالمال والجاه والأعوان والأقرباء تفاخر بأخس مراتب السعادة، بدلا من الاشتغال بأشرفها، والاشتغال بها يمنع الإنسان من تحصيل السعادة الروحية التي تكون بالعلم والعمل الموافقان للشرع، وهذا عكس الواجب ونقيض الحق، كما أن جمع المال، واللهث وراء الدنيا بلا ضابط أو معيار، بل والاغترار بالدنيا قد يكون سبب التعاسة، وجاء هذا في أسلوب النهي في قوله سبحانه﴿ وَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَأَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ ٨٥﴾ [التوبة:٨٥]. وقَالَ تَعَالَى:﴿ إِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡ وَأَوۡلَٰدِكُمۡ عَدُوّٗا لَّكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُمۡۚ ١٤﴾[التغابن:١٤]، وجاء التعبير مؤكدا؛ لإزالة من يشك في هذا التوضيح، ودل القصر على التوكيد.

والسعادة فرح القلوب، وصفاء الصدور، وطمأنينة القلب، وكل ما يدخل السرور والرضا، والسكينة، والأمل، وهي غاية يبحث عنها كل إنسان أينما حل أو ارتحل، ويبذل كل طاقته لتحصيلها، فهو يسعى دائما لراحة البال، والطمأنينة. ومن موجبات السعادة الإيمان الخالص لله رب العالمين، والطهر والعفاف والكرم والوفاء والرحمة والرفق واللين، والقناعة، والتضحية من أجل الآخرين، وتفريج الهموم عنهم، والترفع عن الرذيلة بكل صورها، والتغلب على أهواء النفس، وعدم الاستجابة للانحرافات الفكرية، والغرائز البهيمية.

ومن الألفاظ التي تدل على السعادة في القرآن الكريم وتكون في الدنيا والآخرة:

قرة العين، والبهجة، والهناء، واللذة، والروح، والسكينة والطمأنينة والأمن، وثقل الميزان يوم الحساب، وغيرها كما يعبر عن السعادة بالإشارات الحسية، كأخذ الكتاب باليمين يوم القيامة، وبياض الوجه. والقرآن يدعو إلى تحقيق السعادة، ويرسم الطريق للوصول إليها، وهي نعمة يسديها الله لعباده المؤمنين، كما يبين الشقاء وطريقه وعلاماته ليبتعد المرء عنه، وينشد الخير في كل زمان ومكان.

الاختيار: الخصوصية، ويعنى في أسلوب القرآن انتقاء اللفظ الدقيق الملائم للمعنى، فيحدث التوافق والانسجام، وتتكامل البلاغة والفصاحة، ولهذا نجد العناية الفائقة في اخيار اللفظ القرآني، بدأ بمكونات حروفه، مرورا باتساقه مع جملة الآية والصورة، فيعطي إيحاء نفسيا وشعوريا ودلاليا، وتقديم المعنى المقصود بيسر وسهولة؛ ولهذا لا يمكن تبديل اللفظ أو أحد حروفه في القرآن؛ لأن هذا يؤدي إلى قصور في الدلالة، وغياب المناسبة، والسياق القرآني يختار الألفاظ التي تلتحم به التحاما، فيبلغ الكمال، ويجسد المعنى تارة بجرسه وأثره على السمع والقلب، وتارة بإيحائه وظلاله الممتد في الوجدان، أو بهما معا، وهذا هو الغالب(١).

الرتبة: موقع اللفظ في داخل التركيب، قد يكون محفوظا وثابتا، وقد يكون حرا تبعا للمعنى الذي يؤديه، والمقام الذي يسيطر عليه، ويدرس هذا في باب التقديم والتأخير، فترتيب الكلام يأتي وفق ترتيب المعاني، ومن خصائص النظم القرآني يعطي حرية في ترتيب الكلام بما لا يتوفر في كلام آخر.

مراعاة المقام: يعني العوامل المحيطة بالنص من دلالات لفظية ومعنوية، وهي معين

(١) ينظر: من الإعجاز البلاغي للقرآن، د. صباح دراز، مصر دار التوفيقية للطباعة، ب. ت، ١٩٨٠. ص ١٠. ١١.

قوي للدلالة على المعاني، والكلام البليغ هو ما يتنزل وفق المقام، والناظر في آيات السعادة يجد الألفاظ والعوامل المحيطة، كسياق القول وسياق اللفظ قد ناسبتها تمام التناسب.

المطلب الأول: بلاغة الكلمة في آيات السعادة:

اللفظة هي البنية الأساسية للكلام، وتظهر الدلالات الفارقة إذا وضعت مع ما يلتقي معها في المعنى العام من خلال السياق، يقول الإمام الخطابي: "اعلم أن عمود هذه البلاغة ... هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظا متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان الخطاب.....والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانا يشتركان في بعضها"(١).

هذا بيان لجوهر الألفاظ وبلاغة الخطاب المؤثر، وبيان الحدود الفاصلة بين المعاني المتشابهة، والتأكيد على أن خصوصية دلالة الألفاظ ينبع من السياق والمقام والمقصد. والألفاظ في القرآن الكريم ترسم بجرسها وإيحاءاتها المقاصد والغايات، والمقام له دور فاعل في اختيار الألفاظ الملائمة للسياق وفق بناء لغوي في بنية النص، يقول الخطابي: "إن اختيار اللفظ، وإحلاله في الموقع المناسب في السياق هو أساس البلاغة، والإحسان في البيان، فإن إحدى اللفظتين قد تنفرد في موضع، وتزل عن مكان لا تزل عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكن فيه، وتضرب بجرانها، وتراها في مظانها، وتجدها غير منازعة إلى

(١) رسالة في بيان إعجاز القرآن للخطابي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٢٩.

أوطانها، وتجد الأخرى لو وضعت موضعها في محل نفار، ومرمى شراد، ونابية عن استقرار"[١].

وهذا ما أكده الباقلاني في حديثه عن الاتساق والانسجام في آي القرآن من خلال اختيار الألفاظ ومناسبتها للمعاني، وتسلسها، وتناغمها مع الموضوع، وملاءمتها للمقاصد، فكانت أدل على المراد[٢].

ويؤكد عبد القاهر على المعنى السابق قائلا: "وتختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية"[٣] هذا تأكيد عل خصوصية دلالة الألفاظ في سياقها ومقامها.

وقد أكد ابن عطية في مقدمة تفسيره على هذا المعنى قائلا: "كتاب الله لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد"[٤]، والكلمة القرآنية بهيئتها وصيغتها لها في سياقاتها دلالات عدة تنبثق من الأبعاد المحيطة، والمقصد العام، ويتضح لك من خلال النماذج التي نقف عليها.

تطمئن، الطمأنينة[٥]

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ

(١) إعجاز القرآن للباقلاني ، مصر، دار المعارف ط٥، ص، ٢٢٠.

(٢) ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص٣٥. ٣٦.

(٣) دلائل الإعجاز ، لعبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه، محمود محمد شاكر، ص ٤٣.

(٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي. ١/ ٤٩.

(٥) الطمأنينة والاطمئنان: السكون بعد الانزعاج.

ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَـَٔابٍ ﴿٢٩﴾﴾[الرعد:٢٨-٢٩]. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾﴾[الأنفال:١٠]. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾﴾ [آل عمران: ١٢٦]. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾ ﴾ [الفجر:٢٧-٣٠]. تدل الكلمة بجرسها العذب، وصوتها الشجي، وسحرها الخلاب على سمو معناها، ومناسبتها لسياقها، فقصودها غاية يسعى كل إنسان أن يحصل عليه، ويتحرى مقامها، ويدندن حول طرقها عله يظفر بهذه القيمة النبيلة، مهما كلفه ذلك، وطمأنينة القلب هي الزاد الفاعل لمصير الإنسان وأغلب مقاماتها في الدنيا، وحصولها في الآخرة من أثر الأفعال الطيبة في الحياة، وهي عنوان السعادة الحقيقية. وجاءت صيغة "الطمأنينة" في ثماني مرات في القرآن الكريم، اختص خمسة منها بالإسناد إلى القلوب في مقام الوعد بالنصر، واقترنت طمأنينة القلب بالبشرى في آيتي آل عمران والأنفال، وتعانقت مع المآب في آية الرعد، وبالأمن من الخوف في آيتي النحل والنساء، أما في آية الفجر فاقترنت النفس المطمئنة بالرضى.

ويلحظ الربط بين المقدمة والنتيجة، (الاطمئنان) و(ذكر الله)، وفي هذا دلالة على حدوث الأنس بالله، والتحول الإيجابي، وكلمة (تطمئن) دليل الراحة النفسية، والتعبير بالفعل المضارع؛ فيه دلالة على تجدد الطمأنينة بتجديد دواعيها، والكلمة ترسم

صورة مكتملة الأركان من خلال إيحائها وخصائصها، و"طمأنينة القلوب" هي الاستكانة والسرور بذكر الله، والسكون به كمالا به. ورضى بالثواب عليه وجودة اليقين، ثم جاء الإخبار بأن طمأنينة القلوب بذكر الله تعالى، وفي هذا حض وترغيب على الإيمان، والمعنى: أن الطمأنينة لا تكون إلا بذكر الله لا بغيره(١)، والطمأنينة مرتبطة بجودة الحياة والإقبال عليها، ومن أثرها هدوء المشاعر، ومعرفة الطريق الصحيح، والقدرة على مواجهة العقبات المادية، والتخلص من أدران الآثام، والقيادة الحقيقية للنفس، وإحياء مراقبة الضمير، والترفع عن الزلات، والتوجه نحو الخير. فقراءة القرآن تشرح الصدور وتستبشر له النفوس، وتكسبها الراحة والطمأنينة، ومن هنا جاء الربط بين الفعل والنتيجة، وفي هذا حث على توظيف المقدمات الموصلة للنتائج المحققة بإذن الله. ويلحظ التناسق المحكم بين الصيغ في الآية، ففي كلمة "طوبى" دلالة على الغبطة، وقيل: أصبت خيرا وطيبا(٢)، وفي قوله "وحسن مآب" تأكيد على المعنى، وقد تناسقت لفظة "طوبى" تناسقا فنيا نابعا من التجاوب النفسي، وهو سريان المعنى بانشراح، وهذا يتسق مع السياق العام(٣).

ومن مقامات حضور الطمأنينة ودلالات السعادة في الدنيا الانتصار على الأعداء، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾ ﴾[آل عمران:١٢٦]. هذا بيان لإحساس المؤمنين بالنصر الماثل لهم يوم بدر، فقد كستهم الطمأنينة والسعادة والسكون والدعة التي

(١) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية، ٢/ ١٧٤.
(٢) الكشاف ٢/ ٢١.
(٣) ينظر: الإعجاز الفني في القرآن، عمر السلامي، ١٦٧، ١٦٨.

حلت بهم من الله تعالى؛ ليثق به المؤمنون، ولا يقنطوا منه عند فقدان أسبابه وأماراته، فقد سكنت قلوبهم بعد أن أمدهم الله سبحانه بإنزال الملائكة[١]، وتدل آية الأنفال على المدد الإلهي لأهل بدر بإنزال الملائكة عيانا لا لشيء من الأشياء إلا للبشرى لكم بأنكم تنصرون، ولتطمئن قلوبكم، بالإمداد، وتسكن إليه نفوسكم، وفي قصر الإمداد عليهما في الآيتين إشعار بعدم مباشرة الملائكة للقتال، وإنما كان إمدادهم بتقوية قلوب المباشرين وتكثير سوادهم، وقيل: وما جعله الله إلا بشارة لتطمئن به قلوبكم ، وجاء التذييل "إن الله عزيز حكيم" للإشعار بأن النصر الواقع على الوجه المذكور من مقتضيات الحكم البالغة[٢].

ويلحظ دور السياق في بيان الذكر والحذف التقديم والتأخير والتأكيد من عدمه في المتشابه القرآني بين آيتي آل عمران، والأنفال، رغم اتحادهما في المقصود، والفئة المتحدث عنها، وهم أهل بدر، فالآية الأولى مسبوقة بالحديث عن العدو ﴿وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا ﴿١٢٥﴾﴾ [آل عمران:١٢٥]، واختلط ذكر الطائفتين، وضمهما كلام واحد، فجاءت البشارة لمن هدى منهما، وأنها لأولياء الله المؤمنين، واتصل ضمير خطابهم بلام الجر المقتضية الاستحقاق فقيل "بشرى لكم"، وبين أن قلوبهم هي المطمئنة بذلك فقيل "ولتطمئن قلوبكم به"، بخلاف آية الأنفال فلم يتقدم ذكر لغير المؤمنين فلم يحتج إلى الضمير الخطابي في لكم. وتقدم في آية الأنفال وعود كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨﴾﴾ [الأنفال: ٨]، ولم

(١) تفسير أبي السعود ، ٢/٨١.

(٢) السابق، وينظر التحرير والتنوير ٣/ ٢١١.

يتقدم في آية آل عمران، ولهذا ناسب تأكيد الوصفين العظيمين من قدرته سبحانه على كل شيء، وحكمته في أفعال "إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[1] ، وبهذا ينساب كل بناء لغوي الدلالات المقصودة، أما آيات الفجر فتحكي السعادة الدائمة والراحة النفسية، بعد برد اليقين، وحلاوة الإيمان، وهذا تحول إيجابي يتعلق بالقلب وبالنفس، ويرسم النهاية السعيدة للمؤمن الحق.

النفس المطمئنة

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾ ﴾[الفجر: ٢٧ . ٣٠]. الآيات بشارة للمؤمنين بما وعدوا به، جزاء عملهم وإخلاصهم في الدنيا، فمن كان قصده لله، وأعماله له، واطمأن بذكره، وأناب إليه، وسكنت نفسه بالتصديق لما جاء به القرآن كانت له البشرى والسرور. وجاء قوله تعالى واصفا حال من اطمأن إلى معرفة الله تعالى، وعبده حق عبادته، مبينا حاله بعد الموت. الاطمئنان هو: الاستقرار والثبات، فلا يخالجها شك ولا يستفزها خوف ولا حزن، وحقيقة الطمأنينة: السكون والاستقرار، وإذا سكنت النفس إلى ربها، وطاعته وأمره وذكره، ولم تسكن إلى سواه، فقد اطمأنت إلى محبته، وعبوديته وذكره، واطمأنت إلى أمره ونهيه وخبره، واطمأنت إلى لقائه ووعده، واطمأنت إلى أن الله وحده ربها ومليكها ومعبودها ومالك أمرها كله، وأن مرجعها إليه وأنها لا غنى لها عنه طرفة عين[2]،وأن السكينة لا تحصل إلا بذكر الله، وقوله "فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى" إشارة إلى أن السعادة الروحانية دائمة وغير متراخية عند الموت؛ فهي أفضل

(١) ينظر: ملاك التأويل للغرناطي، ١/ ٣١٤. ٣١٥.

(٢) ينظر: طب القلوب عند الإمامين الجليلين ابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية، ص٣٦٦.

من السعادة الجسمانية ولذا عطفها بفاء التعقيب، بخلاف الجنة الجسمانية لا يحصل الفوز بها إلا بعد قيام القيامة الكبرى، فقال: "وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي" فذكره بالواو لا بالفاء[١]. ويلحظ تعانق الألفاظ والمعاني في الآيات السابقة، وسريان الراحة النفسية بها، فضلا عن الانسجام الذي يغمر الكون بالدعة والتعاطف، كما نلمح انسيابية الألفاظ في الأداء والجرس والمعنى.

وجل القلوب

السعداء هم من تحقق فيهم الإيمان الحقيقي، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٤ ﴾ [الأنفال ٢-٤] يدل الفعل "وَجِلَتۡ" على الهيبة والاستعظام الممتزج بالرجاء والخوف والإنابة، فالخوف من عقاب الله يدفع المؤمن إلى تجنب الوقوع في المعاصي، ويقابله التمسك بالتقوى، والتقرب إلى الله بالعبادة والإخلاص، كما أن المؤمنين قلوبهم وجلة بذكر الله دائما[٢]، وإذا ما قرأوا القرآن تهيبوا لجلاله، وازدادوا يقينا وطمأنينة، وقد جمعت الآية بين "أعمال القلوب من الخشية والإخلاص والتوكل، وبين أعمال الجوارح من الصلاة والصدقة"[٣]. وفي الآية دلالة على الترقي الشعوري، والزيادة في الإخلاص

(١) ينظر : تفسير الكبير للرازي ١٢/ ٢٤ والتحرير والتنوير لابن عاشور، ١١/١١٤. ١١٥.
(٢) القرآن وانفعالات الإنسان د. عاطف المليجي، القاهرة ٢٠٠٢، ص ١٤.
(٣) الكشاف للزمخشري، ٢/ ١٩٦.

والتقوى، فهؤلاء المؤمنون يتقربون إلى الله، أملا في رضاه تعالى، وابتغاء مرضاته، فيزدادون اطمئنانا في القلب، ورسوخا في اليقين، أي بإيمانهم بها وبما حصل لهم من نور القلب وطمأنينة اليقين بسببها، فإنها هي الدالة على الله بما تبين من عظيم أفعاله ونعوت جلاله وجماله، وتظاهر الأدلة أقوى للمدلول عليه، وكمال قدرة الله تعالى إنما يعرف بواسطة آثار حكمته في مخلوقاته، وذلك بحر لا ساحل له، ولما كانت المراتب لا نهاية لها، كانت مراتب التجلي والمعرفة لا نهاية لها، فالزيادة في أشخاص التصديق، ويدل التذييل: "وعلى ربهم يتوكلون" على تجديد إسناد أمورهم إليه مهما وسوس لهم الشيطان بالفقر أو غيره ليكفيهم من حيث لا يحتسبون، فإن خزائنه واسعة، ويده سحاء الليل والنهار، كما أنهم لما توكلوا عليه في القتال نصرهم وقد كانوا في غاية الخوف من الخذلان، وكان حالهم جديرا بذلك لقلقهم وخوفهم وقلتهم وضعفهم[1]، كما يبرز الترقي من عمل الباطن إلى عمل الظاهر، للدلالة على رفعة ارتفاع همتهم في العبادة والتقرب إلى الله.

التقوى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۖ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿١٥﴾ ﴾ [آل عمران :١٤.١٥] الآيتان بيان حقيقي لمفهوم السعادة التي تغمر أهل الحق والإيمان،

(١) ينظر: نظم الدرر ٣/ ٣٣٤.

الذين وجهوا أنفسهم إلى القيم الخالدة، حيث المستقر الدائم، والنعيم الباقي، وترفعوا عن الحرص والطمع في الدنيا الزائلة، وأعراضها الفائتة، وعدم إطلاق النفس على شراهتها. وفي هذا دعوة للترفع عن الدنيا ومتاعها الزائف، وأن المؤمن الحق هو من يعمل على تقوى الله، ويؤثر ما يبقى على ما يفنى، ويتحمل الشدائد لتنفيذ تكاليف الحق، ويزهد في عرض الدنيا الزائف، ويعمل للجزاء الدائم، والسعادة الحقيقية، وكشفت الآية الأولى طبيعة الإنسان، فهي تميل للزينة والمتاع، ثم عدد الأشياء المحببة للإنسان التي يسهل الحصول عليها بلا مجاهدة (ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَـٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ وَٱلْحَرْثِ)، وهذه كلها لا تحقق السعادة الأبدية؛ ولهذا عبر عنها بقوله (ذلك متاع الحياة الدنيا)، أما ما عند الله فهو الأبقى والأنفع، وقد ترقى في بيان المقصود من خلال الانتقال المفاجئ بقوله (قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم)،وفي هذا تشويق نابع من الاستفهام والفعل بعده، فالنبأ هو الأمر العجيب، وهذا ما يثير النفس للتطلع والشغف للجواب، وفي هذا انتقال من جو الماديات وما تعكسه من أضواء براقة إلى أفق جديد تشع منه أضواء الهداية، والمعنى دعوا عنكم ما مضى واستمعوا إلى الأفضل والأعمق في إسعاد الأرواح، وبهذا تضافرت وسائل التشويق والإثارة النفسية إلى المطامع السامية، وجذبها من أفق الظلمة المادية المتمثلة في مطالب الدنيا إلى أفق ملؤه الصفاء والطهر وهو الجانب الروحي. وفي التعبير بـ"مِّن ذَٰلِكُمْ" دلالة على جمع كل ما سبق من المطالب المادية التي عددها في الآية، وطي لها في كلمة واحدة "ذلكم" حيث تشير إلى ما فصلته الآية، وهذا يترك في نفس المؤمن انطباعا بأن هذه اللذائذ مهما تكاثرت فهي قليلة بالنسبة لآثارها، ومهما تعددت فهي ضئيلة النفع، وعاجزة عن المدد الواسع. وبهذا عبر القرآن بما يساوق طبيعة النفس البشرية وتطلعاتها من خلال

الترقي فيما يحقق لها رغبتها من حاجات الدنيا، ثم عدل عن ذلك كله لبيان ما يجب أن ترنو إليه النفس، وتشتاق إليه حيث السعادة الدائمة، ويلحظ التقابل بين الجانب المادي والجانب الروحي، فالنساء يقابلها الأزواج المطهرة، والحرث يقابله جنات تجري من تحتها الأنهار، والخيل والأولاد لا وجود لها هناك حيث رضوان الله أبهى وأروع من كل شيء، ويمكن القول متاع الحياة الدنيا كله يقابله رضوان الله ومرضاته، وإن كانت المقارنة غير موجودة أصلا، فأين القيم المادية بالنسبة لنعيم الله ورضوانه؟!!

ويقف الرافعي على الحكمة من الترتيب العجيب في الآية: فالنساء شهوات من الغريزة والعاطفة، والبنين شهوات من العاطفة والنفس، والمال الكثير من النفس فقط، والخيل المسومة جاءت بعد النساء والبني لكونها لاحقة بالغريزة والعاطفة والنفس، ويدخل فيها ما يقتضي المباهاة والزينة(١). وفي الآية توضيح لما يجب أن يكون محل اهتمام والعمل له، فرغبات الدنيا وإن خطفت الأبصار، وسحرت الألباب لكنها زائلة وفانية ومنتهية بخلاف ما يجب أن يكون مطمحا للنفوس الكريمة وما بها من إشعاع يغمر الأرواح. ويلحظ التعبير عن مطالب الجسد، بـ (الزينة الشهوات القناطير المقنطرة . الخيل المسومة) وهي تناسب مغريات الدنيا وماديتها، وفي الجانب الآخر التعبير عن مطالب الروح ذات الأجواء النقية الصافية المنسجمة مع جو الإيمان والتقوى (الخير الجنات الرضوان التقوى) وكلها كلمات وضاءة هادئة مشرقة ممتدة الأثر(٢). فالآيتان مرتبطتان بالمقصد العام للسورة، وهو أمر التوحيد ولزوم الإقرار به، والعمل من خلاله،

(١) ينظر: رسائل الرافعي، ص ٢٣٣. ٢٣٥.

(٢) ينظر: السعادة والشقاء من دار الفناء إلى دار البقاء جمع سمو الأمير سعود بن محمد بن عبد الله بن جلوي آل سعود، الرياض دار القبس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤ ص ١٠٤.١٥.

ودل اسم التفضيل "بخير من ذلكم" على الجزاء الأوفى لمن آثر المفضل على المفضل عليه، وهو أن من قوى على شهوات النفس، ومجاهدة سلطانها، وغمره التقوى والاعتراف بوحدانية الله فقد ربحت تجارته.

وفي الآية الثانية دعوة صريحة للانتقال السريع من العالم المادي الذي لا يحمل سعادة حقيقية إلى العالم الروحي حيث الطهر والنقاء والصفاء والنور والثبات على الحق، وهذا لا يتحقق إلى بتقوى الله في السر والعلن وفي هذا ضمان لدخول الجنة وتحقيق السعادة المرجوة برضا الله تعالى، وفي هذا فليعمل العاملون، وليتنافس المتنافسون.

ويلحظ تنوع المفردات صانعا وحدة في الصورة العامة، وقامت كل مفردة بتلوين مساحة من المشهد في الآتين، وبهذا تنوع الأشكال والأحاسيس والقناعات، كما تحاورت الأفكار وتمازجت الدلالات وصبت جميعها في وحدة متناسقة بديعة، وكونت النساء والبنين وحدة المساحة، وكذلك الذهب والفضة، والأنعام والحرث، والخيل، وقد أكد المشهد أن كل هذه المفردات ـ النعم ـ زائلة وفانية، ولا يبقى إلا الجزاء على شكر النعمة والعمل بحقها[١]، ولهذا جاء التفضيل في الآية الثانية "لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا"، وهو حظ السعداء فقط. ويلحظ الربط بين تقوى الله وحصول الجزاء الأوفى في مواضع كثيرة بالقرآن الكريم[٢].

عيشة راضية

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّى ظَنَنتُ

(١) ينظر: من جماليات التصوير في القرآن ، محمد قطب عبد العال، سلسلة دعوة الحق السنة الثالثة عشرة ربيع الأول ١٤١٥هـ، العدد ١٤٧، ص ٤٥.

(٢) ينظر: نفوس ودروس في إطار التصوير القرآني، توفيق محمد سبع، ١/ ١٩٧. ٢٠٠.

أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾﴾[الحاقة:١٩. ٢٤] تتسم مفردات السعادة بالدعة والمسرة، والفرح والسرور والراحة والسلاسة حيث تكونت من حروف انسيابية، وأحدثت ايقاعا مريحا للأذن، صحبها النغم الشجي الذي يساعد على إبراز نبرة الفرح ورنته، "كتابيه، حسابيه، راضية، عالية، دانية" ونلحظ هيئة الحركة المؤثرة، والنداء الناعم الشجي لمن حوله ليشاركوه فرحته، وما فيه من نعيم حسي، بعد الرضا القلبي، وعبر عن ذلك بتوجيه الخطاب للجمع "اقرؤوا". ويأتي وعد الله لأهل الجنة: كلوا واشربوا بدل ما أمسكتم عن الأكل والشرب لوجه الله، فكونوا اليوم في نعيمكم، وكلوا وأشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية(١). ويلحظ اقتران حركة أخذ الكتاب باليمين، والقول المعبر عن الفرحة، وقد ربط بين المقدمة والنتيجة في صورة بلاغية مؤثرة ومحفزة لفعل الخير.

الفرح والسرور:

عبر القرآن الكريم عن السعادة بألفاظ مترادفة في القرآن، وجعلها مربوطة بالإيمان بالله الواحد، وآثاره في الآخرة كالفرح والبشرى **قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ

(١) ينظر : الكشاف للزمخشري، ٤/ ٦٠٣.

أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾﴾ [آل عمران:١٦٩-١٧١]. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ كَانَ فِيٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾﴾ [الانشقاق: ٧-١٣]. هذا إخبار عن حال الشهداء والمؤمنين في الجنة، فهم في الجنة يشعرون بالسعادة والفرح، مما رأوا من النعيم والجزاء، وأن رحمته من موجبات الفرح والسعادة، وأنها خير من كل أمور الدنيا. والحياة الطيبة جزاء ما قدمه في الدنيا من أعمال صالحة، ونلحظ التقابل في آيات الانشقاق، فضلا عن الصورة الحركية المعبرة لمن أخذ كتابة بيمينه، بخلاف من يحاول إخفاء كتابه خلف ظهره، بعدما كان مسرورا في الدنيا، انقلب الحال إلى ضده.

شرح الصدر:

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴿١٢٥﴾﴾[الأنعام:١٢٥]. فأهل الهدى والإيمان لهم شرح الصدر واتساعه وانفساحه، وأهل الضلال لهم ضيق الصدر والحر والظلمة، فلا سعادة للقلب، ولا لذة ولا نعيم ولا صلاح إلا بالتوجه بالعبادة له وحده، وأن تكون غاية مطلوب المؤمن وأحب إليه من كل ما سواه(١). وجاء المعنى من خلال البناء الشرطي والربط بين المكونين من خلال المقدمة والنتيجة، مع تتابع واقتران أهل السعادة بأهل الشقاء، لتوضيح المعنى وتأكيده.

(١) ينظر: طب القلوب عند الإمامين الجليلين ابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية، إعداد أحمد الراوي، ص ٣١١. ٣١٣.

لقد كشفت الآية من خلال التقابل على دلالة سعادة المؤمن، واستنار بنور الحق، فاطمأنت نفسه، وتلذذ بالطاعة، وفي المقابل من ضل الطريق وجد علامة ذلك في ضيق صدره. ويلحظ العلامة الحسية بين الفريقين من خلال لفظ (الصدر) فمرة يكون منشرحا، كناية عن تهيئة النفس لقبول الحق حتى تحصل على السعادة بالإيمان، ومرة يوصف بصفات متتابعة وأحوال مفصلة، وهي تدل على المبالغة في معاناة الشقي، ويلحظ الإيجاز في حال السعيد، والتفصيل والتتابع في حال الشقي، مما يتناسب مع سهولة طريق الإيمان، وصعوبة ومعاناة طريق الكفر، فضلا عن جزائهما.

أخذ الكتاب باليمين، وأصحاب اليمين

من أمارات تحصيل السعادة، والفوز بها، أخذ المؤمن كتابه بيمينه، وفي الجانب الآخر أخذ الكافر وأهل الشقاء الكتاب بالشمال فهذا دليل التعاسة والشقاء، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَأَصۡحَٰبُ ٱلۡمَيۡمَنَةِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَيۡمَنَةِ ۝٨ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ ۝٩ ﴾[الواقعة: ٨-٩] "أصحاب الميمنة" هم الذين يؤتون صحائفهم بأيمانهم، "وأصحاب المشأمة" هم من يؤتونها بشمائلهم. أو أصحاب المنزلة السنية وأصحاب المنزلة الدنية، من قولك: وفلان مني باليمين، فلان مني بالشمال: إذا وصفتهما بالرفعة عندك والضعة؛ وذلك لتيمنهم بالميامن وتشاؤمهم بالشمائل، ولتفاؤلهم بالسانح وتطيرهم من البارح، ولذلك اشتقوا لليمين الاسم من اليمن، وسموا الشمائل الشؤمى. وقيل: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة: أصحاب اليمن والشؤم؛ لأن السعداء ميامين على أنفسهم بطاعتهم، والأشقياء مشائيم عليها بمعصيتهم[1]. ولما كان

(١) الكشاف، ٤/ ٤٥٦، ٤٥٧.

مقصد السورة الأعظم بيان الفروق بين أهل السعادة، وأهل الشقاء يوم الحساب والجزاء فصل في الجزاء الحسي والمعنوي، ونلحظ المجاورة والتوازن اللفظين بين الألفاظ المتقابلة.

الوجوه الناضرة، والوجوه البيضاء

عبر القرآن عن التكريم العظيم لأهل الإيمان، حيث النظر إلى الذات العلية، ودل التقديم على الحصر، وتلحظ بلاغة القرآن الصوتية في تنويع صوت الضاد والظاء في وصف أحوال السعداء في الاخرة، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾[القيامة: ٢٢-٢٣] كناية عن النعمة والحسن، والبهجة والتنوع يؤنس الوجدان، ويحرك الأركان، ويجذب الأسماع، ويحدث في نفسه ميلا إلى الإصغاء والتلذذ بنغمته العذبة، ويجعل العبارة على الأذن سهلة مستساغة، فتجد من النفس القبول، وتتأثر به أي تأثير، وتقع في القلب أحسن موقع(١). وتبدو بلاغة التجاوب الموسيقي النابع من تماثل الكلمات تماثلا كاملا أو ناقصا، حيث تطرب له الأذن، وتهتز له أوتار القلوب، فتتجاوب في تعاطف مع أصداء أبنيتها، فالجناس كان سببا في خلق الموسيقى الداخلية، وإيجاد وشائج التنغيم بين ألفاظه(٢). فضلا عن التشويق والتشوف من السامع رغبة منه الوقوف على اللفظ الثاني وما يحمله من معان منسجمة مع اللفظ الأول، فإذا ما ظفر به كساه أنسا وراحة، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝١٠٧﴾[آل عمران: ١٠٧] عبر بـ (رحمة الله)، بدلا من: (الجنة)؛ للدلالة على أن المؤمن يدخل الجنة برحمة ربه لا بعمله وطاعته على سبيل المجاز المرسل بعلاقة الحالية؛ إذ

(١) علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع، بسيوني فيود، ص ٢٤٨.
(٢) ينظر: السابق نفس الصفحة.

الرحمة يحل الإنسان في مكانها، وهو الجنة، وفي دلالة على التلاحم بين الجنة وساكنيها.

لهم دار السلام

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ ۖ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأنعام: ١٢٧] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يونس: ٢٥]. هذا ما اختص به عباده المؤمنين الذين انشرحت صدرهم للإيمان، واختاروا طريق الحق، وسبيل الهداية والرشاد، تثمر الخير والحب للناس، حياتهم مليئة بالنضارة والأمل والحنو، والشعاع النوراني الذي يضفي على الآخرين الألفة والمحبة، فجزاهم الله بأوفى الجزاء وأجله حيث السعادة والهناءة والنعيم الكامل للقلب والروح والبدن، وفي تقديم الخبر على المبتدأ دلالة على القصر والحصر، وقولهم سبحانه" وَهُوَ وَلِيُّهُم" على عناية الله بهذه الفئة المؤمنة فيسر لهم طرق الوصول إلى محبته ورضوانه.

المطلب الثاني: جمال النظم في آيات السعادة:

التصوير أحد طرق نقل المعنى بطريق غير مباشر، ويعبر عن الدلالات بمشاهد تتسم بالحياة والحركة والظلال تخاطب الحس والوجدان وتنقل المعنى من المجرد إلى المحسوس فتنفذ للعقل والحس والإدراك، وتمكث في القلب،

يصور القرآن السعادة القلبية التي يضفيها المنفق المؤمن على المحتاج، ويحظى هو بالجزاء الأوفى، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾﴾[البقرة: ٢٦١] المشهد يعبر عن الجمال الحسي، والحياة النامية

حيث الطبيعة الحية، والثمار الطيبة المتضاعفة، وهي تجسد المعاني الإنسانية الراقية الناتجة عن الغلبة على صفة البخل، وأخذ النفس إلى معاني الجود، وفي هذا دلالة قوة الإيمان، ودليل الخير والمحبة للآخرين، فالمؤمن يعطي طواعية لشوقه إلى ما هو أجمل وأخلد، ويعمل من أجل رضا الله تعالى، فصور القرآن الرضا النفسي، والسعادة الغامرة، والإحساس بالجمال، الذي يمتلئ به قلب المنفق، ويتجلى في صورة الجنة بألوانها وأشجارها وثمارها، والصورة تماثل جمال التناسق والتناسب بين حياة النفس في آمالها وتطلعاتها وحركتها التي تنشأ بها واقعها وبين نبات الأرض وهو ينمو وضاء بجمال ثماره(١).

ويمدح القرآن من يقدمون العطاء والنفقة للمحتاجين، ويذهبون عنهم العوز، فتدركهم السعادة بعد الحزن، وهو طريق لتهذيب النفوس، وجاء التعبير القرآني عن هذه المعاني بالمثل، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٢٦١﴾[البقرة: ٢٦١] الآية دعوة وحث على الإنفاق، والوعد بالجزاء الأوفى، فمن قدم على إسعاد الناس، كسته السعادة من رب العالمين أضعاف ما قدم بلا حد، وجاءت مفردات الصورة في انسجام تام، وانتزعت من البيئة الماثلة، فتثبت المعاني، وترسخ في الذهن، وبناء النتائج على المقدمات بلا مهل.

وفي بيان إنماء السعادة التي تدخل إلى قلب المعطى من أثر الصدقة وما تحدثه من التحول الإيجابي، وثوبها الذي يرجوه المعطي بعد إنفاقه المصحوب بالإخلاص، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ

(١) ينظر: الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم ، محمد عبد الواحد حجازي، ص١١١.

أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾ [البقرة:٢٦٥] الآية تصوير للمعاني النفسية التي يمتلئ بها قلب المؤمن بالله، لما يبذله من مال طواعية وإخلاصا وشوقا إلى ما هو أخلد وأجمل، وأدوم للسعادة لنفسه، حيث يحظى برضا الله تعالى، وهذا الركن الذي يسعي للجوء إليه، والعيش في كنفه ،والرضا النفسي الذي يغمر إحساسه بالجمال حين يشهد صورة المشبه به فيرى جنة من جنان الأرض فوق ربوة تنثر خيرها ويفيض عطاؤها، فإذا نزل عليها المطر الغزير جادت بخيرها ضعفين، فكسيت بالجمال والخصوبة والحياة، والمقصود هو صورة المشبه (الإنفاق)، ابتغاء مرضات الله، فيضاعف الله أجره، ويكثر ثوابه، وهذا دليل عملي على نمو ثواب الصدقة خاصة التي كسيت بالإخلاص في النية، والرغبة في مساعدة الآخرين المحتاجين بقدر ما يملك، دون النظر إلى القدر المبذول، وهذا تجسيد للسعادة التي تغمر قلب المؤمن حين ينفق ماله في سبيل الله[١]، والتمثيل الحسي لجزاء الصدقة ونموها فيه دعوة وترغيب للإنفاق لما له من أثر طيب على المنفق والمنفق عليه، وفي هذا تقريب المعنى وتجسيده، وبيان وجه من وجوه الإعجاز القرآني الذي لا تخلو آية منه.

والسعادة تكمن في تقوى الله ورضوانه وما أعده الله للمتقين من ثواب عظيم ونعيم مقيم، تتضاءل أمامه كل المطالب المادية وإذا ظفر الإنسان بها أضاءت له الآفاق في وجهه وأشرقت الآمال في نفسه، وانعكست أضواء الهداية على جوارحه، وانفجر

(١) ينظر: الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم ، محمد عبد الواحد حجازي، ص١١٢.

نبع الإيمان من قلبه فغمر الكائنات بحنانه وحبه[١].

ومن عطاء الله تعالى لعباده المؤمنين أن دلهم على الأعمال التي بها يدخلون الجنة وينعمون فيها، ويتلذذون بالسعادة في الدنيا والآخرة، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٤] هناك خصال عدة مرتبطة بدخول الجنة، ومنها الإنفاق في السر والعلن، والقدرة على كتم الغضب، وكظم الغيظ، والعفو عند المقدرة لمن ظلمك، والعودة إليه، وتنفيذ مواد دستور القرآن الكريم على مستوى الفرد والمجتمع.

ودل الطباق (السراء، والضراء) على أن قلب المؤمن عامر بالمحبة، والرغبة في العطاء حتى أصبح سلوكا لا ينفك عنه، ويحرص دائما على تنميته في تجرد وإخلاص وصفاء نفس، ودليل على الإحساس بالمسؤولية المجتمعية حيث يساعد في حل مشكلة الفقر بما يستطيع، ويعمل على إسعاد الآخرين.

وتتجلى السعادة في عدم جرح مشاعر الآخرين والترفع عن الآفات السيئة، والأفعال المؤذية نفسيا من خلال السخرية والاحتقار عموما، والاستهانة بالأقدار وهذا دليل العنف الاجتماعي وضياع الحقوق، والسخرية تصنع جرحا عميقا، وألما غائرا يصعب علاجه، ويجب التخلق بحميد الصفات، وجميل الأفعال، ويلاحظ التعبير بألفاظ الجمع؛ لشدة وقعه، وأثره على تفكيك أواصر المجتمع، وأرشدت الآية إلى الواجب العام، وهو كف الأذى بكل صوره وألوانه وأشكاله، حضورا، أو غيابا، فالتحريم فيهما معا، فلا نتجسس

(١) ينظر: نفوس ودروس، توفيق محمد سبع، ١/ ١٩٠. وينظر: طب القلوب عند الإمامين الجليلين ابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية، إعداد أحمد الراوي، ص٢٢٨. ٢٢٩.

عليهم، أو نتتبع عوراتهم، أو ننبذهم بالألقاب؛ احتقارا لهم، أو تقليلا من قدرتهم، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ١٢﴾ [الحجرات١١. ١٢] الحفاظ على مشاعر الآخرين، والعمل على بقاء المودة والإخاء، دليل السلوك القويم، ومنهج رباني، ودعوة لنشر السلام والثقة والطمأنينة والألفة والفعالية الإيجابية، وتنمية عرى التلاحم بين أفراد المجتمع المكون من الذكور والإناث، والترفع عن التنقص والاستهزاء والازدراء. هذا نهي متتابع مختلف الصور والأشكال، وأثر فعله سيء على نفس الآخر ومشاعره، وبين القرآن أن من ظن أنه يلمز الآخر، فالحق أن من يسخر من الآخر أو يلمزه فإنما هو يسخر من نفسه، ويلزمها؛ لأن من يسخر منه أو يلمزه إنما هو أخوه، وأثره راجع إليه، فلا بد من الترفع عن هذه الصفات الذميمة؛ وفي هذا إيقاظ لشعور الإيمان في نفس من يفكر في السخرية واللمز بالآخر، وأن عليه أن يغير من سلوكه المردود؛ لكونه يجلب التعاسة والشقاوة للطرف الآخر، وهذا خروج عن الحق والخلق القويم الذي يجب أن يكون عليه المجتمع المسلم حتى يثمر التعاون والمودة والتآلف والمحبة، وينشر الرضى والبشاشة والطمأنينة والتكاتف والإخاء، ويلحظ الترابط بين الفعل وجزائه، فمن أصر على هذه الصفات الذميمة، ولم يتب منها، فهو

مجاف للفطرة السليمة[١]، وفاقد لأساليب السعادة والتحاب والألفة، والاعتصام بحبل الله التي يجب أن يعمل لها دائما الفرد والمجتمع.

يثير القرآن النفوس، ويطلب منها المراجعة والمحاسبة، والتعقل في الفعل وأثره، فربما من سخرت منه هو في الحقيقة أرفع منك قدرا وأعلى منزلة، فهذا مجال المحاسبة "عسى أن يكونوا خيرا منهم"، وانطلقت الآية من قاعدة الإيمان الكامل الذي يجب أن يكون واقعا مثاليا، أو دليل اكتمال الإيمان، وعقب النواهي بأسلوب النفي "ومن لم يتب" والنفي قريب من النهي الذي بدأت به الآية، وبدأت الآية الثانية بالأمر "اجتنبوا" ختمت أيضا بالأمر "واتقوا الله"، لما فيه من ضرورة التخلص والترفع من خلال التقوى إرشادا وتوجيها ونصحا، وكظما للغيظ.

وسورة الحجرات مدنية وهي تتحدث عن رسوخ الإيمان والثبات على الحق والاهتداء بنور القرآن وتطبيق شعائره وأركانه، ولا يرتاب منصف في أن تنزه المجتمع المؤمن عن هذه الخصال الذميمة، مدعاة للصفاء النفسي، والتماسك والتآزر، والإفادة من الطاقات الفاعلة في إطار من التعاون المثمر بين أفراد المجتمع على اختلاف الطاقات والقدرات، وتآزرهم على كل ما فيه سلامة هذا المجتمع وتنمية فاعليته لتحقيق رسالة الإسلام الخالدة، وتسامي القدرة الذاتية عند جماعة المسلمين، والسير به نحو بنية حضارية يكتنفها الصفاء والنقاء والشمول[٢]. ويلحظ ترتيب الجزاء على الشرط، وهذا من الصلات بين المعاني، وبيان الفعل وأثره، وضرورة العمل على الإيجابية والتحول نحو الأفضل للفرد والمجتمع، وهذا من إعجاز القرآن وبلاغته، حيث يربي الإنسان المؤمن،

(١) ينظر : الإنسان والحياة، في وقفات مع آيات، محمد أديب الصالح، ص١٨٩. ١٩٣.
(٢) ينظر: تفسير الرازي والتحرير والتنوير ١١/١١٤. ١١٥.

ويزج به نحو الكمال من التآخي واحترام مشاعر الآخرين، والعمل على تنقية النفس من الأدران، وينمي صفة التضامن والتعاون والإخاء. ولا شك أن تصوير المعاني في صورة حسية يكون أشد رسوخا في النفس، وأكثر إثارة للانفعال والمشاعر، ومما صوره القرآن في جانب الأمور الذي ينهى عنها السخرية بالآخر، والانتقاص من قدره أفرادا أو جماعات. والنفوس تسكن وتأنس إذا خرج لها المعنى من غامض إلى واضح ومن خفي إلى جلي، كما أن التمثيل بالأمور المشاهدة أوقع ولمادة الشبه أقطع(١).

فلا داعي للانتقاص والطعن في الآخرين، كما نهى عن الغيبة والنميمة وصورها بصورة بشعة بشاعة أثرها على المغتاب في حقه، فهي صوة مشمئزة ومثيرة للنفس حيث تمجها فشبهت المغتاب بأكل جيفة آدمي، وقد ذكر العلوي عدة نكات تدل حسن المطابقة لمقصد الآية الذي سيقت من أجله، ومنها: أنه ألحق بالاستفهام الإنكاري التوبيخي لفظ "أيحب" للدلالة على وقعها في النفوس، وتطلع الخواطر، وهذا المعنى لا يتوفر بلفظ الإرادة، ويلحظ التناسب بين صورتي التشبيه، فالغيبة تكون بذكر معايب الناس، وبيان مثالبهم، وتمزيق أعراضهم، وتمزيق العرض مماثل لأكل الإنسان لحم من يغتابه، فأكل اللحم تقطيع له، وتمزيق لأوصاله، وفي كلا الطرفين شوق وولع، واختار لفظ "لحم أخيه"؛ لأن وقع التحريم به أوقع، والغيبة فيه أعظم، ولهذا عبر عن المعنى بطريق المبالغة المعبرة عن المقصود، والتعبير بقوله "ميتا" لوجود الغياب في المغتاب فهو بمنزلة الميت، فلا يستطيع الدفاع عن نفسه لعدم شعوره بما يجري في غيابه، فضلا عن

(١) ينظر: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه مجمود محمد شاكر، دار المدني بجدة،ط١ ١٩٩١م، ص١٢٦، وكتاب الطراز المضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ليحي بن حمز العلوي ، مكتبة المعارف الرياض، ١/ ٤٣٣.

أن لحم الميت مستكره وتنفر منه النفس، وجاءت النتيجة الطبيعية لتلك الصورة البشعة حيث إنها في غاية الكراهة والنفور(١).

ويلحظ بديع النظم في ختام المثل بالفاء الفصيحة التي تكشف عن معان جمة، ومنها أن من فعل هذا الأمر كرهتموه، وأن الواجب على جماعة المسلمين بحسب ما يقتضيه العقل، نصحه وتوجيهه حتى يترفع عن هذا الفعل وعن الأقوال البذيئة، ويلحظ أن الجرم في الآية الأولى أفظع؛ لأن السخرية واللمز والنبز يكون في العلن فالتجريح فيه أعلى، وأثره على جلب الشقاوة أشد، أما الاغتياب والتجسس فيكون في الغياب والسر وعدم العلم غالبا، فناسب كل تذييل بدايته(٢).

والقصد من هذا التصوير تنفير الناس من هذا الخلق الذميم والخصلة المزرية، وتحقيق الخير للناس جميعا، ووجود مجتمع ينعم بالحياة، ويحافظ على المشاعر، ويرعى السلوك القويم، وينمي العلاقة بين أفراد المجتمع، والترفع عما يقوضها سرا أو جهرا، والعمل على ما يسعد الفرد والمجتمع في الدارين.

والآيتان دعوة لتقرير مبدأ التعايش والحياة الاجتماعية المستقرة نفسيا، والترفع عن الظن لما يسببه من ضيق لنفس من أسيء الظن به، وهذا بلا شك يقوض دعائم المجتمع، ويفكك عرى التلاحم بين أركانه، كما تدعو إلى الترفع عن الأخلاق الذميمة كالغيبة والنميمة، فهذا يفرق بين المتحابين، ولذا صور حال من يقوم بهذه الأفعال بصورة بشعة تعافها النفس، فهل تحب سماعها فضلا عن رؤيتها واقعيا، فكيف بمن يغمس لسانه فيها. وهي دعوة لاجتناب هذه الصفات الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة حتى

(١) ينظر: الطراز للعلوي١/٤٠٠. ٤٠٣.

(٢) ينظر: من كنوز البلاغة القرآنية في سورتي الحجرات وق د. عبد الجواد طبق، ص٨٢.

تنشر السعادة، وتنقشع التعاسة، ويعيش المجتمع في طهر وعفاف وصفاء ونقاء وألفة ومودة وراحة بال.

وهذه توجيهات أخلاقية ونسمات تربوية لإيجاد علاقات طيبة مع الآخرين، حيث تكشف عن تقديرهم أثناء الحديث معهم، وذم التعالي عليهم، فهذا له أثره الجميل في نشر السعادة، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾ ﴾[لقمان: ١٨. ١٩] يبين القرآن المنهج القويم في التواصل الإيجابي مع الآخرين، الاحترام والتقدير المتبادل، وبيان أن هذا يتطلب التواضع، ومراعاة إحساس الناس ومشاعرهم، ويتجلى ذلك من خلال الهيئة التي يكون عليها المرء، ويلمح معناها الضمني أو الكنائي، فالمظهر مرتبط بالكبرياء والغرور، ولا يصدر ذلك عادة إلا ممن كانت له منزلة في المجتمع، والقرآن يحذره من أن يقع في هذا المسلك القبيح، والفعل النشاز، ويسيطر عليه الخيلاء والإعجاب بالنفس والغرور، وهنا يأتي التحذير من النتيجة السلبية التي تكون سببا في تعاسة الآخر، حيث يقارن نفسه بمن يقوم بهذا الصنيع السيئ، وأن القصد أن يكون الرجل ذا المكانة في قومه مثالا للتواضع، وقدوة في لين الجانب، فلا يكون نابيا، أو ساخرا من الآخرين، أو مبالغا في الثقة بنفسه، ومتكلفا في الظهور، والمظهر السلبي له وجهان: أحدهما أنه نقيصة في الخلق السوي لصاحبه، والآخر أن صاحبه يستخدمه في إيذاء كرامة الناس ومشاعرهم، والتأثير النفسي عليه في محاولة إخضاعهم وجرهم بعيدا عن الدين، بما يلقي في نفوسهم من مشاعر الإعجاب أو الإرهاب، وتنتشر العدوى بين الناس، ويصدرون الطاقات السلبية والتعاسة

لهم وللآخرين، وهذا مجاف للفطرة[١].

وقد تتابعت النواهي "ولا تصعر، ولا تمش" وكلاهما مرتبط بالآخر، وهو دليل التكبر والتعالي على الناس والزهو والأنانية وحب الذات، والمشي في تخايل وقلة احترام الآخر، واحتقاره، والتقليل من قدره، كما تتابعت الأوامر "واقصد في مشيك، واغضض من صوتك" أملا في المراجعة، وتجيب مظاهر الانتقاص، بل دفنها من الأساس، لما لها من أثر سيء حيث تنتشر بسببها التعاسة والانتقاص والتجريح، فنهاه عن المصاعرة، والمشي في الأرض مرحا، وأمره بالقصد في المشي وغض الصوت[٢]، وفي الأوامر دعوة للتوسط لا المنع، وأتبع ذلك بالتعليل.

المطلب الثالث: التصوير البديعي في آيات السعادة:

١. الإجمال والبيان:

وعد الله تعالى عباده المؤمنين (أهل السعادة) بجنة عرضها السموات والأرض، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤ ﴾[آل عمران" ١٣٣. ١٣٤] حديث القرآن عن صفات أهل الجنة تنوعت بين الإجمال والتفصيل في كثير من الآيات، وكلها تبعث على الطمأنينة والراحة والرضا، وتؤكد على أن أهل الجنة

(١) ينظر: التصوير الساخر في القرآن الكريم د. عبد الحليم حفني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ١٧٠– ١٧٤.

(٢) ينظر: الطراز للعلوي، ٣٧٩/٢.

يعيشون في نعيم وترف، كما عدد مجالسها، ونوع في الحديث عن النعم فكان منها الحسية والمعنوية والروحية وهذا بما يتناسب مع طبيعة الإنسان واحتياجاته المختلفة، هذا الجزاء العظيم، والمآلات السعيدة لجنة عرضها السموات. والقرآن ينظم شؤون الحياة الدنيا، وأن يأخذ المؤمن منها بطرف، ولا يزهد فيها كلية، بل يظفر بدنيا حسنة فيها متعة وفيها سعادة، ويعمل للآخرة ليظفر بآخرة سعيدة فيها كذلك متعة حسية وروحية. ورسم له المنهج القويم ليحظى بالسعادتين[1]، كما عدد صفات المتقين وفصل بعد الإجمال فهم الذين ينفقون في السراء والضراء، في المنشط والمكره، في الإيسار والإعسار، ويعتقدون بأن الصدقة تنمو بإخراج حق الفقير دون أن تنقص بل تحل فيها البركة، يخرجونها طواعية بلا طلب لسمعة أو مدح، ومن صفات المتقين أنهم يكظمون الغيظ عند الغضب وعند اشتداد الأزمات، ثم يترقى القرآن في مدح صفات المتقين فهم يعفون ولا يقتصون لأنفسهم، بل يحسنون لمن أساء إليهم، ويصلون من قطعهم، ويدل تذييل الآية "والله يحب المحسنين" على فضل الله على عباده المتقين فيكسوهم بمحبته لهم[2].

ويلحظ الترتيب البديع في تقديم النتائج والتفصيل فيها، ثم يعقب بالمقدمات، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٧ قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ٥٨﴾ [يونس ٥٧. ٥٨] تجلت أوصاف القرآن وأهدافه فيما ينفع الناس جميعا، وهو أساس شفائهم من كل داء يصيب الأنفس والصدور، وهو جامع للخير كله، وهاد لطريق الحق المبين، صادق فيما جاء به من عند الله، وهذا الخطاب

(١) ينظر: من بلاغة القرآن أحمد أحمد بدوي ، دار نهضة مصر ب. ت ، ص٣٣٧.

(٢) ينظر: غذاء الروح، الشيخ عبد العزيز المسند، السعودية، دار العمير ، ط٣، ١٤٠٧م ص٢٦١.

عام لجميع الناس، ويجوز أن يكون خاصا بالمشركين، وبهذا يكون ذكر الثناء على القرآن بأنه هدى ورحمة للمؤمنين، وتسجيلا على المشركين بأنهم حرموا أنفسهم الانتفاع بموعظة القرآن وشفائه لما في الصدور، فانتفع المؤمنون بذلك(١).

وقد كشفت الفاء في "فليفرحوا" عن الشرط المقدر على معنى: فإن فرحوا بشيء فليفرحوا بما ذكره من الأوصاف السابقة، وبمن وفق في اغتنام القرآن بتلاوته، والعمل بآياته، وأقبل عليه بإخلاص، فأدرك الفرح والسعادة في حياته، وكان جزاؤه الأوفى في الآخرة من نعيم الجنة، والنجاة من النار. وهذا توجيه للمؤمنين بالأولى أن يفرحوا به، وهو الهدى ودين الحق، بدلا من الفرح بحطام الدنيا الزائل، وزهرتها الفانية.

يقول الزمخشري: "والتكرير للتأكيد والتقرير وإيجاب اختصاص الفضل والرحمة بالفرح دون ما عداهما من فوائد الدنيا، فحذف أحد الفعلين لدلالة المذكور عليه، والفاء داخلة لمعنى الشرط؛ كأنه قيل: إن فرحوا بشيء فليخصوهما بالفرح، فإنه لا مفروح به أحق منهما"(٢).

فالسعادة التي تحققت للمؤمنين بعد نزول القرآن تفوق ما في الدنيا بزخارفها وهي ما حرص عليها المشركون فلم يجنوا إلا الشقاوة. والآية دليل على أن المؤمنين جنوا فضلي الدنيا والآخرة، والأول تحقق بكمال النفس وصحة الاعتقاد وتطلع النفس إلى الكمالات، وإقبالها على الأعمال الصالحة مما يكسب النفس الراحة في الدنيا، والعيشة الهنيئة، والاطمئنان، وأما الآخر فله ما وعد سبحانه(٣)، إن الله لا يخلف الميعاد.

(١) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور، ١١/ ١٠٩.
(٢) الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٥٣.
(٣) ينظر: التحرير والتنوير ١١/١١٤.

فالإيمان إذا باشر القلب وخالطته بشاشته استشعر الحلاوة واللذة والسرور والبهجة، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَفۡرَحُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَۖ وَمِنَ ٱلۡأَحۡزَابِ مَن يُنكِرُ بَعۡضَهُۥۚ قُلۡ إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَلَآ أُشۡرِكَ بِهِۦٓۚ إِلَيۡهِ أَدۡعُواْ وَإِلَيۡهِ مَـَٔابِ ٣٦﴾ [الرعد من الآية ٣٦]، وأهل الإيمان يستبشرون بما أنزل من القرآن، فيفرحون ويسرون لما يجدونه من حلاوة ولذة وبهجة، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ ١٢٤﴾[التوبة: ١٢٤].

وتلحظ القيمة البلاغية للإجمال والتفصيل في ترسيخ المعنى وتأكيده في ذهن المتلقي مرتين، الأولى من خلال الانطلاق من الفكرة الكلية، والأخرى من خلال التفصيل في أجزائها.

٢. بلاغة التناسب بين سور القرآن التي تتحدث عن السعادة

السعادة نعمة من الله يهبها لعباده الذين أخلصوا في عبادته وذكره، واتبعوا منهجه قولا وعملا، والشقاء عكس ذلك، وقد ورد لفظ السعادة والشقاء بهذا المعنى في عدة آيات قَالَ تَعَالَىٰ:﴿يَوۡمَ يَأۡتِ لَا تَكَلَّمُ نَفۡسٌ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ فَمِنۡهُمۡ شَقِيّٞ وَسَعِيدٞ ١٠٥ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ١٠٨﴾ هود: ١٠٥- ١٠٨] الحديث عن الهول يوم القيامة والنجاة منه لمن

أذن له، بمقتضى وعد الله سبحانه، وجاء الجمع في عدم التكلم "لَا تُكَلَّمُ نَفْسٌ" إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم، ثم تلاها التفريق، فبعضها شقي، وبعضها سعيد، "فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ" وتلاه التقسيم "فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا" فأضاف العذاب إلى الأشقياء، والسعادة إلى الأتقياء، فأهل السعادة لا خروج لهم من الجنة، ويلمح الترقي في السعادة باستخدام الاستثناء "إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ" حيث رضوان الله ولقاؤه، وهذا أكبر وأجل من نعيم الجنة(١) وفي الآيات مدح للأتقياء، وذم للأشقياء كما في قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٤ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦﴾ [التكاثر: ١-٦] ويدخل فيه التكاثر بالعدد والمال والجاه والأقرباء والأنصار، وكل ما يكون من الدنيا ولذاتها وشهواتها.

وجاء قوله سبحانه: "حتى زرتم المقابر" على سبيل التمثيل والتهكم بمن شغل عن أمر الآخرة بالدنيا، أو ألهاكم التكاثر بالأموال والأولاد إلى أن متم وقبرتم وأفنيتم أعماركم في طلب الدنيا والاستباق إليها، والتهالك عليها حتى أتاكم الموت ولم تعملوا لعاقبتكم وآخرتكم، وحذف الملهى عنه للتعظيم المأخوذ من الإبهام بالحذف والمبالغة في الذم(٢). وقوله سبحانه: "كلا سوف تعلمون. ثم كلا سوف تعلمون" موصول بما قبله وبما بعده،

(١) ينظر: مراقي المجد لآيات السعد، لأبي العباس أحمد بن علي المنجور، ١/ ٥٥٢، وتحرير التحبير لابن أبي الإصبع المصري، ص ٣٦.

(٢) ينظر: الكشاف للزمخشري ٤/ ٧٩١، والتفسير الكبير للرازي، ١٧/ ٢٠٨ وتفسير روح المعاني للألوسي ١١٢/٢٣، والفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، لسليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل ٤/ ٥٨٠.

والأول جاء للرد والتكذيب أي: ليس الأمر كما يتوهمه هؤلاء من أن السعادة الحقيقية بكثرة العدد والأولاد، والآخر على معنى القسم أي: حقا "سوف تعلمون" ودل المقام على المفعول، وهو العموم والشمول.

والتكرير على معنى التهديد والإنذار، والردع والزجر، والوعيد، والتنبيه بضرورة التعجيل باليقظة والانتباه بالعمل لما أبقى(١).

ويلحظ ترابط المعاني وانسجامها بين سورة التكاثر والسورة القارعة قبلها وسورة العصر بعدها، فقد تحدثت سورة القارعة عن أهل السعادة والشقاء، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةٌۢ ۝١١﴾[القارعة: ٦. ١١].

قال البقاعي: "لما أثبت في القارعة أمر الساعة، وقسم الناس فيها إلى شقي وسعيد، وختم بالشقي، افتتح هذه بعلة الشقاوة، ومبدأ الحشر لينزجر السامع عن هذا السبب ليكون من القسم الأول، فقال ما حاصله: انقسمتم فكان قسم منكم هالكا لأنه "ألهكم" أي: أغفلكم إلا النادر منكم غفلة عظيمة عن الموت الذي هو وحده كاف في البعث على الزهد فكيف بما بعده(٢).

كما يلحظ أن الآيات السابقة تفصيل وبيان لقوله سبحانه قبلها: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝٤﴾ وبدا ذلك في لفظ (الناس) الشامل لأهل السعادة وأهل الشقاء، وفي هذا تهيئة للمعنى المفصل، وبيان جزاء كل منهما. وقوله سبحانه "ثم

(١) ينظر: الكشاف ٤/ ٧٩٢، وتفسير الألوسي ١١٤/٢٣.

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي/ ٩/ ٤٩٩.

لتسئلن يومئذ عن النعيم" توكيد لمعنى السعادة الحقيقي الذي أغفل أصحاب التكاثر وألهاهم، فاختاروا الشقاء، أي ليسألوا عن النعيم الذي ألهاهم الالتذاذ به عن الدين وتكاليفه، والخطاب مخصوص بمن عكف همته على استيفاء اللذات، ولم يعش إلا ليأكل الطيب، ويلبس اللين، ويقطع أوقاته باللهو والطرب لا يعبأ بالعلم والعمل ولا يحمل نفسه مشاقهما، فأما من تمتع بنعمة الله تعالى وتقوى بها على طاعته وكان ناهضا بالشكر فهو السعيد حقا(١).

فالربط والتناسب بين السورتين واضح، وإن نفته د. عائشة عبد الرحمن؛ بحجة البعد بين السورتين في النزول، إلا أن يكون ملحوظا في ترتيب وضعها في المصحف، تشابه الجو الإنذاري المسيطر على السورتين كلتيهما، ثم أكدت نفي الربط بأن هذا ليس خاصا بالسورتين، بل تشاركهما فيه سور وآيات كثيرة، وبخاصة التي عرضت لمواقف الهول والبعث والحشر، وأنذرت بيقين الحساب والجزاء(٢).

لقد جاء الربط من طريق الحديث عن السعادة والشقاء، فسورة "التكاثر" امتداد وتفصيل للشقاء الوارد في سورة القارعة، أما السعادة فامتدادها جاء في سورة "العصر": ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ۝٣﴾[العصر:٣]، وفي هذا الربط المعنوي تأكيد للربط بين السور الثلاث، حيث الترغيب والترهيب وقد جاء من طريق اللف والنشر غير المرتب، وهذا اللون من التعبير

(١) ينظر: تفسير أبي السعود ٧/ ١٩٦.

(٢) ينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن، مكتبة الدراسات الأدبية ١/ ١٩٥.

دليل على الصلات القوية بين أجزاء الكلام، فإذا جاء المعنى مجملا بحثت النفس عن تفصيله، وجمع المعنى إلى نظيره، حتى صار وقعه أحلى، ومورده أعذب، ومأربه أنجح.

ولا تكتمل السعادة الحقيقية عند المؤمنين باقتصار الخير على ذواتهم، بل تمتد لتشمل توجيه الآخرين إلى الخير، ومساعدتهم في تنفيذه حسيا ومعنويا، وشد أزرهم بالصبر على الشدائد، وتفريج كربهم، وبناء مجتمع مترابط، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، وهو ترجمة عملية للدين الذي هم عليه، فهم بإيمانهم وتصديقهم المقرون بالطمأنينة النفسية، والسكينة الروحية، والخضوع الكامل لربهم، وعملهم الصالح، اشتروا الباقي النفيس بالفاني الزائل الذي لا طائل منه، فصاروا أرباب السعادة، وأصحاب الرضا؛ لالتماسهم ما يؤدي إلى الفوز والنجاة من العقاب، وإرشاد غيرهم لطريق السعادة الحقيقي، وتواصيهم فيما بينهم بالحق والعلم، والصبر على حمل النفس على الطاعة(١). "فإن قيل الاستثناء لا يدل على أن المؤمنين الموصوفين في ربح مع أن الاستثناء إنما سبق لمدحهم بمضادة حالهم لحال من لم يتناوله الاستثناء؟ قلنا: الاستثناء وإن لم يدل بصريحه على أنهم في أعظم ربح ولكن اتصافهم بتلك الصفات الأربعة الشريفة يدل على أنهم في أعظم ربح، مع أنا لو قدرنا أنهم ليسوا في ربح فالمضادة حاصلة أيضا لأنهم ليسوا في خسر بمقتضى الاستثناء"(٢).

والتعبير على الإيجاز إذ المراد: من كان على الحق وأوصى به، فهو يرشد إلى الخير بعد أن نال منه الحظ الأكبر، والنصيب الأوفى، وتذوق طعوم الخير، ويدل فعل التواصي

(١) ينظر: تفسير الرازي/ ١٧/ ١٨٥. ١٨٩، وتفسير أبي السعود ٧/ ١٩٧.

(٢) مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل لمحمد بن أبي بكر عبد القادر، تحقيق إبراهيم عطوة عوض ٣٨٢. ٣٨٣.

"وتوصوا" على التشارك والتقبل والإثمار. وحمد الله الصبر والصابرين في كثير من الآيات، ووعد الصابرين بالجزاء الأوفى، والفوز العظيم.

وحدد القرآن الهدف من التواصي "الحق والصبر"، لما لهما من أثر إيجابي فاعل فهما مبعث الطمأنينة، وأساس السكينة، ومنبع الخير والفضيلة، وطوق النجاة من الرذيلة، وطريق الناجين، ومسلك الصالحين، وهما دليل الخيرية في أمة الإسلام، ودليل عملي على تطبيق منهج الله، و"التواصي بالحق والتواصي بالصبر هما ظاهرة التعاون الحقيقي، وبرهانه على عمل بناء يؤدي إلى رفعة شأن الأمة، وإبراز تميزها وذاتيتها، ويزيح من طريقها ما يعرض من معوقات ينسجها المكر والعداء الدفين للإسلام"(١).

فهذه الدعوة القرآنية لبناء مجتمع إسلامي يقوم على التكاتف والتآزر والتلاحم والتراحم والمودة والألفة، والعناية بالضعيف واليتيم والمسكين، وفك الأسير. لا شك أن النفوس العلوية ذات الهمم العالية يكون التكاثر عندها بما يدوم عليها نفعه، وتكمل به وتزكو حتى يتحقق لها الفلاح، وهي غاية سعادة العبد، فالتكاثر بأسباب السعادة الأخروية يعني ذكر الله تعالى، والاستعداد ليوم لقائه، وهذا هو مجال المنافسة والاستباق(٢).

وهذا حث على عمل "الصالحات" والمتمثلة في "اتباع الأوامر واجتناب النواهي في العبادات كالصلاة والعادات كالبيع فكانوا بهذا مسلمين بعد أن كانوا مؤمنين فاشتروا الآخرة بالدنيا فلم يلههم التكاثر، ففازوا بالحياة الأبدية والسعادة السرمدية فلم يلقهم

(١) ينظر: ألهاكم التكاثر، عبد الجليل نصار الجليل، مطبعة العبيكان، ص ٣٨.

(٢) الإنسان والحياة في وقفات مع آيات، د محمد أديب الصالح، معالم قرآنية في البناء، ص١١٥.

شيء من الخسر"[1].

٣. التقابل بين أهل السعادة وأهل الشقاء

من خصائص القرآن في الحديث عن السعادة إقرانه أهل السعادة بأهل الشقاء في مقام واحد، مصورا مكان كل منهما في الآخرة، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١٠٧﴾﴾[آل عمران: ١٠٦-١٠٧] البياض والسواد خاص بأحوال الناس في الآخرة، ولا ينسحب على غيرها إلا بحسب السياق، والبياض كناية عن الفرح والبهجة، والسواد عكسه حيث الحزن والغم. فوجوه المؤمنين تشرق بالنور، وتفيض بالفرح والسرور والبشاشة؛ لما تلاقيه من رحمة الله تعالى بهم، فأدخلهم الجنة، وتنعموا بما فيها، بخلاف الكافرين التي كست وجوههم الغمة، وخيم عليهم الحزن والألم، فاسودت بسبب العذاب الذي لاقوا ويلاته جزاء ما قدموا في الدنيا، وما كانوا عليه من الكفر والضلال، ولا يظلم ربك أحدا. وذكر القرآن أن البياض سمة أهل النعيم: تشريفا لهم بأنه يوم الرحمة والنعمة، كما أن السواد تحقير لهم بأنه يوم العذاب. وزاد الحوار من تشخيص الموقف، وجاء سؤال أهل التعاسة محملا بالتوبيخ والإنكار، بلا انتظار إجابة، في جو مكثف بالتبكيت والتأنيب.

وبدأ نسج القرآن الكريم بذكر بياض الوجوه أولا ثم أعقبها بسواد الوجوه، وعند التفصيل جاء الترتيب مختلفا، وهو ما اصطلح عليه البلاغيون باللف والنشر غير المرتب،

(١) نظم الدرر لنظم الدين البقاعي ٤/١٠

وذلك للبدء بما يسر الإنسان ويسعده فيعمل له، وختم بما بدأ به للدلالة على سعة رحمة الله بدأ ونهاية، أما السواد فجاء منزويا؛ للدلالة على أن النفس السوية تمجه، ولا ترغب في بروزه أو انتشاره.

وجاءت المقابلة بين أهل الجنة وأهل النار وما يظهر على وجوه أهل الجنة نتيجة الطمأنينة والسكينة وما يترتب عليهما من سعادة وهناءة وسرور، وما يقابلها من القلق والتألم النفسي، وهذا يظهر أثره على أهل النار حيث السواد، وجاء التقابل بطريق ملفوف في الآيتين السابقتين فجمع المقدمات، ثم أعقبها بجمع الثواني بترتيب من الآخر، مراعيا تناسب المجاور، وهو أحد أساليب القرآن التي يتجلى فيه إعجازه، وفيه دعوة لإعمال العقل والتفكر في بيان القرآن، والبحث عن أسرار بلاغته، ووجوه إعجازه البياني.

ولا شك أن تتابع الحديث عن أهل السعادة وأهل الشقاء في مقام واحد فيه دلالة على التمييز الواضح بين الفريقين، وفي هذا تعانق المعاني والأداء الحاسم لها. وهي طريقة مطردة في بديع النظم القرآني.

وقد أفاض القرآن في الحديث عن أحوال المؤمنين في الآخرة، وماهم فيه من الفرح، والسرور، والسعادة الغامرة. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۝٢٤ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ۝٢٥ ﴾[القيامة : ٢٢-٢٥]، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۝٣٨ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۝٣٩ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝٤٠ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝٤١ ﴾ [عبس:٣٨-٤١]، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝٢٢ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ۝٢٤ ﴾ [المطففين: ٢٢-٢٤] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ۝٨ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ۝٩ فِى جَنَّةٍ

عَالِيَةٖ ﴿١٠﴾ لَّا تَسۡمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةٗ ﴿١١﴾﴾ [الغاشية٨-١١]، فوجوه المؤمنين مضيئة مستنيرة مشرقة ناعمة، نضرة، وهم في سرور وبهجة، واطمئنان، بما استشعروه من رضا الله عنهم، ونجاتهم من هول العذاب يوم القيامة، فتهللت وجوههم، واستبشرت بمنن الله عليها، وجاء وصف الوجوه بـ (ناضرة، مسفرة، ضاحكة، مستبشرة، مستقرة، ناعمة، نضرة النعيم) على صيغة اسم الفاعل؛ للدلالة على الثبوت والدوام، وهي كناية عن السرور والسعادة المحيطة بأهل الجنة، وهذا من التكريم المستمر لعبادة المؤمنين في الجنة؛ جزاء ما قدموا لأنفسهم ولغيرهم من أعمال الخير والبر، كما تدل الألفاظ على معنى الراحة والسعادة والاستقرار والاطمئنان، وهذا غاية في التلاؤم والانسجام بين الألفاظ والمعاني والسياق، واتخاذ النغم في كل المقاطع وهو دليل الإعجاز، وعلو البلاغة بل في الطبقة العليا منها، وفي إضافة (النضرة) إلى (النعيم) من إضافة المسبب إلى السبب، فالنضرة نتيجة للنعيم، الذي هو دليل السرور والرضى التي تبدو على المحيا.

ويلحظ التناغم الموسيقي بين الألفاظ والمعاني وانسيابها في التعبير عن حالة المؤمنين في الجنة، وما أعد لهم من الجزاء، وبدا ذلك على الوجوه، فقلوبهم في بهجة ورضا على ما رزقهم الله من النعيم الدائم، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾ تَعۡرِفُ فِي وُجُوهِهِمۡ نَضۡرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ يُسۡقَوۡنَ مِن رَّحِيقٖ مَّخۡتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَٰمُهُۥ مِسۡكٞۚ وَفِي ذَٰلِكَ فَلۡيَتَنَافَسِ ٱلۡمُتَنَٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾ وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسۡنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا ٱلۡمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾[المطففين :٢٢. ٢٨] . هذا الجزاء والنعيم الممتد لأهل الرضا، فهم في راحة وسعادة وفي كل ما تتوق له النفس، والفاء في قوله "فليتنافس المتنافسون" للربط بين العمل والجزاء، والتسابق في سبيل تحقيقه، وكأنها تقول: إذا

أردت أن تكون من هؤلاء المنعمين فبادر بالعمل، وسابق إلى الخيرات، وشمر عن ساعد الجد، فلا سبيل إلى هذه المنزلة بغير التنافس والسبق، فدلت الفاء على الحث والإغراء على فعل الطاعات، ودل قوله "في ذلك" على الحصر والتأكيد على أن ذلك هو مجال التنافس الحقيقي لا غير(١).

ويلحظ التجاوب الموسيقي في حرف السين وأصدائها المريحة للنفس وهذا يحاكي جو النعيم الذي غمر المؤمنين في الجنة (يسقون، مسك، تسنيم) وراء هذا الجمال اللفظي جلال اللآلئ والنفائس والدرر النابعة من بلاغة التصوير وانسيابه في النفس فتزداد يقينا بأنه كتاب معجز وخالد إلى يوم القيامة.

ولا شك أن اقتران المعاني المتقابلة فيه حث على السير في طريق أهل السعادة حتى ينال الثواب العظيم، والبعد عن طريق التعساء لما فيه من أثر سيئ، ومصير شين. والمتدبر للقرآن الكريم وبلاغته في ألفاظ أهل السعادة والشقاء ومقامهما يدرك أنه جاء في أرفع رتبة في البلاغة، وأعلى درجة في الفصاحة، واختيرت ألفاظه وتراكيب بعناية ربانية، وتميز أسلوبه بالمتانة، ونظمه بقوة إحكام، ومعانيه بأوضح دلالة وأوفاها، وكان هو المعجزة الخالدة.

(١) ينظر: روح المعاني لألوسي ٧/ ١٨.

النتائج

بعد هذه المعايشة لآيات السعادة في القرآن الكريم وتحليلها بلاغيا، كانت هذه النتائج:

- حدد القرآن مفهوم السعادة الحقيقية، فهي لا تقتصر على الفرد، بل تمتد لتشمل المجتمع، وتحصل بالعطاء وفعل الخيرات، كما تكون في منع الأذى الحسي والمعنوي عن الآخرين، وتكون في الدنيا والآخرة.
- اعتمدت آيات السعادة على الربط بين الفعل والجزاء والمقدمة والنتيجة من خلال أسلوب الشرط ترغيبا في فعل الخير والنهي عن الشر من خلال التمثيل وهذا يؤثر في القلوب ويبلغ المراد ولا شك أن ذلك إذا أتى من خلال التمثيل كان مقنعا، ومقربا للمقصود حيث يعطي المعنى مصحوبا بالدليل، ويقرب الغائب في صورة مشاهدة.
- جاءت الألفاظ معبرة عن السعادة بشكل صريح أو ضمني، من خلال السياق، وهذا من الإعجاز البلاغي.
- برز التناسب بين بناء الجرس الصوتي وإيحائه في التعبير عن أهل السعادة والشقاء في يوم الحساب والجزاء، فالأولى تتسم كلماتها بالانسيابية لهمس اللطيف للروح، والنجاء الأليف للقلب، وحسن الجرس والانسجام مع السياق، فضلا عن الدقة والإيحاء والمرونة، وهي دعوة للسير في طرقاتها، والاستشراف الدائم للوصول إليها، والراحة في النطق واختيار الحروف المناسبة في النطق للدلالة على المقصد العام، والدلالة المتسقة حيث الاطمئنان، والسرور والبهجة. أما الثانية فتتسم بقوة الجرس وشدة النطق، والتمني المتكرر الذي يستحيل تحقيقه، فضلا عن اليأس القابع الذي لا مفر منه، والحزن الممتد، والألم والأسى، وقد بدأ بأخذ الكتاب بالشمال الذي هو كناية عن التعاسة، والبؤس، وهذا من

إعجاز القرآن وبلاغته.

- برزت صورة التقابل بين أهل السعادة وأهل الشقاء في الآخرة، وتميزت صورة السعداء بالحركة الانسيابية المشحونة بالسرور، بخلاف غيرها حيث ثقل الحركة والكآبة والانزواء والرغبة في التخفي عن الأعين والألم وسواد الوجه، كما اتسمت صورة أهل الشقاء بالتفصيل.

رسم القرآن الكريم صورا منفرة لا تدعم السعادة؛ لما لها من أثر سلبي على الطرف المقابل؛ ودعا المسلم على عدم القيام بها، وحثه على الأخذ ببديلها الإيجابي؛ حفاظا على مشاعر الآخرين، ومنها سوء الظن، والغيبة والنميمة، والتكبر ...الخ.

جاء التعبير باللون الأبيض كناية عن السعادة، وباللون الأسود كناية عن الشقاء في نسج محكم.

جسد التشبيه والمثل المعاني التي تساعد على تحصيل السعادة، كالإنفاق، والتراحم، والعفو والصفح والتلاحم بين بني الإنسان عامة والمؤمن خاصة.

نتقدم بخالص الشكر والتقدير لعمادة البحث العلمي بجامعة حائل لتمويلها للمشروع البحثي رقم (BA-2201).

المصادر والمراجع

الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم، محمد عبد الواحد حجازي، ط١، القاهرة، كتاب الهلال، سلسلة ثقافية شهرية، العدد ٣٩٧ - ١٤٠٤هـ.

أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، ط١ ١٩٩١م.

الإعجاز الفني في القرآن، عمر السلامي، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم عبد الله، تونس ١٩٨٠.

إعجاز القرآن للباقلاني، تحقيق السيد صقر، ط٥ مصر، دار المعارف ب. ت.

ألهاكم التكاثر، عبد الجليل نصار الجليل، ط١، الرياض، مطبعة العبيكان، ٢٠١٥م.

تحرير التحبير، لابن أبي الإصبع، تحقيق: محمد حفني، ط١، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٣٢هـ.

التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ابن عاشور، محمد الطاهر، ط١، بيروت، مؤسسة التاريخ، ٢٠٠٠م.

التصوير الساخر في القرآن الكريم د. عبد الحليم حفني، ب. ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي، حققه وقدم له إبراهيم الإبياري، ط١، مصر، دار الريان للتراث، ١٤٠٥هـ.

تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، العبادي، أبو لسعود محمد بن محمد، ب. ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.

التفسير البياني للقرآن الكريم، عبد الرحمن، عائشة، ط٦، القاهرة، دار المعارف مكتبة الدراسات الأدبية. ب. ت.

ثلاث رسالة في إعجاز القرآن للرماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات

القرآنية والنقد الأدبي، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ب. ت.
حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبد القاهر، قرأه وعلق عليه، محمود محمد شاكر، ط٣، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٩٢.
رسائل الرافعي، ب. ت، ب. ط.
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، محمود، ب. ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.
سبل السعادة، سعد خلف العفنان، ١٩٨٩م.
سبيل السعادة ليوسف الدجوي دار الفاروق. ب. ت.
سبيلك إلى السعادة والنجاح، سمير شيخالي، ط٤، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة ،١٩٨٢م،
السعادة والشقاء من دار الفناء إلى دار البقاء جمع سمو الأمير آل سعود، سعود بن محمد بن عبد الله بن جلوي آل سعود، الرياض دار القبس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م.
طب القلوب عند الإمامين الجليلين ابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية، إعداد أحمد الراوي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٢١م.
الطراز المضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ليحي بن حمزة العلوي، ب. ط، بيرت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م.
علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع، فيود، بسيوني، ط٢، القاهرة، مؤسسة المختار للتوزيع ،٢٠٠٤م.
غذاء الروح، المسند، الشيخ عبد العزيز، ط٣، السعودية، دار العمير، ١٤٠٧م.

الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، لسليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل، ب. ط، السعودية: دار الفيصلية مكة المكرمة، ب. ت.

فن السعادة ومتعة الحياة، د. أحمد توفيق حجازي، ط١، عمل، كنوز المعرفة، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

القرآن وانفعالات الإنسان، المليجي، عاطف، ط١، القاهرة، مطبعة سعيد عبد الخالق ٢٠٠٢م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، محمود بن عمر، ط٣، القاهرة، دار الريان، ١٩٨٧م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، ط٥، المغرب، المجلس العلمي بفاس. ١٣٩٥هـ.

مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، لبنان ط٢، ١٩٩٢م.

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، الطوي، توفيق، ط١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.

مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل، الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ط٢، مطبعة مصطفى الحلبي، ب. ت.

ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، تحقيق سعد الفلاح، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.

من بلاغة القرآن، بدوي، أحمد أحمد، ب. ط، القاهرة، دار نهضة مصر ب. ت.

من جماليات التصوير في القرآن، محمد قطب عبد العال، سلسلة دعوة الحق السنة الثالثة عشرة ربيع الأول ١٤١٥هـ، العدد ١٤٧.

من كنوز البلاغة القرآنية في سورتي الحجرات وق، طبق، عبد الجواد، ط١، القاهرة،

مطبعة الأمانة، ١٩٨٦م.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي، البقاعي، برهان لدين أبي الحسن إبراهيم، خرج آيتها وأحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزاق غاب المهدي، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

نفوس ودروس في إطار التصوير القرآني، سبع، توفيق محمد، ب. ط القاهرة، سلسلة البحوث الإسلامية السنة الثالثة الكتاب الرابع والثلاثون، نشر مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧١م.

Bibliography

Ibn Ashour, Muhammad Al-Tahir, "al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr = Tafsīr Ibn ʻĀshūr", (Ṭ1, Beirut : Mu'assasat al-Tārīkh, 2000).

Āla Saud, Saud bin Muhammad bin Abdullah bin Jalawi"al-Saʻādah wālshqā' min Dār al-fanā' ilá Dār al-Baqā'", (1st ed., Riyadh: Dār al-Qabas, 2014).

Al-Andalusi, Abu Muhammad Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn Attiya, "al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʻAzīz", (5th ed., Morocco: Scientific Council of Fas, 1395 AH).

Al-Baqillani, Abu Bakr, "Iʻjāz al-Qur'ān", investigated by: al-Sayyid Ṣaqr, (5th ed., Egypt: Dār al-Maʻārif).

Badawi, Ahmed Ahmed, "Min Balāghat al-Qurʾān", (Cairo, Dar Nahdet Misr).

Al-Buqa'i, Burhan al-Din Abi al-Hasan Ibrahim, "Nazm al-Durar fi Tanāsub al-Ayat wa-al-Surah". Cared by: Abd al-Razzaq Ghab al-Mahdi, (2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).

Al-Jurjani, Abdul Qahir, "Dalā'il al-iʻjāz". Read and commented by: Maḥmūd Muḥammad Shākir, (3rd ed., Cairo: Maṭbaʻat al-madanī, 1992).

Al-Jurjani, Abdul Qahir, "Asrār al-Balāghah". Read and commented by: Maḥmūd Muḥammad Shākir, (1st ed., Jeddah: Dār al-madanī, 1991).

Jaʿfar, Muhammad Abd al-Rahman, "**Happiness: Its Concept, Types, and Means of Achieving It, an Objective Study in the Holy Quran**" (in Arabic). Journal of the Islamic University 168, (2012): 323-498.

Hijāzi, Ahmed Tawfiq, "The Art of Happiness and the Pleasure of Life" (in Arabic). (1st ed., Amman: Kunuz Al-Ma'rifah, 1441 AH - 2020).

Hijāzī, Muhammad ʿAbd al-Wahid, "The Feeling of Beauty in the Noble Qur'an" (in Arabic), (1st ed., Cairo: Kitab al-Hilal, Monthly Cultural Series, Issue No. 397-1404 AH).

Hafni, ʿAbd al-Halim, "al-Taṣwīr al-sākhir fī al-Qur'ān al-Karīm", (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-ʻĀmmah lil-Kitāb, 1992).

Al-Dajwi, Yousuf, "Sabīl al-Saʿādah", (Cairo: Dar Al-Farouq).

Daraz, Sabah, "Min al-ʿJāz al-Balāghī lil-Qurān", (Egypt: Dar Al-Tawfiqia Printing, 1980).

Al-Razi, Abu Bakr, "Mukhtarr Al-Sihāh". (3rd ed., Beirut: Libanon, 1992).

Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr Abd al-Qadir, "masā'il al-Rāzī wa-ajwibatuhā min gharā'ib āyi al-tanzīl", investigated by: Ibrāhīm

ʻAṭwah ʻAwaḍ, (2nd ed., Cairo: Maṭbaʻat Muṣṭafá al-Ḥalabī).
Al-Rāwi, Ahmad, "Ṭibb al-qulūb ʻinda al-imāmain al-jalīlayn Ibn Taymīyah al-Ḥarrānī, wa-Ibn Qayyim al-Jawzīyah", (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2021).
Al-Rummani, Al-Khattabi, ʿAbd al-Qahir al-Jurjani Fī al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah wa-al-Naqd al-Adabī, "thalāth Risālat fī Iʻjāz al-Qur'ān, (4th ed., Cairo, Dār al-Maʻārif,).
Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, "al-Kashshāf ʻan ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-ʻuyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl", (3rd ed., Cairo: Dār al-Rayyān, 1987).
Sabʿ, Tawfiq Muhammad, "Nufūs wa-durūs fī iṭār al-Taṣwīr al-Qur'ānī", (Cairo: Islamic Research Series, Third Year, Thirty-Fourth Book, published by the Islamic Research Complex, 1971).
Al-Salami, Omar, "al-iʻjāz al-Fannī fī al-Qur'ān", (1st ed., Tunisia: publication and distribution of ʻAbd al-Karīm ʻAbdullāh's foundation, 1980).
Shikhali, Samir, "Sabīluk ilá al-Saʻādah wa-al-najāḥ", (4th ed., Beirut, Manshūrāt Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982).
Al-Saleh, Muhammad Adeeb, "Man and Life, in Pauses with Verses", (in Arabic). (1st ed., Riyadh: Obeikan, 2007).
Tabq, ʿAbd al-Jawād, "min Kunūz al-Balāghah al-Qur'ānīyah fī Sūratay al-Ḥujurāt wa-Qāf", (1st ed., Cairo: Maṭbaʻat al-Amānah, 1986).
Al-Tawil, Tawfiq, "madhhab al-manfaʻah al-ʻĀmmah fī Falsafat al-akhlāq", (1st ed., Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1953).
Aisha, ʿAbd al-Rahman, "al-Tafsīr al-Bayānī lil-Qur'ān al-Karīm", (6th ed., Cairo: Dār al-Maʻārif Maktabat al-Dirāsāt al-Adabīyah)
Al-ʿAbādi, Abu Lasʿoud Muhammad bin Muhammad, "tafsīr Abī al-Saʻūd al-musammá Irshād al-ʻaql al-salīm ilá mazāyā al-Qur'ān al-Karīm", (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī).
ʿAbd al-ʿAl, Muhammad Qutb, "min Jamālīyāt al-Taṣwīr fī al-Qur'ān", (1st ed., Makkah al-Mukarramah: Makkah Al-Mukarramah: The Call of Truth Series, Thirteenth Year, Rabi' Al-Awwal 1415 AH, Issue 147).
Al-ʿAlawi, Yahya bin Hamzah, "al-Ṭirāz almḍmn li-asrār al-balāghah wa-ʻulūm ḥaqā'iq al-iʻjāz" (Riyadh: Maktabat al-Maʻārif, 1980).
Al-Gharnati, Ahmed bin Ibrahim bin Al-Zubair Al-Thaqafi Ahmed bin Ibrahim, "Malāk al-ta'wīl al-qāṭiʻ be-dhawī al-ilḥād wa-al-taʻṭīl fī tawjīh al-mutashābih al-lafẓ min āy al-tanzīl". Investigated by:

Sa‘d al-Falāḥ, (1st ed., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1983).
Fayyoud, Bassiouni, "‘ilm al-Badī‘ dirāsah tārīkhīyah wa-fannīyah li-uṣūl al-balāghah wa-masā’il al-Badī‘", (2nd ed., Cairo: Mu’assasat al-Mukhtār lil-Tawzī‘, 2004).
Al-Musnad, Abd al-Aziz, "Ghidhā’ al-Rūḥ", (3rd ed., Saudi: Dār al-‘Umayr, 1407).
Al-Masry, Ibn Abi Al-Iṣbiʿ, "taḥrīr al-Taḥbīr". taḥqīq Muḥammad Ḥifnī, (1st ed., Cairo: al-Majlis al-A‘lá lil-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1432 AH).
al-Malījī, ‘Āṭif, "al-Qur’ān wa-Infi‘ālāt al-Insān", (1st ed., Cairo: Maṭba‘at Sa‘īd ‘Abd al-Khāliq 2002).
Naṣṣār, ‘Abd al-Jalīl, "al-Ḥākum al-Takāthr", (1st ed., Riyadh: Maṭba‘at al-Obeikan, 2015).

الفنون البديعية بين الحجاج والإقناع في كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة الشريفة لعبد الرحمن السديس خطبة الأمانة نموذجًا

Rhetorical arts between argumentation and persuasion in the constellation of lofty sermons from the pulpit of the Holy Kaaba by Abdul Rahman Al-Sudais the sermon of honest as a model

د. سحر مصطفَى إبراهيم المُعَنَّا

أستاذ البلاغة والنقد بقسم اللغة العربية بكلية الدراسات الإسلامية والعربية لبنات القاهرة جامعة الأزهر وأستاذ البلاغة والنقدِ بقسم اللغة العربية بكلية العلوم والآدابِ بجامعة نجران

البريد الإلكتروني: dr.sahar52015@gmail.com

DOI:10.36046/2356-000-013-012

ملخص البحث

عنوان البحث: **الفنون البديعية بين الحجاج والإقناع في كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة الشريفة لعبد الرحمن السديس– خطبة الأمانة نموذجًا**

ويهدف هذا البحث إلى:

١– الوقوف على حجاجية الفنون البديعية ودراستها دراسةً تؤكد دورها المهم في تثبيت الفكرة والإقناع بها من خلال خطبة الأمانة .

٢– إبراز سمات وخصائص الإقناع الخطابي للفنون البديعية من خلال الخطبة وإيضاح دوره التأثيري .

٣– الكشف عن كيفية استخدام السديس للفنون البديعية وطريقة توظيفها لإقناع المتلقي والتأثير فيه .

٤– إظهار التنوع الذي تميزت به المحسنات البديعية في الخطبة، وإلى أي مدى أثَّر هذا التنوع في إقناع الجمهور .

٥– إيضاح أثر الخطاب الوعظي بما يشمله من حجج وبراهين في المجتمع وسلوكه .

والمنهج المتَّبع في هذا البحث هو: المنهج الوصفي القائم على التحليل.

ومن نتائج البحث المهمة التي توصلتُ إليها ما يأتي:

١– معظم مقدمات القضايا الحجاجية التي أنتجتها الفنون البديعية في خطبة الأمانة فُهمت من المنطوق القولي، أما النتائج فقد اُسْتَشفت من المنطوق غير القولي للنص.

٢– تنوعت المحسنات البديعية في الخطبة محل الدراسة فقد كان حضورها بمعظم ألوانها وأقسامها وتأثيرها الحجاجي وغايتها الإقناعية.

٣– قد أكثر السديس من استخدام فنون البديع التقابلي والتداولي لاستمالة جمهوره وإقناعهم، أما فنون البديع التكراري فقد كان أقل استخدامًا لها؛

وذلك لما لفنون البديع التقابلي والتداولي من الأثر الأكبر في التأثير والاستمالة، ثم الإقناع والتسليم والقبول.

٤- استطاع السديس أن يوظف الفنون البديعية توظيفًا حجاجيًا مستغلًا ما فيها من طاقات إقناعية تأثيرية، فبدى خطابه خطابًا حجاجيًا إقناعيًا، يحمل طاقات فوق طاقات الكلام، ويحمل معاني ثانية.

الكلمات المفتاحية: (فنون البديع– كوكبة الخطب– الحجاج- الإقناع– عبد الرحمن السديس).

Abstract

Research title: **Rhetorical arts between argumentation and persuasion in the constellation of lofty sermons from the pulpit of the Holy Kaaba by Abdul Rahman Al-Sudais - the sermon of honest as a model**

This research aims to:

1- Stand on the argumentation of rhetorical arts and study it in a way that confirms its important role in establishing the idea and persuading it through the sermon of trust.

2- Highlight the features and characteristics of rhetorical persuasion of rhetorical arts through the sermon and clarify its influential role.

3- Reveal how Al-Sudais used rhetorical arts and the way to employ them to persuade and influence the recipient.

4- Show the diversity of the rhetorical arts in the sermon, and to what extent this diversity affected the persuasion of the audience.

5- Clarify the impact of the sermon speech, including its arguments and evidence, on society and its behavior.

The study adopted the descriptive approach based on analysis.

Among the important research findings that I reached are the following:

1- Most of the introductions to the argumentative issues produced by the rhetorical arts in the sermon about trust were understood from the verbal expression, while the results were inferred from the non-verbal expression of the text.

2- The rhetorical arts in the sermon under study were varied, as they were present in most of their types and sections, their argumentative effect, and their persuasive purpose.

3- Al-Sudais used the arts of contrastive and interactive rhetoric a lot to attract and convince his audience, while the arts of repetitive rhetoric were used less; this is because the arts of contrastive and interactive rhetoric have the greatest impact on influencing and attracting, then persuasion, submission, and acceptance.

4- Al-Sudais was able to employ the arts of rhetoric in an argumentative manner, exploiting their persuasive and influential energies. His speech appeared to be an argumentative and persuasive speech, carrying energies beyond the energies of speech, and carrying secondary meanings.

Keywords: (Arts of rhetoric – collection of sermons - Argumentation - Persuasion - Abdul Rahman Al-Sudais).

المقدمة:

الحمدُ لله الكريم الوهاب، والصلاة والسلام على من أُوتي الحكمة وفصل الخطاب، وخصه المولى بأفضل كتاب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين وَعَلَى آلِهِ أَهْل الطُّهْر والأَمَانَة، وَصَحْبِهِ أُوْلِي الفَضْل وَالعَدَالَة، وَتَابِعِيهِمْ بالإِحْسَان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الحجاج من الموضوعات القديمة التي تستمد قوتها من قدرة المرسل في إيصال رسالته للجمهور، وقد دخلت تلك الموضوعات في الدراسات الحديثة؛ لتكتسب جدتها من المناهج النقدية والفلسفية الحديثة، وتحتفظ بقدمها الذي نجده في كتب التراث العربي الفكري والأدبي، فالحجاج نظرية قديمة تعالجها البلاغة في العصر الحديث، إلا أنه قد حظي منذ أواخر الخمسينات من القرن الماضي بعناية النقاد والمفكرين، ونال اهتمام الدارسين في مختلف العلوم والتوجهات الفلسفية والمنطقية والبلاغية والتداولية.

ويرجع الاهتمام بالحجاج في الدرس البلاغي المعاصر إلى أنه يمد التحليل الخطابي بآفاق واسعة في التأويل، ويبرز مضامين الخطاب المصرح بها وغير المصرح بها، ويكشف عن قدرة الأديب على إقناع جمهوره أو إخفاقه، ويحلل آلياته وتقنياته في ذلك الإقناع، فالحجاج إستراتيجية ووسيلة تحلل الخطابات بمختلف أنواعها السياسية منها والدينية وغيرها، وتهدف هذه الاستراتيجية إلى استهواء واستمالة المتلقي والتأثير فيه، بحيث يقبل بالفكرة ويسلم بها.

وينبني الحجاج على الاختلاف في الرأي وفتح المجال للنقاش والتقويم، ويكون في الخطابات التي تنزع منزعا تأثيريا لا يقين فيه ولا إلزام.

والحجاج الخطابي هو حجاج موجه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة في مقامات

خاصة، و"ليس الغاية منه التأثير النظري والعقلي، وإنما يتعداه إلى التأثير العاطفي وإلى إثارة المشاعر والانفعالات، ولو كان ذلك بمخالطته وخداعه وإيهامه بصحة الواقع"(١).

وفنون البديع من الوسائل التي يوظفها الخطيب لبيان أفكاره وإيصال أهدافه والتأثير في السامعين، وإذا كان الحجاج وظيفة طبيعية للغة، فإنه يكون أبرز فيما صيغ منها تحسينًا معنويًا أو تحسينًا لفظيًا؛ فللمحسن البديعي وظيفتان: إحداهما جمالية إمتاعية، والأخرى حجاجية إقناعية، فجمالية المحسن تزيد في قناعة المتلقي؛ إذ يلج ذهنه من الطريق الأقرب.

والخطب من أقدم الفنون الأدبية التي توظف فيها فنون البديع للإقناع، فهي الوسيلة الأولى لشحن الهمم في كل أمر جلل.

ولا نتخيل خطبة تخلو من البديع الذي يكون وسيلة حجاجية إقناعية، كما أنه يلبسها ثوبا قشيبًا تتطرز على أطرفه معانٍ عميقة، وتنسجم في روابط متينة من التقابل والتوازي والإيقاع الذي يجعل المتلقي يتابع بلا ملل، ويستمع بكل وعي دون شرود متعمد، أو هروب مقصود، فالحجاج الخطابي أعلى درجات البلاغة، لأنه وسيلة تأثيرية إقناعية مميزة؛ لذا كانت الخطابة ومازالت فنا نثريا، قوامه الحجاج ومسلكه الإقناع والتأثير في المتلقين.

لأجل ما سبق آثرت أن يكون موضوع بحثي:

الفنون البديعية بين الحجاج والإقناع في كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة الشريفة لعبد الرحمن السديسي – خطبة الأمانة نموذجًا

(١) عبد الله صولة، "الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية". (ط١، بيروت: دار الفارابي،٢٠٠١ م)، ص ١٧ –١٨.

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية الموضوع في كونه غاية حجاجية تهدف إلى إذعان العقول لما يطرح إليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان لتقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعث المتلقين على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه.

هذا وتكتسب خطب عبد الرحمن السديس أهميتها من أنها تتصل بمكان من أكثر الأماكن قدسية وهو البيت الحرام، وما لهذا من الأثر العظيم في نفوس المتلقين من الأمة الإسلامية.

أسباب اختيار الموضوع:

١) قلة الدراسات الحجاجية والإقناعية في الأنواع الأدبية المؤثرة في المجتمع وخصوصا الخطاب الوعظي.

٢) تسليط الضوء على الحجاج والإقناع في الخطاب الوعظي، لما له من التأثير القوي على فكر المجتمع وسلوكه.

٣) قدرة السديس الكبيرة على الإقناع بخطبه المليئة بالحجج والبراهين المقنعة؛ إذ إنه يمتاز ببلاغة الأسلوب، والإلقاء المؤثر، والطريقة الجاذبة المستميلة.

٤) التعرف على طريقة استخدام السديس للفنون البديعية في خطبة الأمانة، وكيفية توظيفها حجاجيًا للوصول إلى غاية إقناعية.

أهداف البحث:

١) الوقوف على حجاجية الفنون البديعية ودراستها دراسةً تؤكد دورها المهم في تثبيت الفكرة والإقناع بها من خلال خطبة الأمانة.

٢) إبراز سمات وخصائص الإقناع الخطابي للفنون البديعية من خلال الخطبة وإيضاح دوره التأثيري.

٣) الكشف عن كيفية استخدام السديس للمحسنات البديعية وطريقة توظيفها

لإقناع المتلقي والتأثير فيه.

٤) إظهار التنوع الذي تميزت به المحسنات البديعية في الخطبة، وإلى أي مدى أثَّر هذا التنوع في إقناع الجمهور.

٥) إيضاح أثر الخطاب الوعظي بما يشمله من حجج وبراهين في المجتمع وسلوكه.

ويشتمل البحث على: مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات.

المقدمة: اشتملت على: أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، وخطته، والدراسات السابقة.

التمهيد: يشتمل على: مفهوم كل من الحجاج والخطابة والبديع بين التراث العربي والدرس المعاصر.

المبحث الأول: يشتمل على: البديع بين الذاتية والعرضية– نص خطبة الأمانة.

المبحث الثاني: فنون البديع التقابلي بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة.

المبحث الثالث: فنون البديع التداولي بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة.

المبحث الرابع: فنون البديع التكراري بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة.

الخاتمة: وفيها النتائج المهمة التي توصلتُ إليها من خلال هذا البحث، وكذلك التوصيات.

وقد نهجت في هذا البحث المنهج الوصفي القائم على التحليل، مستعينةً بمعطيات الدرس الحجاجي.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما بحثتُ دراسات سابقة في الفنون البديعية بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة للشيخ السديس قامَ بهَا الباحثون من قبلي، وفِي أثناءِ بحثِي، وجدتُ دراسة تحت عنوان:

الوظيفة الحجاجية للاستعارة: (خطب الشيخ عبد الرحمن السديس نموذجا) لـ د. حصة بنت سعود الهزاني، هذا البحث منشور في المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، والبحث يتناول خطب السديس من الجوانب الحجاجية في توظيف الاستعارة بوصفها أداة تفكير وبناء معرفي يؤثر في النص والمتلقي، وذلك في سبع خطب من خطب الشيخ، وهذه الدراسة تختلف تمام الاختلاف عن دراستي؛ حيث إني لم أقترب من الصورة البيانية في البحث، كما أن الباحثة جعلت دراستها في سبع خطب تتعلق بالإرهاب وما يرتبط به من مفاهيم مغلوطة وأفكار منحرفة، أما دراستي فكانت في خطبة واحدة (الأمانة: مفهومها ومكانتها).

وكذلك وجدتُ دراسة أخرى بعنوان: بلاغة الحجاج في خطب عبد الرحمن السديس للباحثة مرام علي فرحان، وقد تناولت الباحثة خطب السديس في ضوء معطيات البلاغة الجديدة، وطبقا لمنهج بيرلمان وتيتيكا في تناولهما الحجاجي طبقت نظرية الحجاج على خطب السديس عموما ولم تحدد خطبة بعينها للدراسة كما فعلتُ في دراستي، كما أن الباحثة تناولت بلاغة الحجاج جميعها في دراستها من معانٍ وتصوير وبديعٍ، أما دراستي فقد عنيت بإبراز حجاجية فنون البديع وإقناعيتها فقط.

وعلى كل حال، فإن الدراسات السابقة بعيدة عن دراستي، وليس معنى هذا أني لم أستفد منها، فقد ساعدتني هذه الأبحاث في الدراسة التي قمتُ بها، إذ فتحتْ لي أبوابًا لم تكن تُفتح لي إن لم أطَّلع عليها.

وقد استقيتُ بحثي هذا من كتب الحجاج والبلاغة والتفاسير وكتب اللغة.

والله من وراء القصد، وهو ولي التوفيق، نسأله السداد في القول والإخلاص في العمل.

التمهيد:

مفهوم كل من الحجاج والخطابة والبديع بين التراث العربي والدرس المعاصر

أولًا: مفهوم الحجاج:

الحجاج في اللغة:

قد وردت مادة (ح ج ج) في المعاجم بمختلف مشتقاتها، فـ"الحج: القصد، حجّ إلينا فلانًا، أي: قدم، وحجه يحجه حجًا: قصده، والحُجة: البرهان، وقيل: ما دفع به عن الخصم... والحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، ورجل محجاج أي: جدل، وحجه يحجه حجًا، أي: غلبه على محجته، وحاججته أحاجه حجاجًا، ومحاجة حتى حججته أي: غلبه بالحجج التي أدليت بها"(١).

"ورجل محاجج أي: جدل، والتحاج والتخاصم واحد، وجمع الحجة: حجج وحجاج"(٢).

قال الجرجاني: "الحجة ما دلّ على خصومة الدعوى، وقيل: الحجة، والدليل واحد"(٣).

إذن أصل الحجاج هو الخصومة والنزاع بطرح الأدلة والبراهين التي يمتلكها المحاجج، وكذلك الحجاج هو الجدل بالتي هي أحسن.

ومما لا شك فيه أن البلاغة العربية القديمة قد تناولت قضية الحجاج، فقد ورد

(١) محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م)، مادة: "ح-ج-ج".

(٢) ابن منظور، "لسان العرب"، مادة (ح ج ج).

(٣) علي بن محمد بن علي الجرجاني، "التعريفات". تحقيق إبراهيم الأنباري، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)، ص ١١٢.

مصطلح الحجاج في كتب البلاغة العربية القديمة، حتى إن صاحب الصناعتين خصص له فصلًا تحت اسم: الاستشهاد والاحتجاج قائلًا: "وهذا الجنس كثير في كلام القدماء والمحدثين، وهو أحسن ما يتعاطى من أجناس صنعة الشعر، ومجراه مجرى التذييل لتوليد المعنى، وهو أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر مجرى الاستشهاد على الأول والحجة على صحته"(١).

والجاحظ أعطى مفهوما للبلاغة فقال: "جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، وربما كان الإضراب عنها صفحًا أبلغ في الدرك وأحق بالظفر"(٢).

وسئل العتابي عن البليغ فأجاب: "كل ما أفهمك حاجته من غير إعادة...فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة... فإظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق"(٣)، فتعريف العتابي للبليغ بأنه هو الذي يُظهر الحق الذي كان غامضًا، ويُخرج الباطل في صورة الحق، يشير إلى الغاية الإقناعية للبلاغة، وهي الغاية نفسها للحجاج.

وما جاء عن حازم القرطاجني من نحو قوله: " وكان القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء، أو اعتقاده، أو التخلي عن فعله واعتقاده"(٤)

(١) أبو هلال العسكري، "الصناعتين". تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩هـ)، ص ٤١٦.

(٢) عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ، "البيان والتبيين". تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ)، ج١: ص ٨٨.

(٣) الجاحظ، "البيان والتبيين"، ص ١١٣.

(٤) حازم القرطاجني، "منهاج البلغاء وسراج الأدباء". تحقيق/ محمد الحبيب بن الخوجة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م)، ص ١٩.

فالقرطاجني لم يقف عند الصياغة الجمالية بل تابع المسار إلى غايته النهائية وهي لحظة التلقي والاستجابة، وتوجيه السلوك نحو الفعل أو الترك.

وهكذا دار مفهوم الحجاج عند العرب –غير بعيد عن معناه اللغوي– حول جعل السامع يذعن لقضية أو يستسلم لرأي، أو يفعل شيئا، أو يقلع عن فعل عن طريق الحجة.

وفي البحث المعاصر نما الحجاج وتوسع، مستفيدًا من الدرسين: اللساني، والنقدي، ومعارف إنسانية عامة.

الحجاج في الاصطلاح:

هو "إجراء يستهدف من خلاله شخص ما حمل مخاطبه على تبني موقف معين عبر اللجوء إلى حجج تستهدف إبراز هذا الموقف أو صحة أسسه، فهو إذن عملية هدفها إقناع الآخر والتأثير عليه"(١).

ويعرِّفه دومينيك مانغينو Dominique Maingueneau بأنه: "آلية موجهة إلى جعل بعض النتائج مقبولة من قبل جمهور معين في ظرف معين"(٢).

وعرفه بيرلمان في مؤلفه: (مصنف في الحجاج)، بأنه: "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"(٣).

---

(١) أبو الزهراء، "دروس الحجاج الفلسفي ". (المغرب: مجلة الشبكة التربوية الشاملة، ٢٠٠٨م)، ص ٥.

(2) Dominique Maingueneau: Pragmatique pour le Discours Littéraire. Bordas, Paris (1), 1990, p35.

(3) Ch. perelman & O. tyteca Trait de l argumentation: La nouvelle rhetorique. preface de Michel Meyer.del universite de Broxelles 1992 p.5.

نقلا عن محمد سالم محمد الأمين الطلبة، "الحجاج في البلاغة المعاصرة: "بحث في بلاغة النقد =

فبرلمان قد جعل الحجاج: " جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي: حمل المتلقي على الاقتناع بما تعرضه عليه أو الزيادة في حجم الاقتناع"(١)، فالحجاج إذًا هدفه الأساس: هو إقناع المتلقي، والتأثير فيه، ويعتمد على استخدام الحجة وإقامتها، ومجاله هو توجيه الفعل وتثبت الاعتقاد أو صنعه.

والحجاج: "عملية منظمة للقول، وتقديم الحجج تنتهي بشكل كلي إلى تأكيد النتيجة نفسها، فهو طريقة في تنظيم الحجج واستعراضها أو تقديمها"(٢).

ثانيًا: مفهوم الخطابة:

الخطابة في اللغة:

قال في القاموس: "وخطب الخاطب على المنبر خطابة بالفتح، وخطبة بالضم، وذلك الكلام خطبة أيضا، أو هي الكلام المنثور المسجع ونحوه، ورجل خطيب حسن الخطبة بالضم"(٣).

وقال في تهذيب اللغة: "والخطبة مصدر الخطيب، وهو يخطب المرأة ويخطبها خطبة... قلت: والذي قال الليث أن الخطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد، وهو أن الخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر،

=

المعاصر". (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨م)، ص١٠٧.

سامية الدريدي، "الحجاج في الشعر العربي القديم". (الأردن: دار عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٨)، ص ٢١.

(٢) حافظ إسماعيلي علوي، "الحجاج، مفهومه ومجالاته". (ط١ عمان: عالم الكتب الحديثة، ٢٠١٠)، ج ١: ٢٠.

(٣) مجد الدين الفيروزآبادى، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، (مادة:(خ-ط-ب).

والعرب تقول: فلان خطب فلانة، إذا كان يخطبها"[١].

وفي ضوء ما سبق نستطيع أن نقول: إن مادة الكلمة المكونة من: (الخاء والطاء والباء) تدور حول معنيين رئيسين:

١) ملكة البيان وفصاحة اللسان.

٢) إظهار الرغبة في النكاح.

أما في الاصطلاح فعرفها أرسطو بأنها: "قوة تتكلف الإقناع الممكن"[٢].

وقال بعضهم: "إنها هي الكلام المؤلف المتضمن وعظا وإبلاغا"[٣]، وبعضهم قال: "إنها قياس مركب من مقدمات مقبولة أومظنونة، من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم"[٤].

أما عن الخطابة في الدرس المعاصر فقد عرفها بعض المعاصرين بأنها: "فن من فنون الكلام، يقصد به التأثير في الجمهور عن طريق السمع والبصر معا"[٥].

ويعرفها الدكتور/ أحمد الحوفي بقوله: "هي فن مشافهة الجمهور وإقناعه

(١) محمد بن أحمد بن الأزهري، "تهذيب اللغة ". تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، مادة: (خ–ط–ب)

(٢) أرسطو طاليس، "الخطابة، الترجمة العربية القديمة". تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (دمشق: دار القلم، ١٩٧٩م)، ص ٩.

(٣) أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، "تحرير ألفاظ التنبيه". تحقيق: عبد الغني الدقر، (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٠٨ م)، ص ٨٤ — ٨٥.

(٤) الجرجاني، "التعريفات"، ص٩٩.

(٥) مصلح سيد بيومي، "الخطابة في الإسلام ". (ط٢، القاهرة: متفرقات مصرية، ١٩٨٨م)، ص١١.

واستمالته"[١].

ويعرفها الدكتور: عبد الجليل شلبي فيقول: "الخطابة هي: (فن مخاطبة الجماهير بطريقة إلقائية تشتمل على الإقناع والاستمالة"[٢].

وبالنظر والتأمل في كل ما سبق من تعريفات عند المعاصرين نلاحظ أن الخطابة قد ضمت إلى الإقناع استمالة الوجدان وإثارة العواطف، "إلا أنها قصرتْ الخطابة على فن التطبيق مع أنها علم له قواعده وأصوله، صحيح أن التطبيق ينبني على قواعد وأسس، لكن قصر التعريف على الفن يجعله منطبقًا على الخطابة الفطرية"[٣].

و"التعريف الأنسب للخطابة هو أنها: علم يقتدر بتطبيق قواعده على مشافهة الجماهير لمحاولة التأثير في نفوسهم وحملهم على ما يراد منهم بترغيبهم وإقناعهم"[٤].

وعناصر الخطابة التداولية: الخطيب، والجمهور، والخطبة، فلا بد من استمالة المستمعين بكافة الوسائل ومن قبل ذلك لا بد للخطيب أن يقنع سامعيه ويؤيد رأيه بالبراهين والحجج ليعتقدوا رأيه أو يسلم من معارضتهم إياه.

ومن ذلك يتضح أن أسس الخطابة تتكون من: مشافهة، جمهور، إقناع، استمالة، والخطابة تستدعي القدرة على صياغة الكلام بأسلوب يمكّن الخطيب من التأثير على نفوس السامعين.

---

(١) أحمد الحوفي، "فن الخطابة". (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥ م)، ص ٥.

(٢) عبد الجليل شلبي، "الخطابة وإعداد الخطيب". (ط٣، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م)، ج ١: ١٥.

(٣) أحمد غلوش، "قواعد الخطابة وفقه الجمعة والعيدين". (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ص٩.

(٤) غلوش، "قواعد الخطابة وفقه الجمعة والعيدين"، ص٩.

والبلاغيون يحددون ثلاث وظائف لفن القول الخطابي وهي: الإفادة والإمتاع والإثارة، وإذا كان البلاغيون يشددون على هذه الوظائف في تقديم الخطابة فالواقع أن هذه السمات لا تغادر ذهن الخطيب على امتداد كل مراحل نص الخطابة؛ إذ "أهم غايات الخطابة التأثير البلاغي عن طريق الألفاظ والتراكيب التي يجب أن تمس العاطفة وتذكرنا بالمثل العليا وتهدف إلى إقناع الجمهور"(١).

ثالثًا: مفهوم البديع:

البديع في اللغة:

جاء في لسان العرب: بدع الشيء يبدعه بدعا وابتدعه: أنشأه وبدأه، وبدع الركية: استنبطها وأحدثها، وابتدع الشيء: اخترعه لا على مثال"(٢).

وتدور كلمة: البديع في مجملها حول الشيء الجديد المخترع الذي ليس له مثال سابق.

البديع اصطلاحا:

في معجم المصطلحات، يعرف البديع على أنه: "تزيين الألفاظ أو المعاني بألوان بديعة من الجمال اللفظي أو المعنوي، ويسمى العلم الجامع لطرق التزيين"(٣).

أما في اصطلاح البلاغيين فيعرفه الخطيب القزويني بقوله: "هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة"(٤).

(١) عمر فروخ، "تاريخ الأدب العربي". (ط٤، بيروت: دار القلم للملايين، ١٩٨١م)، ص ٨٣.

(٢) ابن منظور، "لسان العرب"، مادة: (ب–د–ع)

(٣) مجدي وهبة وكامل المهندس، "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب". (ط٢، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م)، ص٧٦.

(٤)جلال الدين الخطيب القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (ط٣، بيروت: دار الجيل)، ص ٣٤٨.

وفنون البديع تعد محور أساسٍ في الخطب، وليس أدل من ذلك من أن تتأسس الخطب على السجع والجناس والمشاكلة بين المفردات، لإثرائها بالجرس الموسيقي، والطاقة الحافلة بالأثر السمعي، وها هو قدامة بن جعفر يبرز أهمية السجع في الكلام المنثور على غرار الخطبة قائلا: "إن من أوصاف البلاغة أيضا السجع في موضعه، وعند سماحة القريحة به، وأن يكون في بعض الكلام لا في جميعه، فإن السجع في الكلام كمثل القافية في الشعر..."(١).

وقد جعل أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) أيضا، من السجع خاصية إيقاعية للنثر مقابلة للوزن بالنسبة للشعر، وأساس الخطبة وجمالها، على اعتبار أنه: "لا يحسن منثور الكلام ولا يحلو حتى يكون مزدوجا، ولا تكاد تجد لبليغ كلاما يخلو من الازدواج"(٢).

ويرى أحد المعاصرين –الشحات أبو ستيت– بعد دراسته المنهجية لألوان البديع: "أن فنون البديع إذا جاءت غير متكلفة وكان لها أثر في الأسلوب يقتضيه المقام فإنها تكون محسنًا ذاتيًا ولا فرق بينها وبين الصور البلاغية الأخرى التي تدخل في علمي المعاني والبيان"(٣)؛ فضرورة حضور البديع في الخطب أمر لا ينكره عاقل ولا يقلل من شأنه إلا جاهل.

والمحسنات البديعية في خطب السديس تأتي؛ لإقامة الحجة على المخاطب، والتأثير عليه، وإقناعه بفنيات مختلفة؛ فالحجاج بالبديع يسعى إلى الإفهام والتبيين من

(١) إسحاق إبراهيم أبو الحسن، "البرهان في وجوه البيان". تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، (ط١ بغداد: جامعة بغداد، ١٣٨٧هـ،١٩٦٧م)، ص١٠٧.

(٢) العسكري، "الصناعتين"، ص٢٩.

(٣) الشحات محمد أبو ستيت، "دراسات منهجية في علم البديع". (القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٩٤م)، ص ٢٦٦

جهة وتقوية الأسلوب من جهة أخرى، مما يعطي ديناميكية خاصة للتعبير، ويساهم البديع كذلك بالحجاج: "في الإحاطة بالمفهوم وإيداع تصديقات تخيلية آتية للنهوض بالحجة، ويجعل القارئ يتعمق في تلك الألفاظ المتوازية وتلك الحقيقة والقيمة الوظيفية"(١).

كما "يدعو البديع إلى تحريك مشاعر المتلقي ويؤدي به إلى تثقيف الذوق وجلب الأنس للسامع وإمتاع الإحساس"(٢).

(١) سعيد العوادي، "البديع في الخطاب الشعري من التحسين إلى التكوين". (ط١، المغرب: كنوز المعرفة، ٢٠١٤م)، ص٣٣٢.

(٢) علوي، "الحجاج مفهومه ومجالاته: نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة "، ج١: ص.١٢٨.

المبحث الأول: البديع بين الذاتية والعرضية:

منذ أن كتب العلماء في فنون البلاغة، وألفت فيها المؤلفات وحتى عصر الزمخشرى لا تعرف تقسيما ولا تمييزا، فكانت تدرس تلك الفنون على أن حسنها حسن ذاتي يقتضيه المقام ويستدعيه الكلام، كحديث عبد القاهر عن بعض فنون البديع مثل: الجناس والسجع والمزاوجة والتقسيم وحسن التعليل، وقد أبرز في هذا الحديث المزايا البلاغية لتلك الفنون، وبّين أن الحسن الكامن وراءها حسن ذاتي يرجع إلى المعنى، وما يقتضيه المقام.

وبعد الزمخشري جاء السكاكي ليحصر البلاغة في علمي المعاني والبيان، جاعلا فنون البديع وجوهًا يُلجأ إليها لقصد تحسين الكلام، ثم قسم هذه الوجوه إلى قسمين: قسم يرجع إلى المعنى وقسم يرجع إلى اللفظ.

وبعده جاء بدر الدين بن مالك فأطلق على تلك الوجوه: علم البديع وبهذا صارت البلاغة ثلاثة علوم، ثم جاء الخطيب ولخص المفتاح، ثم وضع التلخيص، وفصل البديع فصلا كاملا عن أخويه البيان والمعاني، وصارت البلاغة عند الخطيب ومن تبعه محصورة في علمي المعاني والبيان أما البديع فقد صار علم تحسين وتزيين.

وعرفه الخطيب بقوله: "هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة"(١).

وقد جعل الخطيب هذه المحسنات البديعية نوعين: معنوية ولفظية...

والتقسيم هذا غير موفق لأن فيه فصلا للروح عن الجسد إذ الألفاظ أجساد للمعاني ولا يظهر للألفاظ مزية إلا من خلال النظم والتركيب.

---

(١) جلال الدين بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، "تلخيص المفتاح في المعاني والبيان". تحقيق: ياسين الأيوبي، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠١٤م)، ٣١٥.

هذا ونظرة المتأخرين – الخطيب وأتباعه – إلى فنون البديع على أنها مجرد محسنات حسنها حسن عرضي يأتي بعد تمام المطابقة ووضوح الدلالة نظرة غير سديدة، ولا تتمشى مع نظرة المتقدمين الذين جعلوا الحسن في تلك الفنون حسنا ذاتيا يقتضيه المقام، ويدعو إليه الحال؛ ولذا وجدنا غير واحد من المتأخرين يخالف الخطيب معلنًا أن تحسين (البديع) تحسين ذاتي وليس عرضيًا، ومن هؤلاء: بهاء الدين السبكي صاحب عروس الأفراح، والشيخ أحمد موسى في كتابه (الصبغ البديعي).

يقول السبكي معلقا على تعريف الخطيب السابق : "يحتمل أن يراد بعد معرفة رعاية تطبيقه ووضوح الدلالة، ويكون المراد: قواعد يعرف بها وجوه التحسين ووجوه التطبيق، ومعرفة التطبيق والوضوح سابقان على معرفة التحسين، فيكون المعاني و البياني جزءين للبديع، و يحتمل انه قواعد يعرف بها بعد معرفة التطبيق والوضوح وجوه التحسين، فلا يكون المعاني و البيان جزءين للبديع بل مقدمتين له، و قد صرحوا بأن المراد هو الاول وفي استخراجه من منطوق عبارة المصنف عسر؛ لأنك اذا قلت عرفت زيدا بعد معرفتي لعمرو فالمخبر به معرفة زيد مقيدة بسبق معرفة عمرو لا معرفة زيد وعمرو"[(١)].

ويقول في موضع آخر: "والحق الذي لا ينازع فيه منصف: ان البديع لا يشترط فيه التطبيق ولا وضوح الدلالة، وأن كل واحد من تطبيق الكلام على مقتضى الحال، ومن الايراد بطرق مختلفة، ومن وجوه التحسين قد يوجد دون الآخرين، وأدل برهان على ذلك أنك لا تجدهم في شيء من أمثلة البيان يتعرضون الى بيان اشتمال شيء

(١) بهاء الدين السبكي، "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م)، ج ٤، ص٢٨٣.

منها على التطبيق، ولا تجدهم في شيء من أمثلة البديع يتعرضون لاشتماله على التطبيق، والايراد بل تجد كثيرا منها خاليا عن التشبيه والاستعارة والكناية التي هي طرق علم البيان، هذا هو الانصاف وإن كان مخالفًا لكلام الاكثرين"(١).

ويقول الشيخ أحمد موسى: إن تعريف بلاغة الكلام الذى ذكره الخطيب بقوله: "هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته" شامل لهذه الاصباغ مع التوسع في مفهوم الحال بجعله أعم مما ذكروه حتى ينطبق على أحوال البديع، فإذا اقتضى الحال طباقا أو تقسيما أو مزاوجة أو غير ذلك كان الكلام المشتمل عليها مطابقا لمقتضى الحال، وخلوه منها غير مطابق، فيكون في الأول بليغًا، وفي الثاني على خلافه، ذلك أمر تقره الفطرة، ويساعد عليه ما سردناه من شواهد"(٢).

وبهذا يتضح أن الحسن الناجم عن فنون البديع حسن ذاتي له مكانته في البلاغة، ويقتضيه المقام...

أما نظرة الخطيب ومن لف لفه إلى كون هذه الفنون لمجرد الزينة والتذوق، وكون حسنها حسنا عرضيا، فهي نظرة بعيدة عن الصواب تتنافي مع ما تضفيه تلك الفنون على المعاني من جمال ومزايا(٣).

نص الخطبة:

الأمانة مفهومها ومكانتها وآثارها:

"الحَمْدُ للهِ الَّذِي أَمَرَ بِأَدَاءِ الأَمَانَاتِ، وَرتَّبَ عَلَى ذلِكَ جَزِيلَ العَطَايَا والهِبَاتِ،

---

(١) السبكي، "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح"، ج ٤: ص٢٨٤.

(٢) أحمد إبراهيم موسى، "الصبغ البديعي في اللغة العربية". (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٨ هـ/١٩٦٩ م)، ص ١٦٤.

(٣) ينظر بسيوني فيود، "علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع". (ط٤، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م)، ص١٢١.

وَنَهَى سُبْحَانَهُ عَنِ المَكْرِ والغَدْرِ وَسَائِرِ الخِيَانَاتِ، وَأَوْعَدَ عَلَى ذلِكَ أَلِيْمَ العَذَابِ وَأَشَدَّ العُقُوبَاتِ، أَحْمَدُهُ تَعَالَى وَأَشْكُرُهُ، وَأَتُوبُ إِلَيْهِ وَأَسْتَغْفِرُهُ.

وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، يُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ الصَّادِقِيْنَ الأَمَنَاءَ؛ أَهْلَ البِرِّ وَالظُّهْرِ والخَيْرِ والوَفَاءِ، وَأَشْهَدُ أَنَّ نَبِيَّنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَمِيْنُهُ عَلَى وَحْيِهِ، المَوْصُوفُ بِالصِّدْقِ وَالْأَمَانَةِ، رَغَّبَ أُمَّتَهُ فِي الأَمَانَةِ، وَحَذَرَهَا مِنَ الخِيَانَةِ، اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ أَهْلِ الطُّهْرِ والأَمَانَةِ، وَصَحْبِهِ أُوْلِي الفَضْلِ وَالعَدَالَةِ، وَتَابِعِيهِمْ بِالخَيْرِ وَالإِحْسَانِ،والدِّيَانَةِ، وَكُلِّ مَنْ تَحَلَّى بِالأَمَانَةِ وَتَخَلَّى عَنِ الخِيَانَةِ إِلى يَوْمِ القِيَامَةِ.

أما بعد:

فَاتَّقُوا اللهَ عِبَادَ اللهِ – وَاعْلَمُوا أَنَّ خَيْرَ الحَدِيْثِ كِتَابُ اللهِ، وَخَيْرَ الهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، وَشَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.

يَا عِبَادَ اللهِ، يُرَبِّي الإِسْلَامُ أَتْبَاعَهُ عَلَى خَيْرِ السَّجَايَا وَأَحْسَنِ الخِصَالِ، وَأَفْضَلِ الأَخْلَاقِ، وَأَنْبَلِ الشَّمَائِلِ، وَيَتَرَقَّبُ مِنْ كُلِّ مُتَّبِعٍ لَهُ أَنْ يَكُونَ ذَا نَفْسٍ عَزِيزَةٍ، وَقَلْبٍ حَيٍّ، وَضَمِيرٍ يَقِظ، تُصَانُ بِهِ الحُقُوقُ، وَتُحْرَسُ بِهِ الأَعْمَالُ، وَتُحْفَظُ بِهِ المَسْئُولِيَّاتُ، وَمِنْ ثَمَّ جَاءَ الدِّيْنُ الإِسْلَامِيُّ بِتَرْبِيَةِ أَهْلِ الإِسْلَامِ عَلَى الْتِزَامِ الأَمَانَةِ، وَأَوْجَبَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَكُونَ نَزِيْهَا أَمِيْنَا يَتحَلَّى بِلِبَاسِ العِفَّةِ وَالأَمَانَةِ، وَيَتَخَلَّى عَنِ الغَدْرِ والخِيَانَةِ.

أَيُّهَا المُسْلِمُونَ، إِنَّ الأَمَانَةَ عَظِيمٌ قَدْرُهَا، كَبِيْرٌ شَأْنُهَا فِي دِينِ اللَّهِ – عَزَّ وَجَلَّ – وَلِذلِكَ جَاءَ الأَمْرُ بِتَحْقِيقِهَا وَرِعَايَتِهَا؛ يَقُولُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة:٢٨٣]، وَقَالَ جَلَّ وَعَلَا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [سورة النساء:٥٨]، وَقَالَ عَزَّ مِنْ قَائِل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟

أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال:٢٧]، وَجَعَلَ سُبْحَانَهُ أَدَاءَ الأَمَانَةِ مِنْ أَعْظَمِ دَلائِلِ الإِيْمَانِ وَأَهَمَّ صِفَاتِ المُؤْمِنِيْنَ؛ فَقَالَ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ﴾ [سورة المؤمنون:٨].

مَعَاشِرَ المُسْلِمِينَ، وَالآيَةُ العُظْمَى فِي شَأْنِ الأَمَانَةِ، وَبَيَانِ مَكَانَتِهَا، وَعِظَمِ مَنْزِلَتِهَا هِيَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾ [سورة الأحزاب:٧٢]، فَيَا لَهَا مِنْ آيَةٍ عَظِيمَةٍ تُبَيِّنُ خُطُورَةَ الأَمْرِ وَعِظَمَ المَسْئُولِيَّةِ؛ حَيْثُ أَشْفَقَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَالجِبَالُ مِنْ حَمْلِ الأَمَانَةِ، وَخَافَتْ مِنْ عَوَاقِبِ حَمْلِهَا؛ لِمَا يَتَرَتَّبُ عَلى التَّقْصِيرِ فِي ذَلِكَ مِنَ العَذَابِ وَالنَّكَالِ!!

وَفِي السُّنَةِ المُطَهَّرَةِ: قَالَ – عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ –: «أَدِّ الأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ، وَلا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»[(١)]؛ كَمَا وَرَدَ فِي السُّنَّةِ: أَنَّ الخِيَانَةَ فِي الأَمَانَةِ مِنْ صِفَاتِ المُنَافِقِينَ؛ كَمَا فِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – فِي الصَّحِيحَيْنِ[(٢)]، وَرَوَى الإِمَامُ أَحْمَدُ، وَغَيْرُهُ، عَنْ أَنَسٍ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – قَالَ: مَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ– صلى الله عليه وسلم– إِلا قَالَ: «لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلاَ دِينَ لِمَنْ لاَ عَهْدَ لَهُ»[(٣)].

الله المُسْتَعَانُ عِبَادَ اللهِ، تأملوا – رَحِمَكُمُ اللهُ – خُطُوْرَةَ الأَمْرِ وَعِظَمَ الشَّأْنِ لِهَذِهِ القَضِيَّةِ المُهِمَّةِ الَّتِي ينوء بِحَمْلِهَا الضَّعَافُ المَهَازِيْلُ، وَالظَّلَمَةُ المَجَاهِيْلُ.

أَمَّةَ الإِسْلَام إِذَا عَرَفْنَا قَدْرَ الأَمَانَةِ وَمَكَانَتَهَا فِي دِينِ اللهِ – عَزَّ وَجَلَّ – وَالنُّصُوصَ الوَارِدَةَ فِيْهَا، فَإِنَّهُ يَبْقَىٰ جَانِبٌ مُهِمْ تَجِبُ مَعْرِفَتُهُ لَدَى كُلِّ مُسْلِمٍ، لَا سِيَّمَا

(١) رواه أبو داود (٣٥٣٥)، والترمذي (١٢٦٤)؛ من حديث أبي هريرة– رضي الله عنه–.
(٢) رواه صحيح البخاري (٣٣)، وصحيح مسلم (٥٩)، بلفظ: «آيَةُ المُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ».
(٣) المسند (١٣٥٣)، و(مسند أبي يعلى» (٢٨٦٣).

وَقَدْ جَهِلَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، أَلَا وَهُوَ «مَفْهُومُ الأَمَانَةِ»؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ العَامَّةِ يَقْصُرُ الأَمَانَةَ فِي أَضْيقِ مَعَانِيْهَا، حَتَّى لَقَدِ انْحَسَرَ مَفهُومُهَا عِنْدَهُمْ فِي حِفْظِ الوَدَائِعِ فَحَسْبُ، مَعَ أَنَّ حَقِيْقَتَهَا فِي الإِسْلَامِ أَضْخَمُ وَأَثْقَلُ، وَمَفهُومَهَا أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ.

إِنَّ الْأَمَانَةَ – فِي شَرْعِ اللَّهِ – عَظِيْمَةُ المَعْنَى، وَاسِعَةُ الدَّلَالَةِ، تَحْمِلُ فِي طَيَّاتِهَا مَعَانٍ شَتَّى؛ يَجْمَعُهَا: شُعُورُ المُسْلِمِ بِتَبِعَاتِهِ، وَقِيَامُهُ بِمَسْئُولِيَّاتِهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ يُوَكَّلُ إِلَيْهِ وَيُكَلِّفُ بِهِ مِنْ أُمُورِ الدِّيْنِ والدُّنْيَا، وَيَقِينُهُ الجَازِمُ: أَنَّهُ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَمَامَ اللهِ– عَزَّ وَجَلَّ–؛ لِيَقُومَ بِكُلِّ مَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ مِنْ حُقُوقِ اللهِ وَحُقُوقِ عِبَادِهِ عَلى خَيْرِ وَجْهٍ.

وَقَدِ اتَّفَقَتْ أَقْوالُ أَهْلِ العِلْمِ عَلَى أَنَّ المُرَادَ بِالأَمَانَةِ فِي آيَةِ الأَحْزَابِ[1]: جَمِيعُ التَّكَالِيْفِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَمَنْ قَامَ بِهَا، فَقَدْ أَدَّى الأَمَانَةَ، وَاسْتَحَقَّ ثَوَابَ اللهِ، وَمَنْ تَسَاهَلَ فِيْهَا، فَقَدْ عَرَّضَ نَفْسَهُ لِلْخِيَانَةِ وَمَا تَجْلِبُهُ مِنْ سَخَطٍ وَعُقُوبَةٍ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ.

أَمَّةَ الدِّيَانَةِ وَالأَمَانَةِ، إِنَّ أَعْظَمَ أَمَانَةٍ تَحَمَّلَهَا المُسْلِمُ أَمَانَةُ تَوْحِيْدِ اللهِ– عَزَّ وَجَلَّ–، وَإِفْرَادِهِ بِالعِبَادَةِ، وَإِخْلَاصِ العَمَلِ لَهُ، وَإِنَّ الشِّرْكَ بِهِ سُبْحَانَهُ أَعْظَمُ الظُّلْمِ وَأَشَدُّ الخِيَانَةِ.

لُزُومُ سُنَّةِ المُصْطَفَى– صلى الله عليه وسلم– وَمَنْهَجِ سَلَفِ هَذِهِ الأُمَّةِ أَمَانَةٌ، وَالتَّخَبُطُ فِي طُرُقِ الغَوَايَةِ وَالبِدْعَةِ وَالضَّلَالَةِ خِيَانَةٌ للَّهِ وَرَسُولِهِ– صلى الله عليه وسلم–؛ وَاللَّهُ– عَزَّ وَجَلَّ– قَدْ قَالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال:٢٧].

تَحْكِيمُ شَرِيعَةِ اللهِ، وَالحُكْمُ بِكِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ– صلى الله عليه وسلم–: أَمَانَةٌ عَظِيْمَةٌ، وَتَحْكِيْمُ غَيْرِ شَرْعِ اللهِ مِنْ قَوَانِيْنِ الْجَاهِلِيَّةِ: خِيَانَةٌ فَادِحَةٌ.

هَذَا فِي بَعْضِ أُمُورِ العَقِيدَةِ وَالمُتَابَعَةِ.

(١) ينظر ابن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ج١٢: ص ١٢٦.

أَمَّا العِبَادَاتُ: فَهِيَ جَمِيْعًا أَمَانَاتٌ فِي عُنُقِ كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ؛ فَالوُضُوءُ أَمَانةٌ، والغُسْلُ مِنَ الجَنَابَةِ أَمَانَةٌ، والصَّلَاةُ أَمَانَةٌ، وَكَذَلِكَ الزَّكَاةُ وَالصِّيَامُ وَالحَج وَغَيْرُهَا. أُمُورُ السُّلُوكِ وَالْأَخْلَاقِ، مِنَ الصِّدْقِ وَالوَفَاءِ، وَالبِرِّ والصَّلَةِ، والحِلْمِ وَالصَّفْحِ، وَالجُودِ والصَّبْرِ، والحَيَاء والإخاءِ: أَمَانَةٌ، وَضِدُّهَا؛ مِنَ الكَذِبِ والغِشّ، والقَطِيْعَةِ والجَهْل: خِيَانَةٌ، وَكَذَا الكَبَائِرُ وَالمُحَرَّمَاتُ، وَسَائِرُ الذُّنُوبِ والمعَاصِي مِنَ القَتْلِ وَالزِّنَى، والسِّحْرِ والشَّعْوَذَةِ، والسَّرِقَةِ والغَصْبِ والاخْتِلاس، والغِيْبَةِ والنَّمِيمَةِ، والبُهْتَانِ والحَسَدِ، والبَغْضَاءِ والحِقْدِ والشَّحْنَاءِ: كُلُّهَا مِنْ ضُرُوب الخِيَانةِ.

المُعَامَلَاتُ بَيْنَ النَّاسِ؛ مِنْ بَيْعٍ وَشِرَاءٍ، وَتِجَارَةٍ وَإِجَارَةٍ، وَنَحْوِهَا: مِنْ أَهَمِّ جَوَانِبِ الأَمَانَةِ؛ فَلَا يَجُوزُ فِيْهَا النَّجْش والغِش، والتَّدْلِيْ والتَّزْوِيرُ وَكَتْمُ العُيُوبِ؛ كُلُّ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الخِيَانَةِ.

الوَظَائِفُ العَامَّةُ الَّتِي اؤْتُمِنَ عَلَيْهَا المُوَظَّفُونَ مِنْ قِبَلِ وَلَاةِ الأَمْرِ: أَمَانَاتٌ فِي أَعْنَاقِ المُوَظَّفِيْنَ، يَجِبُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَّقُوا اللهَ فِيْهَا، وَيَكُونُوا عِنْدَ حُسْنِ الظَّنِّ بِهِمْ، أَمَانَةٌ وَكَفاءَةً وَنَزَاهَةٌ، وَأَنْ يَقُومُوا بِهَا حَقَّ قِيَامٍ؛ امْتِثَالاً لأَمْرِ اللهِ، وَطَاعَةً لِرَسُولِهِ، وَنُصْحًا لِوُلَاةِ الأَمْرِ، وقِيَامًا بِمَصَالِحِ المُسْلِمِيْنَ؛ فَاتَّقُوا اللهَ – أَيُّهَا المُوَظَّفُونَ فِيْمَا أَنِيْطَ بِكُمْ مِنْ أَعْمَالٍ، وَإِيَّاكُمْ وَالاِسْتِهَانَةَ بِحُقُوقِ عِبَادِ اللهِ والتساهل وَالتَّسْوِيْفَ فِي إِنْجَازِ مُعَامَلَاتِهِمْ، وَإِغْلَاقَ الأَبْوَابِ أَمَامَ المُرَاجِعِيْنَ لأُمُورٍ لَيْسَتْ مِنْ مَصَالِحِ المُسْلِمِيْنَ، فَتِلْكَ مِنْ جَوَانِبِ الغِضُ لِلْمُسْلِمِيْنَ وَالخِيَانَةِ لِوُلَاةِ أَمْرِ المُسْلِمِيْنَ.

مَعَاشِرَ المُسْلِمِينَ، العِلْمُ أَمَانَةٌ، فَعَلى العُلَمَاءِ وَالمُدَرِّسِينَ وَطَلَبَةِ العِلْمِ وَحَمَلَةِ الشَّهَادَاتِ العُلْيَا: أَنْ يُؤَدُّوا الأَمَانَةَ الَّتِي فِي أَعْنَاقِهِمْ بِالبَلَاغ وَالبَيَانِ وَالتَّرْبِيَةِ؛ حَتَّى يَعُمَّ النَّفْعُ وَيَتَوَارَى الجَهْلُ.

الدَّعْوَةُ إِلى اللهِ، وَأَعْمَالُ الحِسْبَةِ، أَمَانَاتٌ عَظِيْمَةٌ فِي أَعْنَاقِ المُسْلِمِيْنَ، وَالتَّقْصِيرُ فِيهَا مِنْ أَفْدَحِ الخِيَانَةِ لِلأُمَّةِ.

قَنَوَاتُ التَّوْجِيْهِ والفِكْرِ، والثَّقَافَةِ وَمَنَاهِجِ التَّعْلِيْمِ، وَمَا قَذَفَتْ بِهِ المَدَنِيَّةُ الحَدِيثَةُ

مِنْ قَنَوَاتِ الاتِّصَالِ، وَوَسَائِلِ الإِعْلَامِ: أَمَانَةٌ فِي يَدِ مَنِ اؤْتُمِنُوا عَلَيْهَا، يَجِبُ أَنْ تُسَخَّرَ لِخِدْمَةِ الإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ.

العُقُودُ والـمُناقَصَاتُ، وَمَشَارِيعُ المُؤسَّسَاتِ وَالشَّرِكَاتِ، وَالمَرَافِقُ العَامَّةُ: أَمَانَةٌ عَظِيمَةٌ.

الْوَقْتُ وَالشَّبَابُ، وَالقُوَّةُ وَالصَّحَةُ وَالفُتُوَّةُ: أَمَانَاتٌ يَجِبُ أَنْ تُشْغَلَ بِطَاعَةِ اللهِ.

الجَوَارِحُ؛ مِنْ سَمْعٍ وَبَصَرٍ، وَفُؤَادٍ وَلِسَانٍ: أَمَانَاتٌ وَوَدَائِعُ عِنْدَ المُسْلِمُ يَجِبُ أَنْ تُسَخَّرَ فِيْمَا يُرْضِي اللَّهَ – عَزَّ وَجَلَّ. وَأَنْ تُصَانَ عَنْ أَلْوَانِ السَّمَاعِ المُحَرَّمِ، وَالنَّظَرِ المُحَرَّمِ، والاطلاع المُحَرَّم؛ قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [سورة الإسراء:٣٦]. العَلَاقَاتُ الزَّوْجِيَّةُ، وَالشئونُ الأَسْرِيَّةُ: أَمَانَةٌ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ وَأَفْرَادِ الأُسْرَةِ؛ فَلَا تُشَاعُ الأَسْرَارُ، وَلاَ تُذَاعُ الأَخْبَارُ.

الأَوْلَادُ أَمَانَةٌ فِي عُنُقِ الآبَاءِ وَالأُمَّهَاتِ، يَجِبُ أَنْ يَحْرِصُوا عَلَىٰ تَرْبِيَتِهِمْ وتنشئتهم تَنْشِئَةً سَلِيْمَةً، وَصِيَانَتِهِمْ عَنْ قُرَنَاءِ السُّوءِ.

والكَلِمَةُ أَمَانَةٌ يجَبُ أَنْ يَعِيَهَا حَمَلَةُ الأَقْلَامِ، وَصُنَّاعُ الحَرْفِ والكَلِمَةِ، وَأَرْبَابُ المَنَابِرِ.

حُقُوقُ المَجَالِسِ، وَعَوْرَاتُ المُسْلِمِينَ وَأَسْرَارُهُمْ: كُلُّ ذَلِكَ أَمَانَةٌ؛ وَكَمْ مِنْ حِبَالِ مَوَدَّةٍ تَقَطَّعَتْ، وَعَلَامَاتِ صَدَاقةٍ تَصَرَّمَتْ(١)، وَمَصَالِحَ تَعَطَّلَتْ؛ لِلاسْتِهَانَةِ بِمِثْلِ هَذِهِ الأُمُورِ، وَإِطْلَاقِ الكَلَامِ عَلَىٰ عَوَاهِنِهِ(٢)!

(١) تَصَرَّمَتْ، أي: تقطَّعت. «اللسان» (صرم).

(٢) من أمثال العرب قولهم: أطلَقَ الكَلامَ على عواهنه أي: لم يَتَدَبَّرْهُ، فَلا يَرُمُّهُ وَلاَ يَخْطِمُهُ، وَقيل: هو إذا لم يُبَالِ أصاب أم أخطأ، وقيل: هو إذا تهاون به، وقيل: هو إذا قاله من قبيحه وحسنه. انظر: «مجمع الأمثال» (١/٣٠٨)، و«اللسان» (عهن).

الـمَرْأَةُ أَمَانَـةٌ، حِجَابُهَا وَعَفَافُهَـا وحِشْـمَتُهَا، وَبُعْـدُهَا عَـنِ الرِّجَـالِ: أَمَانَـةٌ، وَكَـذَا قَرَارُهَا فِي البَيْتِ وَقِوَامَةُ الرَّجُلِ عَلَيْهَا، كُلُّ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الأَمَانَةِ.

الأَمْـوَالُ العَامَّـةُ وَالخَاصَّـةُ أَمَانَـةٌ عِنْـدَ مَـنْ أَفَـاءَ اللَّهُ عَلَيْـهِ، يَجِـبُ أَنْ يَصْـرِفَهَا فِي حُقوقِهَا الشَّرْعِيَّةِ

وَهَكَـذَا – إِخْوَةَ الإِسْلَام – تَجَلَّى لَنَا مَفْهُـومُ هَـذِهِ الكَلِمَـةِ العَظِيمَـةِ، وَلَا عَجَـبَ أَنْ أَثْقَلَتْ كَاهِلَ الوُجُودِ كُلِّهِ حَتَّى أَشْفَقَ مِنْ حَمْلِهَا[1]؛ فَلَا يَجُوزُ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَسْتَهِيْنَ بِهَا، أَوْ يُفَرِّطَ فِي حَقِّهَا بِكُلِّ مَا تَحْمِلُهُ مِنْ مَعْنَى.

أُمَّـةَ الإِسْـلَامِ، إِنَّ مِقْيَـاسَ حَضَـارَةِ الأُمَـمِ، وَمِعْيَـارَ رُقِيِّهَـا وَتَقَـدُّمِهَا؛ إِنَّمَـا هُـوَ بِنَزَاهَـةِ أَفْرَادِهَـا، وَأَمَانَـة أَبْنَائِهَـا؛ فَلَا خَيْرَ فِي أُمَّـةٍ سَـادَتْهَا الخِيَانَـةُ، وَاسْتَشْرَى فِيْهَـا الفَسَـادُ والغَـدْرُ، وَالإِضَـاعَةُ وَالـمَكْرُ، وَلاَ تَـزَالُ الأُمَّـة بِخَيْرٍ مَـا دَامَـتْ قَائِمَـةً بالأَمَانَةِ، وَإِذَا اخْتَلَّ هَـذَا الأَمْـرُ: تَصَدَّعَ بُنْيَانُهَا، وَاخْتَلَ نِظَامُهَا، وَاسْتَشْرَى فِيْهَا الفَسَادُ بِجَمِيعِ جَوَانِبِهِ وَصُوَرِهِ.

إِنَّ الأَمَانَةَ مَصْدَرُ الفَلَاحِ، وَيَنْبُوعُ[2] الخَيْرِ وَالصَّلَاحِ، صَاحِبُهَا مَحْمُودٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْـدَ النَّـاسِ؛ مَـا ارْتَفَعَـتْ أُمَّـةٌ إِلَّا بِهَـا، وَلَا ازْدَهَـرَتْ إِلَّا بِسَـبَبِهَا، وَلاَ رَاجَـتْ بِضَـاعَة بِغَيْرِهَا، وَلَا صَلُحَتْ مُعَامَلَةٌ بِسِوَاهَا

وَإِنَّ مَا تُعَانِيهِ كَثِيرٌ مِنَ المُجْتَمَعَاتِ؛ مِنَ الخِيَانَةِ والفَسَادِ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِهِ – الفَسَادِ الإِدَارِيِّ، والوَظِيفِيُّ، وَالـمَالِي، وَغَيْرِ ذَلِكَ. إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ تَقْصِيرِ أَبْنَائِهَا فِي الأَمَانَةِ، وَمَا بُلِيَتْ أُمَّةُ الإِسْلَامِ بِأَشَدَّ مِنْ وُجُودِ الخَوَنَةِ الظَّلَمَةِ الجَائِرِيْنَ الجَهَلَةِ المُتَسَلِّطِيْنَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ بِحِرْمَانِهِمْ وَبَخْسِهِمْ حُقُوقَهُمْ، وَنَيْلِهِمْ مِنْ كَرَامَتِهِمْ وَاخْتِصَاصَاتِهِمُ الـمَادِّيَةِ أَوِ المَعْنَوِيَّةِ. فَجَدِير بِنَا – أُمَّةَ الإِسْلَامِ أَنْ نَرْعَى الْأَمَانَةَ، وَأَنْ نَقُومَ بِهَا حَقَّ قِيَامِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ كَفِيْلٌ – بِإِذْنِ اللَّهِ – أَنْ يُحَقِّقَ السَّعَادَةَ لِلْمُجْتَمَعِ دُنْيَا وَأُخْرَىٰ، وَاللَّهُ الـمَسْئُولُ أَنْ

(١) أشفق منه، أي: خاف منه وَحَذِرَ. «اللسان» (شفق).

(٢) الينبوع: عين الماء، وجمعه ينابيع. «اللسان» (نبع).

يُوفِّقَ الجَمِيْعَ لِلْقِيَامِ بِمَا أُنِيْطَ بِهِمْ مِنْ أَمَانَاتٍ، وَمَا اضْطَلَعُوا بِهِ مِنْ مَسْئُولِيَّاتٍ، إِنَّهُ جَوَادٌ كَرِيْمٌ.

أَقُولُ قَوْلِيْ هَذَا، وَأَسْتَغْفِرُ اللهَ لِي وَلَكُمْ وَلِجَمِيعِ الـمُسْلِمِيْنَ، فَاسْتَغْفِرُوهُ، وَتُوبُوا إِلَيْهِ؛ إِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِيْنَ غَفُورًا"(١).

في هذه الخطبة قد اعتمد السديس حفظه الله في إقناع المجتمع السعودي بالخلق الكريم والسلوك القويم على المحسنات البديعية بكل ألوانها وبأقسامها القديمة منها والحديثة، فقد استخدم: فنون البديع التقابلي، وفنون البديع التداولية، وفنون البديع التكرارية.

(١) عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، "كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة الشريفة". (مكة المكرمة: مطبوعات مكتبة إمام الدعوة العلمية)، ج ١: ٣٤٣.

المبحث الثاني: فنون البديع التقابلي بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة:

"البديع التقابلي هو الذي يهتم بتقديم العلاقات المتشابهة بصورة تقابلية بين معاني الكلمات، مما يولد الأثر الإيحائي الذي ينتج عنه اللذة عند المتلقي لنصوص الكلام الموظف فيه البديع التقابلي، ومن هذه الفنون المحسنات المعنوية ذات الصبغة التقابلية مثل الطباق(١)والمقابلة ومراعاة النظير.

الطباق:

الطباق هو: "الجمع بين معنيين متضادين"(٢).

أو هو: "التقابل بين أمرين وجوديين، ويكون كل من الأمرين طاردا بماهيته للآخر، ناظرا إليه، آبيًا الاجتماع معه وجودا، ومن أحكامه ألا يقع بين أكثر من طرفين، فللشيء ضدٍ واحد"(٣).

والطباق من الفنون البديعية القادرة على إبراز الأفكار والعواطف بضدها وتجسيد التناقض بينهما، ويساهم في توضيح الصورة للمتلقي، ويقوي الصلة بين الألفاظ والمعاني، ويميز الألفاظ المتشابكة، مما يجعل المتلقي يميل ويصغي إلى الكلام المتطابق.

وتكمن وظيفة الطباق الإقناعية في توضيح المعنى حيث يدعم المعنى بقوة الوضوح، ويجعل الدلالة واضحة مقنعة، فالطباق وسيلة حجاجية، يوضح وقوع المعنى في ذهن السامع موقعًا يجعله يقتنع، ويتحقق هذا حين يجمع الطباق بين معنيين

(١) يُنْظَر صلاح فضل، "نظرية البنائية في النقد الأدبي". (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م)، ص ٣٦.

(٢) حسين جمعة، "التقابل الجمالي في النص القرآني". (ط١، دمشق: منشورات دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م)، ص ١٢.

(٣) أماني سلمان داود، "الأمثال العربية القديمة: دراسة أسلوبية سردية حضارية". (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠م)، ص٩٨.

متقابلين، فالطباق له أهميته الكبرى في عملية التأثير والإقناع، لما له من قوة في جذب انتباه المتلقي، واستمالته إلى الخطاب، فالمحسن البديعي له قوة تأثيرية لما يقال، وقيمة توضيحية للخطاب، مما جعل منه ظاهرة بلاغية حجاجية دون تكلف وصنعة، مما زاد في قوة التعبير ورونقه لدى المتلقي.

وللطباق حضور في خطب السديس للمجتمع الإسلامي عمومًا وللمجتمع السعودي خصوصًا حضورا يقوي فيه حججه الداعية للخير الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر، وكان هذا الحضور يستدعيه الموقف بلا تكلف أو تعمد.

وقد قصد الشيخ من استدعاء هذا الطباق استجلاب أسماع المجتمع لقبول فكرته، وتحقيق مراده بوساطة الثنائيات المتضادة في النص، مما يسهم في إثارة الذهن للتفكير في كلامه.

ففي خطبة الأمانة قد اتخذ السديس من المحسن البديعي الطباق آلية حجاجية ووسيلة إقناعية ليقنع المجتمع بخلق الأمانة، وقد لوحظ تكرار استعماله لفن الطباق في هذه الخطبة، وذلك لإدراك السديس لأثره الاستمالي الآكد في النفوس، ومن ذلك:

طباقه بين "أمرَ" و" نَهَى" في قوله: "الحمْد لله الذي أمر بأداء الأمانات... ونهى سبْحانه عن المكْر والغدْر وسائر الخيانات".

وكذا الطباق بين "الأمانة" و"الخيانات"، وقد تكرر الطباق بين هاتين الكلمتين في أكثر من موضع، وهذا الطباق يوقف المتلقي على الفرق بين الأمر والنهي، وكذا الفرق بين المأمور به: (الأمانة)، والمنهي عنه: (الخيانة)، فالفرق بينهما شديد كالفرق بين الأرض والسماء، والفرق بين الحق والباطل، فالهوة بينهما بعيدة والبون بينهما شاسع، والطباق بما أوضحه من هوَّة وفرق بين المتضادين قد أنتج مقدمة حجاجية فهمت من المنطوق القولي للعبارات المستشهد بها وهي أنه –تعالى – هو الآمر بتطبيق مبدأ الأمانة في تعاملاتنا، وهو الناهي عن الخيانة واستبعادها من تعاملاتنا،

والنتيجة الحجاجية المفهومة من المنطوق غير القولي هي: على كل مسلم وجوب التخلق بخلق الأمانة والابتعاد عن سلوك الخيانة؛ إذ الآمر بالأولى، والناهي عن الثانية هو الله، وهذه القضية الحجاجية قد أدت إلى حصول الاستجابة من المتلقي(المجتمع) بالامتثال للأمر واجتناب المنهي عنه؛ فالمؤمن إذا علم بأن الآمر والناهي هو الله –عز وجل – تقبلهما وعمل بهما واقتنع بالفكرة دون معارضة، وكفى بهذا النهي وذلك الأمر إقناعًا للمخاطب، وبهذا يكون قد حقق الطباق الحجاجي غايته الإقناعية.

ويطالعنا السديس بطباق حجاجي آخر بين قوله: "الغدر" و"الوفاء" وذلك من خلال قوله: "نهى سبْحانه عن المكْر والغدْر"، وقوله: "يُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ...أَهْلَ البِرِّ...والوَفَاءِ"، فالطباق قد أطلع المتلقي على خبث خلق الغدر وسوئه، وطيب خلق الوفاء وحسنه، فالطباق قد أعان الشيخ على استمالة المخاطب وإقناعه بالبعد عن خلق الغدر، والتمسك بخلق الوفاء والتزامه؛ إذ أنتج الطباق قضية حجاجية وكأنه قيل: بما أنه — تعالى – نهى عن الغدر، ويحِب أهل الوفاء، فلا يمكن أن يكون المسلم غادر غير وفيّ، والقضية الحجاجية التي أنتجها الطباق في الخطبة كانت سبيلًا إلى إقناع المتلقي بمراد الشيخ.

ويحقق الطباق غايته الإقناعية كذلك بين "الخير" و"الشر"، وبين "الهدي" و"الضلالة"، في قوله: "فَاتَّقُوا اللهَ عِبَادَ اللهِ – وَاعْلَمُوا أَنَّ خَيْرَ الحَدِيْثِ كِتَابُ اللهِ، وَخَيْرَ الهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ– صلى الله عليه وسلم–، وَشَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"، فالطباق الأول أوضح أن أثر الخير ليس كأثر الشر، فالخير يأتي من ورائه النفع والراحة، والشر يأتي من ورائه الضرر والمعاناة، والطباق الثاني قد أوضح الفرق بين حالتين موجودتين في المجتمع: حال المهتدي الذي يتقبل أوامر ربه ويجتنب نواهيه بكل أريحية وتسليم، وحال الضال المتخبط الذي اتبع الضلال فلم يمتثل لأمر الله أو يجتنب نواهيه، وقد جعل هذا الطباق المتلقي يرى الفرق بينهما بوضوح، ولا شك عند وضوح هذا الأمر وظهوره في اقتناع المتلقي.

ويتضح الأثر الإقناعي للطباق بين "السماوات" و"الأرض" في قول الشيخ: "أشْفقت السموات والأرْض" وقد جاء الطباق في هذا القول ليبرز الفرق الكبير بين خُلق الأمانة وسلوك الخيانة، فقد بلغ الفرق بينهما الفرق بين الأرض السماء، والفرق بين الأبيض والأسود، ولا يخفى على أحد من عقلاء المجتمع ما بينهما من هوة بعيدة، وكأن الشيخ حفظه الله قد استدل بالفرق بين السماء والأرض ليدل على ما بين الأمانة والخيانة من تباعد وفرق شديدين، فالشيخ قد وظف خاصية الطباق الاستدلالية في تبليغ المجتمع بفكرته واستمالتهم إليها، مما جعل طريق الإقناع بضرورة التخلق بخلق الأمانة سهلًا يسيرًا.

وتظهر الغاية الحجاجية للطباق بين المعرفة والجهل في قول الشيخ: "تجب معْرفته لدى كل مسْلمٍ، لا سيما وقدْ جهله كثيرٌ" وهذا الطباق قد أبرز المعنى وأوضحه، وهو البون الشاسع بين المعرفة والجهل، فالمعرفة تنير حياة الانسان وتسعده، والجهل يجعل الحياة مظلمة بائسة، وإذا كان الأمر كذلك فعلى كل مسلم السعي إلى شتى أنواع المعرفة مهما كلفه الأمر، وهذه القضية الحجاجية التي أوجدها الطباق ساعدت الشيخ على التأثير في المتلقي واستمالته، ثم إقناعه.

ثم يأتي الطباق بين "صلحت" و"فساد" في قوله "وَلَا صَلُحَتْ مُعَامَلَةٌ بِسِوَاهَا، وَإِنَّ مَا تُعَانِيهِ كَثِيرٌ مِنَ المُجْتَمَعَاتِ؛ مِنَ الخِيَانَةِ والفَسَادِ... إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبٍ تَقْصِيرِ أَبْنَائِهَا فِي الأَمَانَةِ"، وقد جاء الشيخ بهذا الطباق ليقنع المتلقي بالقضية فمقدمتها الحجاجية المفهومة من المنطوق القولي للعبارة هي أن صلاح الأمة في تمسكها بالأمانة، وفسادها في سلوك الخيانة، ونتيجتها الحجاجية المفهومة من المنطوق الحجاجي غير القولي هي وجوب الحرص على الأمانة، واجتناب سلوك الخيانة، وقد آثر الشيخ فن الطباق للتعبير في هذا المقام لما للطباق من وظيفة حجاجية إقناعية تؤازره في استمالة المتلقي والتأثير فيه؛ حيث يجمع الطباق بين المتباعدين وبين

النقيضين مما له الأثر الإقناعي في نفوس المتلقين.

ويتضح الطباق كذلك بين قوله: "الدنْيا" وقوله: و"الآخرة" في قوله: "ومنْ تساهل فيْها[1]، فقدْ عرض نفْسه للْخيانة وما تجْلبه منْ سخط وعقوبةٍ في الدنْيا والآخرة"، وقد أبرز الطباق المفارقة البعيدة بين الدنيا والآخرة، فالبون بينهما شاسع والفرق بينهما كبير، حتى الزمن بينهما طويل؛ فقد أنتج الطباق مقدمة حجاجية استشفت من المنطوق القولي الحجاجي وهي: أن التساهل في الأمانة يوقع في الخيانة التي تجلب سخط الله وعقابه في الدنيا والآخرة، ونتيجة حجاجية هي: الاهتمام بالأمانة وتطبيقها يجلب رضا الله ونعيمه، وقد فهمت النتيجة من المنطوق الحجاجي غير القولي للنص، فالجمع بين المتضادين قد أوقف الجمهور على حقيقة كل من الدنيا والآخرة، فالدنيا حقيرة فانية، والآخرة عظيمة باقية، فبها الجزاء الذي ينتظر الجميع، ففيها الجنة والنعيم لمن اتخذ سبيله الأمانة، وفيها النار والعذاب لمن اتبع الخيانة طريقًا، والطباق هو عامل الإقناع في هذه العبارة ؛لأن الطباق "يؤدي غرضا معنويا حيث يستوعب الحكم كاملا، كما يأتي لعقد مقابلة حسية، ونفسية، أو زمانية، ومنه ما يكشف أجزاء القضية ويبرز أطرافها، مما يؤكد أن الطباق من الأمور الفطرية المركوزة في الطباع، إذ الضد أقرب حصولا بالبال عند ذكر ضده"[2].

المقابلة:

المقابلة هي: أن يجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر وبين ضديهما[3].

---

(١) المراد: الأمانة.

(٢) أحمد أحمد فشل، "علم البديع رؤية جديدة ". (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٦م)، ص ٥٧.

(٣) يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، "مفتاح العلوم". ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ)، ج ١: ٤٢٤.

تعد المقابلة من فنون البديع التي تسهم في إيضاح المعنى وتقريبه للمتلقي، وبالتالي تبين له المقصد وتقنعه.

وللمقابلة قوتها الحجاجية، وما يرافق هذا الحجاج من تأثير وجمال وبديع، يجعل المتلقي على درجة كبيرة من الاقتناع؛ لأن المقابلة تقيم له ما يقابل ذلك الكلام، وهذا مستوى حجاجي تقيمه البلاغة في بديعها.

و"المقابلة وجه من وجوه البلاغة البرهانية البديعية التي تدعم طاقة القول الحجاجية، وتزيد في قدرته الإقناعية، ومن هنا تعد المقابلة من أهم الوسائل البلاغية للحجاج للاستمالة والتأثير، فهي تستميل وتؤثر بجمال استعمالها وقوة علاقتها التقابلية على المتلقي"(١).

وتبرز قيمتها الإقناعية في اقتضاء المعنى لها حيث يورد المتلقي معنى ثم يؤتي بما ينافيه ليحبب المتلقي فيه أو ينفره منه وذلك يسهم في إيضاح المعاني وتمييزها.

وتستمد المقابلة قيمتها الفنية ومزيتها البلاغية من مدى الدور الذي تؤديه في إطار الغرض الكلي للنص الكامل، أو الصورة الكلية"(٢) وهو دور واضح للمقابلة؛ إذ تثير الانتباه إلى الفكرة، وترسخها في النفس وتبرز المعنى، وتوضحه.

وللمقابلة بغايتها الإقناعية حضور واضح في خطبة الأمانة للشيخ السديس في قوله: "الحمْد لله الذي أمر بأداء الأمانات، ورتب على ذلك جزيل العطايا والهبات، ونهى سبْحانه عن المكْر والغدْر وسائر الخيانات، وأوْعد على ذلك أليْم العذاب وأشد

(١) عباس حشاني، "خطاب الحجاج والتداولية – دراسة في نتاج ابن باديس الأديب". (ط١، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٤)، ص ٣٠٠.

(٢) محمد إبراهيم شادي، "من وجوه تحسين الأساليب في ضوء بديع القرآن". (ط١، مصر: دار السعادة، ١٤٠٨ هـ- ١٩٧٨م)، ج١: ٣٣.

العقوبات"، فقد قابل الشيخ أمره –تعالى– بأداء الأمانة وما يترتب على ذلك من جزيل العطايا والهبات بنهيه –عز وجل– عن المكر والغدر وسائر الخيانات وما يترتب على ذلك من العذاب والعقاب، وهذه المقابلة وسيلة تأثيرية إقناعية قد استعملها الشيخ لاستمالة المخاطب، والتأثير فيه، وإقناعه بأداء الأمانة، والنأي عن كل أشكال الخيانة؛ فقد كانت المقابلة سببًا في إبراز المعنى والوفاء به؛ حيث ذكر السديس الجزاء في الجملة الأولى والعذاب في الجملة الثانية وقد أنتجت هذه المقابلة قضية حجاجية فهمت مقدمتها من المنطوق الحجاجي للعبارة، وهي أنه من يؤدي أمانته يستحق أجزل العطايا وأجمل الهبات، ومن يخالف ذلك ويخون الأمانة ويمكر ويغدر سينال أشد العذاب، وأما نتيجة القضية الحجاجية فهي ضمنية فهمت من مضمون النص، وهي: أنه على كل من يريد الجزاء العظيم من ربه، ويبتعد عن عذابه وعقابه فليؤدِّ أمانته، وقد تجلت حجاجية المقابلة في إظهار هذه المفارقة، فشتان بين الأمرين، وهذا ما أراد السديس إيصاله للمخاطب، وبهذا كانت المقابلة طريقًا من طرق الإقناع، وسبيلًا لتسليم المتلقي وقبوله للفكرة دون أي معارضة.

وتحقق المقابلة بُعْدها الإقناعي في قول الشيخ: "رَغَّبَ أُمَّتَهُ فِي الأَمَانَةِ، وَحَذَّرَهَا مِنَ الخِيَانَةِ"، فقد قابل الترغيب في الأمانة بالتحذير من الخيانة، وحجاجية المقابلة هنا تتمثل في إطلاع المتلقي على المفارقة الشديدة بين الأمرين، والهوة البعيدة بينهما، فالترغيب يكون في فعل الخيرات، وأهمها التخلق بخلق الأمانة، والتحذير يكون من الشرور وأكثرها شرًا سلوك الخيانة، وقد أنتجت هذه المقابلة قضية حجاجية، تتمثل مقدمتها في مفهوم المنطوق القولي الحجاجي للعبارة وهي: أن الترغيب والتحذير من الله –عز وجل– وقد فهمت النتيجة من المنطوق غير القولي لتلك العبارة وهي: وجوب العمل بما يرغِّب فيه الله –عز وجل– والابتعاد عن ما يحذِّر منه –تعالى–؛ إذ المرغَّب فيه يجلب الخير والسعادة، والمحذَّر منه يجلب الشر والتعاسة، ولا سيما أنهما من عنده –تعالى–، وهذه القضية قد أثرت على فكر المجتمع، فقد استمالت قلوب المتلقين،

وأثرت على سلوكهم.

ويتجلى الدور الإقناعي للمقابلة في قول الشيخ: "أميْنا يتحلى بلباس العفة والأمانة، ويتخلى عن الغدْر والخيانة"؛ حيث قابل التحلي ولباس العفّة والأمانة بالتخلي عن الغدر والخيانة، وقد استخدم الشيخ حفظه الله المقابلة لإبراز المعنى، والوفاء به، ودعم القضية، وهي التخلق بخلق الأمانة والابتعاد عن الغدر والخيانة، فالمقابلة قد قوت المضمون، واستمالت قلب المتلقي، وأقنعته؛ إذ أنتجت هذه المقابلة مقدمة فهمت من المنطوق القولي الحجاجي للعبارة، وهي: أنه من يتحلّ بلباس العفة والأمانة ويتخلّ عن الغدر والخيانة فهو الأمين الذي رضي الله عنه، والنتيجة الحجاجية فهمت من المنطوق الحجاجي غير القولي وهي: أن المسلم التقي سيُقبل على الأمانة، وينفر من سلوك الغدر والخيانة، وهكذا كانت المقابلة من طرق الإقناع؛ إذ أطلعت المتلقي على كل من حالي الأمين، والغادر الخائن، فجعلت المتلقي تستهويه صفة الأمانة، ويرفض صفتي الغدر والخيانة، فالتقابل قد أكسب الصورة مزيداً من الوضوح والبيان.

ويبرز الدور التأثيري الإقناعي للمقابلة كذلك في قوله: "فمنْ قام بها، فقدْ أدى الأمانة، واسْتحق ثواب الله، ومنْ تساهل فيْها، فقدْ عرَّض نفْسه للْخيانة وما تجْلبه منْ سخط وعقوبةٍ في الدنْيا والآخرة"، فقد قابل القيام بالتكاليف الشرعية جميعها وأداء الأمانة واستحقاق الثواب من الله –عز وجل– بالتساهل في إقامة هذه التكاليف، والتعرض للخيانة واستحقاق سخط الله وغضبه، وهذه المقابلة قد رغّبت المتلقي في أداء الأمانة وحذرته من عدم أدائها؛ إذ أنتجت قضية حجاجية تتمثل مقدمتها في المنطوق القولي الحجاجي للعبارة السابقة وهو أنه من يقم بالتكاليف الشرعية جميعها فقد أدّى ما عليه من أمانة واستحق الأجر العظيم من ربه، ومن لم يقم بهذه التكاليف فقد خان الأمانة وأصابه سخط الله والعياذ بالله، وقد فُهمت النتيجة من المنطوق غير

القولي الحجاجي للعبارة وهي: ضرورة وحتمية القيام بالتكاليف الشرعية على أكمل وجه؛ للوصول إلى رضاه –عز وجل–، والبعد عن التعرض للخيانة وسخط الله وغضبه، وقد كانت المقابلة في هذا المقام طريقًا ناجعًا من طرق الإقناع؛ ذلك لأن جمع الشيء وما يخالفه يبرزه ويبين خصائصه، فيقتنع المخاطب به ويتقبّله بأريحية، بالإضافة إلى أن المقابلة تعتمد على ركيزة فطرية في الإنسان، وهي التي تحرك الطاقة الفكرية لبني البشر، لأن العقل البشري دائما ما يستحضر الضد.

ويتضح الأثر الحجاجي للمقابلة أيضا بين قوله: "تحْكيم شريعة الله، والحكْم بكتاب الله وسنة رسوله –صلى الله عليه وسلم–: أمانةٌ عظيْمةٌ، وتحْكيْم غيْر شرْع الله منْ قوانيْن الْجاهلية: خيانةٌ فادحةٌ"، فقد قابل الشيخ تحكيم شريعة الله المأخوذة من كتاب الله وسنته وكونها أمانة عظيمة بتحكيم قوانين الجاهلية وكونها خيانة فادحة، وهذه المقابلة تزيد المخاطب إقناعًا، وأوصلته إلى النتيجة المرجوة وهي ضرورة القيام بالتكاليف الشرعية المتمثلة في كتابه الكريم وسنة رسوله الشريفة؛ إذ بتحكيمه شرع الله سيكون أمينًا تتأصل فيه صفة الأمانة قولًا وفعلًا، وأن الخائن هو الذي يحكم بغيْر شرْع الله منْ قوانيْن الْجاهلية، وقد كانت المقابلة هنا وسيلة تأثيرية استمالية؛ لأنها قدمت للمجتمع صورتين: صورة لشخص ملتزم بأحكام ربه، وبكل مقوماتها وهدايتها، منفذ أوامره –تعالى– ونواهيه الواردة في كتابه وسنة نبيه، وصورة لآخر خائن يمثل هذه الحالة بكل ما فيها من خطوط وألوان وانحرافات وحركات بحيث يشعر المتلقي بخروجه من دائرة الأُمناء، وسقوطه في مستنقع الخيانة، فالمقابلة جعلت النص بمفهومه الحجاجي منطوقًا أو غير منطوق قضية حجاجية عملت مقدمتها ونتيجتها على التأثير في المخاطب، واستمالته، وإقناعه بالقضية، بل جعلته يقبل عليها ويتخذها منهجًا لحياته.

ومما سبق يتضح أن للمقابلة في هذه الخطبة دورًا استماليًّا كبيرًا، وأثرًا إقناعيًّا خطيرًا لا يستهان به، ولم لا! وقد تحقق هذا الأثر وذلك الدور عن طريق المقابلة ذات الفكرة

الواضحة، والمضمون العميق، والعبارات السلسلة، والأسلوب الواضح، والتنامى المتصاعد.

مراعاة النظير أو التناسب:

"ويسمى التناسب والائتلاف، والتوفيق أيضاً، وهو أن يُجْمَعَ في الكلام بين أمرٍ وما يناسبه، لا بالتضاد"(١).

ومراعاة النظير من الفنون البديعية التي يستخدمها المنشئ؛ ليستميل المخاطب بخطابه، ويقنعه بموضوع الخطاب الذي يطرحه؛ وذلك لما لهذا الفن من التأثير الحجاجي الفائق، والقدرة الكبيرة على الاستمالة والإقناع بحيث يجعل المتلقي يقبل الفكرة بل ويسلم بها وكأنها عقيدة؛ وذلك لأن المنشئ حينما يستعمل هذا المحسن يجمع الكلمات المتناظرة المتناسبة ويهاجم بها وجدان المتلقي وإحساسه ليؤكد له المعنى، ويثبت له أنه هو الحق، وغيره الباطل، فيقتنع به، ولا يستطيع المخاطب في مواجهة هذا الهجوم إلا أن يقبل ويسلم على الفور.

وفن مراعاة النظير من الفنون التي وُجِدت بكثرة في خطبة الشيخ، وكان هذا المحسن كغيره من المحسنات البديعية قد جاء عفو الخاطر ليس متكلفًا، وقد أتى خادمًا للمعنى مبرزًا له، ومن ذلك في هذه الخطبة ما يأتي:

مراعاة النظير في قوله: "ورتب على ذلك جزيل العطايا والهبات"، فقد أتى الشيخ بمعنين متوافقين هما العطايا والهبات؛ لاستمالة المخاطب وتذكيره بفضل الله على العباد؛ إذ إنه –تعالى– صاحب العطايا والهبات على الخلائق جميعهم، وقد أكد منة الله وفضله على العباد مجيئه بالمضاف "جزيل"، فالعطايا والهبات ليست عادية وإنما هي جزيلة كثيرة، فقد جعل الشيخ المحسن البديعي مراعاة النظير وسيلة لتجهيز

(١) الخطيب القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة". تحقيق عبد المنعم خفاجى، (ط٦، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٥م – ١٤٠٥هـ) ص ٤٨٨.

المتلقي، وجعله مستعدًا لما سيأتي في الخطبة من حديث عن الأمانة، والغدر والخيانة، وقد عاون هذا الفن على إنتاج قضية حجاجية لها مقدمة ونتيجة، وكأن الشيخ يقول: بما أن الله هو صاحب جزيل العطايا والهبات على خلقه فيجب عليهم اتباع أوامره واجتناب نواهيه.

ويظهر الأثر الإقناعي لفن مراعاة النظير كذلك في قوله: "ونهى سبْحانه عن المكْر والغدْر وسائر الخيانات"، (حيث أورد المكْر والغدْر في هذا المقام، والذي يجمع بينهما أن كلًا منهما صفة وخلق مذموم يؤذيان من يتصف بهما قبل غيرهما، ومراعاة النظير قد أنتج مقدمة حجاجية مفهومة من منطوق الكلام وهي: أن المكر مثل الغدر فهما من الخيانة، والنتيجة الحجاجية فهمت من مضمون الكلام غير المنطوق وهي أن المؤمن الحق لا يمكر بأحد ولا يغدر به، لأن المكر والغدر من سائر الخيانات، والمتلقي الذي يسمع هذا الكلام لا بد أن يتأثر ويقتنع بأنه ينأى بنفسه عن هذين الخلقين، ولا يجد نفسه إلا قابلًا للفكرة المطروحة مسلما بها.

ويلعب فن مراعاة النظير الدور الإقناعي مرة أخرى في قوله: "وأوْعد على ذلك أليْم العذاب وأشد العقوبات"، فقد جاء السديس بالعذاب والعقوبات متجاورين؛ ليحقق غاية تأثيرية إقناعية، وهي إلقاء الروع والفزع في قلب المتلقي من مخالفة أوامر الله وعدم اجتناب نواهيه، فحينما يتحدث عن الأمانة وأهميتها يجد من المخاطب الاستجابة والتطبيق، فقد قدم الشيخ قضية حجاجية غايتها الإقناع، وكأنه يقول: بما أن الله يتوعد الخائن بالعذاب والعقاب فالأمين يوعد بالعطايا والهبات، ومن هنا يقتنع المتلقي بضرورة التخلق بخلق الأمانة والابتعاد عن سلوك الخيانة.

ويطالعنا الشيخ أيضا بالأثر الاستمالي لمراعاة النظير في قوله: "يحب منْ عباده الصادقيْن الأمناء؛ أهْل البر والطهْر والخيْر"، فقد أتى الإمام في هذه العبارة بأمور متناسبة وهي: الصادقين –الأمناء–البر–الخيْر، والجمع بين هذه الأمور المتناسبة يوضح أن الأمانة سبب من أسباب حب الله لعبيده، فبما أن الله يحب الأمناء، سيسارع

المسلم للتخلق بهذا الخلق الكريم، ويبتعد عن كل ما يخالفه، تلك هي القضية الحجاجية التي أنتجها مراعاة النظير، وبهذا كان مراعاة النظير فنًا تأثيريًا غايته الاستمالة والإقناع.

ويتضح الدور الاستمالي التأثيري لمراعاة النظير كذلك في قوله: "أشْفقت السموات والأرْض والجبال منْ حمْل الأمانة، وخافتْ منْ عواقبٍ حمْلها؛ لما يترتب على التقْصير في ذلك من العذاب والنكال"، فقد جمع الشيخ أولًا بين السماوات والأرض والجبال، لإقناع المتلقي بأن هذه الأشياء مع أنها من أعظم مخلوقات الكون وأكبرها، إلا أنها قد أشفقت وخافت من حمل الأمانة.

وجمع ثانيًا بين الإشفاق والخوف، فكل منهما شعور يسيطر على صاحبه ويجعله ضعيفًا مرتبكًا، قلقًا متوترًا، غير قادر على فعل شيء، وكذا جمع بين كلمتي العذاب والنكال، فكل من العذاب والنكال عقاب لا يقوى عليه كائن من كان، وقد جمع الشيخ بين هذه المعاني ليقنع المخاطب بأن أمر حمل الأمانة أمر ليس بالسهل اليسير وأنه أمر صعب شاق وخطير، ولا يقدر عليه إلا المؤمن التقي الذي يجعل حياته كلها لله، وقد، أنتج هذا الفن مقدمة حجاجية فهمت من المنطوق القولي للعبارة غايتها الإقناع وهي: أن السماوات والأرض أشفقن من حمل الأمانة وخفن من عقوبة التخلي عنها، لما يترتب عليها من العذاب الشديد، والنكال الأليم، وأما النتيجة الحجاجية المترتبة على هذا، فهي أنه على كل مؤمن أن يأخذ حذره حينما يقرر أن يتحمل أمانة؛ لأن عقاب خيانتها شديد، وبهذا يقتنع المتلقي بخطورة الأمانة، وعدم الاستهانة بها، وأخذ الحيطة والحذر عند قراره بتحملها.

وتتحقق الغاية التأثيرية لمراعاة النظير أيضًا في قول الشيخ السديس: "التي ينوء

بحمْلها[1] الضعاف المهازيْل"، وهذا المحسن جعل الشيخ يجمع بين معنيين بينهما مناسبة قوية وهي أن كلًا منهما دلالة على عدم قدرة من يتصف بهما على فعل شيء أو أخذ قرار، فضعاف الإيمان ومهازيْله لا يستطيعون حمل الأمانة، ولا يهتمون بهذه القضية وما يتصل بها أصلًا، وقد استخدم الإمام هذا المحسن ليستميل المخاطب ويقنعه بتحمل الأمانة وإعطائها قدرها التي تستحقه، فالمقدمة الحجاجية التي فهمت من المنطوق القولي الحجاجي هي أن الذين لا يتحملون الأمانة هم ضعاف الإيمان المهازيْل فيه، وبالتأكيد تكون النتيجة أن الذي يتحمل الأمانة ويرعاها حق رعايتها حتمًا سيكون قويا قادرًا على تحمل الصعاب، مما جعل المتلقي يقتنع بتحمل الأمانة، فبها سيكون مؤمنًا حقيقيًا قويًا، والقضية التي أنشأها مراعاة النظير هي الأساس في إقناع المخاطب بما أراده الشيخ.

ويأتي قول آخر للشيخ يبرز فيه الدور الإقناعي لمراعاة النظير وهو: "إن أعْظم أمانةٍ تحملها المسْلم أمانة توْحيْد الله –عز وجل– وإفْراده بالعبادة"، فهذا المحسن جعل العبارة تجمع بين معنيين هما أساس العبادة، وهما التوحيد والإفراد، فالعلاقة بين التوحيد والإفراد واضحة وهي علاقة الترادف، فكان من الممكن أن يأتي الإمام بمعنى واحد التوحيد أو الإفراد مثلا، لكن جمعه بين المعنيين أكد المعنى وعمل على إقناع المخاطب بأن عدم الشرك بالله –عز وجل– أعظم الأمانات، ويجب أن يتحملها كل مسلم، فالفن البديعي قد أسفر عن قضية حجاجية مقدمتها فهمت من المنطوق القولي الحجاجي للنص، وهي أن أعظم الأمانات التي يمكن أن يتحملها المسلم هي توحيد الله وإفراده بالعبادة، والنتيجة الحجاجية هي أن المسلم الذي يشرك بربه سيكون خائنًا لأعظم أمانة تحملها، وبهذه النتيجة وتلك المقدمة كان مراعاة النظير وسيلة إقناعية تأثيرية ناجحة للمتلقي.

(١) المراد: الأمانة.

المبحث الثالث: فنون البديع التداولي بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة:

البديع التداولي "يقصد به اشتراك المتلقي في الخطاب، وفاعليته في إنتاج الدلالة في النصوص من خلال تحقيق التعاون مع المتكلم صاحب النص، وعليه يتحول المتلقي من طرف سلبي في عملية التوصل إلى طرف إيجابي أصيل في العملية كلها، وتصبح كل أفعاله إنجازية ذات بعد دلالي في علاقات النص ودلالاته المتشابكة، ومن هذه الفنون في هذا النوع: المحسنات المعنوية المعتمدة على الإيحاء، والتقاط المعنى غير المباشر مثل فنون: (التورية، والتقسيم، والجمع والتفريق، والاقتباس، والتضمين، وتجاهل العارف"[١].

الجمع:

الجمع: "هو أن يجمع بين شيئين أو أشياء في حكم واحد"[٢].

والجمع: فن بديعي تداولي من المحسنات المعنوية التي لها الأثر الأكبر في استمالة المخاطب وإقناعه بالقضية المطروحة في الخطاب، كذلك له الدور الأقوى في تثبيت الفكرة في ذهن المتلقي، وليس هذا فحسب، بل تسليمه بها.

وتكمن حجاجية الجمع في اقتضاء المعنى له، وفي تقديمه النتيجة للمتلقي في أوجز لفظ، وأعمق معنى؛ لذا كان الجمع من أهم الوسائل الحجاجية في البلاغة العربية للاستمالة والتأثير.

ومن عبارات الخطبة التي جاء فيها الجمع ليحقق دورًا تأثيريًا وغاية إقناعية قوله: "السلوك والْأَخْلاق، من الصدْق والوفاء، والبر والصلة، والحلْم والصفْح، والجود

(١) خليفة بوجادي، "**في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم**". (ط١ الجزائر، ٢٠٠٩م)، ص ٧٩.

٢() القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة"، ص ٥٠٥.

والصبْر، والحياء والإخاء: أمانةٌ"، فقد جمع الشيخ بين عشرة أصناف من الصنوف التي تدخل تحت مسمى الأمانة وذلك لإقناع المخاطب بالتحلي بهذه الصفات بأقصر طريق؛ لأن الشخص إذا علم أن من يتحلى بهذه الصفات سيكون أمينا، لا بد أن يسارع إلى التخلق بهذه الأخلاق، ويقبل عليها، ففن الجمع قد أسفر عن قضية حجاجية مقدمتها أخذت من المنطوق القولي الحجاجي للعبارة، وهي أن الصدْق والوفاء، والبر والصلة، والحلْم والصفْح، والجود والصبْر، والحياء والإخاء صفات محمودة، من قام بها فقد أدّى الأمانة، والنتيجة الحجاجية هي التي فهمت من المنطوق غير القولي للعبارة، وهي أنه من لم تكن فيه صفة من تلك الصفات سيكون خائنًا للأمانة، ولا شك أن المتلقي الذي يسمع هذا الكلام لا بد من أن يُستمال ويقتنع ويسلم بأنه لا بد من أن يؤدي الأمانة في عموم حياته.

ويقوم الجمع بدوره الإقناعي في موضع آخر من الخطبة في قول: "الكذب والغشّ، والقطيْعة والجهْل: خيانةٌ، وَكَذَا الكَبَائِرُ وَالمُحَرَّمَاتُ، وَسَائِرُ الذُّنُوبِ والمَعَاصِي مِنَ القَتْلِ وَالزِّنَى، والسِّحْرِ والشَّعْوَذَةِ، والسَّرِقَةِ والغَصْبِ والاخْتِلاس، والغِيْبَةِ والنَّمِيمَةِ، والبُهْتَانِ والحَسَدِ، والبَغْضَاءِ والحِقْدِ والشَّحْنَاءِ: كُلّهَا مِنْ ضُرُوب الخِيَانِةِ"، فالإمام –حفظه الله– قد ذكر صفات كثيرة ذميمة وجمعها في صفة أكثر ذمًا وهي الخيانة وقد جمعها في هذا الوصف ليُنفِّر المتلقي من تلك الصفات ويقنعه بالابتعاد عنها، وهذا الجمع يمثل حجة قوية على من يعتقد أو حتى يظن أنه لو اقترف ذنبًا من هذه الذنوب أو اتصف بصفة من تلك الصفات الخبيثة لم يكن خائنًا، وبهذه الحجة قد اقتنع المخاطب وسلم بضرورة النأي عن هذه الصفات الذميمة، والاتصاف بعكسها من الصفات الحميدة حتى يكون أمينًا، فالجمع جعل الكلام كأنه قضية حجاجية وكأن الشيخ قال: بما أن من كان فيه تلك الخصال السيئة والصفات الذميمة سيكون خائنًا، إذًا يجب ابتعاد المسلم الحق عنها نهائيًا.

وتحقق تقنية الجمع الحجاجي أثرها الإقناعي كذلك في قول السديس: "قنوات

التوْجيْه والفكْر، والثقافة ومناهج التعْليْم، وما قذفتْ به المدنية الحديثة منْ قنوات الاتصال، ووسائل الإعْلام: أمانةٌ" حيث جمع الشيخ أشياء كثيرة تحت مسمى الأمانة، وقد لفت الشيخ –حفظه الله– ذهن المتلقي باستخدامه لفن الجمع إلى التعامل مع الأشياء المذكورة بشكل صحيح يبتغى فيه وجه الله، وإلا سيكون مخالفًا لشرع الله، وكأن الشيخ بالجمع أنتج قضية حجاجية مقدمتها تتمثل في المنطوق القولي الحجاجي للعبارة، وهو أن كل ما يقدم في قنوات الاتصال، ووسائل الإعْلام من ثقافة وعلم، وفكر وغيره أمانة في يد من يوجه هذه القنوات، والنتيجة الحجاجية هي أنه على كل مسلم مراقبة الله في توجيه هذه القنوات، والحذر من توجيهها توجيهًا خاطئًا أو استعمالها استعمالًا سيئا وإلا سيضر بالمجتمع وأفراده، ويكون خائنًا لوطنه ودينه، مما جعل المخاطب يقتنع بضرورة المبادرة إلى التعامل مع هذه الأشياء على أنها أمانة.

وتبرز أهمية الجمع في استمالة المخاطب وإقناعه في قول السديس : "العقود والمناقصات، ومشاريع المؤسسات والشركات، والمرافق العامة: أمانةٌ عظيمةٌ"، فالجمع هنا قد نبه المتلقي إلى أهمية مراعاة الله ومراقبته في الأشياء التي ذكرها الشيخ، فوجود الجمع في النص قد أسفر عن مقدمة استشفت من المنطوق الحجاجي القولي للنص المذكور وهي: أن العقود بين المتعاقدين والمناقصات، ومشاريع المؤسسات والشركات، والمرافق العامة، أمانة في يد القائمين عليها، والنتيجة الضمنية قد استشعرت من المنطوق الحجاجي غير القولي للنص وهي وجوب إعطاء كل ذي حق حقه في المجالات المذكورة والابتعاد عن الغش والتدليس، والمراوغة، والظلم، مما حمل المتلقي على الموافقة والتسليم.

ويلعب الجمع دورًا مهمًا في إقناع الجمهور والتأثير عليه في قول السديس: "الوقْت والشباب، والقوة والصحة والفتوة: أماناتٌ"، وقد جمع السديس هذه الصنوف تحت وصف الأمانة ليبرز أهمية هذه الأشياء، ويوضح خطورة التهاون بها

والتعامل معها، وقد أقام الإمام بهذا الجمع حجة دامغة على من يدعي في زمن من الأزمنة أنه كان لا يعرف قيمة هذه النعم، وأن الحفاظ عليها من الأمانة التي تحمَّلها، وقطع على نفسه الحفاظ عليها؛ إذ أسفر هذا الفن البديعي التداولي عن قضية حجاجية أثرت في المتلقي واستمالته، وكأنه قال: فبما أن الحفاظ على الوقْت والشباب، والقوة والصحة والفتوة أمانة، فعدم الاهتمام بهذه الأشياء ورعايتها حق الرعاية خيانة، إذن على كل مسلم مراعاة تلك الأمانة، وقد عاون فن الجمع في هذا المقام على استمالة الجمهور إلى الخطاب وقبوله للفكرة المطروحة دون أي معارضة.

ويتجلى الدور التأثيري الإقناعي للفن البديعي الجمع في قول السديس: "حقوق المجالس، وعوْرات المسْلمين وأسْرارهمْ: كل ذلك أمانةٌ" وهذا الجمع سبيل قد سلكه الشيخ ليبيّن، ويؤكد على أهمية إعطاء المجلس حقه من قول الحق وعدم الغيبة والنميمة، وعدم الخوض في أعراض العباد، وستر عوراتهم، والمحافظة على أسرارهم؛ ذلك لأن الجمع أنتج مقدمة أخذت من المنطوق الحجاجي القولي للشاهد وهي: أن حقوق المجالس والحفاظ على عورات الناس وأسرارهم أمانة يجب المحافظة عليها من الذي تحملها، والنتيجة الحجاجية ضمنية فهمت من مضمون العبارة لا من منطوقها، وهي وجوب تنفيذ الأوامر الضمنية التي فهمت من النص وإلا سيكون الفاعل خائنًا، ومن هنا كان الجمع طريقا للاستمالة والإقناع.

ويستخدم السديس فن الجمع لاستمالة المرأة وإقناعها بوجهة نظره في قوله: "حجابها وعفافها وحشْمتها، وبعْدها عن الرجال: أمانةٌ "،فقد جمع الشيخ ما يتعلق بالمرأة في كلمة واحدة (الأمانة)؛ وذلك لبيان أهمية التزامها بالواجبات الشرعية؛ وذلك لأنها لو صلحت صلح المجتمع، فهي الأساس في المجتمع، وهي المربية للنشئ، والمعلم الأول له، وتأثيرها على المجتمع بأسره سواء بالسلب أو بالإيجاب آكد وخطير، لذا حاول الشيخ إقناعها بالالتزام بهذه الواجبات، بأن جمعها في حكم واحد، ووصفها جميعها بالأمانة، وكأن الشيخ قدم للمرأة قضية حجاجية مضمونها: بما أن حجاب

المرأة وعفافها وحشْمتها، وبعْدها عن الرجال: أمانةٌ، فتخليها عن هذه الأشياء خيانة عظمى، تفقد المرأة كل خلق قويم وسلوك سليم، وتقربها من الدنايا والرزائل.

التقسيم:

عرفه الخطيب القزويني في كتابه التلخيص بقوله: (والتقسيم ذكر متعدد، ثم إضافة ما لكل إليه على التعيين)(١).

والتقسيم فن بديعي تداولي ومحسن معنوي، وبوصفه البديعي له فعل إقناعي مهم في المتلقي، ودور استمالي آكد، وتأثير حجاجي فاعل؛ فهو يساعد في تثبيت المعنى ويبعد عن المتلقي الملل والسَّأم، كما يسهم في تغيير الرؤية المتجسدة للمعنى في الذهن.

وتكمن حجاجية التقسيم في أنه يُشعر المتلقي بحركية تسود النص توحي بمدى تمكن المنشئ، وتكشف عن قدراته اللغوية والخطابية.

وقد كان السديس يعمد إلى التقسيم كأسلوب استمالي إقناعي حينما يريد أن ينبه الجمهور لأمر مهم، ويجعله مستعدًا تمام الاستعداد لتلقي الموضوع بصورة جلية واضحة.

ومن استخدامات السديس لفن التقسيم إيمانًا منه بدوره الإقناعي الحجاجي قوله: "أما العبادات: فهي جميْعًا أماناتٌ في عنق كل مسْلمٍ ومسْلمةٍ؛ فالوضوء أمانةٌ، والغسْل من الجنابة أمانةٌ، والصلاة أمانةٌ، وكذلك الزكاة والصيام والحج وغيْرها"، وقد جاء الخطيب في هذا النص بفن التقسيم مصحوبًا بفن الجمع؛ حيث جمع الفرائض في قوله: "أما العبادات: فهي جميْعًا أماناتٌ"، ثم قسمها إلى الوضوء، والغسل من الجنابة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج.

وقد كان السديس يقصد من وراء ذلك استمالة المتلقي (الجمهور) وإقناعه؛

(١) جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، "التلخيص في علوم البلاغة". ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، (ط١ بيروت: دار الفكر العربي)، ص ٣٦٤.

حيث قدَّم قضية حجاجية مقدمتها فهمت من المنطوق القولي للجمل، وهي: أن العبادات جميعها أمانة في عنق المسلمين، أما النتيجة فقد فهمت من المضمون غير القولي للنص، وهي أن الخائن هو من يقصِّر في عبادة من تلك العبادات، وقد ساق الإمام الحجة على طريقة ذكر الكل أولًا، وهو أن العبادات جميعها أمانة، ثم أخذ يفصل ويجزئ هذه العبادات؛ ليدعم حجته ويؤكد صحتها.

ويلجأ السديس مرة أخرى للفن الحجاجي: الجمع مع التقسيم في قوله: "الجوارح؛ منْ سمْع وبصرٍ، وفؤادٍ ولسانٍ: أماناتٌ وودائع"، فقد ذكر السديس أولا كلمة جمع فيها ما قسمه بعد ذلك وهي: "الجوارح" ثم قسَّمها إلى السمْع والبصر، والفؤاد واللسان، وقد أسهم هذا الفن في إقناع الجمهور بأهمية المحافظة على السمع والبصر من المحرمات وحمايتهما من كل ما يلهي ويشغل عن ذكر الله، ووجوب شغل الفؤاد واللسان بكل ما يرضي الله –عز وجل–؛ إذ أسفر هذا التقسيم عن قضية حجاجية، وكأنه قال: بما أن السمع والبصر، والفؤاد واللسان أمانةٌ، يجب على صاحبها رعاية حق الله فيها، وإلا سيكون خائنًا مغضوبًا عليه من ربه.

وهكذا نرى أن فن التقسيم كان وسيلة تأثيرية استخدمها الشيخ لاستمالة المتلقي وإقناعه.

المبحث الرابع: فنون البديع التكراري بين الحجاج والإقناع في خطبة الأمانة

البديع التكراري "هو الذي يهتم بتحقيق الموسيقى والإيقاع في بنية النصوص، من خلال فكرة الانتظام المتكرر للوحدات البنائية البديعية.

ومن هذه الفنون البديعية الإيقاعية ذات البعد التكراري: البديع اللفظي؛ الجناس، والسجع، والاشتراك اللفظي"[١].

الجناس:

يراد به تشابه الكلمتين في اللفظ[٢] مع اختلافهما في المعنى.

ويعد الجناس آلية من آليات الحجاج بما يضفي من تناسب صوتي يجذب الأسماع ويؤثر في النفوس ويستميلها.

فالجناس محسن لفظي كغيره من المحسنات له أثره الاستمالي، وغايته الإقناعية فله دور كبير في شد انتباه المخاطب؛ وذلك بما يسببه من الجرس الموسيقي الذي يطرب الأسماع ويهز الوجدان.

وبلاغة الجناس تتمثل في أن السامع يتوهم أن اللفظ مكرر وأنه لن يجنى منه سوى التطويل والسآمة، وحين يأتي اللفظ الثاني بمعناه المغاير لما سبقه، تأخذه الدهشة لتلك المفاجأة غير المتوقعة، فاللفظ المشترك إذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان للنفس تشوق إليه وتطلع، وعندئذ يقع منها أحسن موقع.

وقد حضر الجناس بشكل قليل في خطبة الأمانة إلا أنه قد حقق غايته الحجاجية الإقناعية المرجوة في المواضع التي حضر فيها، ومنه قول الشيخ: "اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ

(١) يُنْظَر: محمد يونس، "المعنى وظلال المعنى". (تونس: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٧م)، ص١٩٢.

(٢) السكاكي، " مفتاح العلوم"، ج ١: ٤٢٩.

عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ... وَكُلِّ مَنْ تَحَلَّى بِالأَمَانَةِ وَتَخَلَّى عَنِ الخِيَانَةِ"، وقوله: "أميْنا يتحلى بلباس العفة والأمانة، ويتخلى عن الغدْر والخيانة"، فالجناس واضح بين تحلى وتخلى في القول الأول، وبين يتحلى ويتخلى في القول الثاني، وقد أتى الشيخ بهذا الجناس مرة بين فعلين ماضيين، ومرة بين فعلين مضارعين؛ وذلك ليقنع المتلقي بأهمية التحلي بخُلُق الأمانة والتخلي والبعد عن سلوك الخيانة، بأن جعل من يتحلى بخلق الأمانة من الذين يصلى عليهم مع آل النبي وصحبه، كما جعل الأمين هو الذي يتحلى بلباس العفة والأمانة، وهذه هي المقدمة الحجاجية التي استشفت من المنطوق القولي للعبارة، وأما النتيجة الحجاجية فقد فهمت من المنطوق غير القولي للعبارة وهي: أنه من لم يتحلّ بخلق الأمانة لم يصل عليه مع آل النبي –صلى الله عليه وسلم– وسيكون في الدنيا غادرًا خائنًا، مما ألقى الروع في نفس المتلقي، والقلق من أنه لا يكون مع اللذين يصلى عليهم مع آل النبي وصحبه، كما أن الشيخ قد استمال بهذا الفن الجمهور وأقنعه بالفكرة، فقد عبر الشيخ بالجناس لحصول إصغاء المتلقي، ولفت انتباهه، ولقد تجاوب الجناس في تعاطف رائع مع المفاجأة وخداع الأفكار، واختلاب الأذهان، فحقق الأسلوب قوة وانسجاما، وتماثلا في الحروف واختلافا في المعنى، فقد كان للجرس الموسيقي الذي أحدثه الجناس الأثر الأكبر في تحقيق عملية الإقناع والتأثير.

ويتضح الأثر الاستمالي الإقناعي كذلك للجناس في قوله: "الـمُعَامَلَاتُ بَيْنَ النَّاسِ؛ مِنْ بَيْعٍ وَشِرَاءٍ، وَتِجَارَةٍ وَإِجَارَةٍ وَنَحْوِهَا: مِنْ أَهَمِّ جَوَانِبِ الأَمَانَةِ"، فقد جانس الشيخ السديس بين لفظي تجارة وإجارة، وهذا الجناس قد أسهم في استمالة المخاطب وإقناعه بضرورة وجود الأمانة كأساس مهم في حياة المسلم جميعها، لأنها تجعله يراقب ربه في تعاملاته من بيع وشراء وتجارة وإجارة، وهي السبب المباشر في الفلاح والصلاح، لأن مثل هذه المعاملات هي أهم جوانب الأمانة وأولاها بالعناية والاهتمام، وهذا المعنى هو المقدمة التي أراد الشيخ أن يرسلها للمتلقي من خلال المنطوق القولي الحجاجي للعبارة، أما النتيجة الحجاجية التي أراد الشيخ فهمها من

المنطوق غير القولي للعبارة فهي: أن المسلم الذي لا يجعل الأمانة منهجًا ثابتًا في تعاملاته لا يرى الخير في ماله ولا ولده؛ لأنه بهذا يكون قد تخلى عن مبدأ مهم يجعل تلك المعاملات مريحة ناجحة موفقة، وبما أن ذلك كذلك فلا بد من أن يتخلق المسلم الحق بهذا الخلق القويم.

ويطالعنا الشيخ بوظيفة حجاجية أخرى للجناس في قوله: "إِنَّ الأَمَانَةَ مَصْدَرُ الفَلَاحِ، وَيَنْبُوعُ الخَيْرِ وَالصَّلَاحِ"، فقد جانس الشيخ بين كلمتي: فلاح وصلاح؛ ليلفت ذهن المتلقي ويجذب انتباهه للقضية المهمة التي طرحها، وهي أن الأمانة مصدر الفلاح وينبوع الخير والصلاح، وهذه هي المقدمة، أما النتيجة فقد استشعرت من مضمون القول غير المنطوق وهي: من لم يتخذ الأمانة أساسًا لحياته سيخسر مصدر الفلاح وينبوع الخير والفلاح، فقد أثار الشيخ المتلقي بهذا الجناس، وقد ساهم هذا في استمالة المتلقي وإقناعه، والذي زاد في استهواء الفؤاد واستمالة العقل ما أحدثه الجناس من موسيقى عذبة وإيقاع لطيف حمل الأذن على الإصغاء لكل ما يقال، والارتياح له، فقد أدى الجناس دوره التأثيري الذي طلبه المعنى لأجله؛ حيث وضع المتلقي أمام لفظة مكررة، تحمل معنى أكسبته لذة وإيقاعا، جعل المتلقين يصغون للمعاني، ويتحقق الإقناع والتأثير ويسلم المتلقي لما يقوله الشيخ ويقبله على الفور دون معارضة.

ويلاحظ أن الجناس الذي ورد في الخطبة قد جاء عفو الخاطر، عن طبع وقد: "قاد إليه المعنى فأثر في النفوس تأثير السحر ولعب بالأفهام لعب الريح بالهشيم، لما أحدثه من النغمة المؤثرة والموسيقى القوية التي طربت لها الأذن وهشت لها النفس، فأقبلت على السماع من غير أن يداخلها ملل أو يخالطها فتور، فتمكن المعنى في

الأذهان، واستقر في الأفكار، وعز لدى العقول"[١].

وقد أدرج الشيخ المتلقين بالجناسات التي أتى بها في الخطبة في مسار حجاجي، فمن خلال القضية التي وظفت من أجلها الجناس المعنى الثاني ينتج حركة حجاجية للجناس، ويعد نوعا من الاستدراج وذلك لأن الكلمة الثانية توهم المخاطب أنها هي الأولى، ويأتي عنصر المفاجأة فإذا بالثانية غير الأولى وهو نوع من الإيهام.

السجع:

يقصد بالسجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد[٢] أي أنه يعني أن يلتزم المتكلم بحرف واحد في مواضع الوقف من كلامه، ويشترط في هذا الفن كما يشترط في فنون البديع كافة أن تكون عفو الخاطر لا متكلفة، وأن تكون خادمة للمعنى.

وتتمثل حجاجية السجع في توظيفه كحجة سببية تعمل على زيادة طاقة القول استماليًا وإقناعيًا، وتتجلى حجاجيته كذلك في جذب الانتباه للكلام المنسجم في إيقاعه، ومن ثم استمالة المستمعين؛ "فالإيقاع الموسيقي الذي يحدث نتيجة لتشابه الأحرف في مواضع الوقف"[٣]، يمكن المتكلم من الوصول إلى مراده من استمالة الجمهور إليه ثم إقناعه بما يعرض عليه في خطابه، فقد طوع الشيخ السديس الحجج وجعلها مرتبة بتناسب صوتي فريد يوجه ذهن المتلقي لهذه الحجج حتى يصل المتلقي إلى مرحلة الاقتناع والرضا.

ويحضر السجع بجميع أنواعه بصورة مكثفة ومطردة في خطب السديس دون

---

(١) موسى، "الصبغ البديعي"، ص٤٩٧.

(٢) ضياء الدين ابن الأثير، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر)، ج١: ص٢١٠.

(٣) بسيوني عبد الفتاح فيود، "علم البديع، دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع". (ط٢، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م)، ص٢٩٨.

استثناء، لما له من الأثر الأكبر في التأثير والاستمالة ثم الإقناع، ومن ذلك في خطبة الأمانة محل الدراسة إقناعه بالسجع المطرف في[١] في قوله: "الحَمْدُ للهِ الَّذِي أَمَرَ بِأَدَاءِ الأَمَانَاتِ، وَرتَّبَ عَلَى ذلِكَ جَزِيلَ العَطَايَا والهِبَاتِ، وَنَهَى سُبْحَانَهُ عَنِ المَكْرِ والغَدْرِ وَسَائِرِ الخِيَانَاتِ، وَأَوْعَدَ عَلَى ذلِكَ أَلِيْمَ العَذَابِ وَأَشَدَّ العُقُوبَاتِ" فالكلمات (الأمانات – الهبات – الخيانات – العقوبات) قد اختلفت في الوزن، واتفقت جميعها في الروي، وهذه الجمل القصيرة قد أسعفت الإمام في أداء المعنى الذي أراد إيصاله للجمهور في أسرع وقت، وبأقصر عبارات لجذب انتباههم وإقناعهم بموضوع الخطبة وهو العمل بأمر الله: أداء الأمانة لأنه سيجزى بأجزل العطايا والهبات، واجتناب نهي الله وهو الخيانات وإلا سينال أليم العذاب وشديد العقاب، فالسجع قد أنتج مقدمة حجاجية فهمت من المنطوق الحجاجي القولي للنص، وهي أن الذي يؤدي الأمانات سينال أجزل العطايا والهبات، ومن لم ينتهِ عن الخيانات يتوعده الله بأليم العذاب وأشد العقوبات، أما النتيجة الحجاجية فتتمثل في أنه يجب الحرص على أداء الأمانات والابتعاد عن الخيانات، فالسجع قد أضفى ضربًا من الموسيقى الجميلة النابعة من الإيقاع المتكرر الذي يحدثه التوافق والتآلف بين الألفاظ المسجوعة، ليخلق حالة من التسليم والإذعان.

ويوظف الشيخ السجع المطرف مرة أخرى ليستميل المخاطب ويقنعه بما يريد من أفكار؛ وذلك من خلال قوله: "رَغَّبَ أُمَّتَهُ فِي الأَمَانَةِ، وَحَذَرَهَا مِنَ الخِيَانَةِ"، وقوله: "يَتحَلَّى بِلِبَاسِ العِفَّةِ وَالأَمَانَةِ، وَيَتَخَلَّى عَنِ الغَدْرِ والخِيَانَةِ".

فقد جاء السجع بين الكلمتين: "أمانة" و"خيانة" في العبارتين الأولى والثانية، وقد ساهم السجع بما يحدثه من تناغم موسيقي وتوافق صوتي في إثارة عواطف

(١) المطرّف: هو ما اختلفت فيه الفاصلتان وزنا واتفقت رويا، القزويني، "الإيضاح" ص٥٦٧.

المخاطبين، وترغيبهم في الاستماع إلى الكلام، وجذبهم إليه، ثم إقناعهم بالعمل به؛ إذ أنتج السجع مقدمتين حجاجيتين، وهما أن الله قد رغب في الأمانة وحذر من الخيانة، وأن المؤمن الحق هو الذي يتخلق بخلق الأمانة، ويتجنب سلوك الخيانة، وقد فُهِمت المقدمتان من المنطوق القولي الحجاجي للعبارتين المستشهد بهما، والنتيجة الحجاجية المترتبة عليهما نتيجة واحدة، وهي أن المسلم الذكي هو الذي يمتثل لأمر ربه، ويسارع إلى ما يرَغِّبه فيه من أعمال، وينأى بنفسه عن محاذيره ونواهيه، فعليه أن يتحلى بلباس العفة والأمانة ويبتعد عن كل ما يؤدي به إلى الخيانة، وقد فُهمت النتيجة هذه من المنطوق غير القولي للشاهدين، وبهذا يكون قد حقق السجع الغاية الإقناعية، وهي الغاية المرجوة من الحجاج.

ويتجلى الدور الإقناعي للسجع المتوازي[1] في قول السديس : "أَهْلِ الطُّهْرِ والأَمَانَةِ، وَصَحْبِهِ أُوْلِي الفَضْلِ وَالعَدَالَةِ"، وقوله: "إِنَّ الأَمَانَةَ عَظِيمٌ قَدْرُهَا، كَبِيْرٌ شَأْنُهَا" وقوله: "هَذِهِ القَضِيَّةِ المُهِمَّةِ الَّتِي ينوء بِحَمْلِهَا الضَّعَافُ المَهَازِيْلُ، وَالظَّلَمَةُ المَجَاهِيْلُ" وقوله: "فَلَا تُشَاعُ الأَسْرَارُ، وَلاَ تُذَاعُ الأَخْبَارُ"، وقوله: "وَكَمْ مِنْ حِبَالِ مَوَدَّةٍ تَقَطَّعَتْ، وَعَلَاماتِ صَدَاقةٍ تَصَرَّمَتْ"، وقوله: فَلَا خَيْرَ فِي أُمَّةٍ سَادَتْهَا الخِيَانَةُ، وَاسْتَشْرَى فِيْهَا الفَسَادُ والغَدْرُ، وَالإِضَاعَةُ وَالمَكْرُ" وقوله: " وَمَا بُلِيَتْ أُمَّةُ الإِسْلَامِ بِأَشَدَّ مِنْ وُجُودِ الخَوَنَةِ الظَّلَمَةِ الجَائِرِيْنَ الجَهَلَةِ المُتَسَلِّطِيْنَ".

فقد وقع السجع المتوازي بين الكلمتين الأمانة والعدالة، قدرها وشأنها، والمهازيل والمجاهيل، وأسرار وأخبار، وتَقَطَّعَتْ وتَصَرَّمَتْ، والغدر والمكر، وجائرين والمتسلطين، وقد أراد الشيخ أن يقنع المتلقي بأن أهل الفضل والمنزلة العليا عند الله –عز وجل– هم الأمناء وأن الأمانة عظيمة القدر كبيرة الشأن، وأنها قضية ليست سهلة، وإنما هي أمر صعب

(١) المتوازي: هو أن تتفق اللفظة الأخيرة من القرينة أي الفقرة مع نظيرتها في الوزن والروي، ينظر القزويني، "الإيضاح" ص٥٦٧.

ثقيل على العاقل القوي العادل، وأن الأمين هو الذي لا يشيع أسرار الناس، ولا يذيع أخبارهم، ويتناقلها بقصد الغيبة والنميمة، وأن علاقات كثيرة تقطعت بسبب الخيانة، وأنه لَا خَيْرَ فِي أُمَّةٍ سَادَتْهَا الخِيَانَة، وانتشر فِيْهَا الفَسَاد والغدر وَالمَكْر، وأن الأمة الإسلامية قد أُبتَليت بوُجُودِ الخَوَنَةِ الظَّلَمَةِ الجَائِرِيْنَ الجَهَلَةِ المُتَسَلْطِيْن.

هذه هي المقدمات الحجاجية التي أوردها الإمام ليقنع الجمهور بأهمية الأمانة وخطورة الخيانة على المجتمع، وهي التي فهمت من المنطوق القولي الحجاجي للعبارات المذكورة، والنتائج الحجاجية المترتبة على تلك المقدمات بترتيبها هي: الخونة ليس لهم قيمة في المجتمع الإسلامي.

الخيانة منحطة الشأن وضيعة المنزلة.

الخائن هو الضعيف الهزيل الظالم لنفسه والجاهل.

الخائن هو الذي يفشي أسرار الناس وأخبارهم.

الأمانة هي التي تبقي على العلاقات الطيبة وتقوي أواصر المحبة.

ما يهدم أي أمة إلا الخيانة والغدر والمكر.

وما أشد على الأمة من ابتلائها بالخَوَنَة الظَّلَمَة الجَائِرِيْن الجَهَلَة المُتَسَلْطِيْن.

كل هذه النتائج استشعرت من المنطوق غير القولي للجمل السابقة، ولكي يلفت الشيخ ذهن الجمهور إلى تلك الأشياء وينبههم إليها استخدم تقنية السجع المتوازي، فالقضية الحجاجية التي أنتجها السجع جعلت المتلقي أشد إثارة، وأكثر انتباهًا، وآكد في الاستمالة.

والإثارة والتشويق رافدان من روافد الحجاج والإقناع، فبلاغة الأسجاع وقصر الجمل قد ساهم في إثارة العواطف واستمالة العقول.

ويأتي السجع المرصع[1] بدوره التأثيري الإقناعي في قوله: "أَنَّ حَقِيْقَتَهَا فِي الإِسْلَامِ أَضْخَمُ وَأَثْقَلُ، وَمَفهُومَهَا أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ"، وقوله: "أُمَّةَ الإِسْلَامِ، إِنَّ مِقْيَاسَ حَضَارَةِ الأُمَمِ،... بِنَزَاهَةِ أَفْرَادِهَا، وَأَمَانَة أَبْنَائِهَا"، فالسجع واقع بين الفقرتين أَضْخَم وَأَثْقَل، وأَوْسَع وَأَشْمَل في القول الأول، وفي القول الثاني بين بِنَزَاهَةِ أَفْرَادِهَا، وَأَمَانَة أَبْنَائِهَا، فالترصيع قد آزر الشيخ في إقناع المخاطب بأنه لا يستهين بالأمانة، لأن حقيقتها ضخمة ثقيلة ومفهومها واسع شامل لكل المبادئ الإسلامية المأمور بها، وهذه هي المقدمة التي فهمت من المنطوق الحجاجي القولي للعبارة الأولى.

وأما المقدمة التي استشفت من العبارة الثانية فهي أن الأمم تتقدم بأشياء مهمة، أهمها الأمانة.

والنتيجة الحجاجية لهاتين المقدمتين هي أنه لا يمكن الاستغناء عن الأمانة في حياة المسلم، وأن الأمم ستتأخر لو لم تكن الأمانة أهم مبادئها، وقد تكاتف السجع مع هذه القضية الحجاجية في التأثير على الجمهور، واستمالته، ثم إقناعه بالفكرة المطروحة؛ إذ أحدث السجع نغمة موسيقية ساعدت على جذب الجمهور إلى الخطبة وإيصال المعنى إليهم بصورة إيقاعية مثيرة؛ فالتوافق الإيقاعي والتناغم الصوتي يجعل المخاطب أكثر تأثرًا وتركيزًا، وأشد انتباهًا وتشويقًا.

"ويمكن اعتبار الموسيقى رافدا من روافد الحجاج من جهة استيلاء ما وقع على النفوس وامتلاك الأنغام للأسماع وما كان أملك للسمع كان أفعل باللب والنفس"[2].

---

(١) الترصيع: هو كون ما في إحدى القرينتين من الألفاظ، أو أكثر ما فيها، مِثلُ ما يقابله من الأخرى في الوزن والتقفيةِ، القزويني "الإيضاح"، ص ٥٦٧.

(٢) الدريدي، "الحجاج في الشعر العربي القديم"، ص ١٢٧.

وبعد عرض هذه النماذج يلاحظ أن السجع في الخطبة كغيره من المحسنات البديعية قد جاء عفو الخاطر مطبوعًا، وساهم في بناء النص وأدى دوره التأثيري الذي طلبه المعنى واستدعاه.

ويلاحظ أن السجع يعد سمة مطردة وآلية حجاجية متكررة في خطب السديس؛ فتضافر السجع مع نبرة الخطيب العالية في إلقائه، يُكسب خطبه قوة إقناعية وتأثيرية من الدرجة الأولى.

الخاتمة

لقد انتهيتُ بفضل الله من هذا البحث، وقد أفضى هذا البحث إلى النتائج التالية:

١) قدرة الشيخ على تفعيل دور الخطابة في المجتمع الإسلامي من خلال مراعاته لمقام حال السامعين، وانتقاء ما يتناسب مع مكانتهم، فجاءت خطبه متعددة المقامات ومتنوعة الأساليب.

٢) لم يكن خطاب السديس في خطبة الأمانة مجرد خطاب إخباري وإنما كان خطابًا تأثيريًا تغييريًا، بحيث يجعل المتلقي كارهًا للخيانة، محبا للأمانة، مدركًا أن سعادة الأمة ونهضتها في التمسك بها.

٣) معظم مقدمات القضايا الحجاجية التي أنتجتها الفنون البديعية في خطبة الأمانة فهمت من المنطوق القولي، أما النتائج فقد اُسْتَشفت من المنطوق غير القولي للنص.

٤) تنوعت الفنون البديعية في الخطبة محل الدراسة فقد كان حضورها بمعظم ألوانها وبأقسامها وبتأثيرها الحجاجي وغايتها الإقناعية.

٥) قد أكثر الشيخ من استخدام فنون البديع التقابلي والتداولي لاستمالة جمهوره وإقناعهم، أما فنون البديع التكراري فقد أقل منها؛ وذلك لما للفنون البديع التقابلي والتداولي من الأثر الأكبر في التأثير والاستمالة، ثم الإقناع والتسليم والقبول.

٦) استطاع الشيخ أن يوظف الفنون البديعية توظيفًا حجاجيًا مستغلًا ما فيها من طاقات إقناعية تأثيرية، فبدى خطابه خطابًا حجاجيًا إقناعيًا، يحمل طاقات فوق طاقات الكلام، ويحمل معاني ثانية.

٧) كانت الفنون البديعية في الخطبة وسيلة إقناعية مؤثرة في المخاطب (المجتمع)

جعلته يسارع إلى التخلق بخلق الأمانة والابتعاد عن سلوك الخيانة، ويشعر بالإثم والذنب لو لم يفعل، وهذا غاية الإقناع.

٨) كثرة استخدام حجة التناسب؛ لتؤسس للمعاني التي أرادها الشيخ بالجمع بين أطراف مختلفة في الجنس بينها تشابه، وقد بدى هذا جليًّا في استخدامه لفني الجمع والتقسيم.

ومما ينبغي أن يوصَى به ما يأتي:

١) توجيه البحوث وصرف الهمم نحو التنقيب في أدبنا العربي عموما والنثر خصوصًا، وقراءته قراءات متعددة للكشف عن كنوزه، مع الإفادة مما توصل إليه الدرس الحديث من تفاصيل تساعد على فتح آفاق جديدة لتحليل النصوص وتزيدها ثراءً.

٢) التوسع في دراسة التطبيقات العملية في النثر كما هو الحال في الشعر لأساليب الإقناع والتأثير في مجال البلاغة والنقد، وتقديمها بصورة تيسر لباحث اللغة العربية استخدامها والتعامل معها.

٣) التركيز على الدراسات الحجاجية التي تعتمد على الآليات البلاغية، وعدم المبالغة في ربط الحجاج بأبعاده المنطقية والاستدلالية، التي تنحو به إلى المغالطات والجدل العقيم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

ابن الأثير، ضياء الدين، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر).

ابن الأزهري، محمد بن أحمد، "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).

الأندلسي، ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)

بوجادي، خليفة، "في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم". (ط١ الجزائر، ٢٠٠٩م)

بيومي، مصلح سيد، "الخطابة في الإسلام". (ط٢، القاهرة: متفرقات مصرية، ١٩٨٨م).

الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان، "البيان والتبيين". تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، "التعريفات". تحقيق إبراهيم الأنباري، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ).

جمعة، حسين، "التقابل الجمالي في النص القرآني". (ط١، دمشق: منشورات دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

أبو الحسن، إسحاق إبراهيم، "البرهان في وجوه البيان". تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. (ط١ بغداد: جامعة بغداد، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م).

حشاني، عباس، "خطاب الحجاج والتداولية – دراسة في نتاج ابن باديس الأديب". (ط١، إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٤م).

الحوفي، أحمد، "فن الخطابة". (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م).

داود، أماني سلمان، "الأمثال العربية القديمة: دراسة أسلوبية سردية حضارية". (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠م).

الدريدي، سامية، "الحجاج في الشعر العربي القديم". (الأردن: دار عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٨م).

أبو الزهراء، "دروس الحجاج الفلسفي". (المغرب: مجلة الشبكة التربوية الشاملة، ٢٠٠٨م).

أبو ستيت، الشحات محمد، "دراسات منهجية في علم البديع". (القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر, ١٩٩٤م).

السبكي، بهاء الدين، "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م).

السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز، "كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة الشريفة". (مكة المكرمة: مطبوعات مكتبة إمام الدعوة العلمية).

السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، "مفتاح العلوم". ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ).

شادي، محمد إبراهيم، "من وجوه تحسين الأساليب في ضوء بديع القرآن". (ط١، مصر: دار السعادة، ١٤٠٨هـ– ١٩٧٨م).

شلبي، عبد الجليل، "الخطابة وإعداد الخطيب". (ط٣، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م).

موسى، أحمد إبراهيم، "الصبغ البديعي في اللغة العربية". (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٩م)، ص ١٦٤.

فيود، بسيوني، "علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع". (ط٤، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م).

صولة، عبد الله، "الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية". (ط١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠١م).

طاليس، أرسطو، "الخطابة، الترجمة العربية القديمة". تحقيق: عبدالرحمن بدوي، (دمشق: دار القلم، ١٩٧٩م).

الطلبة، محمد سالم محمد الأمين، "الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر". (ط١، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨م).

العسكري، أبو هلال، "الصناعتين". تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. (بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩هـ).

علوي، حافظ إسماعيلي، "الحجاج، مفهومه ومجالاته". (ط١ عمان: عالم الكتب الحديثة، ٢٠١٠م).

العوادي، سعيد، "البديع في الخطاب الشعري من التحسين إلى التكوين". (ط١، المغرب: كنوز المعرفة، ٢٠١٤م)

غلوش، أحمد، "قواعد الخطابة وفقه الجمعة والعيدين". (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م).

فروخ، عمر، "تاريخ الأدب العربي". (ط٤، بيروت: دار القلم للملايين، ١٩٨١م)

فشل، أحمد، "علم البديع رؤية جديدة ". (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٦م).

فضل، صلاح، "نظرية البنائية في النقد الأدبي". (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م)

الفيروزآبادى، مجد الدين، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

فيود، بسيوني عبد الفتاح، "علم البديع، دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع". (ط٢، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

القرطاجني، حازم، "منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق/ محمد الحبيب بن الخوجة. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م)

القزويني، جلال الدين الخطيب، "الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي. (ط٣، بيروت: دار الجيل).

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، "التلخيص في علوم البلاغة". ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، (ط١ بيروت: دار الفكر العربي).

ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م).

موسى، أحمد إبراهيم، "الصبغ البديعي". القاهرة: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م).

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، "تحرير ألفاظ التنبيه". تحقيق: عبد الغني الدقر. (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ).

وهبة والمهندس، مجدي وكامل، "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب". (ط٢، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م).

يونس، محمد، "المعنى وظلال المعنى". (تونس: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٧م).

Bibliography

Ibn al-Athīr, Ḍiyā' al-Dīn, "al-Mathal al-Sā'ir fī adab al-Kātib wa-al-shā'ir". Investigated by: Ahmed Al-Hofi and Badawi Tabana, (Cairo: Dar Nahdet Misr).

Ibn al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, "Tahdhīb al-Lughah". Investigated by: Muhammad Awad Merheb, (1st edition, Beirut: Arab Heritage Revival House, 2001).

Al-Andalusī, Ibn 'Aṭīyah, "al-Muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Azīz". Investigated by: Abdel Salam Abdel Shafi Muhammad, (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1422)

Būjādy, Khalīfah, "fī al-Lisānīyāt al-Tadāwulīyah ma'a muḥāwalah Ta'ṣīlīyah fī al-Darrs al-'Arabī al-Qadīm". (1st edition Algeria, 2009)

Bayyūmī, Muṣliḥ Sayyid, "al-Khaṭābah fī al-Islām". (2nd ed., Cairo: Miscellaneous Egyptian, 1988).

Al-Jāḥiẓ, 'Amr ibn Baḥr Abū 'Uthmān, "Al-Bayān wa-al-tabyīn". investigated and explained by: Abdul Salam Muhammad Haroun. (Beirut: Al-Hilal House and Library, 1423 AH).

Al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī. Investigated by: Ibrahim Al-Anbari, (1st edition, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1405 AH).

Jum'ah, Ḥusain, "al-Taqābul al-jamālī fī al-naṣṣ al-Qur'ānī ". (1st ed., Damascus: Dar Al-Numair Publications for Printing, Publishing and Distribution, 2005).

Abū al-Ḥasan, Isḥāq Ibrāhīm, "al-Burhān fī Wujūh al-Bayān". Investigation: Ahmed Matloob and Khadija Al-Hadithi. (1st edition, Baghdad: University of Baghdad, 1387 AH, 1967).

Ḥashshānī, 'Abbās, "Khiṭāb al-Ḥijjāj wa-al-Tadāwulīyah — dirāsah fī nitāj Ibn Bādīs al-adīb". (1st edition, Irbid: Modern World of Books, 2014).

al-Ḥūfī, Aḥmad, "Fann al-Khaṭābah". (Cairo: Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, 1985).

Dāwūd, Amānī Salmān, "al-Amthāl al-'Arabīyah al-Qadīmah: dirāsah uslūbīyah sardīyah ḥaḍārīyah". (Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, 2010).

Al-Duraidī, Sāmiyah, "al-Ḥijāj fī al-Shi'r al-'Arabī al-Qadīm". (Jordan: Modern World Book House, 2008).

Abū al-Zahrā', "Durūs al-Ḥijāj al-Falsafī". (Morocco: Comprehensive Educational Network Magazine, 2008).

Abū Sutayt, al-Shaḥḥāt Muḥammad, "Dirāsāt Manhajīyah fī 'ilm al-

Badī‘". (Cairo: Wahba Library for Printing and Publishing, 1994).

Al-Subkī, Bahā’ al-Dīn, "‘Arūs al-Afrāḥ fī Sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ". Investigated by: Dr. Abdul Hamid Hindawi, (1st edition, Beirut: Modern Library for Printing and Publishing, 1423 AH - 2003).

Al-Sudais, ‘Abd-al-Raḥmān ibn ‘Abd-al-‘Azīz, "Kawkabat al-Khuṭab al-Munīfah min Minbar al-Ka‘bah al-Sharīfah". (Makkah Al-Mukarramah: Imam Al-Dawa Al-Ilmiyyah Library Publications).

Al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Alī, "Miftāḥ al-‘Ulūm". footnpotes and commentry by: Naeem Zarzour. (2nd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1407 AH).

Shādī, Muḥammad Ibrāhīm, "Min Wujūh Taḥsīn al-Asālīb fī ḍaw’ Badī‘ al-Qur’ān". (1st edition, Egypt: Dar Al-Saʿāda, 1408 AH - 1978).

Shalabī, ‘Abd al-Jalīl, "al-Khaṭābah wa-I‘dād al-Khaṭīb". (3rd edition, Cairo: Dar Al-Shorouk, 1408 AH - 1987).

Mūsá, Aḥmad Ibrāhīm, "al-Ṣibgh al-Badī‘ī fī al-Lughah al-‘Arabīyah". (Cairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1388 AH/1969), p. 164.

Fayyoud, Basyūnī, "‘ilm al-Badī‘ dirāsah tārīkhīyah wa-fannīyah li-uṣūl al-balāghah wa-masā’il al-Badī‘". (4th edition, Cairo: Al-Mukhtar Publishing and Distribution Foundation, 1436 AH - 2015).

Ṣūlah, ‘Abdullāh, "al-Ḥijāj fī al-Qur’ān min khilāl khaṣā’iṣuhi al-uslūbīyah". (1st edition, Beirut: Dar Al-Farabi, 2001).

Ṭālīs, Aristū, "al-Khaṭābah, al-Tarjamah al-‘Arabīyah al-Qadīmah". Investigated by: Abdul Rahman Badawi, (Damascus: Dar Al-Qalam, 1979 AD).

Al-Ṭalabah, Muḥammad Sālim Muḥammad al-Amīn, "al-Ḥijāj fī al-balāghah al-mu‘āṣirah (baḥth fī Balāghat al-naqd al-mu‘āṣir". (1st edition, Beirut, United New Book House, 2008).

Al-‘Askarī, Abū Hilāl, "al-ṣinā‘atayn". Investigation: Ali Muhammad Al-Bajawi and Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. (Beirut: The Racist Library, 1419 AH).

‘Alawī, Ḥāfiẓ Ismā‘īlī, "al-Ḥijāj, Mafhūmuhu wa-Majālātuh". (1st edition, Amman: World of Modern Books, 2010).

Al-‘Awwādī, Sa‘īd, "al-Badī‘ fī al-Khiṭāb al-Shi‘rī min al-Taḥsīn ilá al-Takwīn". (1st edition, Morocco: Treasures of Knowledge, 2014)

Ghalūsh, Aḥmad, "Qawā‘id al-Khaṭābah wa-Fiqh al-Jum‘ah wa–al-

‘īdain". (Beirut: Al-Resala Foundation, 1979)
Farrūkh, ‘Umar, "Tārīkh al-Adab al-‘Arabī". (4th ed., Beirut: Dar Al-Qalam Lil-Malayin, 1981)
Fashal, Aḥmad, "‘ilm al-Badī‘ ru’yah jadīdah". (Cairo: Dar Al-Maaref for Printing and Publishing, 1996).
Faḍl, Ṣalāḥ, "Naẓarīyat al-binā’īyah fī al-naqd al-Adabī". (Cairo: Egyptian General Book Authority, 2008)
Alfairūz’ābādī, Majd al-Dīn, "al-Qāmūs al-Muḥīṭ". Investigation: Heritage Investigation Office at Al-Resala Foundation, under the supervision of: Muhammad Naeem Al-Arqsusi, (8th edition, Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 1426AH - 2005)
Fayyūd, Basyūnī ‘Abd al-Fattāḥ, "‘ilm al-Badī‘, dirāsah tārīkhīyah wa-fannīyah li-uṣūl al-balāghah wa-masā’il al-Badī‘". (2nd edition, Cairo: Al-Mukhtar Publishing and Distribution Foundation, 1418AH – 1998).
Al-Qarṭājannī, Ḥāzim, "Minhāj al-Bulaghā’ wa-Sirāj al-Udabā’". Investigated by: Muhammad al-Habib bin al-Khoja. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1981)
Al-Qazwīnī, Jalāl al-Dīn al-Khaṭīb, "al-Īḍāḥ fī ‘Ulūm al-Balāghah al-Ma‘ānī wa-al-Bayān wa-al-badī‘". Investigated by: Muhammad Abd al-Moneim Khafaji. (3rd ed., Beirut: Dar al-Jeel).
Al-Qazwīnī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, "al-Talkhīṣ fī ‘ulūm al-Balāghah". Investigated and explained by: Abdul Rahman Al-Barqoqi, (1st edition, Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi).
Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, "Lisān al-‘Arab". (3rd ed., Beirut: Arab Heritage Revival House, 1999).
Mūsá, Aḥmad Ibrāhīm, "al-Ṣibgh al-Badī‘ī". (Cairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi for Publishing and Distribution, 1388 AH - 1969).
Al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, "Taḥrīr alfāẓ al-Tanbīh". Investigation: Abdul Ghani Al-Daqr. (1st edition, Damascus: Dar Al-Qalam, 1408).
Wahbah wa-al-muhandis, Majdī wa-Kāmil, "Mu‘jam al-Muṣṭalaḥāt al-‘Arabīyah fī al-Lughah wa-al-Adab". (2nd ed., Beirut: Lebanon Library, 1984)
Yūnus, Muḥammad, "al-Ma‘ná wa-Ẓilāl al-Ma‘ná". (Tunisia: New Book House, 2007).

أساليب دفع التوهم عند البلاغيين
دراسة بلاغية

Methods of Dispelling Illusions According to the Rhetoricians: A Rhetorical Study

د. عايد بن سليم الحسيني

الأستاذ المساعد بقسم الأدب والبلاغة بكلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: drayed543@gmail.com

DOI:10.36046/2356-000-013-013

ملخص البحث

يتضمن البحث أساليب دفع التوهم التي وردت عند البلاغيين وإيراد شواهدها وتحليلها تحليلًا يبين أثرها في دفع التوهم وبيان المقصود من الكلام، ويبرز تفاوتها في تحقيق ذلك، كما يُشير إلى أسباب التوهم ودواعيه، والأساليب التي من أغراضها دفع التوهم وتجلية المقصود من الكلام.

وقد تكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، وسبعة مباحث، وخاتمة، وتشمل المقدمة أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه، ويشتمل التمهيد على معنى التوهم، والمبحث الأول: في التوكيد، والثاني: في الحذف، والثالث: في التقديم والتأخير، والرابع: في القصر، والخامس: في الفصل والوصل، والسادس: في الإطناب، والسابع: في التمثيل، ثم الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج، ومنها: أن جل هذه الأساليب تندرج تحت علم المعاني؛ لأن التوهم غالبا ما يدفع بتأليف النظم على وجه معين، وتفاوت هذه الأساليب بين مجرد إثبات المعنى المراد، أو اثباته مؤكدًا، وتنوع دواعي التوهم.

الكلمات المفتاحية: أساليب– بلا غية – دفع – التوهم – البلاغيين.

Abstract

The research includes the methods of repelling delusion that were mentioned by rhetoricians, presenting their evidence, and analyzing them in a way that shows their effect in repelling delusion and clarifying the meaning of the speech, and highlights their differences in achieving this. It also indicates the causes and reasons for delusion, and the methods whose purposes include repelling delusion and clarifying the intent of the speech, which are: Emphasis, deletion, introduction, shortening, separation, connection, brevity, redundancy, and representation.

This research consisted of an introduction, a preface, and seven sections. The introduction: includes the importance of the topic, the reasons for choosing it, the research plan, and its methodology. The first section: emphasis. The second section: was about deletion. The third: about shortening. The fourth: about advancing and delaying. The fifth: about Redundancy, the sixth: in separation and connection, the seventh: in representation, then the conclusion, which includes the most important results, including: that most of these methods fall under the science of meanings; Because illusion often prompts the composition of systems in a certain way, and these methods vary between simply proving the intended meaning, or proving it with certainty.

Keywords: Methods – Rhetorical – Dispelling - Delusion - Rhetoricians.

المقدمة

إن مما يميز التراكيب البلاغية، أنها لا تلزم صورة معينة، ولا تركيباً محدداً، فتختلف الأساليب البلاغية باختلاف المقامات وسياقات الأحوال المتنوعة، فتجد بلاغة الكلام متحققة في تركيب معين تارة، وفي تركيب آخر يقابله تارة أخرى، كبلاغة الأساليب الخبرية، والأساليب الإنشائية، وبلاغة الحقيقة والمجاز، وبلاغة الذكر والحذف، وبلاغة التقديم والتأخير، وبلاغة التعريف والتنكير، وبلاغة الفصل والوصل، وبلاغة الإيجاز والإطناب، إلى غير ذلك من صور الكلام وتراكيبه المختلفة.

فيبنى نظم الكلام على ما يحقق الأغراض التي يساق لأجلها، واختلاف الأغراض مبني على اختلاف الأحوال والمقامات وما تستدعيه، من توكيد، أو ذكر، أو حذف، أو تقديم، أو قصر، أو إيجاز، أو إطناب، ونحو ذلك.

ومن أهم الأغراض التي يُساق لها الكلام دفع توهم غير المعنى المراد، وإزالة اللبس، فيُبنى تركيب الكلام على ما يحقق إيضاح المعنى بدفع ما قد يوهم خلافه، والتوهم منه ما يعود إلى النظم بأن يكون محتملًا غير المراد، ومنه ما يعود إلى المتلقي كأن يكون مترددا أو منكرًا، ومنه ما يكون احترازًا من المتكلم إذا خشي أن يؤخذ كلامه على غير وجهه.

وأساليب دفع التوهم في البلاغة العربية متنوعة، بين التوكيد، والحذف، والقصر، والتقديم، والتأخير، والفصل، والوصل، والإطناب، وغير ذلك، وتتفاوت هذه الأساليب في تأثيرها في دفع التوهّم، فمنها ما يفيد إيضاح المعنى، ومنها ما يحقق ذلك مؤكدًا، كالقصر والتوكيد، فلكل مقام ما يقتضيه، ولكل حال ما يستدعيه من تلك الأساليب.

ولأهمية هذا الغرض، وأثره في تحقيق الغاية من سوق الكلام، وهي الإفهام، وتنوع أساليبه، واختلاف مقاماته، رأيت مناسبة دراسته، وجمع متفرقه، وإيراد أبرز شواهده

وتحليلها، تحت عنوان: "أساليب دفع التوهم عند البلاغيين –دراسة بلاغية–".

أسباب اختيار الموضوع

أهمية قصد دفع التوهم، وأثره في بيان المقصود من الكلام.

تنوع أساليب دفع التوهم في البلاغة العربية، واختلاف مقاماتها عند البلاغيين.

الرغبة في جمع أساليب دفع التوهم عند البلاغيين في بحث مستقل.

عدم وجود دراسة مستقلة – حسب علمي – تتناول هذا الموضوع.

الدراسات السابقة

دراسة بعنوان "التوهم في الدرس البلاغي فنونه وخصائصه " للدكتور/محمد أبو العلا أبو العلا الحمزاوي، (حولية كلية اللغة العربية بايتاي البارود، العدد الثاني والثلاثون، المجلد الثالث، ص٢٩٩٣)، وهي دراسة قيمة تقع في نحو أربع وأربعين صفحة، سعى فيها الباحث إلى جمع كل ماله صلة بالتوهم من تراكيب وصور الكلام، وجعلها مقسمة على ثلاثة مباحث، تمثل علوم البلاغة؛ وذلك على النحو التالي: المبحث الأول: التوهم في مسائل وأساليب علم المعاني، والمبحث الثاني: التوهم في صور البيان، والمبحث الثالث: التوهم في أساليب وفنون علم البديع.

إلا أن الدراسة لم تستوف جميع الأساليب التي لها علاقة بالتوهم؛ لكثرتها في المصنفات البلاغية، وقد نبه الباحث في ختام بحثه إلى ذلك، وذكر أن المقام لا يتسع لذكرها، ولم يبرز الغرض من أساليب التوهم. وتختلف تلك الدراسة عن هذا البحث في جهة التناول، حيث إن الدراسة السابقة تقوم على ماله صلة بالتوهم وقامت مباحثها على هذا الاعتبار، فجاءت مقسمة على علوم البلاغة، أما هذا البحث، فيعنى بدراسة التراكيب والصور التي تدفع التوهم وتزيل اللبس، وليس مجرد حصول التوهم وبناء الكلام عليه، كما لم تتضمن الدراسة السابقة بعض أساليب دفع التوهم، مثل: التوهم في بعض صور أسلوب القصر، وحذف المفعول، والتمثيل.

أسئلة البحث:

ما أثر دفع التوهم في الكلام البليغ؟

ما أهم أساليب دفع التوهم؟

ما مدى تفاوت أساليب دفع التوهم عند البلاغيين؟

هل أساليب دفع التوهم قائمة على التراكيب أو على الصور البلاغية؟

خطة البحث

عملت في هذا البحث على تتبع الأساليب البلاغية التي تهدف إلى دفع التوهّم، وإيراد شواهدها عند البلاغيين؛ وذلك وفق الخطة التالية:

- **المقدمة:** وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث، ومنهجه.
- **التمهيد:** ويشتمل على معنى التوهم.
- **المبحث الأول:** التوكيد.
- **المبحث الثاني:** الحذف.
- **المبحث الثالث:** التقديم والتأخير.
- **المبحث الرابع:** القصر.
- **المبحث الخامس:** الفصل والوصل.
- **المبحث السادس:** الإطناب.
- **المبحث السابع:** التمثيل.
- **الخاتمة** وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات
- الفهارس.

منهج البحث

يقوم البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك بجمع أساليب دفع التوهم عند البلاغيين، وإيراد شواهدها، وتحليلها، مع مراعاة ما يلي:

توثيق الآيات القرآنية بذكر رقم الآية واسم السورة.

توثيق الأحاديث من مظانها.

توثيق النصوص من مصادرها الأصلية.

عزو الأشعار إلى قائليها.

مراعاة القواعد الإملائية وعلامات الترقيم.

التمهيد

معنى التوهم، وذكر صوره عند البلاغيين بإيجاز:

أولًا: معنى التوهم في اللغة: الوَهْمُ من خطرات القلب، والجمع أَوْهَامٌ، وتوهم الشيء تمثله وتخيله، كان في الوجود أم لم يكن[(١)].

وَهَمَ في الشيء إذا ذهب وَهَمُهُ إليه وهو يريد غيره، وَتَوَهَّمَ أي ظن، وأَوهَمَ غيره إيهامًا، وَوَهَّمَهُ تَوهيمًا[(٢)].

ثانيًا: معنى التوهم في اصطلاح البلاغيين: جاءت تعريفات البلاغيين للتوهم مقتصرة على بعض صوره، كتعريفه بأنه "هو أن تجيء الكلمة توهم أخرى"[(٣)]، وقيل: "هو أن يأتي المتكلم في كلامه بكلمة يوهم ما بعدها من الكلام أن المتكلم أراد

(١) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، مادة "وهم"، ١٢: ٦٤٣، وينظر: أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ)، مادة "وهم" ص: ١١٦٨.

(٢) محمد بن أبي بكر الرازي، "مختار الصحاح". المحقق: يوسف الشيخ محمد. (ط٥، بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ)، مادة: "هـ و م"، ص: ٣٤٦.

(٣) أسامة بن منقذ الكناني، "البديع في نقد الشعر". تحقيق: الدكتور أحمد أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد، مراجعة: الأستاذ إبراهيم مصطفى. (الجمهورية العربية المتحدة – وزارة الثقافة والإرشاد القومي – الإقليم الجنوبي – الإدارة العامة للثقافة)، ص: ٨٦.

تصحيفها، ومراده على خلاف ما يتوهمه السامع فيها"[(١)]، ويجري التوهم والتخييل في كثير من التراكيب والصور البلاغية، حيث إن كثيرًا منها يبنى على التخييل الذي لا يحجب المقصود من الكلام، فكل ماورد على خلاف الأصل من التراكيب والصور، فإنه يقوم على التخييل؛ ومن ذلك: –ورود الخبر على خلاف مقتضى الظاهر، كتنزيل العالم منزلة الجاهل؛ لعدم عمله بمقتضى علمه، كأن يقال لمن يعق أباه: "هذ أبوك"؛ لعدم قيامه بما تقتضيه الأبوة من البر والإحسان، وكتنزيل المنكر منزلة غيره إذا أنكر مالا يمكن إنكاره لوضوح أدلة ثبوته، كما في قوله تعالى: مخاطبًا منكري وحدانيته: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [سورة البقرة: ١٦٣]، فالدلائل على وحدانية الله –عز وجل– تثبت بطلان اعتقاد أن له نِدًّا وشريكًا.

ومنه تنزيل الماضي منزلة الحاضر؛ لاستحضار صورته في الذهن، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝٩﴾ [سورة فاطر: ٩]، وتنزيل الأمر المستقبل منزلة الماضي؛ للدلالة على الجزم بوقوعه، كالآيات التي تتحدث عن مشاهد يوم القيامة، نحو قوله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ ٱلۡجِبَالُ فَكَانَتۡ سَرَابًا ۝٢٠﴾ [سورة النبأ: ٢٠].

ومنه الالتفات بالانتقال من ضمير إلى آخر، أو بمجيئ الضمير على خلاف

(١) عبد العظيم ابن أبي الأصبع، "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن". تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف. (الجمهورية العربية المتحدة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي)، ٢: ٣٤٩.

الأصل، كما يرى السكاكي، كقول المتنبي:

لا خَيلَ عِندَكَ تُهديها وَلا مالُ فَليُسعِدِ النُطقُ إِن لَم تُسعِدِ الحالُ[1]

ومنه الأسلوب الحكيم بتنزيل كلام المخاطب منزلة غيره، تنبيها على أنه الأولى بالقصد، كقول الشاعر:

قُلْتُ ثَقَّلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مراراً قالَ ثَقَّلْتَ كاهِلِي بالأَيادِي[2]

أو بتنزيل السؤال منزلة غيره، لتنبيه السائل على ما هو أهم والعلم به أولى، كقوله: تعالى: ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [سورة البقرة: ١٨٩]، فنزل سؤالهم عن سبب تدرج القمر في الكمال ثم النقصان، منزلة السؤال عن الحكمة من ذلك؛ لأن العلم به تقوم عليه مواقيتهم الدينية من حج وصيام ونحوهما، وكذلك مصالحهم الدنيوية من زروع ونحوها.

ومنه القصر الادعائي وهو ما كان النفي فيه غير متحقق في الواقع، حيث يُنزل فيه الموجود منزلة المعدوم، نحو: ما شاعر إلا المتنبي، وكذلك تنزيل المجهول منزلة المعلوم في القصر بـ "إنما" كقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة: ١١]، وكتنزيل المعلوم منزلة المجهول، في القصر بطريق النفي والاستثناء، كقوله تعالى: ﴿وَمَا

(١) أبو الطيب المتنبي، "ديوان أبي الطيب المتنبي". ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه: مصطفى السقا – إبراهيم الأبياري – عبد الحفيظ شلبي. (ط١، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٥ – ١٣٥٧هـ = ١٩٣٦ – ١٩٣٨م)، ٣: ٢٧٦.

(٢) أبو عبد الله الحسين بن أحمد ابن حجاج، "ديوان ابن حجاج". جمعه وقدم له وعلق عليه: يعيد الغانمي. (ط١، منشورات دار الجمل، ٢٠٠٧م)، ١: ٧٤.

مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [سورة آل عمران: ١٤٤].

ومما يقوم على التخييل والادعاء، المجاز العقلي واللغوي، حيث إسناد الفعل أو معناه إلى غير فاعله في المجاز العقلي، كقول طرفة:

ستُبْدي لكَ الأيّامُ ما كنتَ جاهلاً ويأتِيكَ بالأخبارِ مَن لم تُزَوِّدِ[(١)]

وادعاء أن المشبه هو عين المشبه به في الاستعارة التصريحية، نحو قول زهير:

لَدَى أَسَدٍ شاكي السِّلاحِ مُقَذَّفٍ لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ[(٢)]

أو التخييل بإثبات وصف للمشبه وهو ليس له، كما في الاستعارة المكنية، نحو قول الشاعر:

وإِذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظفارَها أَلْفَيْتَ كلَّ تَمِيمةٍ لا تَنْفَعُ[(٣)]

أو بإطلاق لفظ على غير معناه الحقيقي لعلاقة غير المشابهة في المجاز المرسل، كإطلاق الكل وإرادة الجزء، في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ [سورة البقرة: ١٩].

ومن صور التشبيه القائم على التخييل، التشبيه التخييلي، كما في قول أبي

(١) طَرَفَة بن العَبْد البكري، "ديوان طرفة بن العبد". المحقق: مهدي محمد ناصر الدين. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ)، ص: ٢٧.

(٢) زهير ابن أبي سلمى، "ديوان زهير بن أبي سلمى". المحقق: علي حسن فاعور. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ)، ٢٣.

(٣) أبو ذؤيب الهذلي، "ديوان أبو ذؤيب الهذلي". المحقق: أحمد خليل الشال. (ط١، بور سعيد– مصر: مركز الأبحاث والعلوم الإنسانية، ٢٠١٤م)، ص: ١٤٧.

طالب الرقي:

ولقد ذكرتُكِ والظلامُ كأنه يومُ النَّوَى وفؤادُ مَن لم يَعْشَقِ[١]

والتشبيه الوهمي، كما في قول امرئ القيس:

ومَسْنُونَة زُرْقٌ كأنيابِ أَغْوَالِ[٢]

والتشبيه المقلوب مثل قول محمد بن وهيب:

وَبَدَا الصَبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يُمْتَدَحُ[٣]

وتقوم كثير من الصور البديعية على الأيهام والتخييل، مثل حسن التعليل، كما في قول المتنبي:

لَمْ تَحْكِ نَائِلَكَ السَّحَابُ وإِنَّما حُمَّتْ بِهِ فَصَبِيبُهَا الرُّحَضَاءُ[٤]

والتجريد، كما في قول الشاعر:

وشوهاءَ تعدو بي إلى صارخ الوغى بمُسْتَلْئِمٍ مثل الفَنيقِ المُرَحَّل [٥]

(١) أورد هذا الشاهد: محمد علي الجرجاني، "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة". تحقيق: عبد القادر حسين. (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٧م)، ص: ٢٥٧.

(٢) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي "ديوان امرِئ القيس". اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ)، ص: ١٢.

(٣) البيت لمحمد بن وهيب البغدادي، إبراهيم النجار، "شعراء عباسيون منسيون". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧م)، ١: ٦٨.

(٤) المتنبي، "ديوان المتنبي"، ١: ٤٨.

(٥) غيلان بن عقبة بن مسعود ذي الرمة، "ديوان ذي الرمة". المحقق: أحمد حسن بسج. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ص: ٦٠٥.

ومن أهم أغراض التخييل البلاغية:

- تنزيل الشيء منزلة غيره لاقتضاء المقام ذلك، كمراعاة حال المخاطب في تنزيل المنكر منزلة غيره، وتنزيل المعلوم منزلة المجهول.
- تنبيه المخاطب على ما هو أهم والعلم به أولى، كما في أسلوب الحكيم.
- تنشيط السامع، كما في أسلوب الالتفات.
- تصوير الشيء على ما يحقق رغبة المتكلم، كتنزيل المنافقين أنفسهم منزلة المصلحين، في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ﴾ [سورة البقرة: ١١]، وكتصوير الكفار عودتهم إلى الدنيا يوم القيامة أمرًا ممكنا، كما في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَلۡ إِلَىٰ مَرَدّٖ مِّن سَبِيلٖ ٤٤﴾ [سورة الشورى: ٤٤]، فالتمني بـ"هل" الاستفهامية يظهر رغبتهم الشديدة في حصول ذلك الأمر، مع علمهم باستحالة ذلك، فصوروا **لأنفسهم** أن الرجوع ممكن.
- المبالغة، كما في تصوير الصفة في المشبه به، في التشبيه المقلوب، والمبالغة بادعاء أن المشبه هو عين المشبه في الاستعارة.
- إخفاء المعنى المقصود عن المتكلم، كما في التورية.

ويمكن تقسيم ورود التوهم والتخييل في الكلام إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التصرف في الكلام بحمل الشيء على غير ظاهره، أو على غير حقيقته، وهو باب واسع، ويكثر استعماله وبناء الكلام عليه، ومنه خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، مثل: أسلوب الحكيم، والالتفات، والقلب، ومنه المجاز العقلي واللغوي، وبعض المحسنات البديعية، مثل: حسن

التعليل، وهذا إذا اقتضاه المقام، فإنه أبلغ من ورود الكلام على أصله، ولا يبتعد بالمتلقي عن المعنى المراد.

النوع الثاني: قصد بناء الكلام على ما يؤدي إلى وقوع المخاطب في الوهم، ويبعده عن المعنى الذي يقصده المتكلم، مثل: التورية.

النوع الثالث: بناء الكلام على ما يقرب المعنى إلى ذهن السامع، ويبعد عنه التوهم واللبس، وهذا القسم هو ما تقوم عليه الدراسة في هذا البحث.

المبحث الأول: التوكيد

التوكيد باب واسع يرد بأدوات متعددة، وأساليب متنوعة، وله أحوال ومقامات تستدعيه

مثل: الانكار، كما أنه يكون غرضًا مقصودًا ومتحققًا من بعض الأساليب، كالتقديم، والقصر، وغيرهما، وقد بين العلماء أهميته، وحدوده، وصوره، وأقسامه، وأغراضه التي من أهمها دفع التوهم، وإزالة اللبس.

يقول ابن عقيل معرِّفًا التوكيد: "التوكيد ما يَرفع توهُّمَ مضافٍ إلى المؤَكَّد أو توهُّم عدم إرادة الشمول"[(١)] فالتوكيد: "تَابِعٌ يُذْكَرُ تَقْريراً لمتْبُوعهِ لرفعِ احْتِمالِ التَّجَوُّزِ أو السَّهْو"[(٢)]، وذكر السيوطي أن من التوكيد ما يُؤتى به لدفع توهم الْمجَاز من حذف مُضَاف أَو غَيره، أَو السَّهْو، أَو النسْيَان[(٣)].

وتحدث البلاغيون عن التوكيد في مواضع متعددة؛ لارتباطه بعدد من القضايا البلاغية، مثل: أضرب الخبر، وخروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، والتقديم والتأخير، والقصر، والإطناب.

ولأهميته ودقة مسلكه أفرده بعضهم بمبحث مستقل، كالعلوي، فيقول: "اعلم

(١) عبد الله بن عبد الرحمن ابن عقيل، "شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (ط٢٠، دار التراث، القاهرة، ودار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ١٤٠٠هـ)، ٣: ٢٠٦ – ٢٠٧.

(٢) الشيخ عبد الغني الدقر، "معجم القواعد العربية". (مكتبة مشكاة الإسلامية).

(٣) ينظر: جلال الدين السيوطي، "همع الهوامع في شرح جمع الجوامع". تحقيق: أحمد شمس الدين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ٣: ١٣٦.

أن التأكيد تمكين الشيء في النفس وتقوية أمره، وفائدته إزالة الشكوك وإماطة الشبهات عما أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ، كثير الفوائد"[(١)].

ويعدّ التوكيد من أقوى الأساليب أثرًا في دفع التوهم الذي قد يرد على ذهن السامع، ويدل على أن معنى متبوعه حقيقي، لا سهو فيه، ولا نسيان، ولا مبالغة، مما يؤدي إلى تقرير المعنى في نفسِ السامعِ وتمكينِه في قلبِهِ، وإزالة ما في نفسه من الشُّبهة فيه.

وللتوكيد أحوال تقتضيه عند البلاغيين، كأن يكون المخاطب متردداً؛ أو منكرًا، وله أدوات وأساليب متنوعة، مثل: إنّ، وأنّ، وكأنّ، والسين، وقد، والقسم، والنفس، والعين، وكلّ، والتقديم، والتكرار، وغيرها.

والظاهر أن أسلوب التوكيد بالنفس، أو العين، أو كلّ، ونحوها، يأتي في الكلام عند قصد دفع التوهم قبل حصوله، كأن يرى المتكلم أن في مضمون الخبر غرابة؛ لأن العادة لم تجر به، كمجيئ الأمير، في نحو: "جاء الأمير نفسه" أو لتعسر حصوله، كمجيئ القوم كلهم، في نحو: "جاء القوم كلهم"، أو لدفع مظنة السهو والنسيان والخطأ عن نفسه، فالسبب الداعي إلى التوكيد في مثل هذا، يعود لاحتراز المتكلم، قبل ظهور التوهم من المتلقي، وإن كان التركيب في نحو "جاء الأمير"، و"جاء القوم" يحتمل الحقيقة والتجوز.

ويعدُّ مبحث أضرب الخبر وأنواعه من أبرز المباحث البلاغية التي يظهر فيها أثر التوكيد سواء أكان في تخريج الكلام على مقتضى الظاهر أم على خلافه، وسواء أكان الغرض من التوكيد دفع التوهم أم غير ذلك.

(١) أبو حمزة العلوي، "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز". تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)، ٢: ١٧٦.

فإن كان المخاطب خالي الذهن من الحكم بأحد طرفي الخبر على الآخر، والتردد فيه، استُغني عن مؤكدات الحكم، كقولك: جاء زيد، وعمرو ذاهب، فيتمكن في ذهنه؛ لمصادفته إياه خاليًا، ويسمى هذا الضرب من الخبر خبراً ابتدائيًا.

وإن كان متصوّر الطرفين، مترددًا في إسناد أحدهما إلى الآخر، طالبًا له؛ حسُن تقويته بمؤكد، كقولك: لَزيدٌ عارف، أو إن زيدا عارف، ويسمى هذا الضرب من الخبر خبراً طلبيًّا.

وإن كان حاكمًا بخلافه، وجب توكيدُه بحسب الإنكار، فتقول: إني صادق، لمن ينكر صدقك، ولا يبالغ في إنكاره، وإني لصادق، لمن يبالغ في إنكاره، ويسمى هذا الضرب من الخبر خبراً إنكاريًّا[(١)].

ومبحث أضرب الخبر مبني على جواب أبي العباس المبرد للفيلسوف الكندي عن قوله: "إني أجد في كلام العرب حشوًا؛ يقولون: عبد الله قائم، وإن عبد الله قائم، وإن عبد الله لقائم، والمعنى واحد!" بأن قال: "بل المعاني مختلفة؛ فعبد الله قائم إخبار عن قيامه، وإن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وإن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر"[(٢)].

ولا شك أن إنكارَ أمرٍ متحقق الوقوع نوعٌ من التوهم، أي: يتوهم أنه غير حاصل، ويُرفع ذلك التوهم ويُزال بما يناسبه من المؤكدات قوةً وكثرة، فبحسب درجة الإنكار يكون اختيار نوع المؤكدات، وكثرتها في الكلام.

(١) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة". تحقيق: إبراهيم شمس الدين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ص: ٢٨.

(٢) انظر القصة: عبد القاهر الجرجاني، "دلائل الإعجاز". تحقيق: محمود محمد شاكر. (القاهرة: مكتبة الخانجي)، ص: ٣١٥.

ومن شواهد التدرج في التوكيد عند البلاغيين، قوله تعالى: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ إِذۡ جَآءَهَا ٱلۡمُرۡسَلُونَ ١٣ إِذۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱثۡنَيۡنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزۡنَا بِثَالِثٖ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ ١٤ قَالُواْ مَآ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَكۡذِبُونَ ١٥ قَالُواْ رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ ١٦﴾ [سورة يس: ١٣-١٦].

قالت الرسل، "انا اليكم مرسلون"، بتأكيد الخبر؛ لانهم أنكروا الرسالة، فلما بالغوا في الإنكار والتكذيب، ورد الجواب مشتملًا على مزيد من المؤكدات، فقالوا: ﴿قَالُواْ رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ١٦﴾ حيث الجملة الاسمية، وإن، واللام، وابتداء الجملة بما يشبه القسم "ربنا يعلم"، والقصر بتقديم الجار والمجرور، وما يفيده الجمع بين "إن "و "اللام " من قوة التوكيد، يقول العلوي: "ولو جئت باللام في خبر "إن" لكان أعظم توكيدا"[1]، وذكر ابن يعيش أن الجمع بين "إن" و" اللام "بمنزلة تكرار اللفظ ثلاث مرات[2]، يقول الزمخشري عن التوكيد في الآية: "فإن قلت: لم قيل: ﴿إِنَّآ إِلَيۡكُم مُّرۡسَلُونَ﴾ أوّلا، ﴿إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ ١٦﴾ آخرا؟ قلت: لأن الأوّل

(١) أبو حمزة العلوي، "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز". تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)، ٢: ٣١، ٣٠.

(٢) ينظر: يعيش بن علي ابن يعيش، "شرح المفصل للزمخشري". قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٤: ٥٢٦.

ابتداء إخبار، والثاني جواب عن إنكار"[١].

ومن شواهد التوكيد لدفع التوهم، قولُ الشاعر:

عَلَيكَ بِاليَأسِ مِنَ الناسِ إِنَّ الغِنى وَيحَكَ في الياسِ[٢]

يقول عبد القاهر: "إنما تحتاج إلى (إنّ) إذا كان للمخاطب ظَنٌّ في الخلاف، وعقْدُ قلبٍ على نَفْي ما تُثْبِتُ أو إثباتِ ما تَنْفي؛ ولذلك تَراها تزدادُ حُسْناً إذا كان الخبرُ بأمر يَبْعُدُ مثْلُه في الظنّ ولشيءٍ قد جرتْ عادةُ الناسِ بخلافِهِ، كقول أبي نُوَاس:

عَلَيكَ بِاليَأسِ مِنَ الناسِ إِنَّ الغِنى وَيحَكَ في الياسِ

فقد تَرى حُسْنَ موقعِها، وكيف قبولُ النفس لها، وليس ذلك إلاَّ لأنَّ الغالِبَ على الناس أنهم لا يَحمِلون أنفسَهم على اليأس، ولا يدَعُونَ الرجاءَ والطمَعَ، ولا يعترفُ كلُّ أحدٍ ولا يُسلِّمُ أنَّ الغِنى في اليأس، فلمَّا كان كذلك، كان الموضعُ مَوْضعَ فقرٍ إلى التأكيدِ؛ فلذلك كان من حُسْنها ما تَرى"[٣].

فجل الناس يتوهمون أن الغنى في الطمع والرجاء، وليس في القناعة، فدفع هذا التوهم بأسلوب التوكيد، وأعاد عبد القاهر حسن التوكيد إلى ذلك.

ومنه قول الشاعر:

(١) جار الله الزمخشري، "الكشاف". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٤: ١١.

(٢) أبو نواس، "ديوان أبي نواس". تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي. (بيروت: دار الكتاب العربي)، ٦٠.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، "دلائل الإعجاز". تحقيق: محمود محمد شاكر. (القاهرة: مكتبة الخانجي)، ص: ٣٢٥.

أجارَتَنا إنَّ التعفُّفَ باليأسِ وصَبْراً على استدرارِ دُنْيا بإبْساسِ
حَرِيَّانِ أنْ لا يَقْذِفا بمذلَّةٍ كريماً وأن لا يُحوجاه إلى الناسِ
أجارَتنا إنَّ القِداحَ كواذبٌ وأكْثرُ أسبابِ النجاحِ مع اليأسِ[1]

يقول عبد القاهر: "هو كما لا يخفى كلامٌ معَ مَنْ لا يَرى أنَ الأمْرَ كما قال، بل يُنْكِرهُ ويَعْتقد خلافَه، ومعلومٌ أنه لم يقلْه إلا والمرأةُ تَحْدوهُ وتبعثُه على التعرُّضِ للناس، وعلى الطَّلبِ"[2].

ومن شواهد التوكيد في الكلام الخارج على خلاف مقتضى الظاهر، قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۚ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ٣٧﴾ [سورة هود: ٣٧]، حيث وردت جملة: (إنهم مغرقون) بحرف التوكيد (إنّ)؛ وذلك بتنزيل غير السائل المتردد، منزلةَ السائل، إذ تقدّم في الكلام ما يُلوّح إلى جنس الخبر، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي﴾ فيستشرفه لتعيينه استشرافًا يُشبه استشرافَ السائل عن عين الخبر؛ كأن يقول: هل سيغرقون؟ ولذلك سيق الخبر مؤكدا.

ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ١٥ ثُمَّ إِنَّكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ تُبۡعَثُونَ ١٦﴾ [سورة المؤمنون: ١٥-١٦]، حيث أكد إثبات الموت ب:

(١) هو محمد بن وهيب، أبو الفرج الأصفهاني، والأبيات في: أبو الفرج الأصفهاني، "الأغاني". تحقيق: عبد أ. علي مهنّا وسمير جابر. (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ)، ١٩: ٨٢.

(٢) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ٣٢٦.

(إنّ) و(لام التأكيد)، و"اسمية الجملة"، وهو ليس موضع انكار المخاطبين؛ ولكن تم تنزيلهم منزلة من يبالغ في إنكار الموت؛ لتماديهم في الغفلة والإعراض عن العمل لما بعده.

وأكّد البعث تأكيدًا واحدًا مع أنه محل إنكارهم؛ لأنه لما كانت أدلته ظاهرة كان جديرًا بألا ينكر، فنُزل المخاطبون منزلة المترددين فيه؛ تنبيهًا لهم على ظهور أدلته، وحثًا على النظر فيها[١].

والتردد ضرب من التوهم؛ لعدم القطع بحصول مضمون الخبر، وإن لم يكن على سبيل الإنكار.

(١) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ٣١.

المبحث الثاني: الحذف

يعدّ الحذف من أهم أحوال النظم التي تبنى عليها بلاغة الكلام، وتقتضيها الأحوال، يقول: الشيخ عبد القاهر الجرجاني مبينًا أهميته، ودقة مسلكه، وأثره في المعنى: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تَنطِق، وأتمّ ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ"(١)، ويقول أيضًا: "وربّ حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد"(٢).

ويقول ابن الأثير مبينًا علو قدره ومنزلته: "هو نوعٌ من الكلام شريفٌ، لا يتعلق به إلا فُرسان البلاغة، من سبق إلى غايتها وما صلى، وضرب في أعلى درجاتها بالقدح المعلى؛ وذلك لعلو مكانه وتعذر إمكانه"(٣).

وذكر كل من الخطابي والرماني والباقلاني أن الحذف أبلغ من الذكر؛ لأن النفس تذهب كلّ مذهب في القصد(٤).

(١) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ١٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٥١.

(٣) ضياء الدين ابن الأثير، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٥م)، ٢: ٦٨.

(٤) ينظر: حمد بن محمد الخطابي، "بيان إعجاز القرآن". المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام. (ط٣، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦م)، ص: ٥٢، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، "النكت في إعجاز القرآن". المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام. (ط٣، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦م)، ص: ٧٧، أبو بكر الباقلاني، "إعجاز القرآن". تحقيق: أحمد صقر. (ط٢، مصر: دار المعارف)، ص: ٢٦٢.

ومن أهمّ دواعي الحذف وأغراضه عند البلاغيين دفع توهم غير المراد، ومن بديع النظم أن يكون في الحذف إيضاح المعنى وزوال اللبس عن ادراكه.

ومن شواهد الحذف لدفع التوهّم عند البلاغيين، حذف المفعول به في قول البحتري:

وكم ذدت عنّي من تحامل حادث وسَوْرة أيّام حَزَزْنَ إلى العظم[١]

فمفعول (حززن) محذوف لدفع توهم غير المراد؛ إذ لو ذُكِر المفعول، وهو – اللحم – لتوهم السامع في أول الأمر أن الحزّ كان في ظاهر اللحم ولم يصل إلى العظم؛ وذلك لأنه إذا قيل: حزَّ الشيءَ فإنه بمعنى قطعَه ولم يفصله، فحذَفَ المفعول (اللحم) لكي يدفع التوهم عن السامع، فلا يتبادر إلى ذهنه ابتداءً غيرُ المقصود، ويجعله مدركًا من أول الأمر أن الحزّ قد بلغ غايته.

يقول الشيخ عبد القاهر مبينًا أثر الحذف الوارد في البيت في دفع التوهم: "الأَصْلُ لا محالةَ، (حززْنَ اللَّحْمَ إلى العظم)، إلاَّ أن في مجيئه به محذوفًا، وإسقاطِه له من النُّطْق، وتَرْكِهِ في الضميرِ، مزَّيةً عجيبةً وفائدةً جليلةً؛ ذلك أنَّ مِنْ حِذْق الشاعرِ أَنْ يُوقِعَ المعنى في نَفْس السامعِ إيقاعاً يَمنعُه به مِنْ أنْ يتوَهَّم في بدءِ الأمر شيئًا غيرَ المرادِ، ثم ينصرفُ إلى المراد، ومعلومٌ أنه لو أظْهَر المفعول، فقال: (وسَوْرة أيامٍ حززن اللَّحَم إلى العظم)، لجاز أن يقعَ في وَهْم السامع، إلى أن يجيء إلى قوله: (إلى العظم)، أنَّ هذا الحزَّ كان في بعض اللحم دُونَ كلِّه، وأنه قطَعَ ما يلي الجِلْدَ ولم يَنْتَهِ إلى ما يلي العظم، فلمَّا كان كذلك، ترَكَ ذِكْر (اللحم) وأَسْقَطَه من اللفظ؛ ليُبْرِئَ السامعَ مِنْ هذا الوهم، ويَجعلَهُ بحيث يَقعُ المعنى منه في أُنُفِ الفَهْمِ، ويَتصوَّر في نفسه من أول

(١) الوليد بن عبيد الطائي البحتري، "ديوان البحتري". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ)، ١: ١٨٥.

الأمْر، أنَّ الحزَّ مضى في اللحم حتى لم يَرِدَّه إلاَّ العْظمُ"[(١)].

وأشار المغربي إلى أن الحذف يبرز حرص الشاعر على بيان عظم صنيع الممدوح، فما دفعه من سورة الأيام وشدائدها بلغت منه مبلغًا عظيمًا، بحيث لا يخالج قلب السامع خلاف ذلك، ولو ابتداء[(٢)].

ونبه بعض البلاغيين إلى أنه يمكن دفع التوهم بغير الحذف؛ وذلك إما بتأخير المفعول بأن يقال: حززن إلى العظمِ اللحمَ، أو بذكر المفعول عامًا بأن يقال: حززن كلّ شيء، أي: من جلد وعصب ولحم إلى العظم[(٣)].

إلا أن حذف المفعول أبلغ من تأخيره؛ لسلامة الحذف من العبث الذي يحصل بذكر المفعول (اللحم) بعد الجار والمجرور (إلى العظم)، بأن يقال: حززن إلى العظمِ اللحمَ؛ لأنه ليس لذكر المفعول بعد الجار والمجرور فائدةٌ تُذكر، فيُعدُّ ذكره عبثاً عند البلاغيين، لتمام الكلام بدونه.

وأما ذكر المفعول عامًا، بأن يقال: حززن كل شيء، أي: من جلد وعصب ولحم إلى العظم.

فلا يدفع التوهم كما يدفعه حذف المفعول؛ لاحتمال كون العموم للفردية، فيكون المعنى أَوقَعْنَ الحزّ في كل شيءٍ من جلد وعصب ولحم، وهذا يفيد أن الحزّ قد وصل إلى كلّ واحدٍ من هذه الأجزاء دون أن يشمل جميع أجزائها.

ومن شواهد الحذف لدفع التوهّم قول عمرو بن معدي كرب:

---

(١) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ١٧١ – ١٧٢.

(٢) ينظر: ابن يعقوب المغربي، "مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: الدكتور خليل إبراهيم خليل. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ١: ٣٨٨.

(٣) ينظر: ابن يعقوب المغربي، "مواهب الفتاح"، ١: ٣٨٩

فلو أنَّ قومي أنطقتني رماحُهم نَطَقتُ ولكنَّ الرماح أجَرَّتِ[١]

فحذف المفعول به (ياء المتكلم)، فالأصل (أجرّتني)؛ وذلك حتى لا يتوهّم السامع أن ما كان منهم خاصًا به، فأراد العموم بإثبات أن رماحهم أجرّتْ كلَّ أحد، فلا يمكن لأي شاعر مدحهم والافتخار بهم، وهم على هذه الحال.

وهناك وجهٌ آخر، وهو أن الحذف يفيد العناية بإثبات الحبس للرماح؛ وذلك ما أشار إليه الشيخ عبد القاهر بقوله: "(أجرّت) فعلٌ متعدٍ، ومعلومٌ أنَّه لو عدَّاه لما عدّاه إلاّ إلى ضميرِ المتكلم نحوُ: (ولكنَّ الرماحَ أجرّتْني)، وأنه لا يُتَصَوّرُ أن يكونَ هاهُنا شيءٌ آخرُ يتعدَّى إليه، لاستحالة أنْ يقول: (فلو أنَّ قومي أنطقتني رماحُهم)، ثم يقول: (ولكنّ الرماحَ أجرَّت غَيري)، إلاّ أنك تجدُ المعنى يلزمُك أن لا تنطقَ بهذا المفعولِ ولا تُخْرِجَه إلى لفظك، والسببُ في ذلك أن تعدَيتَك له تُوهم ما هو خلافُ الغرض؛ وذلك أن الغرضَ هو أنْ تُثْبِتَ أنه كان منَ الرماح إجرارٌ وحَبْسٌ للألسن عن النُطْق، وأنْ تصحِّحَ وُجودَ ذلك، ولو قال (أَجرّتْني) جازَ أن يتُوهَّمَ أنه لم يُعنَ بأن يثبتَ للرماح إجراراً، بل الذي عنَاه أن يَبيّنَ أنها أجرّته، فلمَّا كان في تعديةِ (أجرّتْ) ما يُوهِمُ ذلك، وَقَفَ فلم يُعَدِّ البتَّة، ولم ينطِقُ بالمفعولِ لتخلُصَ العنايةُ لإثباتِ الإجرارِ للرماحِ وتصحيحِ أنه كان منها، وتَسْلَمَ بكلّيّتها لذلك"[٢]، أي: أن الشاعر أراد العناية بإثبات الفعل "أجر" للفاعل، "الرماح"، وحذف المفعول حتى لا يتوهم أن الاهتمام ينصب على إيقاع الفعل على المفعول، فحذفُ المفعول في هذا البيت إما أن يكون لدفع أن يتوهّم السامع أنّ ما كان منهم من الإجرار والحبس للألسن عن النطق خاصٌ

(١) عمرو بن معدي كرب الزبيدي، "شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي". تحقيق: مطاع الطرابيشي. (ط٢، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٥هـ)، ص: ٧٣.

(٢) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ١٥٧.

بالشاعر، أو أن يكون لدفع أن يتوهّم المتلقي أن عناية الشاعر خالصةٌ؛ لإثبات تعلق الفعل بمفعوله.

ومنه حذف المفعول في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ٢٣ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ﴾ [سورة القصص: ٢٣-٢٤]، حيث حذف مفعول "يسقون" و"تذودان" و"لا نسقي" و"نصدر" و"فسقى لهما"، فلو ذكر المفعول "الغنم" لتوهم أن موسى عليه السلام رحمهما وأشفق عليهما بسبب أن مسقيهما غنم، والغنم ضعيفة، وهذا التوهم يقدح في وصف موسى عليه السلام بالرحمة، فكأنه لن يسقي لهما لو لم يكن مسقيهما غنما، فينتفي ورود التوهم بحذف المفعول، ويتبين أن المراد إثبات الفعل للفاعل مطلقًا[(١)]، ويرى السكاكي أن الحذف فيه لمجرد الاختصار[(٢)].

(١) ينظر: الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ١٦١-١٦٢.

(٢) ينظر: أبو يعقوب السكاكي، "مفتاح العلوم". تحقيق: نعيم زرزور. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ)، ص: ٢٢٩.

المبحث الثالث: التقديم والتأخير

التقديم والتأخير من أحوال النظم التي نالت حظًا وافرًا من العناية والاهتمام عند البلاغيين، فتناولوها بالعرض والتحليل؛ لأنه: "باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ لك عن بديعة، ويُفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قُدِّم فيه شيء، وحُوِّل اللفظ عن مكانٍ إلى مكان"[(١)]، والأخرى إنشائية في المعنى دون اللفظ.

وأخذ الشيخ عبد القاهر الجرجاني على المتقدمين عدم عنايتهم بهذا الباب، إذ لم يتوقفوا عند بيان أثره في تفاوت مدلول النظم، مشيرًا إلى نحو قول سيبويه في التقديم: "كأنَّهم يقدِّمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى، وأن كانا جميعًا يهمانهم ويعنيانهم"[(٢)].

يقول الزركشي مبينًا قيمة التقديم: "هو أحد أساليب البلاغة، فإنَّهم أتوا به دلالة على تمكُّنهم في الفصاحة، وملكتهم في الكلام، وانقياده لهم، وله في القلوب أحسن موقع، وأعذب مذاق"[(٣)].

والمقصود بالتقديم عند البلاغيين تقديم ماحقه التأخير من أركان الجملة، فهو

(١) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ١٠٦.

(٢) عمرو بن عثمان قنبر سيبويه، "الكتاب". تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ)، ١: ٣٤.

(٣) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، "البرهان في علوم القرآن". المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م)، ٣: ٢٣٣.

تقديم تقتضيه الأحوال ومقامات الكلام، وليس الإعراب، ويكون لأغراض منها القصر، والتوكيد، ودفع اللبس، كتقديم الجار والمجرور في قولَه تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾ [سورة غافر: ٢٨]، فقدم (من آل فرعون) على جملة (يكتم إيمانه) حتى لا يتوهم أن المعنى المراد: يكتم إيمانه من آل فرعون، أي يخفي إيمانه عن آل فرعون حتى لا يظهر.

يقول الخطيب: "فإنه لو أخّر (من آل فرعون) عن (يكتم إيمانه)؛ لتوهّم أن (من) متعلقة ب (يكتم) فلم يفهم أن الرجل من آل فرعون"(١).

وقال التفتازاني: "يعني أنه قد ذكر لرجل ثلاثة أوصاف والسبب في تقديم الأول أعني (مؤمن) ظاهر؛ لأنه أشرف الأوصاف، وأما الثاني فسبب تقديمه على الثالث ألا يتوهم خلاف المقصود"(٢)، وأضاف ابن يعقوب المغربي أن تقديم (مؤمن)؛ لإفراده (٣)، والنكات البلاغية لا تتزاحم.

ومن شواهد التقديم لدفع التوهم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [سورة المؤمنون: ٣٣]، حيث قدم المجرور (من قومه) على الوصف (الذين....) إذ لو أخّر لتُوهّم أنه من صلة (الدنيا)، ولا يتبين مع التأخير أنهم من قومه، بينما دلَّ التقديم على ذلك.

(١) الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ٩٦.

(٢) سعد الدين التفتازاني، "المطول". تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٤هـ)، ص: ٣٧٨.

(٣) ينظر: ابن يعقوب المغربي، "مواهب الفتاح"، ١: ٤٠٧.

وقد ورد على الأصل بلا تقديم، في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُاْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ﴾ [سورة المؤمنون: ٢٤]؛ لعدم حصول اللبس(١).

ومن التقديم لدفع التوهم، تقديم الخبر في قول الشاعر:

لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى لِكِبَارِهَا وَهِمَّتُهُ الصُّغْرَى مِنَ الدَّهْرِ(٢)

حيث إن الغرض من تقديم الخبر في البيت دفع توهم أن يكون الخبر نعتًا في حال تأخيره، فقال البلاغيون عن سر التقديم في البيت: "للتنبيه من أول الأمر على أنه خبر لا نعت"(٣). فلو قيل "هم له " لترجح حمله على النعت؛ لأن النكرة غير موصوفة، وقيل "من أول الأمر"؛ لأنه قد يظهر المقصود من سياق الكلام والقرائن.

ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [سورة الأعراف: ٢٤]؛ حيث قدم الخبر "لكم" على المبتدأ "مستقر" ليتبين من أول ورود الكلام أنه خبر وليس نعتا، فالنعت لا يتقدم على المنعوت.

(١) ينظر الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ٩٨.

(٢) البيت منسوب لحسان بن ثابت، وليس موجوداً في ديوانه، ومنسوب لبكر بن النطاح عند المبرد في "الكامل في اللغة والأدب". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط٣، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ)، ٣: ٩٥.

(٣) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ٨٨.

المبحث الرابع: القصر

يعدُّ القصر من المباحث المهمة في البلاغة العربية؛ لما يتميز به من الدقائق البيانية، والأسرار البلاغية، والتراكيب المتنوعة، وتستدعيه أحوال مختلفة، ويقوم على الإيجاز، ويفيد التوكيدَ، ويتضمن المبالغة، ويمكِّن الكلام من الذهن، وينفي عن الفكر كلَّ إنكارٍ وشكّ.

والقصر في اصطلاح البلاغيين هو: "تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص"(١)، وقيد بطرق مخصوصه؛ ليمكن ضبطه؛ لأن معنى القصر يستفاد من جهات عدة لا يمكن حصرها، كدلالة الألفاظ ونحوها، وللقصر أقسام متنوعة باعتبارات مختلفة، وله طرق اصطلاحية متعددة.

وللقصر أغراض بلاغية، من أهمها: الإيجاز، والتوكيد، والمبالغة، ودفع التوهم، حيث إن المخاطب بالقصر، إما أن يتوهم أمرًا آخر غير الأمر المثبت نحو: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [سورة النحل: ٥١] بإثبات الوحدانية لله خطابًا لمن يعتقد تعدُّد الآلهة، أو يتوهم الاشتراك بين أمرين نحو: (ما زيد إلا شاعر) في خطاب من يتوهم أنه شاعر وكاتب، أو يتردد بين أمرين نحو: (ما شاعر إلا زيد) لمن تردد بين زيد وعمرو، والتردد نوع من التوهم لتنافيه مع القطع بمضمون الخبر.

ويتمثل غرض دفع التوهم في أنواع القصر باعتبار حال المخاطب، وهي قصر الإفراد، وقصر القلب، وقصر التعيين، فالمخاطب في قصر الإفراد يتوهم الشركة، مثل أن تقول: لا قائم إلا محمد، لمن يتوهم أن القائم محمد وعلي، فيدفع توهم الشركة بأسلوب القصر، والمخاطب في قصر القلب من يتوهم خلاف المثبت، كمن يتوهم أن

(١) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ٩٩.

زيدًا شاعر لا مفحم، فيقال له: ما زيد إلا شاعر، والمخاطب في قصر التعيين من يتردد بين أمرين أو أكثر، نحو: لا كاتب إلا خالد، لمن يترد بين اتصاف خالد وغيره في الصفة المذكورة، فيدفع التردد بأسلوب القصر.

وأقوى طرق القصر في دفع التوهم، طريق النفي والاستثناء؛ لأن الأصل فيه أن يستعمل فيما يجهله المخاطب وينكره، وقد أشار الشيخ عبد القاهر إلى ذلك حيث يقول: "وأما الخبرُ بالنّفْي والإثباتِ نحو: ما هذا إلاَّ كذا، وإنْ هو إلاَّ كذا، فيكونُ للأمرِ يُنْكِرهُ المخاطَبُ ويَشُكُّ فيه، فإذا قلتَ: ما هو إلاَّ مُصيبٌ، أو ما هو إلا مُخْطِئ، قُلْتَه لِمَنْ يَدْفَع أنْ يكون الأمرُ على ما قلتَه، وإذا رأيتَ شخصًا مِنْ بعيدٍ فقلتَ: ما هو إلا زيدٌ، لم تَقُلْه إلاَّ وصاحِبُك يَتوهَّم أنه ليس زيدًا، وأنه إنسانٌ آخر، ويجدُّ في الإنكارِ أن يكونَ زيدًا"(١).

وأسلوب القصر يجمع بين دفع التوهم وتوكيد الحقيقة، وتقويتها في ذهن السامع، بأوجز العبارات؛ لأن الجملة القصرية تشتمل على النفي والإثبات، فهي في قوة جملتين.

يقول الخطيب: "المخاطب بقولنا: ما زيد إلا كاتب من يعتقد أن زيدًا كاتب وشاعر، وبقولنا: ما شاعر إلا زيد من يعتقد أن زيدًا شاعر، لكن يدعي أن عمرا أيضًا شاعر، وهذا يُسمى قصر إفراد؛ لقطعه الشركة بين الصفتين في الثبوت للموصوف، أو بين الموصوف وغيره في الاتصاف بالصفة.

والمخاطب بقولنا: ما زيد إلا قائم من يعتقد أن زيدًا قاعد لا قائم، أو يعلم أنه إما قاعد أو قائم ولا يعلم أنه بماذا يتصف منهما بعينه، وبقولنا: ما قائم إلا زيد من يعتقد أن عمرا قائم لا زيدا، أو يعلم أن القائم أحدهما دون كل واحد منهما، لكن لا

(١) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ٣٣٢.

يعلم من هو منهما بعينه"[(١)].

فقول الخطيب: والمخاطب بقولنا: "ما زيد إلا قائم" من يعتقد أن زيدًا قاعد لا قائم إشارةٌ إلى قصر القلب؛ لأنه يعتقد العكس ويتوهمه، وقوله: "أو يعلم أنه إما قاعد أو قائم ولا يعلم أنه بماذا يتصف منهما بعينه" إشارةٌ إلى قصر التعيين؛ لأن الأمرين متساويان عنده، وكذلك الأمر في المثال التالي: ما قائم إلا زيد.

فمقتضى الحال والمقام في أقسام القصر الثلاثة، هو الرد على المخاطب في قصر الإفراد والقلب، وتعيين المبهم عند المخاطب في قصر التعيين.

ومن شواهد القصر التي يظهر فيها دفع التوهم، قوله تعالى: ﴿وَما مُحَمَّدٌ إلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ (آل عمران: ١٤٤) حيث جاء أسلوب القصر ردًا على من يعتقد خلاف ذلك؛ بأن يعتقد أن محمداً رسول متبرئ من الموت والهلاك، أو من نُزِّل هذه المنزلة.

واختلف البلاغيون في نوع القصر، قصر قلب أم قصر إفراد؟ فذهب بعضهم كالطيبي[(٢)] وأبو السعود إلى أنه قصر القلب؛ لِأَنَّهُ جَعَلَ المُخاطَبينَ بِسَبَبِ ما صَدَرَ عَنْهم مِنَ النُّكُوصِ عَلى أعْقابِهِمْ عِنْدَ الإرْجافِ بِقَتْلِ النَّبِيِّ –صَلّى اللَّهُ تَعالى عَلَيْهِ وسَلَّمَ –كَأنَّهُمُ اعْتَقَدُوا أنَّ مُحَمَّدًا صَلّى اللَّهُ تَعالى عَلَيْهِ وسَلَّمَ لَيْسَ حُكْمُهُ حُكْمَ سائِرِ الرُّسُلِ المُتَقَدِّمَةِ في وُجُوبِ اتِّباعِ دِينِهِمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ، بَلْ حُكْمُهُ عَلى خِلافِ حُكْمِهِمْ

(١) الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ٩٩.

(٢) الحسين بن عبد الله الطيبي، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)". مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء. (ط١، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ)، ٥: ٧٩.

فَأَنْكَرَ اللَّهُ تَعالى عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، وبَيَّنَ أنَّ حُكْمَ النَّبِيِّ صَلّى اللَّهُ تَعالى عَلَيْهِ وسَلَّمَ حُكْمَ مَن سَبَقَ مِنَ الأنْبِياءِ صَلَواتِ اللَّهِ تَعالى وسَلامُهُ عَلَيْهِمْ أجْمَعِينَ في أنَّهم ماتُوا وبَقِيَ أتْباعُهم مُتَمَسِّكِينَ بِدِينِهِمْ ثابِتِينَ عَلَيْهِ[(١)].

وذَهَبَ آخرون، ومنهم السكاكي والخطيب القزويني، إلى أنَّهُ قَصْرُ إفْرادٍ إخْراجًا لِلْكَلامِ عَلى خِلافِ مُقْتَضى الظّاهِرِ بِتَنْزِيلِ اسْتِعْظامِهِمْ عَدَمُ بَقائِهِ –صَلّى اللَّهُ تَعالى عَلَيْهِ وسَلَّمَ– مَنزِلَةَ اسْتِبْعادِهِمْ إيّاهُ وإنْكارِهِمْ لَهُ حَتّى كَأنَّهُمُ اعْتَقَدُوا فِيهِ وصْفَيْنِ الرِّسالَةَ والبُعْدَ عَنِ الهَلاكِ فَقُصِرَ عَلى الرِّسالَةِ نَفْيًا لِلْبُعْدِ عَنِ الهَلاكِ[(٢)].

ومن شواهد قصر القلب، قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ٥١﴾ [سورة النحل:٥١]، حيث جاء أسلوب القصر في قوله تعالى: (إنما هو إله واحد) لإثبات وحدانية الله، ورداً على من يعتقد تعدد الآلهة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [سورة المائدة: ٧٣]، حيث تضمنت الآية قصر الألوهية على الله سبحانه وتعالى، ونفت تعدد الآلهة، ومنه قصر عيسى عليه السلام على كونه بشرا رسولا، ونفي الألوهية عنه، في قوله تعالى: ﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ [سورة المائدة: ٧٥]، فالقصر في الآيات السابقة أفاد رد الخطأ في الاعتقاد، ومن قصر القلب قول الشاعر:

(١) أبو السعود العمادي، "تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٢: ٩٢.

(٢) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٠٣.

هَلِ الجودُ إلا أنْ تَجودَ بِأنْفُسٍ على كُلِّ ماضي الشَّفْرتَيْنِ

عبّر الشاعر عن فضل الشجاعة بأسلوب القصر؛ لأن الغالب على ظن الناس أن الجود هو الجود بالمال، ولا يكفي مجرد الإثبات -بلا قصر- لدفع توهم من يرى أن الجود الحقيقي بذل المال أو غيره مما هو دون بذل النفس، وقصَر الجودَ على الجود بالنفس قصرًا حقيقيًا ادعائيًّا؛ إذ الجود بالنفس أسمى صور الجود ومنتهى غايته، ولكن الجود يكون بغيره من مالٍ ونحوه.

(١) هو المفضل بن المهلب، والبيت في: المبرّد، "الكامل"، ١: ٢٤٦.

المبحث الخامس: الفصل والوصل

يعدُّ موضوع الفصل والوصل من الموضوعات التي نالت أهميةً كبيرةً عند البلاغيين، وشغلت جانبًا كبيرًا من جوانب الدراسات البلاغية، وجعله بعض البلغاء حدًّا للبلاغة العربية، فعرّف البلاغة بأنّها معرفة الفصل من الوصل، فهو من أدقّ أبواب البلاغة وأصعبها مسلكًا؛ لأنه لا يحيط علمًا بكنهه إلا من أوتي في فهم كلام العرب طبعًا سليمًا، ورزق في إدراك أسراره ذوقًا صحيحًا.

وأشار البلاغيون إلى أهميته وعلوّ مكانته ودقة مباحثه في أكثر من موضع، ومن أبرزهم الشيخ عبد القاهر الجرجاني حيث يقول: "اعلمْ أنَّ العلمَ بما ينبغي أن يُصْنَعَ في الجملِ من عطفِ بعضها على بعضٍ، أو تركِ العطفِ فيها والمجيء بها منثورةً تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى من أسرارِ البلاغة، ومما لا يتأتَّى لتمامِ الصَّوابِ فيه إلاَّ الأعرابُ الخُلَّص، وإلاَّ قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا مِنَ المعرفة في ذوقِ الكلامِ هم بها أفرادٌ"[(١)].

ويقول الشيخ مشيرًا إلى صعوبة البحث في الفصل والوصل: "اعلمْ أنَّه ما من عِلْمٍ من علومِ البلاغةِ أنتَ تقولُ فيه: (إنه خَفيٌّ غامضٌ، ودقيقٌ صَعْبٌ) إلاّ وعِلْمُ هذا البابِ أغمضُ وأخفى وأدقُّ وأصعبُ"[(٢)].

ومما يكشف عن أهمية هذا الموضوع ما أورده أبو هلال العسكري من نصوص كثيرة تدل على أن موضوع الفصل والوصل من الأهمية بمكان، وأنّ عدم مراعاة مواضعهما في الكلام يفسد النظم، ومما أورده:

(١) الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص: ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٣١.

قول المأمون لبعض الناس: "إنّ البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كاللآلئ بلا نظام"[(١)].

وقول أكثم بن صيفي لكُتَّابه: "افصلوا بين كلّ منقض معنى، وصلوا إذا كان الكلام معجونًا بعضه ببعض"[(٢)].

وقول الحرث بن أبي شمر الغساني لأحد كُتَّابه: "إذا نزع بك الكلام إلى الابتداء بمعنى غير ما أنت فيه فافصل بينه وبين تبيعته من الألفاظ، فإنك إذا مذقت ألفاظك بغير ما يحسن أن يمذق نفرت القلوب عن وعيها، وملته الأسماع واستثقلته الرواة"[(٣)].

والوصل في اصطلاح البلاغيين هو عطف جملة على أخرى بالواو، والفصل ترك هذا العطف بين الجملتين[(٤)]، والمجيء بها منثورة، تستأنف واحدة منها بعد الأخرى، وكل واحدٍ من الفصل والوصل يجيء؛ لأغراض بلاغية، منها دفع توهم خلاف المعنى المراد في الكلام.

والوصل لدفع التوهم يتمثل في "كمال الانقطاع مع الإيهام" هو ما كان بين جملتين إحداهما: خبرية والأخرى إنشائية في المعنى دون؛ كالوصل في نحو: (لا وعافاك الله)، فتعطف الجملة الثانية على الأولى دفعًا لتوهم غير المعنى المراد؛ حيث إن عدم العطف – الفصل – يؤدي إلى احتمال فهم الكلام على غير الوجه المقصود، بأن يفهم من التركيب الدعاء على المخاطب بعدم المعافاة، فيؤتى

(١) أبو هلال العسكري، "كتاب الصناعتين". تحقيق: الدكتور مفيد قميحة. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ)، ص: ٤٩٧.

(٢) العسكري، "كتاب الصناعتين"، ص: ٤٩٩.

(٣) المرجع السابق، ص: ٤٩٩.

(٤) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١١٨.

بالعطف دفعًا لذلك التوهم، مع أن الأصل عدم العطف لاختلاف الجملتين في الخبرية والإنشائية في المعنى دون اللفظ، ولولا خشية حصول التوهم، لترك العطف، كما في نحو: أخطأ فلان غفر الله له.

ولأجل ذلك، أرشد الصديق –رضي الله عنه– الغلام الذي أجابه بقوله: "لا، يرحمك الله"؛ وذلك عندما سأله: أتبيع الثياب؟"، فقال له الصديق –رضي الله عنه–: "قل: لا، ويرحمك الله"(١).

وسأل المأمون رجلًا عن شيء، فقال له: "لا وجعلني الله فداءك يا أمير المؤمنين"، فقال المأمون: "لله درك ما وضعت واو قط موضعًا أحسن من موضعها في لفظك"، ووصف الصاحب بن عباد هذه الواو بأنها أحسن من واوات الأصداغ على خدود الملاح(٢).

وقد يدفع التوهم في مثل هذا بغير العطف، كالفصل بين الجملتين بكلام آخر، أو السكوت بعد الجملة الأولى، يقول الدسوقي: "واعلم أن دفع الإيهام لا يتوقف على خصوص العطف، بل لو سكت بعد قوله "لا"، أو تكلم بما يدفع الاتصال، ثم قال: رحمك الله، أو أيدك الله، من غير عطف، لكان الكلام خاليًا عن الإيهام"(٣).

ومما يزيد قوة التوهم أن يكون الكلام متضمنا ما يستوجب السخط وعدم

(١) ينظر: بهاء الدين السبكي، "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي. (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ)، ١: ٥١٦، ومحمد بن أحمد الدسوقي، "حاشية الدسوقي على مختصر السعد". تحقيق: د. خليل إبراهيم خليل. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ)، ٢: ٥٩٥.

(٢) ينظر: الدسوقي، "حاشية الدسوقي"، ٢: ٥٩٥.

(٣) المصدر السابق، ٢: ٥٩٥.

الرضى، كأن يقال: هل أدى فلان ما يجب لك عليه؟ فيكون الجواب: لا، غفر الله له، فإن ما يستدعيه عدم الوفاء من السخط، يضاعف من أمر التوهم.

ومن أساليب دفع التوهم واللبس بطريق الفصل (شبه كمال الانقطاع)، وهو: أن يترك عطف الجملة الثانية على الأولى حتى لا يتوهم عطفها على غيرها لقربها منها، كما في قول الشاعر:

وَتَظُنُّ سَلْمى أَنَّنِي أَبْغِي بِهَا بَدَلًا أُرَاهَا فِي الضّلالِ تَهيمُ[1]

فلم تعطف جملة (أراها) على جملة (تظن) مع جواز ذلك، حتى لا يتوهم أنها معطوفة على (أبغي) لقربها منها، ولا يستقيم المعنى الذي أراده الشاعر بهذا التوهم حيث يصبح المعنى: وتظن سلمى أنني أبغي بها بدلًا وأنني أراها في الضلال تهيم، فتكون الجملتان من مظنونات سلمى، وهذا خلاف مأ راده الشاعر، إذ المقصود وتظن سلمى أنني أبغي بها بدلًا، وأرى أنها مخطئة في ظنها، فترك الأصل، وهو الوصل بين الجملتين، لوجود الاتحاد في المسند (أرى)، (تظن)، ولوجود المناسبة بين طرفي المسند إليه، دفعًا لتوهم معنى آخر غير ما أراده الشاعر[2].

وذكر البلاغيون للفصل في البيت وجها آخر، وهو الاستئناف؛ باعتبار جملة (أراها) جوابًا عن سؤال مقدر، وكأنه قيل له: ما رأيك في هذا الظن؟ قال: أراها في الضلال تهيم[3].

وقد قسم السكاكي الفصل إلى قسمين: أحدهما: الفصل للاحتياط، والمراد به

(١) لا يعلم قائله.

(٢) ينظر: ابن يعقوب، "مواهب الفتاح"، ١: ٥٥٦.

(٣) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٢٤، وابن يعقوب، "مواهب الفتاح"، ١: ٥٥٦.

دفع التوهم، وهو ما كان على خلاف الأصل، والآخر: الفصل وجوبًا، وهو ما كان على الأصل[١].

ومنه ترك العطف في قوله تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى ۖ وَإِن يُقَٰتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١١﴾﴾ [سورة آل عمران: ١١١]، حيث لم يعطف "ينصرون" على جواب الشرط "يولوكم" لأنها لو عطفت عليها لقيد عدم النصر بالحال، والمراد أنهم لا ينصرون أبدا في الحال أو الاستقبال[٢].

ومنه عدم عطف جملة "الله يستهزىء بهم" على قوله "وإذا خلوا"، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [سورة البقرة: ١٤-١٥]، حتى لا يتوهم عطفها على "إنا معكم" فتدخل في كلام المنافقين وهي ليست منه، أو على "قالوا" فتقيد بالشرط، وهذا لايصح، وكذلك لم تعطف جملة "ألا إنهم هم المفسدون" في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [سورة البقرة: ١١-١٢] لم تعطف على "وإذا قيل لهم"؛ لئلا يتوهم عطفها على "إنما نحن مصلحون" ولو عطفت عليها لكانت من مقول المنافقين، وهي ليست منه، أو على "قالوا" ولو عطفت عليها لقيدت بالشرط،

(١) السكاكي، "مفتاح العلوم"، ص: ٢٥٢.

(٢) ينظر: ابن أبي الأصبغ، "تحرير التحبير"، ص: ٣٥٠.

وهي ليست مقيدة به، وكذلك لم تعطف جملة "ألا إنهم هم السفهاء" على "وإذا قيل لهم" حتى لا يتوهم عطفها على مقول المنافقين، وهي ليست داخلة فيه، أو على "قالوا" المقيدة بالشرط وهي لا تشاركها في التقييد به، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [سورة البقرة: ١٣].

المبحث السادس: الإطناب

الإطناب من الأساليب الزاخرة بالمعاني والأسرار البلاغية والنكات البيانية، في صور متنوعة حتى وصفه العلويّ بأنه واد من أودية البلاغة[(١)]، وبين أبو هلال العسكري فضله، وشموله المعاني، بقوله: "المنطق هو بيان، والبيان لا يكون إلّا بالإشباع، والشفا لا يقع إلّا بالإقناع، وأفضل الكلام أبينه، وأبينه أشده إحاطة بالمعاني، ولا يحاط بالمعاني إحاطة تامة إلّا بالاستقصاء"[(٢)].

ويقول ابن الأثير: "وهذا موضع من علم البيان كثيرة محاسنه، وافرة لطائفه، والمجاز فيه أحسن من الحقيقة؛ لمكان زيادة التصوير في إثبات وصف الحقيقي للمجازي، ونفيه عن الحقيقي"[(٣)].

والإطناب في اصطلاح البلاغيين: "هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة"[(٤)]، يقول الخطيب: "هو تأدية أصل المراد بلفظ زائد عليه لفائدة"[(٥)].

وله صور متعددة، منها: التكميل، والتكرير، والاعتراض، والتتميم، والإيغال، والتذييل، وغيرها، ولكل من هذه الأنواع أغراضٌ بلاغية ونكاتٌ بيانية، ومن أهم هذه الأغراض دفع توهّم خلاف المراد.

---

(١) ينظر: أبو حمزة العلوي، "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز". تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ)، ٢: ٢٢٩.

(٢) العسكري، "كتاب الصناعتين"، ص: ٢٠٩.

(٣) ابن الأثير، "المثل السائر"، ٢: ١٢٤.

(٤)ابن الأثير، "المثل السائر"، ٢: ١٢٠.

(٥) الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٣.

وأقوى صور الإطناب تحقيقًا لغرض دفع التوهم، التكميل، (ويسمى الاحتراس)، حيث يؤتى في كلام يوهم خلاف المراد بما يدفعه.

ومن شواهد التكميل، قولُ الشاعر:

صَبَبْنا عَلَيْها ظالِمينَ سِياطَنا فَطارَتْ بِها أَيْدٍ سِراعٌ وَأَرْجُلُ[1]

الضمير في قوله (عليها) للخيل في البيت السابق، وقوله: (ظالمين) تكميل جيء به لدفع توهُّم أن تكون الخيل تستحق الضرب؛ لأن ضربها إنما يكون غالبًا من تَثَاقُلٍ في السير؛ وذلك وصف يتنافى مع أصالة الجياد.

وقول الشاعر:

فَسقى ديارَكَ غَيْرَ مُفسِدِها صَوْبَ الربيعِ وديمةٌ تَهْمي[2]

فقوله: (غير مفسدها) تكميل جيء به لدفع أن يُتوهَّم أنه يتمنى هلاك الديار بالمطر الذي لا ينقطع، وإن لم يكن ورود التوهم في هذا بالغًا مبلغه في البيت السابق، لوجود ما يضعف حصول التوهم من إضافة المطر إلى الربيع، في قوله: "صوب الربيع"، وكذلك ما يدل عليه لفظ "فسقى" من إرادة النفع لتلك الديار.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [سورة المائدة: ٥٤].

فقوله: (أعزة على الكافرين) لدفع توهم أن وصف المؤمنين بـ "أذلة"–المراد به التواضع ولين الجانب من المؤمنين لبعضهم البعض –إنما كان بسبب ضعفهم، لا

(١) هو عبد الله بن المعتز، والبيت في: ابن المعتز، "ديوان ابن المعتز". (بيروت: دار صادر)، ٣٦٤.

(٢) هو طرفة بن العبد، والبيت في: ديوانه، ص: ٧٩.

تواضعًا ورفقًا، فلما قيل: (أعزَّة على الكافرين) علم أنهم مع قوتهم وشدة بأسهم في الحق متواضعون للمؤمنين.

وقوله تعالى: ﴿ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ٣٢﴾[سورة القصص: ٣٢].

فقوله: (من غير سوء) تكميل لدفع توهم أن يكون المراد من وصف اليد بالبياض، الدلالة على ضر أصابها، أو مرض من الأمراض كالبرص أو البهق.

ومنه قول الرسول –صلى الله عليه وسلم–: "المُؤْمِنُ القَوِيُّ خَيْرٌ وَأحَبُّ إلى اللَّهِ تَعالى مِنَ المُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وفي كُلٍّ خَيْرٌ"(١).

فقوله –صلى الله عليه وسلم–: (وفي كُلٍّ خَيْرٌ) تكميل جيء به لدفع توهم قصر الوصف بالخيرية على من يتصف بالقوة من المسلمين، وتجريد المؤمن الضعيف منها.

ومن الإطناب لدفع التوهم التكرارُ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ١٢٢﴾ [سورة الأعراف: ١٢١-١٢٢]، فعقبوا (رب العالمين) بقولهم: (رب موسى وهارون)؛ لقطع توهم أن يكون المراد بـ(رب العالمين) فرعون لشهرته بين قومه بهذا الوصف، فأتت هذه الزيادة لإزالة هذا التوهم المترقب قبل حصوله، وتأكيد أن المراد برب العالمين هو الله –عز وجل– ولهذا قال فرعون جوابًا على ذلك: ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٣]، ولم يتردد في إدراك المقصود برب العالمين، ولو تردد، أو فهم

(١) مسلم بن الحجاج النيسابوري، "صحيح مسلم". (ط٢، السعودية: دار السلام، ١٤٢١هـ)، مسلم، باب الإيمان بالقدر والإذعان له، ص: ١١٦١.

أنه المعني بالوصف، لطلب بيان المقصود بذلك، أو لأظهر رضاه عن إيمانهم به.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِىٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ أَهۡدِكُمۡ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ۝٣٨ يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا مَتَٰعٞ وَإِنَّ ٱلۡأٓخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلۡقَرَارِ ۝٣٩﴾ [سورة غافر: ٣٨-٣٩].

فتكرار كلمة (يا قوم) استمالة لقلوبهم؛ وتأكيدًا لإخلاصه بحثهم على ما يعود عليهم بالخير والفلاح حتى لا يترددوا في إخلاصه النصح لهم، وأن يتيقنوا أنه يريد هدايتهم إلى سبيل الرشاد، وذكر الخطيب أن تكرار لفظ (يا قوم)؛ لزيادة التنبيه على ما ينفي التهمة؛ ليكمل تلقي الكلام بالقبول[(١)].

والمراد نفي أن يتوهّم قومه أنه لا يريد لهم الخير، وقال الخطيب: (لزيادة التنبيه)؛ لأن في الكلام ما يدفع هذا التوهم سوى التكرار، نحو قوله: (أهدكم سبيل الرشاد)، ومن التودد إليهم، بلفظ (يا قوم)، فقال: (لزيادة التنبيه)، ولم يقل: (للتنبيه)؛ لأن أصل التنبيه متحقق بما ذكر من قصد الهداية إلى الرشاد، والتودد إليهم.

ومن ألوان الإطناب لدفع التوهم الاعتراضُ؛ وذلك عند بعض البلاغيين الذين لا يقيّدونه بما ذكره الخطيب عند تعريفه للاعتراض، حيث يقول: "هو أن يؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامَين متصلين معنى، بجملة أو أكثر، لا محل لها من الإعراب؛ لنكتة سوى ما ذُكِرَ في تعريف التكميل"[(٢)].

فقول الخطيب: (سوى ما ذكر في تعريف التكميل) قيدٌ أخرج به دفعَ التوهم من أغراض الاعتراض البلاغية.

(١) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٥٣.

(٢) الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٥٨.

ومن دفع التوهم بالاعتراض، قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۘ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾ [سورة المنافقون: ١]، حيث يدفع قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ توهم انصراف التكذيب للمشهود به، والمراد تكذيبهم في زعمهم أنهم يشهدون بصدق رسالته[(١)].

ومن الإطناب لدفع التوهم، قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة: ١٩٦]، يقول الخطيب: لإزالة توهم الإباحة، كما في نحو قولنا: (جالس الحسن وابن سيرين)، وليُعلَم العدد جملةً كما عُلِم تفصيلًا؛ ليحاط به من جهتين، فيتأكد العلم"[(٢)].

والمقصود بتوهم الإباحة في الآية، أي مشروعية الاكتفاء بأحد الأمرين، في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٩٦].

وبهذا الجزء من الآية، يعلم العدد تفصيلًا، وبقوله تعالى: "تلك عشرة كاملة" يعلم جملة، فجمعت الآية بين التوكيد، ودفع التوهم.

(١) ينظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٥٦.

(٢) الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٦١.

المبحث السابع: التمثيل

يعد التمثيل من أعلى مراتب التشبيه، لما فيه من التأول ودقة التصوير، وقد اختلف العلماء في تحديد مفهومه، فيرى عبد القاهر: أنه كل تشبيه مبني على التأول؛ لعدم تحقق وجه الشبه في كلا الطرفين، وعند السكاكي هو التشبيه المركب العقلي[(١)]، وعند الخطيب هو التشبيه المركب حسيًا كان أم عقليًا[(٢)]، ومنهم من لم يفرق بين التشبيه والتمثيل كابن الأثير والزمخشري.

قسم الشيخ عبد القاهر الجرجاني[(٣)] المعاني التي يرد التمثيل في أعقابها إلى قسمين:

قسم مسلم به، لا يتطرق إليه الشك، ولا يتردد المتلقي في قبوله وإمكان وقوعه، ويكون الغرض من التمثيل إذا ورد عقبه توكيد المعنى وتقريره أو بيان مقداره، كأن يقال: حجة كالشمس، إذ لا يشك أحد أو ينكر المعنى الذي ورد التمثيل من خلاله، وهو قوة الحجة ووضوحها.

وقسم آخر من المعاني يتطرق إليه الشك وعدم القبول، فيؤتى بالتمثيل في أعقابها نقلًا للنفس من المستحيل إلى الممكن، أو من البعيد إلى القريب، فيدفع توهم الاستحالة أو البُعد عنه.

ومما جاء فيه التمثيل لدفع التوهم وتوكيد المعنى الذي قد يراه المتلقي مستحيلًا أو مستبعدًا، وأتبع بالتمثيل كالدليل على إمكان حصوله، ونفي توهم استحالته، قولُ الشاعر:

---

(١) ينظر: السكاكي، "مفتاح العلوم"، ص٣٤٦.

(٢) انظر: الخطيب القزويني، "الإيضاح"، ص: ١٩٠.

(٣) ينظر: الجرجاني، "أسرار البلاغة"، ١١٦ – ١٢٠.

دانٍ على أيدي العُفاةِ وشَاسِعٌ عن كل نِدٍّ في النَّدَى وَضَرِيبِ

حيث وصف الشاعر الممدوح بوصفين متضادين وهما القرب والبعد، وهذا أمر يحتمل التردد وعدم التسليم من المتلقي، ولكن الشاعر جعل المعنى مقبولًا بقوله في البيت الثاني:

كالبدرِ أفرط في العلوّ وضوؤه لِلْعُصْبة السَّارينَ جِدُّ قَرِيبِ[(١)]

فبهذا التمثيل جعل المعنى الذي تضمنه البيت الأول ممكنًا، فيمكن أن يجتمع قرب المنفعة مع بُعد المنزلة وارتفاع الشأن للممدوح، كما اجتمع بعد المكان وقرب الضوء للقمر، فاستدل بالمحسوس على المعقول.

ويكمن التمثيل في أن الشاعر شبه هيئة الممدوح في قرب نفعه مع علو قدره، بالبدر في قرب ضوئه والانتفاع به مع علو منزله، والجامع: الهيئة الحاصلة من بعد المنال مع قرب النوال.

ومنه قول المتنبي:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال[(١)]

إذ تضمن الشطر الأول معنى غريبا وهو تميز الممدوح عن غيره من الناس وكأنه ليس فردا منهم، وقبول مثل هذا أمر بعيد، ولكن التشبيه بدم الغزال جعل ماادعاه أمرا مقبولا، فنقل التمثيل المتلقي من الاستحالة والبعد، إلى أن يكون المعنى مقبولا ممكن الحدوث.

ومن المعاني التي لا تقبلها النفس ولا ترتضيها، لولا ما أعقبها من أسلوب تمثيلي قول الشاعر:

(١) المتنبي، "ديوان المتنبي"، ص: ٩٢.

وإذَا أَرَادَ اللهُ نَشْرَ فَضيلَةٍ طُوِيتْ أَتَاحَ لَهَا لِسَانَ حَسُودِ
لَوْلَا اشْتِعالُ النَّارِ فيما جَاوَرتْ مَا كَانَ يُعْرفُ طِيبُ عَرْفِ العُودِ[1]

فإن وصف الحاسد بأنه ناشر للفضيلة في البيت الأول أمر لا يقبل التسليم، فالحاسد يتمنى خفاء الفضائل وسترها وزوالها عن الآخرين، فيخفي ما لهم من فضائل ومكارم، أو يسعى جاهدًا إلى الانتقاص منها، فكيف يكون ناشرًا لها؟ إلا أن ما مثّل به الشاعر في البيت الثاني من نشر النار على ما تحمله من ضر وهلاك لرائحة العود الزكية، يجعل إمكان حصول النفع بلا قصد ممن عرف عنه دفع الخير وجلب الشر أمرًا ممكنًا، فالنار شأنها الإحراق والهلاك والدمار، إلا أن رائحة العود وانتشارها لا تظهر إلا بها، فدفع الشاعر توهّم البُعد أو الاستحالة بأسلوب التمثيل.

(١) هو أبو تمام، والبيتان في ديوانه: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، "ديوان أبو تمام". تحقيق: عبد الحميد يونس وعبد الفتاح مصطفى. (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر)، ص: ٦٥.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد تمت دراسة أساليب دفع التوهم عند البلاغيين، باستقصائها، وبيان تأثيرها من خلال تحليل شواهدها، ومن أبرز النتائج المستخلصة من هذه الدراسة:

أن جل هذه الأساليب تندرج تحت علم المعاني؛ لأن التوهم غالبا ما يدفع بتأليف النظم على وجه معين.

تفاوت هذه الأساليب بين مجرد إثبات المعنى المراد، أو اثباته مؤكدًا.

تنوع دواعي التوهم وأسبابه:

فمنها ما يعود إلى الكلام بأن يحتمل نظمه وتركيبه خلاف المقصود، وهذا يظهر في أساليب: الحذف، والتقديم والتأخير والفصل والوصل، والإطناب، وبعض صور التوكيد، أو أن يتضمن الكلام معنى غريبا كما في أسلوب التمثيل.

ومنها ما يعود إلى المتلقي بأن ينكر أو يتردد أو يعتقد خلاف الحقيقة، وهذا يظهر في أسلوب القصر، وبعض صور التوكيد.

ومنها ما يعود إلى المتكلم بأن يخشى أن يحمل كلامه على غير مقصوده، أو أن يظن وقوعه في الخطأ بسبب الجهل أو السهو أو النسيان أو عدم الشمول، كما في أسلوب التوكيد.

. وأما التوصيات التي تقودنا إليها هذه الدراسة فهي:

دراسة أساليب دفع التوهم دراسة تطبيقية، في نصوص من القرآن الكريم أو السنة النبوية، أو غيرهما.

والحمد لله أولًا وآخرًا.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن أبي الأصبع، عبد العظيم، "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن". تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف. (الجمهورية العربية المتحدة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي).

ابن أبي سلمى، زهير، "ديوان زهير بن أبي سلمى". المحقق: علي حسن فاعور. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ).

ابن الأثير، ضياء الدين، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٥م).

ابن المعتز، "ديوان ابن المعتز". (بيروت: دار صادر).

ابن حجاج، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، "ديوان ابن حجاج". جمعه وقدم له وعلق عليه: يعيد الغانمي. (ط١، منشورات دار الجمل، ٢٠٠٧م).

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، "شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (ط٢٠، دار التراث، القاهرة، ودار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ١٤٠٠هـ).

ابن يعيش، يعيش بن علي، "شرح المفصل للزمخشري". قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، "ديوان أبو تمام". تحقيق: عبد الحميد يونس وعبد الفتاح مصطفى. (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر).

أبو نواس، "ديوان أبي نواس". تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي. (بيروت: دار الكتاب العربي).

الأصفهاني، أبو الفرج، "الأغاني". تحقيق: عبد أ. علي مهنّا وسمير جابر. (ط١، دار

الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ).

امرِئ القيس، ابن حجر بن الحارث الكندي "ديوان امرِئ القيس". اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ).

الباقلاني، أبو بكر، "إعجاز القرآن". تحقيق: أحمد صقر. (ط٢، مصر: دار المعارف).

البحتري، الوليد بن عبيد الطائي، "ديوان البحتري". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

البكري، طَرَفَة بن العَبْد، "ديوان طرفة بن العبد". المحقق: مهدي محمد ناصر الدين. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ).

التفتازاني، سعد الدين، "المطول". تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٤هـ).

الجرجاني، عبد القاهر، "أسرار البلاغة". تحقيق: محمود محمد شاكر. (القاهرة: مطبعة المدني، وجدة: دار المدني).

الجرجاني، عبد القاهر، "دلائل الإعجاز". تحقيق: محمود محمد شاكر. (القاهرة: مكتبة الخانجي).

الجرجاني، محمد علي، "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة". تحقيق: عبد القادر حسين. (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٧م).

الخطابي، حمد بن محمد، "بيان إعجاز القرآن". المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام. (ط٣، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦م).

الدسوقي، محمد بن أحمد، "حاشية الدسوقي على مختصر السعد". تحقيق: د. خليل إبراهيم خليل. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ).

الدقر، الشيخ عبد الغني، "معجم القواعد العربية". (مكتبة مشكاة الإسلامية).

ذو الرمة، غيلان بن عقبة بن مسعود، "ديوان ذي الرمة". المحقق: أحمد حسن بسج. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

الرازي، محمد بن أبي بكر، "مختار الصحاح". المحقق: يوسف الشيخ محمد. (ط٥، بيروت — صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ).

الزبيدي، عمرو بن معدي كرب، "شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي". تحقيق: مطاع الطرابيشي. (ط٢، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٥هـ).

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، "البرهان في علوم القرآن". المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، ١٣٧٦هـ – ١٩٥٧م).

الزمخشري، جار الله، "الكشاف". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

السبكي بهاء الدين، "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي. (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ).

السكاكي، أبو يعقوب، "مفتاح العلوم". تحقيق: نعيم زرزور. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ).

سيبويه، عمرو بن عثمان قنبر، "الكتاب". تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ).

السيوطي، جلال الدين، "همع الهوامع في شرح جمع الجوامع". تحقيق: أحمد شمس الدين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

الطيبي، الحسين بن عبد الله، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)". مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد

الرحيم سلطان العلماء. (ط١، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ).
العسكري، أبو هلال، "كتاب الصناعتين". تحقيق: الدكتور مفيد قميحة. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ).
العلوي، أبو حمزة، "الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز". تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ).
علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، "النكت في إعجاز القرآن". المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام. (ط٣، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦م).
العمادي، أبو السعود، "تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
الفيروزآبادى، أبو طاهر محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ).
القزويني، الخطيب، "الإيضاح في علوم البلاغة". تحقيق: إبراهيم شمس الدين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).
الكناني، أسامة بن منقذ، "البديع في نقد الشعر". تحقيق: الدكتور أحمد أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد، مراجعة: الأستاذ إبراهيم مصطفى. (الجمهورية العربية المتحدة – وزارة الثقافة والإرشاد القومي – الإقليم الجنوبي – الإدارة العامة للثقافة).
المبرد، محمد بن يزيد، "الكامل في اللغة والأدب". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط٣، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ).
المتنبي، أبو الطيب، "ديوان أبي الطيب المتنبي". ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه:

مصطفى السقا – إبراهيم الأبياري – عبد الحفيظ شلبي. (ط١، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٥ – ١٣٥٧هـ = ١٩٣٦ – ١٩٣٨م).

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، "لسان العرب"، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

المغربي، ابن يعقوب، "مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: الدكتور خليل إبراهيم خليل. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

النجار، إبراهيم، "شعراء عباسيون منسيون". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧م).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم". (ط٢، السعودية: دار السلام، ١٤٢١هـ).

الهذلي، أبو ذؤيب، "ديوان أبو ذؤيب الهذلي". المحقق: أحمد خليل الشال. (ط١، بور سعيد– مصر: مركز الأبحاث والعلوم الإنسانية، ٢٠١٤م).

Bibliography

The Noble Quran

Ibn Abi Al-Asbā, Abd al-Azim, "Taḥrīr Al-Taḥbīr Fī Ṣinā‘at Al-Shi‘r Wa-Al-Nathr Wa-Bayān I‘jāz Al-Qur’ān". Presented and investigated by: Dr. Hafni Muhammad Sharaf. (United Arab Republic - Supreme Council for Islamic Affairs - Committee for the Revival of Islamic Heritage).

Ibn Abi Salma, Zuhair, “The Diwan of Zuhair bin Abi Salma.” Investigator: Ali Hasan Faour. (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1408 AH).

Ibn al-Atheer, Dia al-Din, "Dīwān Zuhayr ibn Abī Salmá". Investigated by: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. (Beirut: Modern Library, 1995).

Ibn al-Mu’tazz, “Diwan of Ibn al-Mu’tazz.” (Beirut: Dar Sader).

Ibn Hajjaj, Abu Abdullah Al-Hussein bin Ahmad, “Diwan Ibn Hajjaj.” Investigated by: Yaʿīd Al-Ghanimi. (1st edition, Dar Al-Jamal Publications, 2007).

Ibn ʿAqeel, ʿAbdullah bin Abdul Rahman, "Sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘alá Alfīyat Ibn Mālik". Investigation: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. (20th edition, Dar Al-Turath, Cairo, and Dar Misr Printing, Saeed Gouda Al-Sahar and Partners, 1400 AH).

Ibn Ya’ish, Ya’ish Ibn Ali, "Sharḥ Al-Mufaṣṣal Lil-Zamakhsharī". Presented by: Dr. Emil Badie Yacoub. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1422 AH).

Abu Tammam, Habib bin Aws Al-Tai, “Diwan Abi Tammam.” Investigation: Abdel Hamid Younis and Abdel Fattah Mustafa. (Egypt: Muhammad Ali Sobeih and Sons Press in Al-Azhar Square).

Abu Nawas, “Diwan Abi Nawas.” Investigation: Ahmad Abdel Majeed Al-Ghazali. (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi).

Al-Isfahani, Abu Al-Faraj, “Al-Aghāni.” Investigation: Abdul A. Ali Muhanna and Samir Jaber. (1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1407 AH).

Imru’ al-Qais, Ibn Hijr ibn al-Harith al-Kindi, “Diwan Imru’ al-Qais.” Investigated by: Abd al-Rahman al-Mustawi, (2nd ed., Beirut: Dar al-Ma’rifa, 1425 AH).

Al-Baqilani, Abu Bakr, "I‘jāz al-Qur’ān". Investigation: Ahmad Saqr. (2nd edition, Egypt: Dar Al-Maʿarif).

Al-Buhturi, Al-Walid bin Ubaid Al-Tai, “Diwan Al-Buhturi.” (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1421 AH).

Al-Bakri, Tarfa bin Al-Abd, "Dīwān Ṭarafah ibn al-ʻAbd". Investigator: Mahdi Muhammad Nasir Al-Din. (3rd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1423 AH).

Al-Taftazani, Sād al-Din, “Al-Mutawwal.” Investigation: Dr. Abdel Hamid Hindawi. (3rd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1434 AH).

Al-Jurjani, Abdul Qāhir, "Asrār Al-Balāghah". Investigation: Mahmoud Muhammad Shaker. (Cairo: Al-Madani Press, Oujda: Dar Al-Madani).

Al-Jurjani, Abdul Qaher, "Dalā’il Al-Iʻjāz". Investigation: Mahmoud Muhammad Shaker. (Cairo: Al-Khanji Library).

Al-Jurjani, Muhammad Ali, "Al-Ishārāt Wa-Al-Tanbīhāt Fī ʻilm Al-Balāghah". Investigation: Abdul Qader Hussein. (Cairo: Library of Arts, 1997).

Al-Khattabi, Hamad bin Muhammad, "Bayān Iʻjāz Al-Qur’ān". Investigator: Muhammad Khalafallah, Dr. Muhammad Zaghloul Salam. (3rd edition, Egypt: Dar Al-Māref, 1976).

Al-Dusouki, Muhammad bin Ahmad, "Ḥāshiyat al-Dasūqī ʻalá Mukhtaṣar al-Saʻd". Investigation: Dr. Khalil Ibrahim Khalil. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1423 AH).

Al-Daqr, Sheikh Abdul-Ghani, "Muʻjam al-qawāʻid al-ʻArabīyah". (Mishkat Islamic Library).

Dhul-Rumah, Ghailan bin Uqba bin Masoud, "Dīwān Dhī al-Rummah". Investigator: Ahmad Hassan Basaj. (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415 AH).

Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr, "Mukhtār Al-Ṣiḥāḥ". Investigator: Yousuf Sheikh Muhammad. (5th ed., Beirut - Sidon: Al-Maktabah Al-Asriyah - Al-Dar Al-Tawmiyya, 1420 AH).

Al-Zubaydī, ʻamr Ibn Muʻaddī Karib, "Shiʻr ʻAmr Ibn Maʻdī Karib Al-Zubaydī". Investigation: Muṭāʻ Al-Ṭarābīshī. (2nd ed., Damascus: Maṭbūʻāt Majmaʻ Al-Lughah Al-ʻarabīyah Bi-Dimashq, 1405 AH).

Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah, "Shiʻr ʻamr Ibn Muʻaddī Krb Al-Zubaydī". Investigator: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. (1st edition, 1376 AH - 1957 AD).

Al-Zamakhshari, Jar Allah, “Al-Kashaf.” Investigation: Abdul Razzaq Al Mahdi. (Beirut: Arab Heritage Revival House).

Al-Subki Bahā Al-Din, "ʻArūs Al-Afrāḥ Fī Sharḥ Talkhīṣ Al-Miftāḥ". Investigation: Dr. Abdul Hamid Hindawi. (1st edition, Beirut: Modern Library, 1423 AH).

Al-Sakkākī, Abū Yaʻqūb, "Miftāh Al-ʿUloum". Investigation: Naʻīm Zarzūr. (2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1407 AH).

Sībawaih, ʿAmr bin Outhman Qanbar, "Al-Kitāb". Investigation: Abdul Salam Muhammad Haroun. (3rd edition, Cairo: Al-Khanji Library, 1408 AH).

Al-Suyuti, Jalal al-Din, "Ham' al-Hawa'i fi Sharh Jam' al-Jawa'i'." Investigation: Ahmad Shams al-Din. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1418 AH).

Al-Tayyibi, al-Husain bin ʿAbdillah, "Fattūḥ al-Ghaib fī al-Kashf ʻan Qināʻ al-Raib (Ḥāshiyat al-Ṭayyibī ʻalá al-Kashshāf)". Introduction to the investigation: Iyad Muhammad Al-Ghouj, Study Department: Dr. Jamil Bani Atta, general supervisor of the scientific production of the book: Dr. Muhammad Abdul Rahim Sultan Al-Ulama. (1st edition, Dubai International Holy Quran Award, 1434 AH).

Al-ʿAskari, Abu Hilal, "Kitāb Al-Ṣināʻatain". Investigation: Dr. Mufid Qamiha. (2nd edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1409 AH).

Al-ʿAlawi, Abu Hamza, "Al-Ṭirāz Li-Asrār Al-Balāghah Wa-ʻulūm Ḥaqā'iq Al-Iʻjāz". Investigation: A group of scholars under the supervision of the publisher. (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1402 AH).

ʻAlī ibn ʻĪsá ibn ʻAlī ibn ʻAbd Allāh al-Rummānī, "al-Nukat fī Iʻjāz al-Qur'ān". Investigation: Muḥammad Khalaf Allāh, Dr. Muḥammad Zaghlūl Sallām. (3rd ed., Egypt: Dār al-Maʻārif, 1976).

Al-ʿImādi, Abu Al-Saud, "Tafsīr Abī Al-Saʻūd = Irshād Al-ʻaql Al-Salīm Ilá Mazāyā Al-Kitāb Al-Karīm". (Beirut: Arab Heritage Revival House).

Al-Fayrouzabadi, Abu Taher Muhammad bin Yaqoub, "Al-Qamūs Al-Muhīt". Investigation: Heritage Investigation Office at Al-Resala Foundation. (8th edition, Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 1426 AH).

Al-Qazwīnī, Al-Khaṭīb, "Al-Īḍāḥ Fī ʻulūm Al-Balāghah". Investigation: Ibrāhīm Shams al-Dīn. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1424 AH).

Al-Kanani, Osama bin Munqidh, "Al-Badīʻ Fī Naqd Al-Shiʻr".

Investigation: Dr. Ahmad Ahmad Badawi, Dr. Hamed Abdel Majeed, review: Professor Ibrahim Mustafa. (United Arab Republic - Ministry of Culture and National Guidance - Southern Region - General Administration of Culture).

Al-Mubarrad, Muhammad bin Yazid, "Al-Kāmil Fī Al-Lughah Wa-Al-Adab". Investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. (3rd edition, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1417 AH).

Al-Mutanabbi, Abu Al-Tayyib, "Dīwān Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī". Investigated, corrected, and indexed by: Mustafa Al-Saqqa - Ibrahim Al-Abyari - Abdel Hafeez Shalabi. (1st edition, Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi and Sons Press, 1355-1357 AH = 1936-1938).

Muhammad bin Makram bin Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzur al-Ansari al-Ruwaifi'i al-Ifriqi, "Lisan al-Arab", footnotes: by al-Yazji and a group of linguists. (3rd edition, Beirut: Dar Sader, 1414 AH).

Al-Mughrabi, Ibn Yaqoub, "Mawāhib Al-Fattāḥ Fī Sharḥ Talkhīṣ Al-Miftāḥ". Investigation: Dr. Khalil Ibrahim Khalil. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1424 AH).

Al-Najjar, Ibrahim, "Shu'arā' 'abbāsīyūn Mansīyūn". (1st edition, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1997).

Al-Naysāburi, Muslim bin Al-Hajjaj, "Sahih Muslim." (2nd edition, Saudi Arabia: Dar es Salām, 1421 AH).

Al-Hudhali, Abu Dhu'ayb, "Dīwān Abū Dhu'ayb al-Hudhalī" Investigator: Ahmad Khalil Al-Shall. (1st edition, Port Said - Egypt: Center for Research and Human Sciences, 2014).

ثنائيةُ الحضورِ والغِيابِ في دِيوان حديقةِ الغروبِ للشّاعرِ غازي القصيبي

The Duality of Presence and Absence in the Poetry Collection: The Sunset Garden by the poet Ghazi Al-Qusaibi

د. زاهر بن حسين الفيفي

أستاذ الأدب والنقد المشارك –قسم اللغة العربية –جامعة الملك خالد

البريد الإلكتروني: zalfafe@kku.edu.sa

DOI:10.36046/2356-000-013-014

مُلخص

حملت هذه الدراسة عنوان (ثنائية الحضورِ والغِيابِ في دِيوان حديقةِ الغروبِ للشَّاعرِ غازي القصيبي) وقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الموضوعاتي؛ الذي يهتم بالبحث في الموضوع أو الفكرة في العمل الأدبي، مع الاستعانة بالمنهج الأسلوبي لتحليل بعض الظواهر، وتهدف الدراسة إلى الكشف عن ثنائية الحضور والغياب؛ من خلال الوقوف على تشكّلات الحضور والغياب تحت ثيمات الحب والشكوى والموت والحزن، وكيف وظف الشاعر ذلك الحضور والغياب تحت تلك الثيمات؟ وما القيمة الجمالية والفنية لذلك التوظيف؟ وما العلاقة بين ثنائية الحضور والغياب وتلك الثيمات؟ وقد جاءت الدراسة في ثلاثةِ مطالب :حضور الذات وغيابها وثيمة الحب، وحضور الذات وغيابها وثيمة الشكوى، وحضور الآخر وغيابه وثيمتا الموت والحزن، وقد كشفت الدراسة عن توظيف الشاعر لثنائية الحضور والغياب مع الذات ومع الآخر، كما كشفت الدراسة وجود ثلاثة موضوعات أو ثيمات اتخذها الشاعر فضاء لثنائية الحضور والغياب؛ وهذه الثيمات هي: ثيمة الحب، وثيمة الشكوى، وثيمتا الموت والحزن، كما كشفت الدراسة عن توظيف الشاعر لتلك الأنماط توظيفا يتناسب وشعوره النفسي، في أسلوب جمالي مثير للمتلقي؛ حيث كان لكل حضور غياب، ولكل غياب حضور في نفس الوقت، كما كشفت الدراسة أن الحضور والغياب شغلا حيزا كبيرا من قصائد حديقة الغروب.

الكلمات المفتاحية: القصيبي–الحضور والغياب–غازي–حديقة الغروب–ثيمة.

Abstract

This study entitled (The duality of presence and absence in the poetry collection of the Sunset Garden by the poet Ghazi Al-Qusaibi). This study relied on the thematic approach and is concerned in researching the topic or idea in a literary work, using the stylistic approach to analyze some phenomena. The study aims to reveal the duality of presence and absence, by examining the formations of presence and absence under the themes of love, complaint, death and sadness, and how did the poet employ that presence and absence under those themes? What is the aesthetic and artistic value of that employment? What is the relationship between the duality of presence and absence and these themes? The study consisted of three themes: the presence and absence of the self and the theme of love, the presence and absence of the self and the theme of complaint, and the presence and absence of the other and the themes of death and sadness. The study revealed the poet's use of the duality of presence and absence with the self and with the other. The study also revealed the existence of three topics or themes that the poet took as a space for the duality of presence and absence; These themes are: the theme of love, the theme of complaint, and the themes of death and sadness. The study also revealed that the poet used these styles in a way that was appropriate to his psychological feelings, in an aesthetic style that excites the recipient. Every presence had an absence, and every absence had a presence at the same time. The study also revealed that presence and absence occupied a large portion of the Sunset Garden poems.

keywords: Al-Qusaibi - Presence and Absence - Ghazi - Sunset Garden – Theme.

مقدّمةٌ

يُعد ديوان (حديقة الغروب) للشاعر غازي القصيبي[1] من الدواوين الشعرية التي حظيت بدراسة أدبية ونقدية متعددة ومتنوعة؛ وهذا يدل على تميز الخطاب الشعري في هذا الديوان، وقد لاحظ الباحث تجليًا لثنائية الحضور والغياب في قصائد الديوان وهذا التجلي لم تقع عليه أية دراسة سابقة في حدود علم الباحث، كم لا حظ الباحث أن الشاعر اتخذ من ثيمات الحب والشكوى والموت والحزن فضاء لتوظيف الحضور والغياب في خطابه الشعري ومن ثم رأى الباحث أن تكون هذه الدراسة بعنوان (ثنائية الحضورِ والغِيابِ في دِيوان حديقةِ الغروبِ للشَّاعرِ غازي القصيبي).

والحضور الذي أقصده هنا هو استدعاء الشاعر بكلماته وألفاظه لأمر ما داخل نصه الشعري إما تصريحا أو تلمحيًا، مما يدل على حضور ذلك الأمر في ذهنه

(١) غازي بن عبد الرحمن القصيبي، شاعر سعودي، وروائي، وكاتب مقالات، ودبلوماسي، ووزير، ولد في الأحساء عام ١٣٥٩، درس الابتدائية في الأحساء ثم أتم تعليمه في البحرين، وحصل على شهادة الحقوق من جامعة القاهرة، ثم شهادة الماجستير من في العلاقات الدولية من جامعة جنوب كاليفورنيا، والدكتوراه من جامعة لندن. عمل محاضرا في جامعة الرياض (الملك سعود حاليا) ثم عميدا لكلية التجارة، ثم عُيِّن وزيرا للصناعة والكهرباء، ثم وزيرا للصحة، ثم أصبح سفيرا في البحرين، ثم عُيِّن سفيرا في المملكة المتحدة، ثم عين وزيرا للمياه، ثم وزيرا للعمل حتى توفي ١٤٣١هـ. له أكثر من ٧ مؤلفات في مجالات متنوعة أبرزها: كتاب حياة في الإدارة، وله مجموعة من الدواوين الشعرية منها: حديقة الغروب، وقطرات من ظمأ، وورود على ضفائر سناء، وغيرها، وله مجموعة من الروايات مثل: العصفورية، وشقة الحرية، ورجل جاء وذهب، وسعادة السفير، وغيرها. (يُنظر: دارة الملك عبد العزيز، "قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية"(ط١، الرياض، دارة الملك عبد العزيز، ج٣، ١٤٣٥هـ) ص:١٣٨٩-١٣٩١

ووجدانه، وإن غاب عنه في الواقع، مثل حضور ذاته وحضور الآخر (الأخت والأخ والصديق).

أما الغياب الذي أقصده فهو: غيابُ أمرٍ ما عن الشاعر نتيجة موتٍ أو رحيلٍ أو فراقٍ أو حتى نسيان، كنسيانه لذاته، مما دعاه لاستحضار ذلك الأمر كله في ذهنه وشعره ووجدانه، فأصبح الغياب الذي يعاني منه الشاعر سببًا للحضور في شعره، والحضور الذي استلهمه الشاعر سببه الغياب.

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على ملامح الحضور والغياب وتجلياته في هذا الديوان، كما تهدف إلى التعرف على تشكلات ذلك الحضور والغياب ومستوياته.

أهمية الدراسة:

تكتسب هذا الدّراسة أهميَّتها لما حوته قصائد ديوان (حديقة الغروب) من توظيف للحضور والغياب في مستويات متعددة، ساهمت في تعزيز فاعلية ذلك الخطاب الشعري.

الدراسات السابقة:

الدراسات السابقة على هذا الديوان فهي كثيرة؛ ومنها:

١- (حديقة الغروب) غازي القصيبي، دراسة أسلوبية للدكتور محمد السيد حسن حسين، وهي دراسة منشورة في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بكفر الشيخ، العدد الرابع (٢٠٢٠م)

٢- التماسك النصي في قصيدة حديقة الغروب، للدكتورة نورة الجهني، وهي دراسة منشورة في مجلة الجامعة العربية الأمريكية المجلد ٦، العدد ٤، (٢٠٢٠م)

٣- من جماليات المفارقة في قصيدة (حديقة الغروب) لغازي القصيبي (دراسة

بلاغية نقدية) د. حصة بنت سعود بن عبد الله الهزاني، وهي دراسة منشورة ف مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، مجلد ١٥ عدد ١ (٢٠٢١م). وليس هناك نقطة التقاء بين دراستي والدراسات السابقة إلا المدونة الشعرية فقط.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحث أفاد من الدراسات التي تناولت الحضور والغياب في مدونات أخرى ومنها:

١-الحضور والغياب في بائية المتنبي الكافورية، د. عبد الخالق عيسى، وهي دراسة منشورة في مجلة جامعة الخليل للبحوث، مجلد٨، العدد ٢، (٢٠١٣م).

٢-بنائية المعنى في الشعر الجزائري المعاصر بين ثنائية الحضور والغياب، قراءة في شعر يوسف وغليسي وعاشور فني، رابح محمد، وسعاد سنوسي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجيلالي، الجزائر، مجلد ١٥، عدد٣، (٢٠٢٣م).

مشكلة البحث وأسئلته:

وتكمُن مشكلة البحث في أن الحضور والغياب شكلا ظاهرة بارزة، تستدعي الوقوف عليها، كما أن هذا الظهور اتخذ من ثيمات الحب والشكوى والموت والحزن فضاء لهما، ومن ثم تولدت هذه الأسئلة: ماهي تشكّلات الحضور والغياب في ديوان (حديقة الغروب؟) وكيف وظف الشاعر ذلك الحضور والغياب؟ وهل نجح الشاعر في ذلك التوظيف؟ وما هي الثيمات التي كانت فضاء لذلك الحضور والغياب؟

ومن أجل الإجابة على هذه التساؤلات جاءت الدراسة في ثلاثة مطالب: حضور الذات وغيابها وثيمة الحب، وحضور الذات وغيابها وثيمة الشكوى، وحضور الآخر وغيابه وثيمة الموت والحزن.

حدود الدراسة:

ستكون الدراسة متعلقة بالقصائد الشعرية التي في ديوان (حديقة الغروب).

منهج الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الموضوعاتي الذي يهتم برصد الموضوع أو الفكرة في العمل الأدبي، حيث ستقوم الدراسة على استقراء قصائد الديوان والعمل على تتبع ثنائية الحضور والغياب التي اتخذت من موضوعات الحب والشكوى والموت والحزن فضاء موضوعيا للشاعر، كما لجأت الدراسة للمنهج الأسلوبي عند تحليل بعض الظواهر والتقنيات الفنية.

وبناء على كل ما سبق جاء تقسيم الدراسة في ثلاث مطالب كالآتي:

المطلب الأول: حضُورُ الذَّاتِ وغِيابُها وثيمة الحب.

المطلب الثاني: حُضورُ الذات وغيابها وثيمة الشكوى.

المطلب الثالث: حضور الآخر وثيمتا الموت والحزن.

ثم في النهاية جاءت الخاتمة وفيها ذكر لأهم النتائج.

المطلَبُ الأوَّلُ: حضورُ الذّاتِ وغِيابُها وثيمة الحب

عند التأمل في قصائد ديوان (حديقة الغروب) نجد ظاهرة حضور الذات وغيابها مع ثيمة الحب متجلية بكثرة، وظاهرة حضور الذات وغيابها هي ظاهرة يعتمد الشاعر فيها على التعبير عما في النفس من مشاعر ونزعات بأسلوب يرسم من خلاله العلاقة المباشرة بين النص والذات المُنْشِئَة، فنرى الذات حاضرة في النص تارة وغائبة تارة، حسب عواطف الشاعر وأحاسيسه التي مر بها فتنعكس على النص(١).

أما ثيمة الحب فأعني بها هنا: أن يجعل الشاعر الحب وما في معناه الفكرة المحورية المهيمنة على إبداعه الشعري، فنراه يوظف الحضور والغياب تحت هذه الثيمة، مما يجعل الملتقي قادرا على وضع مجموعة من الأبيات الشعرية والقصائد تحت ثيمة واحدة أو حقل واحد(٢).

وعند تتبع ثنائية حضور الذات وغيابها تحت ثيمة الحب في قصائد الديوان نجد أن الشاعر قد عبر عنها بِمعانٍ عِدّةٍ طرح مِن خلالِهَا رؤيتَهُ الشّعريّةَ عَبْرَ هذه الثُّنائيّةِ، مع حرصه علَى ألَّا تَلتهِمَ إحدَاهُما الأُخرَى؛ لِإدراكِه أنَّ الذّاتَ الحاضرةَ انبثاقٌ عَن تَلك الغائبةِ، و يمكن رصد حضور الذات في موقفين: حضور الذات مع حب الزوجة، وحضور الذات مع محبة الصديق، وأولى صور حضور الذات وغيابها مع ثيمة الحب نجدها في هذا الخطاب الشعري الذي تحدث فيه عن المحبة المشتركة بينه وزوجته، حيث

(١) ينظر: شمس الضحى، وضياء غني "الذات في شعر حمد حمود الدوخي"، (الأردن: مجلة جامعة الزيتونة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مج: ٢، عدد: ٢، ٢٠٢١م)، ص ٩١، وينظر: صالح زياد "الشاعر والذات المستمدة" (ط١، الأردن: عالم الكتب الحديثة،٢٠١١م)، ص ١.

(٢) ينظر: إبراهيم فتحي، "معجم المصطلحات الأدبية"، (ط١، تونس: المؤسسة العربية للناشرين،١٩٨٦م) ص ١١٧.

يقول في قصيدته (حديقة الغروب)[١]:

أيَا رفيقةَ دَربي.. لو لَديَّ سِـــوَى عُمري، لقُلتُ: فِدَى عينَيكِ أعمارِي!

أحببتِني، وشـــبابي في فُتوَّتِهِ ومَا تـغـيَّرتِ، والأوجـاعُ سُمَّـاري!

منحتِني من كنُوزِ الحبِّ أنفَسَـــهَا وكـنـتُ لـولا نـداكِ الجـائـعَ الـعـاري

مـاذا أقولُ؟! وددتُ البحرَ قـافيتِي والـغـيـمَ محـبرَتِي، والأفـقَ أشـــعـاري

فيُلْحظ في الخطاب الشعري السابق تنازع الغياب والحضور على الذات الشاعرة تحت ثيمة الحب؛ حيث نجدها غائبة عندما يتحدث عن رفيقة دربه بكل تفاصيل حبها له، وفاء واعترافا بموقفها النبيل معه، وفي نفس الوقت نجدها حاضرة عندما يوضح للقارئ ثبات موقف زوجته من ذاته المتحولة من القوة للضعف والأوجاع.

فَخِطابُ الشّاعرِ لِرفيقةِ دَربِه عَبرَ ثُنائيّةِ الحُضورِ والغيابِ، مُبرزٌ لِأثرِ الحُبِّ الذي مَلَكَ عليهِ أمرَهُ، فَلم يَختلِط عَليهِ مِنهُ شيءٌ، فَهو يُنادِيهَا بِوصفِهما ذاتًا واحدةً لَا يفرقُ بينَهما شيءٌ، وذلِكَ مَا دعاهُ إلَى مَحاولَةِ افتدائِهَا بِأعمارِه لَو اتّفقَ أن تكونَ لَهُ أعمارٌ كثيرةٌ، والعادة أنَّ الإنسانَ يتمنَّى غيرَ مرجوّ الوقوعِ، وحيثُ لَم يكنُ مِن المُمكنِ أن يَتعدَّد عُمرُ الإنسانِ، جعلَ الشّاعرُ ذلِكَ مِن الأماني؛ توطينًا لِنفسِه عَلَى أنَّ مَا افتقدَهُ مِن ذاتِه الغائبةِ، عوَّضَتْهُ رفيقةُ دربِه عَنهُ، فكانَ حضُورُها فِي ذاتِه مُمثّلًا لحضورِ ذاتِه نَفسِهَا، وتلكَ دلالةٌ عميقةٌ دقيقةٌ لَم تَكُن لَتظهرَ لَولا تَوظيفُ الشّاعرِ لِتلك الثُّنائيّةِ.

وعندما يتأمل الباحث في الخطاب الشعري السابق يلحظ اعتماده على عدة مرتكزات كلها تعاضدت في تقوية جمالية هذا الخطاب، ومن هذه المرتكزات: استحضار دور زوجته الرائع في حضور الحياة الجميلة له، القائمة على المحبة والمودة، وهذا الحضور

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ) ص١٤.

يفهم من لجوء الشاعر لسرد أحداث ماضية من حياتهما وتعداد دور زوجته الإيجابي معه ، وقد لجأ لمناداة زوجته بـ(أيا رفيقتي دربي) لشدة حضورها في ذهنه وقلبه، وهذا التوظيف للنداء يدل على شدة التعلق بزوجته، بل إنه يمكن القول أن هذا الأسلوب (النداء) قد تجاوز دوره اللغوي المباشر الذي يدل عليه الدال والمدلول، ليرسم للمتلقي الشعور النفسي والوجداني للشاعر القائم على الحب القوي لزوجته، واعترافه بفضلها.

إن لجوء الشاعر إلى تصوير قوة العلاقة والمودة بينه وبين زوجته بهذا الأسلوب، يمكن أن نلمس فيه أمرين: الأول صدق الشاعر وإحساسه العاطفي المبني على الوفاء، والأمر الآخر: أن الشاعر يعيش في عالمين: عالم داخلي لا يشعر به إلا هو؛ حيث اجتمع في شعوره الداخلي حضور الذات وحضور زوجته في آن واحد عندما استذكر محبته لزوجته وهو على فراش المرض، واجتمع في شعوره الداخلي أيضا: الغياب الواقعي لزوجته عندما يكون بمفرده مع المرض وغياب ذاته القديمة القوية التي كانت تتغلب على الصعاب(١).

أما المرتكز الثاني فهو ما يُلْحظ من توظيف مكثف للأفعال الماضية (لقلتِ- أحببتني-تغيرتِ- منحتني-كنتُ...) ولعل السبب في كثافة الأفعال الماضية في هذا المقطع الشعري هو رغبة الشاعر في الدلالة بالماضي على العلاقة الوطيدة بينه وزوجته؛ حيث يُعدُّ جزءاً مهمًا متعلقاً بحياة الشاعر، وذكرى سعيدة له، ويمكن القول إن هذه الدلالة التي تتحرك فيها هذه الأحداث وإن كانت دلالة زمنية ماضية لكنها اكتسبت الاستمرارية، بسبب أن هذه الأفعال وظفها الشاعر في تراصف جميل وتتابع منظم، فحديثه عن حضور زوجته في ماضيه الجميل هو حضور لذاته السعيدة، ومن جهة أخرى يثبت حضورها في وقت كتابة نصه الشعري، أي أنه زوجة حاضرة معه في الماضي

(١) يُنْظر: عبدالخالق عيسى، "الحضور والغياب في بائية المتنبي الكافورية"، (مجلة جامعة الخليل للبحوث: مج: ٨، عدد: ٢، ٢٠١٣م) ص٢٧٣

والحاضر، مما يفهم المتلقي غياب الهجران، وغياب القطيعة. كما يمكن القول إن كثرة هذه الأفعال لها دلالة أخرى تتمثل في التأكيد على نجاح الحياة الزوجية من جهة، ومن جهة أخرى أراد الشاعر أن يعدد الأفعال التي يشعر معها بتلذذ وسعادة، وقد ساهم هذا التوظيف لتلك الأفعال الماضية بتلك الطريقة في زيادة المتعة السمعية والبصرية للملتقي، وإعطاء قيمة جمالية للخطاب الشعري.

أما في البيتين الأخيرين فيرسم لنا الشاعر صورة رائعة لحضور ذاته الوفية المحبة، التي كونتها زوجته بالحب والوفاء، فيقول:

منحتِني من كنُوزِ الحبِّ أنفَسَهَا وكنتُ لولا نداكِ الجائعَ العاري

ماذا أقولُ؟ وددتُ البحرَ قافيتِي والغيمَ محبرَتِي، والأفقَ أشعاري

فهنا تحضر ذات الشاعر الوفية المُحِبّة المعترفة بمحبة الزوجة (منحتِنِي من كنوز الحب أنفسها ...) لترسم لنا صورةً لأسمى العرفان لحب الزوجة، حيث جاءت المفردات (منحتني–كنوز الحب أنفسها– لولا نداك –كنت الجائع العاري) حاملة لدلالات متنوعة، ومعان سامية، رسمتْ في ذهن المتلقي الغرض الذي من أجله عبر عما في داخله بهذه الكلمات، وكأنه يريد القول إن ذاته أصبح لها وجود؛ بسبب ما قدمته له زوجته من محبة ومودة، وغير ذلك من الأمور التي يعجز عن وصفها، واكتفى باختياره هذا الأسلوب (منحتني من كنوز الحب أنفسها) الذي يعبر عن غياب ذاته أيضا في ذات الزوجة؛ وفاءً لها، ومما يعزز من قيمة هذه الصورة الجميلة اعتماده على اسم التفضيل (أنفسها) وعلى اختيار الفعل الماضي (منحتني)؛ ليؤكد للجميع أن محبة زوجته له كانت في أعلى درجات الحب، وهو بهذا التعبير يسعَى لبيان أن الحب هو العِلّةُ المُوجبةِ للمزجِ بينَ حضورِ ذاتِ رَفيقةِ دَربِه فِي ذاتِه، ممّا يُنتجُ معنًى جانبيًّا مضافًا إلَى ذلِك المعنَى الظّاهرِ مِن قولِهِ: "مَنَحتنِي ...إلخ"، كما أن في هذه العبارة إشارة مُلمِحة إلى أنّ مَنحَهَا إيّاهُ أنفسَ كُنوزِ الحُبِّ، هَو السببُ الدّاعي إلَى تَماهِي ذاتِه الغَائبةِ معَ ذاتِهَا الّتي حَلَّت محلَّها.

أما البيت الآخر الذي بدأه بالاستفهام (ماذا أقولُ؟ ...) فيمكن القول إن اعتماده على هذا الأسلوب الاستفهامي ينبئ عن حيرة الشاعر وعجزه عن وصف حب زوجته له، كما أن هذا الاستفهام جاء على شكل حوار داخلي بين ذات الشاعر الحاضرة وذات الشاعر الغائبة؛ أي التي كانت في الماضي، وهذا الاستفهام من الشاعر لا يتطلب منا أية إجابة، وإنما يهدف من ورائه إلى إقرار الدلالة التي يريدها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليعطي المتلقي مساحة وفرصة للتعبير عما في داخل الشاعر، وقد أدى هذا الأسلوب الاستفهامي وظيفته من حيث إعطاء صورة لحيرة الشاعر عن تعداد محاسن زوجته، ولفت انتباه المتلقي وإثارته، ومع أن هذا الاستفهام ورد في هذا البيت مرة واحدة إلا أنه أحدث تفاعلا بين الشاعر والمتلقي.

وإذا تأمل الباحث مرة أخرى في المفردات التي جاءت بعد الاستفهام يجد تناغما صوتيا بين تلك المفردات بسبب اعتماد الشاعر على التوازي (البحر قافيتي–والغيم محبرتي–والأفق أشعاري)، وهذا التوازي أعطانا إيقاع موسيقيا رنانًا، وتناغما صوتيا جميلا، كما يُلْحظُ في هذا البيت أيضا تكرار متنوع؛ ما بين تكرار للجملة الاسمية (والبحر قافيتي والغيم محبرتي والأفق أشعاري) وما بين تكرار للحرف (الياء–الألف)؛ فأما تكرار الجملة الاسمية فلا شك أنه يدل على ثبات سعادة ذات الشاعر، ونشوتها؛ وأما تكرار الحرف فنجد حرف الياء تكرر خمس مرات، وحرف الألف الممدود تكرر مرتين، ولجوء الشاعر لتكرار مثل هذه الأحرف في خطابه الشعري له علاقة وطيدة وارتباط وثيق بحالته الشعورية والنفسية السعيدة.

وأما صورة حضورِ الذات وغيابها تحت ثيمة الحب عند الحديث عن صديقه فنجدها في قصيدته (شاعر البحرين)[1]:

يَا صَاحبي في القَوافي! جئتُ مُحتَضِنًا عُمرًا قَضينا معًا أبهَى لياليه

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٥٦

أقولُ: يا شَـــاعرَ البَحرَينِ! معذرةً! إذَا عــثــرتُ بِحَــقٍّ لَا أُوافِــيــه

إذَا تـعـثَّـر شِـــعـري في مَحـابـرِه كـمَـا تَـعـثَّـرَ دمـعِـي في مـآقِـيـهِ

أقُولُ: بحرين، كم غَنَّاكِ فابتسِـــمي لَـه، وضُـــمِّـيـهِ تَحـنـانًا وغَـنِّـيـهِ

ففي هذا النصِّ يعبر الشّاعرُ عن حضور ذاته فرحةً بصديقه الذي قضى معه أيامًا بهية، بل يعبر عن مدى احترام ذاته الشاعرة لصديقه ومدَى مَحبّتِها له عندما قال: (يا شاعر البحرين! معذرة! إذا عثرتُ بحقٍّ لا أوافيه)، ويُؤَكِّدُ عَلَى أنَّ المحبّةَ الّتي ربطَت بينهما لَم تَكُن إنسانيّةً وحسبُ؛ بل إنهُ شاركَه أيضًا فِي مَلَكَتِهِ الشّعريّةِ الّتي وهبَهُ اللهُ إيّاها، ولعلَّه أرادَ التّأكيدَ علَى أنَّ سببَ استمرارِ تلك العلاقةِ هو أنّهما اشتركا فيما لَو اشترك فيهِ أحدٌ مِن النّاسِ كانَ مِن نتائجِه شدّةُ ارتباطِهم، وتأسيسًا على تلك العلاقةِ يُناديه بـ"يَا صَاحِبِي فِي القَوافِي..."، وقد شكّلت تلك الآصرةُ الّتي امتزجَت فيهَا ملامحُ الإنسانِ بِملامحِ الشّاعرِ ضربًا مِن حضور الذات تحت ثيمة الحب (صاحبي–جئتُ – محتضنا–عمرا قضيناه –ما أبهى لياليه) فبالنّظرِ إلَى اشتراكِ كلٍّ مِن الشّاعرِ وصَديقِه في نَظمِ القَوافِي، نَستَجلِي أنّ غرضَ الشّاعرِ مِن ذِكرِ هذا الاشتراكِ طَلَبُ الإفصاحِ عَن أنَّ صاحبه بالمنزلةِ الّتي تكتبُ له الحظوة في الحضورِ جنبًا إلى جنبٍ معَ حضورِ الذات الشّاعرةِ في الخِطابِ، فَالقيمةُ الإبداعيّةُ الّتي اتّسمَ بِهَا نَظمُه راجعةٌ إلَى شِدّةِ تَأثُّرِه بِهِ، وحبه له، ويُعزِّزُ مِن القيمةِ الدّلاليةِ لِهذا الحضورِ القائم على المحبة، قولُ الشّاعرِ: "أَقُولُ: بَحرين كَم غَنَّاكِ..."، إذ يهدف من هذا الخِطابِ إلى بيان أنَّ ما قامت به البحرين مِن الاحتفاءِ بِهذا الشّاعرِ، أولَى أن يَقعَ منهُ لِأنّهُ صديقُه المُقرَّبُ، فكما أنَّه شكّلَ حضورًا داخليا وذاتيا لدَى الشّاعرِ، فقد شكل حضورا خارجيا يمكن في الاحتفاء به.

وهكذا في نهاية هذا المبحث يتضح أن حضور الذات وغيابها تحت ثيمة الحب جاءت في قصائد الديوان في صور متنوعة؛ فنرى ذات الشاعر حاضرة وغائبة في

نفس الوقت عند استحضار الشاعر ماضي ذاته وذكرياتها الجميلة مع زوجته، ومدى حبه لها وحبها له، ونرى ذاته حاضرة غائبة عند تصويره لعمق الصداقة والمحبة مع صديقه شاعر البحرين.

المطلب الثاني: حضور الذات وغيابها وثيمة الشكوى

شكلت الشكوى فضاء آخر لحضور الذات وغيابها في قصائد (حديقة الغروب)، فنجد ثنائية حضور الذات وغيابها في قصائد القصيبي عند مناجاة الله والشكوى من الهموم والأوجاع والغربة التي أصابته، وعند الشكوى من كثرة الأسفار والتنقل من مكان لآخر، وعند حديثه وشكواه من فناء العمر ومداهمة الكبر له ولم تبق إلا الذكريات الماضية فقط، وقد استطاع الشاعر أن يعبر عن هذا الحضور والغياب للذات بأساليب جميلة متنوعة، ومن ذلك قوله في الشكوى من الهموم والأوجاع والغربة التي أصابته في قصيدتِه (لَك الحمدُ)[1]:

قصـــــدتُـــك يَا ربَّاهُ، والأُفقُ أغبرُ ... وفوقي من بلوَايَ قـاصِـــمـةُ الظَّهرِ

قَصـــــدتُكَ يَا ربَّاهُ، والعُمرُ روضَـــةٌ ... مُـرَوَّعـةَ الأطـيَـارِ، واجمـةُ الـزَّهـرِ

أكتمُ في الأضـــلاعِ ما لو نشـــرتُه ... تعجَّبـتِ الأوجـاعُ منّي ومن صـــبري!

ويشمَتُ بِي حتَّى علَى المَـوتِ طُغمةٌ ... غـدَتْ في زمـانِ المكرِ أُســـطورةَ المكرِ!

يمثل هذا المقطع صورة الذات الحاضرة المشتكية لله سبحانه وتعالى، وصورة للذات الغائبة التي استحضرها الشاعر من الماضي الأليم لها، ولعلَّ فيضَ المَشاعرِ الذي تَضمَّنَه هذا الخطاب الشعري، راجعٌ إلَى صدقِ التّجربةِ وعفويةِ العاطفةِ التي انثالَت تتدفَّقُ؛ تعبيرًا عَن الرّضاَ فِي مُقابلِ مَا جناهُ في حياتِه مِن شماتةِ الأعداءِ حتّى في الموتِ، فإنَّ أصدقَ ما يكونُ الإنسانُ وهو بينَ يدَي اللهِ تعالَى؛ لِمَا يَعلمُه مِن أنَّ المُواربَةَ أو مَحاولةَ

(١) المرجع سابق، ص٦٣

التدليسِ مِمّا لَا يليقُ في مَقامٍ كهذا، فَيلبّي بقولِهِ: "قَصَدتُك...".

وقَد تعرَّضَ الشّاعرُ لدلالةِ الرّضَا بِقصدِ بابِ اللهِ تعالَى عَلَى أيّ حالٍ مِن النّعمةِ والنّقمةِ، عَلَى أنَّ مَا يَنبغِي الالتفاتُ إلَيه أنَّ جلاءَ التّعبيرِ عَن الذّاتِ فِي النّظمِ لَا يَظهرُ إلّا بتكرارِ النّظرِ في مَرامي الشّاعرِ مِن التّوجُّهِ إلَى اللهِ بالحمدِ عَلَى كلّ حالٍ، فَرسوخُ الإيمانِ فِي النّفسِ بأنَّ اللهَ تعالَى هو الوحيدُ الذي يَملكُ تفريجَ الكُرَبِ والمَسحَ علَى قَلبِ كلّ محزونٍ، هو أساسُ العُثورِ علَى الذّاتِ والتّعرُّفِ علَى الكِيانِ الذي يظلُّ الإنسانُ بَاحثًا عنهُ طويلًا، إلَى أن يُدركَ يقينيّةَ وجودِه فِي معيّةِ اللهِ واللُّجوءِ إلَيهِ. وهذا الحضور للذات الشاعرة في مثل هذا الموقف أملاه العقل المتأمل البصير بما حوله، الذي أسسه الوعي المتيقظ(١).

ومِن ثَمَّ نُدرِكُ أن السر بينَ طَلَبِ قَصْدِ الشّاعرِ للهِ تعالَى، ومَا انتابَهُ مِن تَضافرِ الأحزانِ وتدَاعي الحياةِ عَلَيهِ، وشماتَةِ الأعداءِ فِيه، هو إحساسُه المُوغلُ في الحضورِ الطّاغي لِنفسهِ حينَ يكونُ في صُحبةِ اللهِ، وغَيابه الظّاهر عَن ذاتِه، حينَ تغلبُه المؤثّراتُ الخارجيّةُ عَلَى نفسِه، حَتّى يَتغلَّب عَليهَا بسُرعةِ قَصْدِه للهِ وتوكُلِه عَليه، تلكَ المُؤثّراتُ الّتي نلمحُها فِي قولِهِ: "أكتُمُ فِي الأضلاعِ مَا لَو نَشرتُه...".

وتتجلى الشكوى وصراع الذات الشاعرة بين الحضورِ والغيابِ في أبهَى صورة عندَ بلوغِه قولَه في نفس النص (لك الحمد)(٢):

ترحَّلَ إخوانِي فَأصبحتُ بعدَهمُ ... غَريبًا، يَتيمَ الرُّوحِ والقلبِ والفِكرِ

لكَ الحمدُ والأحبابُ في كلّ سَامرٍ ... لَك الحَمدُ والأَحبَابُ في وحشَةِ القبرِ

(١) محمد خديم، "جدلية الحضور والغياب في إنتاج المعنى لدى حبيب مونسي"، (الجزائر: جامعة عبد الحميد بن باديس، مجلة اللغة العربية، مج: ٢٢، عدد: ٤، ٢٠٢٠م)، ص ٤٨٣.

(٢) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٦٧.

فيتضح من الخطاب السابق شكوى الشاعر من الغربة التي أصابت ذاته، بل إنها غربة غيبت ذاته غيابا كليًّا؛ بسبب رحيل إخوانه رحيلا أبديا، غيرَ أنَّ مُعاناتَه في التّوفيقِ بينَ غياب ذاته وحضور أحبابه، لَمْ تَكُن مَانعًا مِن المُثولِ بينَ يَدي اللهِ تعالَى والرّضَا والتّسليمِ، فحمدُه لهُ سُبحانَهُ لَمْ يَكُن بِدافعٍ عَقديٍّ وحسبُ، بل لإدراكِه ويقينِه فِي أنَّ لذلِكَ الحمدِ فائدةً تَعودُ بِأثرِهَا علَيه في الإمساكِ بِذاتِه قَبلَ تفلُّتِها منهُ، وغيابَهَا الدّائم وهو عَلَى قَيدِ الحياةِ، فلا هو أدركَ مَن غابُوا عنهُ بالموتِ، ولَا هو بَقِيَ حَاضرًا بينَ هؤلاءِ الأحياءِ.

والملاحظ هنا أن ثنائية الحضور والغياب القائمة على ثيمة الشكوى تتجلى في هذه الأبيات تجليا واضحا (ترحل إخواني–فأصبحت غريبا بعدهم)، وهذه الثنائية هنا قامت على استدعاء الذكريات، وتوظيف الماضي، مما زاد من جمال الخطاب الشعري، كيف لا؟ والشاعر يرى أن غياب ذاته هو بسبب غياب إخوته وأحبابه، وحضور إخوته في ذهنه وشعره هو حضور لذاته عن طريق استدعاء ذكرياتها الجميلة معهم، إنها مفارقة جميلة، تحرك ذهن الملتقي، وتجعله يتأمل أكثر من مرة في الدلالات المتعددة لهذا الخطاب الشعري المثير، المبني على تقنيات فنية رائعة(١). ومن الملاحظ أن الشاعر رغم الشكوى من كثرة الهموم والغربة التي هو فيها إلا أنه قرنها بالحمد لله والثناء عليه؛ ليصنع للمتلقي موازنة بين الشكوى وبين رضاه بقدر الله.

ومن صور حضور الذات وغيابها تحت ثيمة الشكوى أيضا ما يلمسه المتلقي فِي قصيدة (حدِيقةِ الغروبِ)، من مُحاولَة انتصارِه لِذاتِه عَلى الجوّ النّفسيّ المُفعمِ بالحسرة والشكوى من كثرة الأسفار؛ لِمَا انتابَهُ مِن الإحساسِ بطُولِ التّنقُّلِ هُنا وهُناكَ، حيثُ

(١) ينظر: رابح محمد، وسعاد سنوسي، "بنائية المعنى في الشعر الجزائري المعاصر بين ثنائية الحضور والغياب، قراءة في شعر يوسف وغليسي وعاشور فني"، (الجزائر: جامعة الجيلالي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، مج ١٥، عدد٣، ٢٠٢٢م) ص ١٨٨.

يقولُ(١):

خَمسٌ وســـتُّونَ فِي أَجفَانِ إعصَـــارِ

أمَا سَـــئِمْتَ ارتِحالًا أيُّهَا السّـــارِي؟

أمَا مَلِلتَ مِنَ الأَســـفَارِ، مَا هدأتْ

إلَا وألقَتـكَ فِي وَعثَـاءِ أَســـفَـارِ؟

نلمس في هذا الخطاب حضور الذات المشتكية من كثرة الأسفار والتنقل من مكان إلى آخر دون استقرار، ولعلَّهُ ينذُبُ هنا العُمرَ الذي جاوزَ بِهِ السّتّينَ وَلَم يَزل يطوفُ بِالبلادِ، لَا يَجِدُ نَفسَهُ في مَوطنٍ، ولا يَعثرُ عَلَى بُغيةٍ فِي مَكانٍ؛ لِأنَّ مَا يرجوهُ مِن تَطوافِه بِالبلادِ فوقَ ما تحصَّلَ لهُ مِن كثرةِ سفَرِه، وقد عَمدَ إلَى إنتاجِ هذه الدّلالةِ بِالاستفهامِ التعجُّبيّ، فيقولُ: "أمَا سَئِمْتَ ارتِحالًا أيُّهَا السّارِي؟"، فخُروجُ الاستفهامِ عَن حقيقةِ معنَاهُ في هذا الشّطرِ أشَدُّ تَأكيدًا عَلَى أنَّهُ لَم يزَل يُصِرُّ عَليهِ الأملُ في وجودِ رُوحِه الّتي بَاتت لَا تنتَمِي إلَيهِ، فَهو يَبحثُ عنهَا، لَا ليجِدَها هِيَ وحسبُ، بل ليَقِفَ عَلى مُحصّلَةِ العُمرِ الذي قضَاهُ في رحلةِ البحثِ عَنهَا أيضًا.

ويَكِدُّ خَاطرَه فِي قولِهِ أيضًا: "أمَا مَلِلْتَ مِن الأَسفَارِ مَا هَدَأتْ..." فِي السّؤالِ الذي شكَّلَ بِهِ محورَ دَورانِ المَعنَى، فالرُّوحُ تَطمحُ إلَى الاستقرارِ؛ لِمَا أصابَهَا مِن كَثرةِ التنقُّلِ والغدوّ والرّواحِ، ومعَ ذلِكَ لَم يَزلِ الجِسمُ يأبَى عَلَى المكثِ في الرّبوعِ؛ لاعتيادِه علَى السّفرِ والتّرحالِ، فهو يُجابِهُ هُنا نَفرةً ظاهرةً بينَ كلٍّ مِن الرّوحِ الّتي تتطلَّعُ لِشيءٍ، والجسدِ الذي يَتشوَّفُ لتحقيقِ نَقيضِ هذا الأمرِ، فَهو مُوَّزعٌ بينَ الحضورِ والغيابِ، يبحثُ عَن ذاتِه وينطلقُ فِي البحثِ عنهَا مِن هذه الرّكيزةِ، ركيزةِ الحضورِ الّتي تُمثّلُ لهُ

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص١٣.

الحَياةَ والاستقرارَ، بِوصفِهَا بَديلًا شرعيًّا لِنزعةِ الاغترابِ التي مِن شَأنِها أن تَحملَهُ — عَبرَ سنينِه الخَمسةِ والسّتّينَ — مِن غيابٍ إلَى غيابٍ.

ونجد صورة ثالثة لصور حضور الذات وغيابها تحت ثيمة الشكوى عندما يشتكي من تقدم العمر به وبقاء الذكريات الماضية فقط، ويشتكي من كبر السن الذي يعد الشيب من علاماته، بل إن قول الشعر أصبح صعبا عليه بعد أن كان سهلا، فيقول في قصيدَتِه (شاعرِ البَحرَينِ)[1]:

لَم يبقَ في العُمرِ شـيءٌ غير مَاضـيهِ رُدّي إلَيَّ الصِّبـا الـرَّيَّانِ رُدّيـهِ

بَحرَينُ كـانَ الشَّـبـابُ الحُلوُ ثَالِثَنَـا واليَومَ ثَالِثُنَـا شَـيـبٌ أُوَارِيـهِ!

وكَـانَ شِـعري بحرًا في تـدفُّقِـه فَصـارَ شِـعرِي صَـخرًا فِي تأبّيهِ

لقد استهلَّ الشّاعرُ خطابه الشعري بالشكوى من ذهاب العمر والشباب متكِئًا على أسلوبِ النّفي مِن قولِهِ: " لَمْ يَبقَ فِي العُمرِ شيءٌ..." مُندفِعًا بِقوّةِ الشّعورِ بالغيابِ، وأيُّ غيابٍ هو؟! إنه غياب الذات التي كانت في الشّبابِ وأيّامِ الصّبا تلعب وتلهو، ونجد الشاعر يقرن بينَ أسلوبِ النّفي مِن قوله الآنِفِ، وأسلوبِ الأمرِ مِن قولِهِ: "رُدّي إلَيَّ الصّبا الرّيَّانِ..." الذي خَرَجَ بِهِ عَن معناهُ الوضعيّ، إلَى معنَى التمنّي؛ طلَبًا لِتحقيقِ الغَايةِ مِن المَزجِ بينَ هيمنةِ الشعورِ بالاغترابِ النّفسيّ الناشئِ عَن رَحيلِ قِطارِ العمرِ وغيابِ شَمسِ الشّبابِ، والحُضورِ الحقيقيّ للمَشيبِ، في سياقِ الحَنينِ إلَى روعةِ الشّبابِ وصَبوتِهِ حينَما كانَ يقعُ مَنهُ مَا وصفَهُ في الأبياتِ التّاليةِ بِقولِه[2]:

أينَ الجَمِيلاتُ؟! كانَ القلبُ مُزدَحِمًا بِهِنَّ، يرقصُ رقصًـا في نَواحِيـهِ

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٥٣

(٢) السابق: ص٥٤

واليَومَ أحنُو علَى قلبِي وأحســـبــهُ وكرَ العَنــاكــبِ، تبني بيتَهــا فيــهِ!

وأيــنَ رنَّــةُ عُــودٍ داعَــبــتْ قــمــرًا فَخرَّ في الكأسِ يســقِينا ونَســقِيهِ؟!

فمحبة الجميلاتِ، ومُداعبة القمرِ، ومُلاعبة رنَّةِ العودِ، هو استحضارٌ للماضِي الذي يَتمنَّى العودةَ إليهِ، فتُمَثّل ذِكراهُ فِي خِطابِه إظهارًا لِوقعِه في ذاته، وتؤكّد على مثولِه في عقلِه وتفكيرِه، فتداعياتُ الشكوى من انقراض ملذات الحياة التي كانت ذاته تجدها في شبابها، هو مُحاولةٌ للمُزاوجةِ بينَ ثُنائيّةِ حُضورِ ذات الشاعر أيام شبابها، وتمتعها بكل الملذات، وبين غياب الذات في شيخوختها عن كل هذه الملذات..

وهكذا في نهاية هذا المبحث يتضح أن ثنائية حضور الذات وغيابها تحت ثيمة الشكوى جاءت في صور متعددة؛ فنجدها عند مناجاة الله والشكوى من الهموم والأوجاع والغربة التي أصابته، وعند الشكوى من كثرة الأسفار والتنقل من مكان لآخر، وعند حديثه وشكواه من فناء العمر ومداهمة الكبر له ولم تبق إلا الذكريات الماضية فقط.

المطلبُ الثالث: ثنائية حُضورُ الآخرِ وغيابه وثيمتا الموت والحزن

عند التأمل في قصائد ديوان (حديقة الغروب) نجد أن ثنائية حضور الآخر وغيابه قد ظهرَت بكثرة على صورةِ الأصحاب المقربين من الشاعر الذين فارقوا الحياة، وعلى صورة الأخ والأخت اللَّذين كانا كالروح في جسد الشاعر ثم غادرا الحياة[١]وفي هذا المبحث ستقف الدراسة على ثنائية حضور الآخر وغيابه تحت ثيمتي الموت والحزن.

والآخر الذي أريده هنا: أصدقاء الشاعر وأقاربه الذين غيبهم الموت، فحضروا في ذهن الشاعر وقلبه، ومن ثم تولد الحزن، وأما ثيمتا الموت والحزن فيدخل فيهما كل المفردات والأفكار والتراكيب التي تدل عليهما دلالة مباشرة أو غير مباشرة، ومما لا شك

(١) ينظر: نور الهدى رواق، "الأنا والآخر في ديوان أبي نواس" أطروحة ماجستير (د. ط، الجزائر: جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٦م) ص١٦.

فيه أن ثيمتي الموت والحزن متلازمتان، فمن يفقد قريبًا أو صديقًا من الطبيعي أن يدخل في دائرة الحزن.

وبناء على ما سبق فيمكن تقسيم حضور الآخر وغيابه تحت ثيمتي الموت والحزن في قصائد الديوان إلى نوعين؛ الأول: حضور الآخر (الصديق) وغيابه والثاني: حضور الآخر (الأخ والأخت) وغيابهما، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أولا: حضور الآخر (الصديق) وغيابه وثيمتا الموت والحزن:

قد تَكونُ هيمنةُ حضورِ الآخرِ في حَياةِ أحدِنَا، عَاكسةً لغيابِ شَخصِه عَن المَشهدِ، وقدَ يكونُ حضُورُ الآخرِ مِن مُعزّزاتِ البقاءِ، ودعائمِ القوّةِ والانتصارِ للذّاتِ، فكثيرًا مَا يَستمدُّ بعضُهم طَاقتَهُ مِن بعضِ مَن لَهُم في قلبِه حظٌّ وَعلَى نفسِه سُلطانٌ، فيكونُ بِكونِهم ويزولُ بِزوالِهم، وقَد أظهر الشّاعرُ غازي القصيبي فِي قصائده الرثائية مِن ديوانِه (حَديقةِ الغروبِ) الآخر بصورة واضحة ومؤثرة، إلَى الدّرجةِ الّتي نَقلَت لَنَا انطباعًا بِأنّ هذا الآخرَ حاضرٌ فِي نَظمِه بِالأصالةِ.

ومن إطلالاتِ الآخرِ (الصديق) القريب من ضميرِ الشَّاعرِ، ما يظهرُ في خِطابِه الرِّثائيِّ لصديقِه الأمير أحمد ابن سلمان بن عبد العزيز، حيث يقول في قصيدته (دمع الخيل)[1]:

يَا مَن طَوَى الأيَّامَ بَرقًا خاطفًا ... كالمُهرِ يلهَثُ في خُطاهُ شِهابُ

يَتساءَلُ الأَصحابُ: أينَ مُتيَّمٌ ... بالفَوزِ، أينَ حِصانُهُ الوثَّابُ؟

تَبكي الجِيادُ إذا ترجَّلَ فارسٌ ... ومِن الصَّهيلِ توجُّعٌ وعذابَ

يُلْحَظُ في هذا الخطاب الشعري أنه بُني على مفردات دلّت على الغياب والحزن؛ غياب صديق الشاعر في الواقع وحضوره في ذهنه وفي شعورٍ وجداني حزين، وكل هذا

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٢٣

شكَّل ثنائية الحضور والغياب، فقوله: (يامن طوى الأيام–يتساءل الأصحاب–أين متيم–أين حصانه الوثاب؟ –تبكي الجياد–توجع وعذاب) هي مفردات تشكلت منها ثيمة الموت والحزن. والشاعر يهدف من وراء هذه المفردات والأفكار إلى الإشارة أن الجميع قد افتقد المرثي وحزن عليه حتى حصانه، بل إن الجياد بكته، وفي هذه المفردات أيضا (أين متيم؟ –أين حصانه–تبكي الجياد) إشارة لهوايات المرثي كاهتمامه بالفروسية وركوب الخيل. كما نلمسُ في هذا الخِطابِ أنَّ القُربَ الذي شكَّلَهُ حُضورُ الآخرِ في النّظمِ، بصورةٍ وجدانيّةٍ تُدني الرّجلَ المرثيَّ مِن رُوحِ الشّاعرِ وقلبِه، وذلِك مَا حملَهُ علَى مُناداتِه بِقولِه: "يا مَن طَوَى الأيّامَ..." كَأنّهُ حاضرٌ بينَ يديهِ يُوجّهُ لهُ خِطابَهُ كما كانَ يَفعلُ في حَياتِه، فالنّداءُ هُنا لَا يحتملُ الدّلالةَ عَلَى المعَنى الحقيقيّ للنّداءِ؛ لِأنّ حقيقة النّداء قَاضيةٌ بِ" بِطَلَبِ إقبالِ المُخاطَبِ علَى المُتكلّمِ بِإحدَى أدواتِ النّداءِ"(١)، فالمطلُوبِ بأداةِ النّداءِ ليسَ على قيدِ الحياةِ، ولكنَّ إرادةَ الشّاعرِ في جعلِه حَاضرًا حضورَ المُخاطبينَ في حياتِه توجَّه إلَيهِ بأسلوبِ النّداءِ، فهو الأدلُّ عَلَى إبرازِ نِسبةِ الحُضورِ إلَى هذا الغائبِ.

ويؤيّدُ الشّاعرُ هذا المعنَى بِقولِهِ: "طَوَى الأيّام بَرقًا خَاطِفًا، كالمُهرِ يَلهَثُ فِي خُطاهُ شِهابُ" فَمعَ انطواءِ صَفحةِ حياةِ المرثيّ سَريعًا كَما تُطوَى الأرضُ تحتَ قدَمَي المُهرِ المدفوعِ بِقوّةِ الشُّهبِ، لَم يَزل يُدنيه مِن كلِّ فِكرٍ وكلِّ عَقلٍ جسارَتُه في ساحات السباق، التي عَبَّرَ عَنهَا بقولُ الشّاعرِ: "يَتَسَاءَلُ الأصحابُ أينَ مُتيَّمٌ... "، فصورةُ الاستفهامِ وإن كانت خاضعةً للضّوابطِ التّركيبيّةِ المُؤكّدةِ عَلَى أنّهُ مُفضٍ لـ" طَلَبِ الاستعلامِ عَن مَجهولٍ، مُوجِبٍ للإجابةِ عَنهُ"(٢)، إلّا أنّهَا مُؤيّدةٌ شديدَ التّأييدِ للمعنَى الذي سبقَ التّنبيهُ

(١) عبد العزيز عتيق، "علم المعاني"، (ط١، القاهرة: دار الشّروق، ٢٠٠٩م)، ص١١١.

(٢) أحمد مصطفى المراغي،" علوم البلاغة؛ المعاني، والبيان، والبديع" (ط٣، دمشق: دار النهضة العربية، ١٩٩٨م)، ص٢١٣.

عليهِ، فالاستفهامُ جارٍ علَى غيرِ مَا وُضِعَ لهُ مِن دلالاتٍ، فالمدلولُ عليهِ بهذا الاستفهامِ هو الاستبعادُ؛ كأنّهُم استبعدُوا فِكرةَ موتِه وغيابِه عَن سَمعِهم ومرَآهم، أو التّحسُّرُ، ولِكليهما دلالةٌ عَلَى معنًى مِن المعانِي المُحقّقةِ للغايةِ مِن هذه المَرثيةِ. وتؤيّدُ ذلك جملة: "تَبكِي الجيادُ إذا ترجَّلَ فَارسٌ..."، فَالجيادُ الّتي استعارَ لَهَا الشّاعرُ صفةَ البُكاءِ المُعَلَّلِ بـ"تَرجَّلَ فَارسٌ"، مُحِيلة عَلَى استبعادِ تلكَ الجيادِ أن يَكونَ الرّاكبُ والمُترجِّلُ عنهَا سِوَى هذا الفارسِ المغوارِ، الذي اعتادت امتطاءَه صهوتَهَا، وتحسُّرِها علَى أن يَكونَ سِوَاهُ بديلًا عنهُ في غيابِه، وذلك الذي أشارَ الشّاعرُ بِهِ أدلُّ عَلَى تحصيلِ صُورتَينِ مُتناقِضتَينِ تصنعانِ معًا المشهَد الدّراميَّ الذي مزجَ فيهِ الشّاعرُ حضورَ المرثيِّ الغائبِ عينًا، بحضورِه في ذهنه وقلبه، عن طريق الإشادة بأفعاله وإحسانه.

وقد تغلّب الشّاعرُ في هذا النّموذجِ علَى دعَوى النّمطيّةِ والتقليدِ الّتي درجَ عليهَا كثيرٌ مِن الشّعراءِ في غرضِ الرّثاءِ، فَالعادةُ أن يَسردَ الشّاعرُ صِفاتِ المَرثيِّ سردًا بِمَا يُبدِي ممادحَهُ للنّاسِ، بيدَ أنّ الشاعر هُنا أفادَ مِن تجربةِ الشّعرِ الأندلسي في الرّثاءِ، فَجمعَ إلَى حُضورِه هُو حضورَ المرثيِّ؛ لَتكونَ ثُنائيّةُ الحضور المتمثل في الحياةِ، والغياب المتمثل في الموتِ بُرهانًا علَى الصِّلات الّتي تربطُ بينَ البَشرِ وبعضِهِم(١).

وفي نصٍّ آخرَ، يَسعَى الشّاعرُ غازي القصيبي إلَى الولوجِ بِنَا إلَى عوالمِ تمثيلِ الآخرِ في خِطابِه الشّعريِّ مِن هذا الدّيوانِ، فيسوقُ لَنَا في مرثيتِه الّتي نَظمَهَا تخليدًا لِذكرَى أحدِ أصدقائِه، ضَربًا مِن الحُضورِ المُتعادلِ بينَ ذاتِه وذاتِ هذا المرثيِّ، حيثُ يقولُ في قصيدته (مَحْسُون)(٢):

أُسائلُ هذا القبرَ: كيفَ ضمَمتَه أمَا كانَ كالبُركانِ يَعلُو ويخمُدُ؟!

(١) ينظر: محمد عيسى الحوراني، "ثنائية الموت والحياة في مرثية ابن الرومي لأمه دراسة أسلوبية". مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج: ٣، عد:٥، (٢٠١٩م) ص١٢٣ -١٢٤.

(٢) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب". ص٢٧.

أمَا كانَ في حجمِ الحَياةِ بِصَحوِها وأمطارِها، هل تُحتَوَى، أو تُحَدَّدُ؟!

إن هذا الخطاب الشعري يختلفُ فِي بَلورةِ مَلامحِ حضورِ الآخرِ؛ حيثُ يشغلُ فيهِ ذلك الآخرُ حيّزًا كبيرًا، بل إنّ المُلاحظَ أنَّ حُضورَ الآخر فيهِ هو مَا أضَفَى عَلى حضورِ الذّاتِ المُتكلِّمَةِ عُمقًا وأعطتْهَا تشكُّلًا ملموحًا داخلَهُ. فالشّاعرُ يُخاطبُ مرثيّهُ (محسون)، وهو –كما يظهرُ من خصوصيةِ النَّظمِ – أحدُ أصدقاءِ الشَّاعرِ المقربينَ، خطابًا غيرَ مباشرٍ، بل يؤمُّ مناداته عبرَ هذا القبرِ الذي ضمّ جُثمانَه، متعجّبًا من اتّساعِه على ضمّه وقُدرتِه على ذلك؛ لتلك العلَّةِ التي ذكرها، من أنَّ المقبورَ فيهِ كان كالبُركانَ الذي يعلو تارةً ويخمدُ أُخرَى، وتلك الصُّورةُ مؤشّرٌ على شدَّةِ إعجابِ الشَّاعرِ بالمرثيّ، والإعجابُ مظهرٌ من مظاهرِ استحضارِ الموتَى وتذكُّرِ الفائتِ، والترنُّمِ بالمفقودِ.، وكل هذا يدل على معرفة الشاعر بالعالم المحيط به، وهذه المعرفة قائمة على ثنائية الحضور والغياب، وعلى مفردات وأساليب متنوعة، وكلها شكّلت ثيمة الموت والحزن، وساهمت في إنتاج النص(١).

ويُلْحظ في البيت الثاني أن الشاعر جاء بِنمطٍ آخرَ مِن أنماطِ الاستفهامِ الّتي تخرجُ عَن الحقيقةِ الوضعيّةِ لِهذا الأسلوبِ العربيّ، نتيجةَ عدمِ قُدرةِ الشّاعرِ عَلَى استقبالِ تلك الفجيعةِ فِيمَن كانَ يرسخُ في اعتقادِه أنّهُ مخلوقٌ في حجمِ الحياةِ، وواحدٌ مِن أبرزِ معالمِها، وليسَ للإنسانِ أن يستوعِبَ أن تُدْفَنَ الحياة في قبر؛ لأنّهَا أكبرُ من أن يحتويها مكانٌ يحدُّ منهَا، فالاستفهامُ في قولِه: "أمَا كَانَ فِي حَجمِ الحَياةِ بِصَحوِهَا..." استنكاريٌّ يُحيلُنا إلى ما انطوت عليه سريرةُ الشّاعرِ، وماَ ضمَّنَه لهذا الاستفهامِ مِن دلالاتٍ عميقةٍ تُؤطِّرُ للعلاقةِ بينَ المعنَى التّركيبِ والمعنَى الموضوعيّ الذي تُطلُّ علينَا منهُ صورةُ تلك الذّاتِ التي اقتحمَ حُضورُها ذاتَ الشّاعرِ، وذلِكَ نمطٌ غيرُ تقليديٍّ مِن أنماطِ تمثُّلِ حضور الآخرِ

(١) ينظر: محمد مفتاح، "تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص". (ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥م)، ص١٢٣.

فِي الشّعرِ العربيّ المعاصرِ، حيثُ لم يلعب هذا الآخرُ دورًا ثانويًّا – إلَى جانبِ حضورِ غيرِه – في الخطابِ الشعريّ، بل شكَّلَ دلالةَ الحضورِ بأكملِها مُستغرِقًا المعنَى، نتيجةَ "ازديادِ محبَّتِه، وتشكُّلِ وجدانِه بفيضِ الأحاسيسِ التي أسرته تجاهَ هذا الآخرِ"(١)، فأدّى ذلِكَ إلَى مَا أرادَ الشّاعرُ الدلالةَ عليهِ مِن غيابِ ذاتِه هو فِي مقابلِ حضورِ هذا الآخرِ. ويُؤكّد الشّاعرُ على هذهِ الدّلالةَ بقولِه أيضًا في نفس النص:

أأبكِيكَ؟ يَدعوني إلى الدَّمعِ مشهدُ كئيبٌ، وينهاني عن الدَّمعِ مشهدُ

عهدتُك تأبَى الدَّمعَ كِبرًا، وتَرتَضي بِدمعٍ حَبيسٍ في الضُّلوعِ يُصفَّدُ

حيث ربطَ الشّاعرُ بُكاءَهُ صديقَه المرثيَّ بِمشهدِ الكآبةِ التي انتابَتهُ؛ نتيجةَ حُزنِه عَلَيه بعدَ أن غيّبَه الموتُ جسدًا، غَيرَ أنّهُ زادَ مِن حُضورِه فِي ذهنه وقلبه، وفي هذا المشهد نوع من التضاد المثير للمتلقي، حيث لجأ الشاعر للجمعِ بينَ الغيابِ والحضورِ فِي تركيبٍ واحد، وفي هذا دلالة على "قُوّةِ العلاقةِ الّتي تربطُ بينَ الضّدينِ، وتجمعُ شتاتَ المعنَى في ذهنِ المُتلقّي"(٢)، كما ربطَ انكفافَه عن البُكاءِ بِمشهدٍ آخرَ يقعُ علَى النّقيضِ من الأوّلِ، فحينَ استحضرَ مشهدَ الموتِ بكَى، وحينَ استحضرَ ذِكرَى الميّتِ وعهدَه بكراهيتِه للبُكاءِ كفَّ عَن البُكاءِ، وهنا أيضا إثارة للمتلقي ، تكمن في الجمعِ بينَ الصُّورِ المتضادّةِ، غيرَ أنّ احتمالَ اتّفاقِهَا علَى أداءِ معنًى واحدٍ يُعالِجُ القصدَ هو ما أكَّدَ علَى إجازةِ الجمعِ بينَهَا(٣).

(١) نور الهدى رواق "الأنا والآخر في ديوان أبي نواس"، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) عبد العزيز أحمد مصطفى، "مَفارقةُ الموت والحياةِ في شعر أبي القاسم الشابي"، (ط١، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠١م)، ص٢٩.

(٣) ينظر: مؤمنة حمزة، "المفارقة وحضور الآخر في شعر المتنبي؛ بواعثها وقيمتها الشعورية"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالأسكندرية، مج:٢٣، عدد: ٣، (٢٠٠٧م)، ص ٤٦٣.

وَقد تَمخَّضت تَجربةُ الشّاعر فِي هذا الدّيوانِ عَن صُوَرٍ أُخرَى لحضُورِ الآخر وغيابِه من خلال ثيمتي الموت والحزن، ومن هذه الصور ما ورد في قَصيدة (يا أعزَّ الرِّجالِ)[١] التي نظمها في رثاء صديقه يوسف الشيراوي حيث يقول:

وتَـراءَيـتَ لي، ووجـهُـكَ حـبٌّ ... وحـنـيـنٌ ولهـفـةٌ وذهـولُ
وتأمَّـلـتَـني، وقـلـتَ تَجَـلَّـدْ ... لا أُطيقُ الـدُّموعَ حينَ تسـيـلُ
هـذه سُـنَّـةُ الحـيـاةِ غـروبٌ ... وشُـروقٌ ومـنـزلٌ، ورحـيـلُ
وكـبـيرٌ يَمضِـي ويأتي صَـغـيرٌ ... وفُصـولٌ وراءَهُـنَّ فصـولُ

يرسم لنا الشاعر هنا صورة مختلفة لحضور الآخر (الصديق) وغيابه تحت ثيمتي الموت والحزن؛ حيث جعل الشخص الغائب في قبره وكأنه حاضرٌ أمامه، ويتحدث معه، وليس هذا فحسب؛ بل إن الحديث كان غريبا نوعًا ما، حيث أخذ الصديق الميت يواسي الشاعر في موته، ويطلب منه التجلد، وينهاه عن البكاء؛ لأنه لا يطيقه، إنها صورة تحرك الذهن، وتسترعي الانتباه، ففي الإشارَةِ بِالفعلِ (تَراءيتَ) إلَى تَغييبِ الَموتِ لصَديقِه، ليسَت إشارةً مُجرّدةً للدلالةِ علَى هذا المعنَى، بل إنّها تَحملُ في طيّاتِها مَا يُحقِّقُ الغايةَ مِن أنّ هذا الغيابَ كانَ سببًا بالتّبعيّةِ في غيابِه هو عَن نفسِه، حتّى إنّهُ أخذَ في استحضَارِ ذِكرَى صديقِه حينَ كانَ يطلُّ عليهِ ووجهُهُ مُفعَمٌ بالحبِّ والحنِينِ واللّهفةِ يَطلبُ مِنهُ التجلُّدَ علَى مُصابِه فِيهِ، والتوقُّفَ عَن البُكاءِ عَليهِ. وأجرَى قولَهُ: "هذهِ سُنّةُ الحَياةِ.. غُروبٌ، وشُروقٌ، ومَنزِلٌ، وَرَحِيل" عَلَى لِسانِ صَديقِه المرثيّ، تَمامًا عَلَى قولِهِ السّابقِ: "وتأمَّلَتَنِي وقُلْتَ: تَجَلَّدْ..."، تَوضيحًا للأسبابِ الّتي رَبطَت الشّاعرَ بصَدِيقِه المرثيّ؛ فَهو أخوفُ ما يكونُ عليهِ في حياتِه، وأحرصُ مَا يكونُ علَى سعادتِه فيهَا، وهو

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٧٠ – ٧١.

كذلِكَ أيضًا بعدَ الموتِ، ومَن هذا شأنُه؛ فجديرٌ بِأن يحزنَ عليهِ الشّاعرُ حُزنًا مُعبِّرًا عَن غيابِ رُوحِه بِغيابِهِ، وافتقادِ نَفسِه بافتقادِه، وأسهمَ هذا التّعليلُ بِقولِه الآنفِ: "هذهِ سُنّةُ الحَياةِ..." فِي الإحالَةِ عَلَى تلك الدّلالةِ، فَقولُه هذا جارٍ مجرَى النَتيجةِ مِن السّببِ، وهو بَابٌ بَديعيٌّ مُندرجٌ تَحتَ مفهومِ "حُسنِ التّعليلِ، بوقوعِ التّالي تَعليلًا لسابقِه"(١)، فكأنّ المرثيَّ حيٌّ يرَى ويسمعُ، ويسعَى لِتوجِيه صَديقِه إلَى مَا يُزيلُ عَنه مسحةَ الحُزنِ الّتي أصابتهُ بِسببِ موتِه، ليكونَ ذلِكَ داعيًا لهُ لاستحضارِ ذاتِه الّتي فَقَدَهَا بِفقدِه. ثُمَّ حينَ أرادَ التعرُّضَ لدلَالةِ شِدّةِ الانهماكِ معَ صَديقِه وامتزاجِ ذاتِه بِذاتِه، وتماهِيهِ معَهُ، قَالَ في نفس النص:

أَعقلُ النَّاسِ مَن يَعِيشُ ويَدري أنَّ هذي الحَياةَ طَيفٌ يَزولُ

حيثُ يضربُ مثلًا يُقرّبُ لَنَا بِه تَلكَ الصُّورةَ، فالموتُ الذي فرَّقَ بينَهُ وبينَ صديقِه، مُوجِبٌ عَلَى الإنسانِ العَاقلِ أن يُدركَ أنّهُ مصيرُ كُلِّ حَيٍّ، فالحياةُ الّتي تُؤذنُ بالحُضورِ مُشبِهَةٌ للطّيفِ سَريعِ الزّوالِ، وانطواؤُها سَريعًا عَلى تلكَ الحالةِ مُؤذنٌ لِنقيضِ المعنَى الأوّلِ، وهو الغيابُ، ومَادامت عَلى هذا النّحوِ، فَكيفَ يُرجَى أن يُحسَّ الشّاعرُ بِالحُضورِ الذاتي وكلُّ مَن يَرتبطُ بِهِم ويُحبّهُم غابوا واحدًا تلو الآخرِ، وفِي هذا الخِطابِ مَا يكشفُ اللّثامَ أيضًا عَن الرّغبةِ في البَقاءِ والرّغبةِ عَن البَقاءِ، فإنّ أسبابَ الرّغبةِ في البَقاءِ هو الأمل وحضور ما هو جميل في الحياة كالأصدقاء، أمَّا النّفرةُ مِن البقاء، فَمُجلٍّ عنهَا قولُه: "...أنَّ هذه الحَياةَ طَيفٌ يَزولُ"، فزوالُ هذا الطّيفِ مُلزمٌ لِتأمُّلِ الإنسانِ في رَحيلِه لَا فِي بقائِه، والمسألةُ —كما هو ملاحظٌ – خاضعةٌ في تقييمِ نسبةِ الحضورِ والغيابِ لمُحاولةِ "خلقِ الشاعرِ للقواعدِ الشِّعريةِ

(١) ابن أبي الإصبع المصري، "تحرير التّحبير"، تح: د. حفني محمد شرف، (ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،٢٠١١م) ص٩٧.

الجديدةِ المتعلِّقةِ بنظرتِه الخاصَّةِ بعفويةٍ"[١]؛فيجعلُ منها منطلقًا في صياغةِ مادَّةِ حضورِ أصدقائه بسبب غيابهم عن الحياة.

ثانيا: حضور الأخت والأخ وغيابهما وثيمتا الموت والحزن

إن فقد الأخ أو الأخت ليس بالأمر الهين، ولذلك تجد الحزن يستقر طويلا في النفس، ويتجدد كلما حضر ذكرهما في الذهن والقلب، والشاعر القصيبي عندما فقد أخته ثم أخاه، لم يدع شعره دون أن يكون لهما حضور فيه، فأما حضور الأخت في شعره بعد غيابها عن الحياة، فيظْهَرُ جَليًّا في قصيدته (حياة) ومِنها[٢]:

أُختاهُ.. وجهُكِ باردٌ
وأنَا أُقبِّلُه، وتلسَعُني الدُّموعُ
ويرجعُ الطِّفلُ المُبعثرُ في السِّنين
يُعانقُ الكهلَ اليتيم
نمشي، أنا والطِّفلُ، أبحثُ عن..
صِبايَ.. وعن صِباكِ، فلا..
أرَى غيرَ الهَشِيم

عند التأمل في الخطاب الشعري السابق يُلحَظ حضور (الأخت) حضورا مختلفًا؛ فقد بدأ الخطاب الشعري بمناداتها مباشرة (أختاه)، مما يدل على حضورها بكل تفاصيل حياتها في ذهن الشاعر، وغيابها في الواقع غيابا زاد من عظم الفقد والفجيعة والصدمة، وقد بنى الشاعر خطابه على التّلويحُ بِحالةِ الحُزنِ التي انتابته؛ لِتأثُّرِه بفقدانِ أختِه الّتي

(١) أدونيس؛ علي أحمد سعيد، "سياسة الشعر دراسات في الشعرية العربية المعاصرة"، (ط١، بيروت: دار الآداب،١٩٨٥م)، ص١٢١.

(٢) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٣٥.

تُشاركُه الحياةَ من زمنِ طفولتِهما مرورًا بِمراحلِ كِبَرِهِمَا معًا، وكل ذلك استدعَى في النصّ حالةً موازيةً تُعبّرُ عَن هذا الحُزنِ بِصورةٍ تختلفُ عَن المعتادِ في المراثي، فَلم تَكن المحامدُ الّتي اعتادَ الشُّعراءُ الاستهلالَ بهَا، سبيلَ الشّاعرِ في الوصولِ إلَى الغرضِ مِن الرّثاءِ، بل حاولَ أن يَستدعي مِن سِجلّ ذاكرتِه مَا يُؤذنُ بِحالةِ الحُزنِ الّتي سيطرت عليهِ، فألزمَه ذلِكَ باستحضارِ التّجربةِ الوجدانيّةِ لعلاقتِه بِأختِه زمنَ الطفولَةِ والشّبابِ، فاستهلَّ بِنداءِ أُختِه بقولِه: "أُختاهُ..."، موظّفًا أسلوبَ النّدبةِ المثيرِ لحركةِ المشاعرِ المُتداعيةِ؛ نتيجةَ انفعالِها بالحدثِ الجسيمِ الذي يُعبّرُ عنهُ، فالمُنادَى المَندوبُ لا يَخرجُ عَن التّعبيرِ عَن "مُتوجَّعٍ مِنهُ، أو مُتفجَّعٍ عَليه"(١)، وهو هُنا يتوجَّع لِفقدِ أُختِه، فكانَ أسلوبُ النُّدبةِ أدلَّ علَى مُرادِه مِن استعمالِه، لشدّةِ ارتباطِ هذا الأسلوبِ بمَا يعتلجُ في النّفسِ مِن الشُّعورِ بِالأسَى نتيجةَ الفقدِ، فالمعاني النّفسيّةُ لها ارتباطٌ وثيقُ الصّلةِ بنَوعِ التّركيبِ الموظّفِ في الإدلالِ بِه عَليهَا، وقد عرَّى الشّاعرُ بِهذا الأسلوبِ عاطفتَه نحوَ أُختِه، وأسهمَ في كشفِ اللّثامِ عَن حضورِها الذي يَأسَى لهُ في وجدانِه.

ويلاحظُ أنّ الحضورَ الوجدانيَّ لصورةِ الطفولةِ زاد من حزن الشاعر على أخته، وهذه الصُورُ المُخزَّنة في ذاكرة الشاعر وظّفَها في الاستدلالِ بِها علَى هذا التّناقضِ الذي يَعيشُه بينَ حياتِه السّابقةِ في ظلّ وجودِ أُختِه، وحياتِه بعدَ غيابِها عنهُ، وليسَ لذلك المعنَى دلالةٌ إلّا علَى مدَى مَا يُعانيهِ مِن التّشظّي والانشطارِ الوجدانيّ، حيثُ توزّعت مشاعرُه علَى الماضِي والحاضرِ، إذ إنّهُ كيفَ يبدأُ بالصّورةِ الدالَّةِ علَى شحوبِ وجهِ أُختِه بقولِه: "أُختَاهُ وَجهُكِ بَارِدٌ..."، ثُمَّ يَعطِفُ عَليهِ هذا المعنَى المُتغايرَ، من قولِه: "وَأنَا أُقَبّلُه وتَلْسَعُنِي الدُّموعُ..."، مَا لَم يَكُن لِهذا التناقضِ أثرٌ في انشطارِ ذاتِه وجدانيًا، وتبعثُرِ خُطا رُوحِه عَلى دَربِ الزّمنِ!، ثمَّ إنّه يذهبُ إلى تعزيزِ قيمةِ الحضورِ

(١) مصفى الغلاييني، "جامع الدروس العربية"، (ط١، القاهرة: المكتبة التوفيقية ٢٠٠٦م)٢/١٩٨.

الوجدانيّ للذِّكرَى التي جمعتْه بأُختِه في أيَّامِ صباهُما وشبابِهما، فيقولُ في نفس النص:

واليومَ وجهُكِ باردٌ

وأنَا أغضُّ الطرفَ عنهُ..

أَلُوذُ بِالوجهِ الَّذي

خَبَّأتُه في الذِّكرياتِ

أيَّامَ كُنَّا فرحةَ السُّمَّار

كُنَّا ثَورةَ الأحرار

كُنَّا ليلَةَ الأقمار

كُنَّا بهجةَ الزَّمنِ الوسِيم

واليَومَ وجهُكِ باردٌ

فالشاعر يؤكد هنا على غياب أخته في الواقع فقد فارقت الحياة، لكنها لم تغب في ذهنه وقلبه، ويبدأ خطابه بالجملتين الاسميتين (واليوم وجهكِ بارد–وأنا أغض الطرف عنه) ليدل على سكون وثبات الحزن في قلبه، غير أننا نلمح صورة جمالية مثيرة عندما يقول (وأنا أغض الطرف عنه – أَلُوذُ بِالوجهِ الَّذي خَبَّأتُه في الذِّكرياتِ) فالمتلقي عندما يقف على الجملة الأولى قد يفهم أن القصيبي غض الطرف غضبًا أو كرها ...إلخ ، وحتى لا يدع للمتلقي أي تأويل؛ أعقب الجملة بقوله: (أَلُوذُ بِالوجهِ الَّذي خَبَّأتُه في الذِّكرياتِ) إنها صورة جمالية تحرك ذهن المتلقي وتثيره؛ فالشاعر غض الطرف عن أخته الحاضرة أمامه جسدا الغائبة روحا؛ ليطرد الحزن عنه، وليلجأ لصورة الوجه الحي الذي مازال مرسوما في ذاكرته، إنه الوجه الذي رسم له السعادة في حياته.

لقد حرص الشاعرِ عَلى تَوظيفِ الفِعلِ بِصيغتِه الماضويّة، ويظهر ذلك من خلال هذه الجمل (كُنَّا فرحةَ السُّمَّار –كُنَّا ثَورةَ الأحرار –كُنَّا ليلَةَ الأقمار–كُنَّا بهجةَ الزَّمنِ

الوسِيم)، وهذا دليلٌ عَلَى شِدّةِ ارتباطِه بِأُختِه واحتفائِه بالأيّامِ الماضية الّتي كانت تَجمعُهما معًا، كما أن معانِي الرّجوعِ بِذاكرةِ الزّمنِ إلى الوراءِ ثورةُ الوجدانِ علَى الحاضرِ، وإباؤه عَلى الاستمرارِ فيهِ؛ لِأنه حائلٌ دونَ شعورِ الإنسانِ بالسعادة الّتي كان يُحسُّها في زمنِه الماضي معَ أختِه، واستحضارُ الشّاعرِ للدّفقاتِ الوجدانيّةِ الّتي أفعمَت كِيانَهُ في الزّمنِ المَاضي كانت نتيجةَ رغبتِه في الرّجوعِ بِالزّمنِ إلَى أيّامٍ كانَ فيهَا معَ أُختِه:

وأما حضور الأخ في شعر القصيبي بعد فراقه للحياة، فيظْهَرُ لنا أيضا في قصيدته التي عنوانها (عادل)[1] حيث يقولُ:

أَخي رُبَّ جُرحٍ فـــي الأضالع لا يَهدَا أُعـــانقُه، واللَّـيلُ يُمـطرُنـــي سُهدَا

وأستَصرِخُ الذِّكرَى؛ فَتَسكبُ صَابَـــها ويَا طالَما استسْقيتُ مِن نَبعِها الشَّهدَا!

أَخي لَســتُ أدرِي أيُّ سَـــهميَّ قَاتلِي غيـابُـك، أم أَنِّي بَقيـتُ هُنـا فَردَا؟!

يبدأ الخطاب الشعري بنداء أخيه الميت وهذا النداء يحمل نبرة من الحزن، ويدل على ذلك استخدام المفردات (أخي- جرح- في الأضالع-لا يهدأ...) غيرَ أنَه يُفارقُ بينَ دلالةِ الخطابِ في النصِّ السّابقِ (رثاء أخته)، وهذا النصّ، بِمُمازجتِه فِي هذا الخِطابِ بينَ حالتَيهِ اللّتينِ انطوَت تَحتهما رُوحُه؛ الأُولَى: حالة وجدانيّة حاضرة، والأُخرَى: حالة وجدانيّة ونزعة إنسانيّة غائبة، كما أنه يوازن بين حضور أخيه في ذهنه وشعره، وغيابه في الواقع بعد موته، والمُوازنةُ بينَ الحياةِ والموتِ تعكسُ طبيعةَ الأزمةِ الّتي يعيشُها الشّاعرُ في حياتِه مُقارنًا بينَ ما كانَ عَليهِ زمنَ الماضِي، وما هو عليهِ في وقتِه الرّاهنِ، ولَك أن تتصوَّرَ ذلك بمُعايشةِ التّجربةِ المُرّة الّتي صدَمت الشّاعرَ بِموتِ أخيهِ، فانتقلَ بوجدانِه مِن معقلِ السّرورِ إلَى وكرِ الأسَى والحسرة؛ لأنّهُ لَم يَعُد يملكُ إلَّا أن يستصرخ الذكرياتِ فِي مُحاولةٍ للتحوّلِ بِشعورِه والانتقالِ بوجدانِه إلَى الزّمنِ الذي حدَّث

(١) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص٤٧.

عنهُ بِقولِه: "وَأسْتَصرِخُ الذّكرَى... استَسقَيتُ مِن نَبعِهَا شَهدَا"، فَحُضورُ الزّمنِ في هذا الخِطابِ – بِشقَّيهِ المَاضِي والحَاضرِ – يُعتبرُ ظاهرة مِن ظَواهرِ الحضورِ في الذاكرة وهذا يدل على قوة الانشطارِ العاطفيّ لدَى الشّاعر.

وينطلقُ الشّاعرُ مِن الذّكرَى أيضًا فِي وضعِ مُتلقِيه قُبالةَ الجوّ الوجدانِي المُفعمِ بِالحزنِ والألَمِ، حينَ يُخبِرُ عَن ذلِكَ عَلى صُورةِ الإنشاءِ الاستفهاميّ، مِن قولِه: "أَخِي لَسْتُ أَدرِي أيُّ سَهميَّ قَاتلِي –غيابُك، أم أَنِّي بَقيتُ هُنا فَردَا "، فَهو وَإن بَدَا لَنا مُستفهِمًا عَن أيّ السّهمَينِ المُتسبّبُ في قَتلِه نفسيا، إلّا أنّهُ استفهامٌ مُضمَّنٌ معنَى الخَبرِ؛ لِأنّ المُرادَ مِنهُ التّأكيدُ علَى أنّهُ مقتولٌ نفسيا حزنًا ووجعًا عَلى أيّةِ حالٍ، ويمكن القول إن الاستفهامَ عَن الطَّريقةِ الّتي ستكونُ سببًا فِي قتلِه نفسيا، أهو غِيابُ أخيهِ عنهُ، أم بقاؤهُ بعدَهُ فردًا وحيدًا دونه؟ هو ناتجٌ عن حضورِ تلك الحالةِ الوجدانيةِ الدالّةِ علَى مدَى تأذّي الشّاعرِ مِن فراقِ أَخيه بِشِدّةٍ.

ويتجلى لنا حضور الأخ تحت ثيمتي الموت والحزن بكثافة عندما يقول في نفس القصيدة:

بكيتُ أخي حتّى ثوى الدمعُ في الحشـا وأجهش صـدرٌ أصـطلي نَوْحَه وَجدا

فمن أجـلِه الـدّمعُ الذي سدَّ محجري ومن أجلِهِ الدمعُ الذي اسـتوطن الكِبْدا

ويا ربّ! هـذا راحلٌ كان صاحبي وكان أخي يُصْـفِي.. وأُصْـفِي له..الوِدّا

وكان صديقي والشبابُ صَـديقـنا وصـادَقَني.. والشّـيبُ يحصُـدنا حصْـدا

يَلحظُ المتأملُ في الخطاب الشعري السابق أن الشاعر اعتمد على ثنائية الحضور والغياب، حيث حضر أخوه في خطابه الشعري بسبب غيابه عن الحياة، وقد لجأ إلى التوظيف المكثف للفعل الماضي، حيث تكرر (١٢ مرة) (بكيتُ–ثوى–أجهش –سدَّ –استوطن–غاب–حسبتني–فقدت–كان–وكان–وكان–وصادقنا) وهذا يقودنا إلى

القول بأن الشاعر في رثاء أخيه يتحرك في دلالة زمنية ماضية، أي أن المثير للبكاء والحزن على فقد أخيه هو تبعات الفراق الصعب الذي لا يمكن أن ينساه، خاصة عندما يتذكر تفاصيل حياتهما، وهذا التوظيف أكسب حال الشاعر الاستمرارية، ويؤكد ذلك تراصف الأفعال الماضية بشكل مسترسل ومتدافع(١).

كما نلمس في هذا الخطاب الشعري نظرةً من الشاعر يمكن أن نسميها لمحة تأملية فيما كان عليه مع أخيه من الود والمحبة والتقارب الروحي، وهذا التأمل زاده حزنا وألمًا، ويمكن رصد هذا التأمل من خلال البيت الثالث والبيت الرابع ،حيث عمد الشاعر لرصد جميع صفات التكاتف والمواقف الماضية الجميلة (فأخوه الراحل كان صاحبه في السرّاء والضرّاء، وكان أخًا صافي الود، وكان صديقا في مرحلة الشباب، وكان صديقا عند الكبر والتقدم في العمر) وقد يلاحظ المتلقي ارتباك جمل الشاعر فمرة يصف أخاه بالصاحب ومرة بالأخ ومرة بالصديق ،وما كل كذلك إلا دلالة على تذبذب الحالة النفسية الحزينة التي يعيشها الشاعر، فحالته النفسية تعيش في صراع تَقبُّل الفراق وعدم تقبله، وتعيش صراعا بين حضور المرثي في ذاكرته، وغيابه الفعلي بعد دفنه، وهذا كله أضفى على الخطاب الشعري جمالا فنيا، وساهم في توظيف مفرداتٍ زادت من الفاعلية بين الشاعر والمتلقي.

كما يُلحظ أنّ تأملات الشاعر ارتكزت عند رثائه لأخيه على تقنية التكرار؛ حيث وظفه الشاعر توظيفا مناسبا لثيمتي الموت والحزن؛ فنجده يكرر الجملة الاسمية (فمن أجـلِهِ الـــدّمعُ) مرتين، وكرر الجملة الفعلية ثلاث مرات (وكان أخي، وكان صاحبي، وكان صديقي). ومما لا شك فيه أن للتكرار في أي خطاب أهمية بالغة؛ فهو يدل على تعدد الدلالات، فالشاعر عندما لجأ لتكرار الجمل السابقة فهذا يدل على

(١)) يُنظر: جاسم محمد الصيمدعي "شعر الخوارج دراسة أسلوبية" (ط١، الأردن ، عمان: دار دجلة، ٢٠١٠م) ص ١٠٨.

أنّ ذلك المكرر يشكل أمرا مهمًا للغاية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يهدف الشاعر بهذا التكرار لتخفيف الشحن النفسي، والحزن المستقر في داخله، ومن جهة ثالثة فقد يهدف من ورائه إلى بيان حجم الحزن الذي ألم به بعد فقده لهذا الأخ العزيز.

وهكذا يمكن القول إن التكرار الذي لجأ إليه الشاعر قد صور حضور الأخ الغائب، واعتمد على معجم شعري قائم على مفردات ثيمتي الموت والحزن، كما كشف هذا التكرار عن تنوع الدلالات التي تلمح من توظيفه، والتكرار دائما ما يحدث في الأسلوب جمالا يلفت ذهن المتلقي(١).

وهكذا يتضح من خلال هذا المبحث أن الشاعر القصيبي قد أبدع في رسم حضور الآخر وغيابه تحت ثيمة الموت والحزن، وقد تعددت صور الآخر في قصائد الديوان، فهناك الآخر (الصديق)، وهناك الأخ وهناك الأخت، كما حرص الشاعر على توظيف التكرار والمفارقة وأسلوب النداء والزمن الماضي والجملة الاسمية.

(١) ينظر: خالد البداينة " التكرار في شعر العصر العباسي الأول" (ط١، الأردن: مطبعة السفير،٢٠١٤م) ص٢٧.

الخاتمةُ

اختصت هذه الدراسة بالوقوف على "ثنائية الحضور والغياب في ديوان حديقة الغروب لغازي القصيبي" من خلال المنهج الموضوعاتي الذي يركز على كشف ثنائية الحضور والغياب من خلال ثيمات الحب والشكوى والموت والحزن، وقد حاولت الدراسة أن تكشف للمتلقي كيف وظف الشاعر ثنائية الحضور والغياب تحت ثيمات الحب والشكوى والموت والحزن، وأزعم أنني قد وضحت ولو جزءا يسيرا من جماليات وصور هذا التوظيف الشاعر، وفي نهاية هذه الدراسة يمكن القول إن أهم النتائج التي خرجتْ بها هي ما يلي:

- استطاع القصيبي أن يوظف ثنائية الحضور والغياب في خطابه الشعري، في لغة شعرية جميلة، ومباشرة أغلب الأحيان.
- ارتكزت ثنائية حضور الذات وغيابها على ثيمتي الحب والشكوى، فكان هناك الذات المحبة الغائبة والحاضرة، والذات الشاكية الحاضرة والغائبة.
- استطاع الشاعر أن يوظف ثنائية الحضور والغياب مع الآخر الصديق والأخت والأخ تحت ثيمة الموت والحزن.
- ظهر التلازم بين الثنائيتين –غالبا– فتوظيف الحضور هو تأكيد للغياب، فمن حضر في نظم الشاعر فهو قد غاب في الواقع بالموت أو غيره، وعند الحديث عن الغياب في أبياته فهو هو تأكيد لحضور ذلك الغائب في ذهن الشاعر بدليل ذكره في نظمه.
- ساهمت ثنائيةُ الحضور والغيابِ في التأطيرِ لملامحِ التفرد والجدّةِ في قصائد ديوانِ (حديقةِ الغروبِ).

- تعددت أنماطُ الحضورِ والغيابِ في قصائد الديوان في صورة تتكامل معَ بعضها البعض في أداءٍ ووظائفَ متباينةٍ، لبلوغِ غايةٍ واحدةٍ.
- بنى الشاعر خطابه الشعري على ثنائية الحضور والغياب بطريقة يستطيع معها المتلقي فتح أفق التوقعات، وإمكانية التأويل المتعدد والمتجدد مع تجدد القراءة الفاحصة لكل نموذج.
- اعتمد الشاعر على بعض التقنيات الأسلوبية في خطابه الشعري كالتكرار، وتوظيف الجمل الفعلية، والنداء، والمفارقة مما زاد من جمال الخطاب الشعري، وتعدّدَتْ دلالاته.

المراجع والمصادر

أدونيس، علي أحمد سعيد. "سياسة الشعر دراسات في الشعرية العربية المعاصرة". (ط١، بيروت: دار الآداب،١٩٨٥م).

جاسم محمد الصيمدعي "شعر الخوارج دراسة أسلوبية"(ط١، الأردن، عمان: دار دجلة، ٢٠١٠م).

جودت، نصر. "الرمز في الشعر الصوفي"، (ط١، الإسكندرية: منشأة المعارف،١٩٨١م).

حمزة، مؤمنة "المفارقة وحضور الآخر في شعر المتنبي؛ بواعثها وقيمتها الشعورية "مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، مج:٢٣، عدد: ٣، (٢٠٠٧م).

الحوراني، محمد عيسى. "ثنائية الموت والحياة في مرثية ابن الرومي لأمه دراسة أسلوبية". مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج: ٣، عد: ٥، (٢٠١٩م).

خالد البداينة " التكرار في شعر العصر العباسي الأول" (ط١، الأردن: مطبعة السفير،٢٠١٤م).

خديم، محمد، "جدلية الحضور والغياب في إنتاج المعنى لدى حبيب مونسي"، الجزائر، جامعة عبد الحميد بن باديس، مجلة اللغة العربية، مج: ٢٢، عدد: ٤، (٢٠٢٠م).

الخفاجي، قيس حمزة. "المفارقة في شعر الرواد". (ص١، بغداد: دار الأرقم للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م).

رواق، نور الهدى. "الأنا والآخر في ديوان أبي نواس" أطروحة ماجستير (الجزائر:

جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٦م).

صالح زياد "الشاعر والذات المستمدة". (ط١، الأردن: عالم الكتب الحديثة،٢٠١١م).

الضحى، شمس، وغني، ضياء، "الذات في شعر حمد حمود الدوخي"، الأردن: مجلة جامعة الزيتونة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مج:٢، عدد:٢، (٢٠٢١م).

عتيق، عبد العزيز، "علم المعاني". (ط١، القاهرة: دار الشّروق، ٢٠٠٩م).

عيسى، عبد الخالق، "الحضور والغياب في بائية المتنبي الكافورية"، مجلة جامعة الخليل للبحوث، مج: ٨، عدد: ٢، (٢٠١٣م).

الغلاييني، مصفى، "جامع الدروس العربية"، (ط١، القاهرة: المكتبة التوفيقية ٢٠٠٦م).

فتحي، إبراهيم "معجم المصطلحات الأدبية"، (ط١، تونس: المؤسسة العربية للناشرين، ١٩٨٦م).

فروخ، عمر،" تاريخ الأدب العربي". (ط٣، بيروت: دار عالم الكتب، ١٩٨٩م).

القصيبي، غازي. "ديوان حديقة الغروب". (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ).

محمد، رابح، وسنوسي، سعاد، "بنائية المعنى في الشعر الجزائري المعاصر بين ثنائية الحضور والغياب، قراءة في شعر يوسف وغليسي وعاشور فني"، الجزائر، جامعة الجيلالي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، مج ١٥، عدد٣، (٢٠٢٣م).

المراغي، أحمد مصطفى. " علوم البلاغة؛ المعاني، والبيان، والبديع". (ط٣، دمشق: دار النهضة العربية، ١٩٩٨م).

المصري، ابن أبي الإصبع. "تحرير التّحبير". تح: د. حفني محمد شرف. (ط١،

القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،٢٠١١م).

مصطفى، عبد العزيز أحمد. "مَفارقةُ الموت والحياةِ في شعر أبي القاسم الشابي" (ط١، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠١م).

مفتاح، محمد. "تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص " (ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥م).

Bibliography

Adūnīs, ʻAlī Aḥmad Saʻīd. **"Siyāsat al-Shiʻr Dirāsāt fī al-Shiʻrīyah al-ʻArabīyah al-muʻāṣirah"**. (1st ed., Beirut: Dār al-Ādāb, 1985).

Jāsim Muḥammad alṣymdʻy **"shiʻr al-Khawārij dirāsah uslūbīyah**" (Ṭ1, al-Urdun, ʻAmmān : Dār Dijlah, 2010m)

Jawdat, Naṣr. **"al-Ramz fī al-Shiʻr al-Ṣūfī"**, (1st ed., Alexandria: Munshaʾat al-Maʻārif, 1981).

Ḥamzah, Muʾminah **"al-Mufāraqah wa-Ḥuḍūr al-Ākhar fī Shiʻr al-Mutanabbī ; Bawāʿithuhā wa-Qīmatuhā al-Shuʿūriyah"** Journal of the Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Alexandria, Vol. 23, iss. 3, (2007).

Khālid al-Badāyinah **"al-Takrār fī Shiʻr al-ʻAṣr al-ʻAbbāsī al-Awwal**" (1st ed., Jordan : Maṭbaʻat al-Safīr, 2014).

al-Ḥūrānī, Muḥammad ʻĪsá. **"Thunāʾīyat al-Mawt wa-al-Ḥayāh fī Marthīyat Ibn al-Rūmī li-Ummih dirāsah uslūbīya**h". Journal of Humanities and Social Sciences, Vol. 3, iss. 5, (2019).

al-Khafājī, Qays Ḥamzah. **"al-Mufāraqah fī Shiʻr al-Rūwād"**. (1st ed., Baghdad: Dār al-Arqam, 2007).

Riwāq, Nūr al-Hudá. **"al-Anā wa-al-Ākhar fī Dīwān Abī Nuwās"** MA thesis. (Algeria, Abdelhamid Ben Badis University, Arabic Language Journal, Vol. 22, iss. 4, (2020).

Ṣāliḥ Ziyād **"al-Shāʻir wa-al-Dhāt al-Mustamaddah"** (1st ed., Jordan: ʻĀlam al-Kutub al-ḥadīthah, 2011).

al-Ḍuḥá, Shams, and Ghannī, Ḍiyāʾ**, "al-Dhāt fī Shiʻr Ḥamad Ḥammūd al-Dūkhī",** Jordan: Al-Zaytoonah University Journal of Humanities and Social Studies, Vol. 2, iss. 2, (2021).

ʻAtīq, ʻAbd-al-ʻAzīz. **"ʻIlm al-Maʻānī"**. (1st ed., Cairo: Dār al-Shurūq, 2009).

ʻĪsá, ʻAbd al-Khāliq, **"al-Ḥuḍūr wa-al-Ghiyāb fī Bāʾiyat al-Mutanabbī al-Kāfūriyyah"**, Hebron University Journal of Research, Vol. 8, iss. 2, (2013).

al-Ghilāīnī, Muṣtapha "**Jāmiʻ al-Durūs al-ʻArabīyah**", (1st ed., Cairo: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, 2006).

Fathi, Ibrāhīm **"Muʻjam al-Muṣṭalaḥāt al-Adabīyah"**, (1st ed., Tunisia: al-Muʾassasah al-ʻArabīyah, 1986).

Farrūkh, ʻUmar. **"Tārīkh al-Adab al-ʻArabī".** (3rd ed., Beirut: Dār ʻĀlam al-Kutub, 1989).

al-Quṣaybī, Ghāzī. **"Dīwān Ḥadīqat al-Ghurūb".** (1st ed., Riyadh:

Maktabat al-ʻUbaykān, 1428 AH).

Muḥammad, Rābiḥ, Sanousi, Suʻād, **"Binā'īyah al-Maʻná fī al-Shiʻr al-Jazā'irī al-Muʻāṣir Bayna Thunā'īyat al-Ḥuḍūr wa-al-Ghiyāb, Qirā'ah fī Shiʻr Yūsuf wa-Ghulaisī wa-ʻĀshūr Fannī**", Algeria, Djillali University, Journal of Social and Human Sciences, Vol. 15, No. 3, (2023).

al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafá**. "ʿUlūm al-Balāghah; al-maʻānī, wa-al-bayān, wa-al-badī'"**. (3rd ed., Damascus: Dār al-Nahḍah al-ʻArabīyah, 1998).

al-Miṣrī, Ibn Abī al-Iṣbaʻ. **"Taḥrīr al-Taḥbīr".** Investigated by: Dr. Ḥifnī Muḥammad Sharaf. (1st ed., Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, 2011).

Muṣṭafá, ʻAbd al-ʻAzīz Aḥmad. **"Mafāraqatu al-Mawt wa-al-Ḥayāti fī Shiʻr Abī al-Qāsim al-Shābbī"** (1st ed., Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2001).

Miftāḥ, Muḥammad. **"Taḥlīl al-Khiṭāb al-Shiʻrī Istirātījīyah al-Tanāṣṣ".** (1st ed., Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1985).

النظرية النقدية الحديثة ومشكلة التداخل المعرفي

(ملاذ الأنسنة وإرادة التطابق)

Modern Critical Theory and The Problem of Cognitive Overlap

The Sanctuary of Humanization and The Will to Conformity

د. موسى بن درباش الزهراني

أستاذ مشارك بكلية اللغة العربية وآدابها بجامعة أم القرى

البريد الالكتروني: drmdz3@hotmail.com

DOI:10.36046/2356-000-013-015

مستخلص

تهدف هذه الدراسة إلى إقامة محاورة للكشف عن صورة النظرية النقدية الحديثة في تشريع امتدادها في الثقافات الأخرى، احتماء بمبدأ التداخل المعرفي، واستجابة إلى دعوة الأنسنة التي تذيع المطابقة وتنفي الاختلاف، فجاء الاستفتاح بمقدمة وجيزة لإثبات حق الاختلاف الطبيعي في النوع الإنساني، وتخطئة أطلقة المطابقة، ثم مضت الدراسة نحو إقامة مكاشفة لمشكل المعرفة في الفكر الإنساني الحديث، فرصدت مرحلة الحصار العقلي والسلطوي التي نما فيها تمدد الإمبريالية المعرفية وفرض النموذج الأوحد، لتعقبها مرحلة متمردة اختلقت البعد الإنساني جامعاً لكل مختلف ومتنافر، مما آل بإنهاض خطاب التداخل المعرفي والهجنة الثقافية دون وعي بإدراك واقعٍ التعددية الثقافية ، التي تؤكد أنّ المعرفة الإنسانية نتاج تواصلي مشترك لا يحتكره نموذج معين. وقد كان لهذا التصور أثر على النظرية النقدية الحديثة، فهي ذات ارتباط خاص بالمنشأ الثقافي، متأثرة بالتحولات والوقائع الاجتماعية، وبما أن الاختلافات الثقافية والمعرفية أمر مشهود، فإن هذا يبطل إلصاق الأنسنة وفكرة التداخل المعرفي في صورة الإطلاقية بالنظرية النقدية تبريراً لإحلالها بكل حمولاتها المعرفية، وسيحل الاستثناء إذا ما بني التداخل المعرفي على ترشيد في التبادل المعرفي احتراماً لفكرة التواصل والتشارك، وليس خضوعا لسلطة النموذج الواحد.

الكلمات المفتاحية: النظرية النقدية، إشكالية النظرية، التداخل المعرفي.

Abstract

The study aims to establish a dialogue to reveal the image of the modern critical theory in legislating its extension in other cultures, as a refuge by the principle of cognitive overlap, and in response to the call of humanization that broadcasts conformity and denies difference. The preamble included a brief introduction to prove the right of natural difference in the human kind, and to fault the absoluteness of conformity, then the study proceeded towards establishing a disclosure of the problem of knowledge in modern human thought. It observed the stage of mental and authoritarian siege in which the expansion of cognitive imperialism grew and the imposition of a single model, to be followed by a rebellious stage created the human dimension inclusive of all the different and discordant, which resulted in the revival of the discourse of cognitive overlap and cultural hybridization without awareness of realizing the reality of cultural pluralism, which affirms that human knowledge is a common communicative product that is not monopolized by a specific model. This perception has had an impact on the modern critical theory, as it has a special connection to the cultural origin, affected by transformations and social events, and since cultural and cognitive differences are evident, this invalidates the attachment of humanization and the idea of cognitive overlap in the form of absoluteness to critical theory as a justification for replacing it with all its cognitive loads. The exception will be, if the cognitive overlap is based on rationalization of knowledge exchange out of respect for the idea of communication and participation, and not subject to the authority of the single model.

Keywords: Critical Theory – Problem of Theory - Cognitive Overlap.

المقدمة

أحدث ظهور النظرية النقدية في العصر الحديث إشكالات متنوعة، كان من أبرزها حالة الامتداد والتأثير من مصدر الانبعاث إلى حضن الاستجابة، فارتسمت مجادلة التقبل والممانعة، واستحضر كل فريق في السبيلين أدلة الموقف وتعليلاته، ومع تطور الحالة واستيلاد أسئلة الاستشكال ومحاورتها، ولدت فكرة التداخل المعرفي التي اكتست بمجادلة متسعة، ونما حولها نقد يفاتش حقيقة اتصافها بكسر قيود المعرفة الواحدية، والإيمان بالتبادل الثقافي وفق منطق العقل التواصلي.

وفي جسارة ذائعة، تخرج دعوة أخرى متحررة من قيود الاختلاف والتنوع، فتخاطب المجتمع الإنساني بصفة الإنسان ذي النوع الواحد، من أجل إحداث مطابقة لأطياف المجتمع الإنساني المعاصر بتعدده وتنوعه الثقافي، استناداً إلى فكرة الأنسنة، فمن الإنسان إلى الإنسان بالإنسان، لتمحو هذه الدعوة أي اختلاف أو غرابة في الاحتكام الثقافي، وتنحو نحو تخليق الإنسان ذي البعد الواحد.

إن حضور هذا الفكر الجديد في الحقل المعرفي، دون ترشيد لعموميته وإطلاقيته، ليعني في المآل المنكشف أن المعرفة الإنسانية واحدة، لا يمسها الاختلاف الثقافي، ولا خصوصيات الهوية، وستتخلق في الآن ذاته مخادعة محتجبة تحتم قسرية جائرة، فتستعلي بفرض النموذج الواحد، وتعميم التجربة، وإلغاء الخصوصيات، وتمكين العقل الأداتي المهيمن.

لكن جملة هذه الآراء لم يكن لها اطمئنان عند توظيف القراءة النقدية لأبعادها الآيدلوجية، وطموحاتها المعرفية الإمبريالية، فنما خطاب مناهض لهذا الاتجاه، واصطنع نقداً يفسر بواسطته حقيقة التداخل المعرفي الذي يؤمن بالتعددية الثقافية، ويكسر قيود الواحدية في امتلاك المعرفة، ويبطل فرض النموذج الواحد تحت غطاء شعار الإنسانية المخادع، ويجهر في جلاء كاشف أن المعرفة الإنسانية تحيا في تنوع لا يحتكره نموذج

أحادي، وأن العقل التواصلي يؤمن بحق التشارك المعرفي، ومبدأ التبادل المبني على الاحترام القائم من الأطراف، لبقاء النوع الإنساني في إطار فطرة خلْقه تنوعاً وتواصلا.

في هذا المجال المعرفي توسعا وتنوعا، وفي دائرة الاستشكال المعروض، تتبدّى للراصد حالة النظرية النقدية الحديثة، التي لامستها تلك الأسئلة الاستشكالية في واقع حضورها وتمثلها، فهي وليدة بيئة خاصة، تأثرت في خروجها ونمائها بالتحولات المعرفية والوقائع الاجتماعية في بيئتها، فامتزجت فيها تأثيرات فلسفية ونماذج معرفية مرتبطة بالمحضن الإنساني الخاص بها ، ثم إنّ نزوحها إلى محضن ثقافي آخر بحمولاتها المعرفية وخلفياتها الفلسفية، وتقنين تقبلها عبر فكرة التداخل المعرفي، والمخادعة بالهيومانية المستبيحة، وفي إطلاق لا يستحذر في إحلالها أي ترشيد في التبادل المعرفي، سيدفع الراصد إلى الوقوف أمام النظرية القادمة، مستخبراً حقيقة ملاذ الأنسنة وإرادة التطابق.

بناء على مقرر التنظير السابق ، ولدت حيرة السؤال الباحث في مشكلة معرفية حادثة، تقوم على مفاتشة النظرية النقدية الحديثة في تلبسها بالبعد الإنساني، والاعتداد بهذا البعد مشرعاً لقبولها وإحلالها في المختلف الثقافي، تحت غطاء التداخل المعرفي، في سلطة الفارض وليس في مؤانسة المتبادل، وفي إطلاقية لا تؤمن بموجب حق الاختلاف والتنوع والخصوصية، فما بدر من الإنسان فهو للإنسان عبر الإنسان.

إنّ قلق المشكلة المعرفية، ومحاولة معالجتها، وفق التحديد المحكم بالعنوان والمتن، دفع بالعين الراصدة إلى البحث والتقصي لاستجلاء أي دراسة ذات اعتناء سافر بالفكرة المشهودة، لكن رحلة الاستقصاء حسب اطلاع الباحث آبت دون العثور على أي دراسة منجزة اعتنت بالفكرة تخصيصاً، كما تجلّت في هذه المعالجة المنشورة، وفق شارط التحديد والتوصيف في بناء العنوان والمحتوى.

لن تغفل هذه المقدمة إفصاحها عن أهمية الدراسة المنجزة في تناول الفكرة ومعالجتها، وفي تقدير هذه الخطاطة يمكن إشهارها في المثبتات الآتية:

- استدراس حقيقة الطابع الإنساني الكوني بين المطابقة والاختلاف، وأثره في حقيقة التنوع الثقافي والتداخل المعرفي.
- نقد فكرة الاحتماء بالأنسنة في تقديم النظرية النقدية، وتسويغ قبولها، بوصفها أي الأنسنة ملاذاً تتحقق فيه مطابقة شمولية، وتختفي فيه مظاهر الاختلاف الثقافي.
- فسر معنى التبادل المعرفي الذي يؤمن بالتعددية الثقافية وفق قانون الاحترام المتبادل، المبني على فكرة العقل التواصلي، ونقد مشروع العقل الأداتي المهيمن وتهجين الهوية.

إن هذه الدراسة تنتوي وهي تمضي في إقرار خطاطتها المرتسمة استلآم آليات المنهج الاستقرائي، وتمكين أدواته في تنظيم خطواتها المعرفية، وإقرار هذا التوظيف المنهجي في إبراز نتائج الدراسة الموضوعية التي أنهدتها خاتمتها.

أما بناء الدراسة فقد جاء وفق التقسيم الآتي:

المقدمة

الأصل الاختلاف أم المطابقة.

المعرفة ومشكلة التداخل المعرفي.

النظرية النقدية ومحاورة الاستشكالات المعرفية.

تقويم وتوجيه.

الخاتمة.

المراجع.

وفي الختام نسأل الله تعالى العون والتوفيق والسداد.

الأصل الاختلاف أم المطابقة

المجتمع الإنساني في أطيافه المتشكّلة المتنوعة يمثّل فرادةً في النوع على المستوى الوجودي، فخصائص هذا المجتمع تخلق حالة متميزة تستوقف النظرة المتأملة، وتستطلب الوصف والتفسير والتحليل، كما أنها تستدعي يقظة العقل المدرك والفهم العارف إلى رسم النبوءات المعبرة أمام إشكالات الوقائع والظواهر الإنسانية المتعددة، وهذا ما يؤول بالقول إلى أنّ الحالة المشار إليها لها طابع الوصف الكوني في بعدها الوجودي الطبيعي.

على هذا التقدير السابق، تبرز مشكلة الإنسان الكائن داخل تأطير النموذج الإنساني، وسعيه في حركة التطوير والتجديد ومكافحة غلبة السكون، وجهاده الفطري في إبقاء سلطة النوع وفرادته، واستغلاله للعقل الممنوح والمانح في إثبات فرادة النموذج ، ولعل هذا ما يفسر ولو من جانب حركة الصراع، ومسافات الاستباق، وأوجه التمايز ، داخل النموذج الإنساني ذاته، فيعرى مظهر الاختلاف الطبيعي داخل ذلك النموذج، وتتكشف جهرة يقينيات التنوع والتعدد، وتبقى مسألة المطابقة في وجهها المطلق دعوةً سابحة في حيز الأماني، يسعى الإنسان الجهول إلى تفعيل منطوقها ، ويتناسى من وراء مصطنعات الحجب وهمها.

لقد جاء في القرآن الكريم ما يثبت حقَّ الاختلاف وسنته الكونية بين الناس، إذ يقول الحق تعالى: (ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) [هود: ١١٨-١١٩] ، وعلى الرغم من أنّ الآية الكريمة الأولى جاءت بعد مشهد الإيمان والكفر، لتثبت حقَّ وجود السبيلين المتناقضين، وانضمام الناس فيهما

اختلافاً[1] ، إلا أنّ منطوق الآية ذاتها، وعبر تأويل اللغة المانحة في درجة الإمكان والاحتمال ، يثبت حق الاختلاف في عالم الإنسان بوصفه سنّة كونية، ويلغي مستوى التطابق المطلق، والاستثناء الوارد في الآية التالية وإن انبرى إفصاحاً عن وجود اتفاق، فهو يعزز فكرة أصل الاختلاف في نحيزة الخليقة، فاختلاف الدين مثالٌ أنهدته الآية الكريمة في السياق، وأكّدته العبارة القرآنية (ولا يزالون مختلفين)، والقياس على مسألة الدين في الاختلاف مشهدٌ مألوفٌ وصورةٌ ماثلةٌ، وقيام الاختلاف في الخلق آيةٌ لا تحجب، كما أفصحت بذلك الآية الكريمة الأخرى (ومن آياته خلْق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين) [الروم : ٢٢]، فالدين ، واللغات ، والأفكار ، وطرز الحياة ، والفنون ، والتشريعات ، والمنظومات الأخلاقية ، وغيرها ، إنما هي نماذج ينهزم عندها التطابق في عالم الإنسان ، ويرتفع فيها قانون الاختلاف .

في مكشف آخر تبين مجادلته إشهار حقيقة دعوة التطابق ، يجد الناظر المتحري في مكنونها بعد امتحان مادة الخطاب ومفردات النص، أنها دعوةٌ قسريةٌ سلطويةٌ، حتى عند ادعاء إفراغ مفهوم المطابقة من لواصق المحددات التي تثير الاختلاف، وتغليب شعار الإنسانية، أو العالمية، أو نحوهما من الشعارات التي تدعو في ظاهرها إلى تجاوز المرجعية الواحدية تفسيراً أو كالمرادف لمعنى المطابقة، فإن الواقع الماثل لا يتطابق مع هذا الادعاء، وذلك أنّ حقيقة الأمر تمثل نموذجاً مادياً واحداً صادراً من محضن ثقافي واحد [النموذج الغربي] في عصر السيولة الشاملة، ثم يتم تعميمه

(١) انظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، هجر للنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١ م. ج (١٢). ص (٦٣٢ – ٦٣٧). وكذلك انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م. ج (٤). ص (٣٦١).

وتصديره والتبرير له وفق إرادة القسرية ومطلب الهيمنة، دون احترام حق الاختلاف، ولعل الرؤية المعرفية العلمانية الإ مبريالية في الثقافة الغربية شاهد على هذا المنزع القسري لإرادة التطابق المطلق، فقد حضرت مقولة: [الغرب وبقية العالم / The west and the rest] فرضاً للمطابقة وتمريراً لفكرة المركز والهامش، وأن مركز الكون كامن في المركز الذي يمثل تلك الرؤية المعرفية الإمبريالية (١)، وهذا ما يؤكد أن إرادة التطابق المطلق نكرانٌ قصديٌّ لحق الاختلاف الطبيعي الذي هو نسيج العالم، كما أنها سعي نحو تخليق الإنسان ذي ا لبعد الواحد، حباً للهيمنة، وتفرداً بالسيادة، وهذا يؤول إلى اصطناع أثر سلبي على طبيعة الكائن / الإنسان وتميزه، فكلٌّ (محاولة لمحو التنوع، أو نفي الاختلاف، مآلها حجب الكائن واختزاله، أو خنق الحيوية وشل الطاقة الخلابة)(٢).

لكن المشهد الإنسيَّ بوفرة تنويعاته واختلافها التي يقرها الواقع ويصدّقها التاريخ تتوالد فيه المشتركات، ولا تعممه المطابقة في إطلاقها ، وقواسم المشترك بين أفراد النوع تحددها طبيعة إرادة البقاء في دائرة الأصلح والأمثل، والارتقاء بالنوع نحو نماء ونفعٍ مشترك، وحل المشكلات التي تهدد سلامة الكائن/ النوع، على نحو يرعى المصالح ويرقب المصائر ، وهذه توافقية لا تتعارض مع قانون الاختلاف، بل إنها سمت الفطرة التي خلق الإنسان وقدّر معاشه في دنياه وفق صيغتها. (فطرة الله التي فطر الناس عليها). [الروم: ٣٠].

(١) انظر: المسيري، عبدالوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة [المجلد الثاني]، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م. ص (٢٠٥– ٢٠٦).

(٢) حرب، علي، المصالح والمصائر: صناعة الحياة المشتركة، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت منشورات الاختلاف، الجزائر، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م. ص (١٨٢).

المعرفة ومشكلة التداخل المعرفي

من أعظم الإشكالات المعاصرة بروزاً في المجتمع الإنساني الحديث مفهوم [الثقافة] بحمولاته المعرفية، وقضاياه المتعددة، وتناولاته في المجتذَبات الفكرية المتنوعة، ولعل مسببات هذه الإشكالية تعود في مجمل من القول إلى وجود التنوع الفعلي للثقافات الإنسانية المكتسبة بخصوصيات مميزة لكل نمط ثقافي، وحضور ملامح الاختلاف في مستوى يتجاوز إلى الجذور، ثم حدوث هذا التشكل الواقعي مع بروز إرادة الهيمنة وفرض القسرية من طرف ثقافي واحد [ثقافة إمبريالية غالبة]، تتوسع محاولته الفارضة دون احترام الخصوصيات الثقافية القائمة، مع وجود حالة الممانعة أو رفض التقبل في الأطراف الأخرى، وهذا ما أدى إلى ولادة المشكلة في صورتها الحاضرة في المجتمع الإنساني الحديث.

بمراصدة النظر إلى صيرورة التمرحل لكشف الطابع الثقافي في المجتمع الإنساني الحديث، تتجه النظرة الأولى نحو مرحلة [الحداثة / The Modernism]، إذ مثّلت تلك المرحلة إمبريالية الثقافة الغربية الحاملة لفلسفة العقل، واصطناع المركز في مقابل الهامش، وفيها نمت أطروحات تستحضر مقولة التفوق العرقي والوراثي تبريراً لعامل الهيمنة الجائرة ، وتفسيراً من جهتها لعنصر التفاو ت الذي أنهدته تقييساً يهمز في [ثقافة الأطراف] ، وقد ولد هذا التفكير العنصري إيماناً بالنظرة المادية إلى الإنسان في جعله مركز الكون، وإليه ترد المرجعية، دون تجاوز هذه المرجعية إلى فكرة وجود الإله الذي استخلف الإنسانَ[1]، وهذا ما أحدث نشأة الفكر الإنساني/ الهيوماني في

(١) انظر: المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٢٣هـ. ٢٠٠٣م. ص (١٨٠).

الغرب، وبسبب تطرفه [أي الفكر الهيوماني] فقد جنح إلى نعت ثقافة الإنسان الغربي بالنموذج، وإليها ردَّ مرجعية الجنس البشري كلّه، دون الاعتراف بالأعراق الأخرى [الهامشية] ، وتجانساً مع المقام برزت الكولونيالية أداةً سلطويةً في زيِ التحديث لتعزز هذا النموذج الجامح، وفي ظل هذا الفكر نما خطاب [الإنسانوية] الذي "يفرض كونيةَ أو عالميةَ هذه الرؤية على الغير، لدرجة يجعله المتحدث الناطق باسم الإنسان عموماً"(١) ، مما أدّى إلى توسعية قسرية في الجوانب المادية والفكرية، فرضت النموذج الأوحد، ولم تعترف بالاختلاف والتعدد، وأصبحت الرؤية المعرفية في هذا التحقيب الزمني رؤيةَ علمانيةَ إمبرياليةً(٢).

ثم جاءت مرحلة [ما بعد الحداثة / Postmodernism] لتقلق هوية الواقع، وتتمرد على فصول الحداثة، فأعلنت التحرر من هيمنة المركز، وأبطلت حدود ثنائية ثقافة النخبة والثقافة الجماهيرية(٣)، فلا فواصل بين المعارف والثقافات، إيماناً بأنّ الا ختلافات والمتنافرات واقع فارض، يسقط فترةَ تجني الحداثة القسرية المؤمنة بالمركز، وقيود الفوارق، وسلطة العقل، وتأليه الإنسان ، وهذا الإحلال الجديد تشريعٌ لخطاب ثوريٍ ضد أحادية الرؤية الشمولية في مرحلة الحداثة ، ليكون تمييزاً لحركة ما بعد الحداثةً،

(١) الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠٢م. ص (٦٠).

(٢) انظر: حربي، سوزان، العلمانية والحداثة والعولمة [ضمن سلسلة حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري]، الطبعة السادسة، دار الفكر، دمشق ـــ دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٣٨هـ= ٢٠١٧م. ص (٢٣٥).

(٣) انظر: الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي. ص (٢٢٦).

وجوهره "التنافر والاختلاف كعاملي تحرير في إعادة الخطاب الثقافي"[1]، وسيغدو الهدف هنا في هذه المرحلة متجهاً نحو البحث عن اللذة وزيادة الاستهلاك، والاتجاه نحو جعل البعد الإنساني ملاذاً جامعاً لكل أنماط التنوع وألوان الهوية، وإلغاء الذات المستقلة، وإسقاط العقل الأداتي، وغياب المرجعيات، والاهتمام بالهامش، والدفاع عن مفهو م التسوية والتسامح في مظهر مطلق، ومن منظور إنساني صرف، مرده النوع ذاته، في تجاوز لحدود الاختلافات التي تمثل فواصل استقلالية وتغايرية داخل النوع[2]، كما ترتفع النظرة إلى تصور المعرفة في هذا التمرحل نحو تطور مفارق، حيث الرفض لكل التمثلات العقلية تجاه امتلاك المعرفة الواحدية ، بل يحل تجاوز إلى نكران الأحادية أو المطلق في وجود المعرفة ذاتها في التأثيل الوجودي، ويسود الإيمان بوجود معارف متعددة تتفا عل فيما بينها اقتراضاً وتأثيراً ، وهو ما أعطى المعرفة الإنسانية صفة

(١) هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، مراجعة: ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥م. ص (٢٤).

(٢) المقصود أنّ هذا الاتجاه يرى أنّ كل المجتمعات والجماعات وحتى الأفراد يمثلها الطابع الإنساني فقط، ولا شيء غيره، فالجامع لكل هذه التنويعات يرد إلى النوع [الإنساني]، ولذا فالتسوية هنا قائمة على هذا المبدأ [الإنسانية]، وعليه يكون إيجاب قبول كل التنويعات سواء أكانت مادية أم فكرية أم غيرها في كل شيء، لأنها تمثل طابعاً إنسانياً دون النظر عما تحويه من أفكار أو معتقدات قد تكون مخالفة للفطرة الإنسانية السليمة، كما لا يكون هنالك اعتداد بأي معنى للخصوصيات أو الخصائص النوعية التي قد تتأبى عن بعض النقولات أو الوافدات وترفض التصالح معها.

الاستمرار في التاريخ[١]، وهذا عارضٌ مُسقطٌ بفكرٍ جديد يتغيّا بُعداً متطرفاً في المناقلة الصاعدة.

أمام هذا التصور السابق تبرز إشكالية المعرفة في الفكر الإنساني الحديث، فقد اصطنع نظام التحول الفكري الذي طرأ في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة رؤية خاصة للمعرفة تقاذفها تجاذبان مختلفان ، يمثل النموذج الأول محاولة تتجاوز الإقناعية إلى القسرية بخلق نموذج أحادي للمعرفة، ينهد من ثقافة واحدة، ويتأبى الالتقاء بأي روافد، ويستخلق في توسعيته مقدمات التبرير الاستعلائية في التصدير والتقبل، محاولة في إخفاء المسحة الإمبريالية المعرفية التي يكتسي بها، ثم يأتي النموذج الآخر ليكسر علامة الأحادية، ويستهدي إلى صيغة المعرفة في بعدها الإنساني، وهو يؤول بذلك إلى إقامة حجاجٍ يقرب المتنافرات والمختلفات، وينحو إلى التنويعات والاختلافات، فيمكّن من تخليق الإنسان ذي البعد الواحد الذي يحبسه الطابع النوعي فقط.

في هذا التحول المفارق للفكر الإنساني في مرحلة ما بعد الحداثة الذي راصد المعرفة في جسارة غير بها تلوين الخطاب الثقافي ، ووهبته الجرأة الإفصاح عن تقبل المتجاورات من المتناقضات وا لمختلفات في بعد تكييفي واحد [البعد الإنساني]، متعالياً بذلك عن هيمنة التنميط الأحادي، في هذا التحول المشار إليه يبرز في سلوكيات المجتمع العالمي الجديد موضوع التداخل المعرفي والثقافي، والحديث عن الهجنة الثقافية والتعددية الثقافية ، وهي مسائل ثقافية لها اعتلاقٌ بموضوعية الهوية، وهو عنوانٌ مديدٌ ذو إشكالية قائمة في الدراسات الفكرية المعاصرة حول العالم، وكان الاستطراق

(١) انظر: سناني، وسيلة، في نظرية التداخل الثقافي، الطبعة الأولى، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٦م. ص (٢٠).

في هذا المنحى يزجي على وجه الخصوص مناقشة ذات اصطراعٍ حول خصائص الهوية وعلاقات اتصالها، حيث أُفعمت ثقافة الأسئلة بثاقب المكاشفة عن تنميط الهوية بين الانغلاق والانفتاح، وحل تصور يردُّ طابع الهوية المعاصرة إلى نموذجين مختلفين، الأول: نموذج الهوية المنغلقة التي تؤمن بأن الهوية الثقافية حقيقةٌ واقعةٌ لا تتغير تاريخياً، والآخر: نموذج الهوية التاريخية المنفتحة التي ترى بأن الهوية الثقافية في إنتاجٍ مستمر لا تتوقف[1]، وهذا يعني أنّ في مجتمع العالم المعاصر صراعاً حول الهوية الثقافية ، وأنّ هنالك اتجاهاً جديداً يدعو إلى انفتاح الهويات الثقافية وتداخلها، اعتماداً على الرؤية التي تؤمن بالطابع الإنساني والعالمي للمجتمع الإنساني المعاصر.

إنّ مقياس المعرفة في العالم المعاصر أمام هذه الإشكالية لا يمكن إقامة تصوره وفق نموذج الانغلاق أو نموذج الانفتاح، دون وعيٍ عميقٍ بأبعاد الاستشكال المعرفي في أطروحة [التعدد الثقافي]، حيث مثول الاختلاف الثقافي دون حجاب، تبرزه وجوه متعددةٌ، كالدّين واللغة والأخلاق ونُظُم التشريعات والموروثات وغيرها، وهي خصوصياتٌ لها حقُّ الصون والمدافعة ، على أنّ سبيل الرشاد يقيم تقديراً لمبادئ التشارك والتحاور وحقّ الاعتراف ، كما يُخطّئ فارضُ القسرية والتوسعية والنموذج الأوحد ، وهذا ما يشرع في المناداة القائمة أنّ مقياس المعرفة أمام الاتجاه المؤمن بالتعددية الثقافية يحتّم نظرياً (إدراك التعدد الثقافي وتعزيزه)[2] ، دون إلغاءٍ لأيّ تنوعٍ أو

(١) انظر: لارين، جورج، الأيدلوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة: فريال حسن خليفة، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢م. ص (٢٦٢).

(٢) راتانسي، علي، التعددية الثقافية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: لبنى عماد تركي، مراجعة: هاني فتحي سليمان، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م. ص (٢١).

اختلاف عن طريق فرض النموذج القسري الواحد[١]، ثم يكون الواقع المادي علامة مطابقة وتفسير، يحقق دعوة التعدد في نصها المعتدل، حيث النظرة إلى المعرفة الإنسانية بوصفها إنتاجاً إنسانياً مشتركاً لا يحتكره نموذج معين، ولا يخْفضُ بارزَ الاختلافات تحت غطاء المطلق الإنساني، فقد أسهمت الثقافات الإنسانيةَ المتعددة في إنتاج المعرفة وتكوينها، ويبقى موجب إقامة التبادل والانفتاح، وإلغاء حابس عملية التواصل، مرهوناً بطبيعة كل ثقافة، فهي تقيم عملية التصالح مع الوافدات وفق ضوابطها الخاصة.

إنّ موضوع الهوية، وارتباطات فسره بتقنين الآيدلوجيات المتصارعة، وتكييف علاقاته في موار الواقع الناهب، يجعله ذا إشكالية معاصرة تتصف بالعموم والشمولية، وإن كانت محاصرتها للثقافات المغلوبة تتخذ طابعاً أكثر تعقيداً، وهي تحل في الثقافة العربية المعاصرة في مظهر مسته تلك المسحة التعقيدية، في امتداد زمني أثقلته إشكالية [سلطة النموذج][٢]، مما أدّى إلى بروز الاستشكال المعرفي، والحديث عن فكرة

(١) أشار الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى ظهور ما يسمى [نظرية التلاقي / Convergence Theory] التي تهدف إلى غاية إمبريالية تقضي على اختلاف النماذج وخصوصياتها، لأنها تدعو إلى فكرة مفادها (توحد النماذج كلها بحيث تتبع نمطاً واحداً وقانوناً واحداً هو قانون التطور والتقدم، بحيث يصبح العالم مكوَّناً من وحدات متجانسة، ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى).

[المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكير الإنسان. ص (١٥٩)]

(٢) المقصود هنا بسلطة النموذج في الثقافة العربية المعاصرة [القديم التراثي الحديث الوافد]، وقد طرح الدكتور محمد الجابري مسألة سلطة النموذج وإشكالاتها وأثر ذلك على الفكر العربي المعاصر في تحليل مطول، وذلك في كتابه [الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، =

التداخل المعرفي والثقافي في الفكر العربي المعاصر.

أمام هذا المعرضِ الحاملِ أُضـــمومةً من الأفكار حول المعرفة وعلاقتها بالنموذج في مشـــهد التعددية الثقافية والتداخل المعرفي، يندفع ســـؤال الحال إلى البحث عن موقف نقدي من داخل المصـدر الثقافي الذي فَـــوزته مغالبته إلى تشـكيل النموذج وتصدير الأفكار إلى عالـــم الآخـــر، وهنا يرنو المراقـــب إلى مـــا طـــرحته [مدرسة فرانكفورت] ذات البعد الفلسفي الاجتماعي(١)، حيث أبدت رؤيتها النقدية للحضارة الغربية الطاغية، ولســلطان المجتمع الصــناعي الناهب، وتمثلت تلك الرؤية فيما يعرف بالنظرية النقدية لمدرسـة فرانكفورت التي بواسـطتها أرادت أن تقدم نقداً داخلياً لذلك المجتمع التقني الحديث، وهو ما يملأ جغرافية الغرب المتصـف بنزعة الهيمنة وتصـديرها، ويأتي هنا على جهة التحديد مشروع الفيلسوف [هابرماس/ Habermas] الذي يمثـل الجيـل التـالي لرواد تلك المدرسة، حيث أطلـق دعوته الـذائـعة مُنظّراً لما أسمـاه [بالعقل التواصـــلي]، منتقـداً بـذلـك مـا يعرف [بالعقـل الأداتي] الـذي يتمحور حول إرادة السيطرة، وتخليق الإنسان ذي البعد الواحد(٢)، وهي محاولة منه في الإنقاذ من الحصار

الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤م. ص (٢٢ ــ ٦١)].

(١) مدرسـة فرانكفورت: مدرسـة فلسـفية معاصـرة، تنطلق في توجهاتها نحو نقد الحضـارة الغربية المعاصـــرة، وما أحدثته ثورة الحداثة والتحول التقني في بنية المجتمع الصـــناعي من أمراض عصـرية متفاقمة، وما آل إليه المصـير القائم من إحداث إرادة الهيمنة وصـنع العقل الأداتي/ instrumental reason، وفي المقابل دعت هذه المدرســـة إلى إحلال فكرة العقل النقدي/ communicative reason أو ما يســـمى بالنظرية النقدية، وذلك بهدف نقد العقل الأداتي المسيطر على الإنسان الحديث، ومن أبرز أعلامها: ماركوز، هوركهايمر، أدرنو، هابرماس.

(٢) للفيلسوف هربرت ماركوز/ Herbert Marcuse ــ أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت ــ كتاب =

العقلاني والسلطوي، والاجتهاد في تشييد نظرية متكاملة مختلفة عن أخلاق التواصل[١]، ورأى أنّ المعرفة قائمة على التواصل، وتركّز على حقّ الاعتراف المتبادل بين الذوات قصداً لتحقيق التفاهم والاتفاق[٢] ، وقريب جداً من هذا الطرح الفكري موقف الفيلسوف [أكسيل هونيث / Axel Honneth] وهو يعد ممثلاً للجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت إذ أجهر رأيه النقدي في سياق ما يعرف بنظرية الاعتراف، فأكد على "أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق قيم التسامح، وكرامة الإنسان، وضمان حقوقه الأساسية المشروعة أخلاقياً وسياسياً وقانونياً، إلا بواسطة مبدأ الاعتراف"[٣] ، وهو يقصد بمبدأ الاعتراف ما يحقق تبادلاً معرفياً بين أفراد المجتمع الإنساني، فيضمن تحقيق الذات دون إرادة السلطة الفارضة، ويتحرر العقل من أنْ يكون ذا طابعٍ أداتي فقط.

بعنوان [الإنسان ذو البعد الواحد]، ترجمه إلى العربية جورج طرابيشي، وفيه أطلق ماركوز فكرة الرفض للسيطرة الشاملة التي يتصف بها المجتمع الصناعي، وكذلك الماركسية التي كانت سائدة في عهده، نحو تخليق أحادية في الأفكار والسلوك.

(١) انظر: مكاوي، عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، د. ط، مؤسسة هنداوي سي آي سي، وندسور المملكة المتحدة، د. ت. ص (٧٢).

(٢) انظر: سبيلا، محمد وبنعبدالعالي، عبد السلام، العقلانية وانتقاداتها، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م. ص (٢٨). وانظر: إبراهيم، عبد الله، المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٧م. ص (٣٥٥).

(٣) بو منير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر ـــــ الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤٣١هـ= ٢٠١٠ م. ص (١٢٩– ١٣٠).

إنّ هذا المدخل النقدي للفكر الغربي الحديث نابع من داخل ذلك الفكر ، ولم يكن صوتاً ذائعاً من حجرات الثقافات الأخرى التي يسمها التباين والاختلاف عن منشط الأطروحات الحديثة في الفكر الغربي ، وهذا يحمل دلالةَ وجود حقّ الاختلاف والتنوع، ونبذ الهيمنة التي تسعى إلى خلْق كون أحادي، وكسر قيودَ واحَدية المعرفية ودعوى امتلاكها، كما يعزز هذا النقد مقولَة الإشارة إلى الفطرة الإنسانية التي أصدقها النص القرآني، وأكسبها العقل المتأمل شرعية الحق والقبول، حيث إنّ الاختلاف جلاء في كل نُظُم وجود الإنسان في الكون، كما تحمل أيضاً هذه الجملة النقدية الصادرة من ا لداخلِ تشنيعاً على قسرية الإلغاء، وخطأ إرادة التفرد، وتؤوب بضمان يقينها ، لتقرع إنباهاً عن خطأ الاعتقاد بأن المعرفة لا تخرج إلا من باب واحد، فا لتواصل مفاعلةٌ حواريةٌ تبادليةٌ ، تعزز أخلاقية الكشف عن المعرفة في سياق مسعى الحكمة التي يتغياها النوع الإنساني ، وفق أخلاقيات تُفصح بتعلية الخلْق الإنساني وتشريفه بالعقل الباحث والإدراك المختلف، وهذا اَلتحليل لمعنى الاختلاف القائم وحقيقته يعتصم أيضاً في برهنة منطقية على نظر المنظمة الدولية [اليونسكو / UNESCO] (التي أعلنت أخيراً أنّ التنوعَ ضروريٌّ للجنس البشري بقدر ضرورة التنوع الحيوي بالنسبة إلى الطبيعة، وأنّ الدفاع عنه أمر أخلاقيٌّ)[1].

(١) ديورنغ، سيمون، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ٢٠١٥م، ص. (٢٩٥).

النظرية النقدية ومحاورة الاستشكالات المعرفية

شكّلت النظرية النقدية الحديثة في حقل الأدب علامةً كبرى في المشكل الثقافي العربي ، ذلك أنّ نسقها المعرفي جعلها في مراصدة إشكالية العقل العربي أمام المعرفة الإنسانية الحديثة، حيث المختلف الثقافي والمكسب المعرفي، وصراع القابل والرافض، فأخذت لها تلويناً خاصاً بها في هذا المتسع ، وأعطت ذاتها حضوراً لافتاً في المشهد الثقافي المعاصر.

من جانب آخر ؛ فإنّ مساقطة القول عن النظرية النقدية يصحبه في الفكر العربي حديثٌ لا ينفصل عن إشكالات الثقافة والهوية والتاريخ، نظراً لعاملَي التغاير والإحلال الملازمين لصورة النظرية الوافدة إلى النقد العربي، وهذا ما يدفع إلى التأمل في أصول النظرية، ونشأتها، ثم هجرتها وطرق ارتحالها، والبحث عن كيفية الاستقبال لها في الثقافة المستقبلة، وكشف مستويات الأداء الإجرائي لها في ذلك المحضن، ومدى الامتثال لمضامينها وحمولاتها من النماذج المعرفية المستترة، وعلاقة كل ذلك برؤية التداخل المعرفي والثقافي، وامتحان حقيقة الانسجام مع الطابع الإنسي الذي تحمله النظرية النقدية كما يقال في إذاعة وصفها ، وغير ذلك من المسائل ومثارات الأسئلة الشائكة حول تلك النظرية.

إنّ واقع النظرية النقدية من جهة مادتها المعرفية المتشكلة يجعلها في المفهوم العام داخلة في إطار المعرفة الإنسانية في مساقها الخاص بها، وهذا ما يمهد مبدئياً لقبول التحاور معها، وتشريع أسئلة الاستنطاق للأسس والمنطلقات والذاكرة التاريخية والواقع الاجتماعي ، وغيرها مما له اعتلاقٌ بالبعد المعرفي لها ، فيمكّن هذا التحاور من استجلاء الفهم الموضوعي للاستشكالات المعرفية المرتبطة بالنظرية النقدية، ومحاولة استيعاب

تشكّلها حدثاً ظاهراً و متيناً في نسق المعرفة الإنسانية.

قد يكون الدخول إلى معرض المكاشفات يبتدئ بتمييز النظرية في حقل العلوم الإنسانية عنها في حقل العلوم الطبيعية أو الرياضية، حيث إنّ تبلور النظرية في كل مساق يمنحها اختصاصاً مرده طبيعة المادة المعرفية، وكيفية اشتغال الفعل التنظيري في ذلك المساق، فتقري مكاسب العلوم الطبيعية، وصرامة إخراج نتائجها، دفع بإطلاق القول إلى ربطها بالموضوعية، على حين أنّ تحسس أثر المشاعر والذات في أحكام ونتائج العلوم الإنسانية جعل الذاتية ملتصقة بها، وجملة الحكم هذه أي ثنائية الموضوعية والذاتية في مظهرها العمومي مازت طابع النظرية، فهي في (العلوم الطبيعية تأخذ صفة الانضباط الذي يدلل عليه بتماسكها المنطقي والرياضي، وشرحها للنتائج التجريبية أو الوقائع الطبيعية التي تمثل على مبدئها أو فرضها وتؤكده ..... ولكن النظرية في العلوم الأدبية والإنسانية لا تأخذ صفة الانضباط والمبدئية والأحكام والقوانين التي تميز النظرية في العلوم الطبيعية والرياضية ، وذلك لأنها في مجال ينتقص دوماً من قدرتها على المجاراة للموضوعية واللاشخصانية واليقينية، ولا يتيح لها القياس والبرهنة والتجريب بما يجمع بين المبادئ والنتائج على نحو مطلق)[1]، وهذا توصيف يحمل إشارةً إلى أنّ النظرية النقدية بوصفها ملتحقةً بحقل العلوم الإنسانية تتدثّر بطابعٍ ذاتي، مما يخلق فيها خصوصيةً معينةً لا يمكن إغفال احتسابها عنصراً مكوناً في ذات النظرية.

إنّ هذا الإلماح لمعنى الخصوصية يؤكد ارتباط النظرية النقدية بالمنشأ الثقافي،

(١) زياد، صالح، آفاق النظرية النقدية من المحاكاة إلى التفكيكية، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت ـ تونس ـ القاهرة، ٢٠١٦م. ص (١٤ ـ ١٥).

وعدم خلوصها من التأثر بالتحولات والوقائع الاجتماعية التي تكسر مكرور النمط أو استمراره ، فتتغير النظرية أو يدخل فيها إحداث بسبب تغير تلك التحولات أو الوقائع ، وهذا ما يمكن رصده مشهداً في حالة المناقلة للنظرية النقدية، فالتغييرات والإحداثات التي مستها لا تنفك عن تأثير البيئة الثقافية المنتجة، وما فيها من تحولات فكرية ووقائع اجتماعية مست قيمة النظرية وحالةتطورها ، فكأنها في حالة تجدد مستمر، تستشرف التجاوز، وتأبى الوقف عند الساكن ، أخذاً بأثر التحولات الاجتماعية والفكرية المشار إليها، وقد أفصح الناقد [جوناثان كلر / Jonathan Culler] عن طبيعة النظرية في الحقل الأدبي التي تجسر على نقد المألوف وتجاوزه بقوله: (إنّ النظر ية بوصفها نقداً للإدراك المألوف ، واستكشافاً للمفاهيم البديلة، تتضمن مساءلة المسلمات أو الافتراضات ذات الأهمية البالغة في الدراسات الأدبية)[١] ، وعلى هذا التوصيف يقدَّر الحكم على النظرية النقدية بعدم تبرئتها من الأثر المعرفي المحيط بها، واللحظة التاريخية التي اكتنفتها ، فهي ذات تخالط وتشارك مع مرجعيات معرفية مختلفة من خارج الحقل الأدبي الذي تنتمي إليه[٢].

لن تتجاوز الخطوات هذا المقام دونما الإشارة إلى ما طرحه إدوارد سعيد حول ارتحال النظرية ونزوحها، إذ قدّم تصوراً عن حالة النظرية النقدية في تطورها وتأثرها بالزمان والمكان، متخذاً من أفكار المنظر الماركسي جورج لوكاتش التي رحلت إلى بيئة وزمان مختلفين حقيقةً شاهدةً على التغيرات التي تلامس النظرية النقدية في ارتحالها،

(١)كولر، جوناثان، مدخل إلى النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م. ص (١٨).

(٢) انظر: زياد، صالح، آفاق النظرية الأدبية من المحاكاة إلى التفكيكية. ص (١٦).

وتأثير ظروف المحيط الحاضن لها، وجاد على هذه الرؤية بما استيقنه من رحلة أفكار المنظّر الماركسي لوكاتش الثورية التي رسمت لها طابعاً مختلفاً عندما حلّت في تنظير البنيوي لوسيان جولدمان ، ثم لامسها الترويض والتغيير عندما هاجرت مرة أخرى إلى بيئة الناقد الإنجليزي وليامز، ليؤكد سعيد (أنّ الواجب يقضي بإدراك المكان والزمان اللذين تنبثق عنهما النظرية كقسط من ذلك الزمان، حيث تفعل فعلها لفائدته، وحيث تستجيب له، ومن ثَم يصبح بالإمكان لاحقاً إجراء المقارنة بين المكان الأول وبين الأمكنة التالية التي تبرز فيها النظرية كي تكون قيد الاستعمال)[1]، وهذا الإدلاء يأتي استدلالاً على الارتباط بين النظرية النقدية والمتغيرات الحادثة، مما يجعل الوعي النقدي (يدرك أنّ النظرية مستمدة من تجربة ما، وأنّ التجارب الإنسانية تتباين)[2]، لتنكشف آصرة التناسب التي تجمع بين النظرية النقدية والظروف الكانفة لها.

لكن تساؤلاً إثرائياً يحضر أمام هذا الطرح السابق، يستثير تشكيكاً في إطلاقية الخصوصية للنظرية النقدية، ويستخبر في تفاصيلها المشتركَ الإنسانيَّ الجامع، ليؤسس فهماً جديداً في محاورة النظرية من جهة التداخل المعرفي والمشتركات الإنسانية المتحققة، فالمعرفةَ شرطٌ وجوديٌّ للإنسان في الحياة، وهي تتجدد بفعل الإنسان ذاته، فهو لا يُحجم إرادته عن الاستمرارية والكشف الجديد، وإنْ كان الإدراك المعرفي أمامه ذا اتساعٍ وتراكمٍ ، فتكون علاقةَ الذات بالموضوع معرفةً (لا تنتهي أبداً ولا

(١) سعيد، إدوارد، العالَم والنص والنقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، د. ط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م. ص (٣١١).

(٢) غزول، فريال جبوري، إدوارد سعيد: العالَم والنص والناقد، مجلة فصول، المجلد الرابع، ١٩٨٣م، العدد الأول. ص (١٩٥).

تعرف حداً، إنها سلسلةٌ من المقاربات المتتالية والمتعاقبة باستمرار)[١]، وهذا يعني أنّ حقل الإنسانيات هو مجلى للبحث والنظر والاستكشاف، وقد تتقارض العقول وتتلاقح فيما بينها طمعاً في معرفة الإنجاز الجديد وتوظيفه، مما يؤول إلى القول بتعميم التجربة بسبب تلوينها الإنساني، دون النظر إلى الارتباطات المحلية أو الظروف الحاضنة التي ساهمت في إنشاء النظرية، وإذا ما أراد الإنسان أن يمارس إنسانيته فلابد أن يتحرر (من السيطرة المعرفية لأية منظومة تستمد مرجعيتها من مصادر مجاوزة للواقع الإنساني)[٢]، وهذا التوجه يعزز إيجاب الاحترام للمنزع الإنساني، ولا ينازع في قضايا الخصوصية، بل يتجاوزها إلى رحب المعطى الإنساني، ويجده ملاذاً لتقبل الآخر، وحضور التآنس الثقافي والتداخل المعرفي، فالمصدر الإنساني عند هذا الاتجاه يعد وسيلةَ تبريرٍ وقبولٍ، حيث الإيمان بالوحدة العقلية للكائن البشري التي (تؤكد عدم وجود فارق جذريٍ بين روحين بشريين، مثلما تؤكد إمكانية التشابه بين المجتمعات المتباينةً، وإمكانيةً انتمائها إلى عائلة إنسانية واحدة.....فتتشابه آدابهم وتتجاوب على أساسٍ من عنصرٍ إنساني واحد)[٣]، فلا حقَّ إذاً ـ وفق هذا التصور ـ لتشريع الممانعة بانتخاب قانونَ التباين بين المجتمعات،

(١) يفوت، سالم، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩م. ص (١٠٥).

(٢) مغيث، أنور ومبروك، علي وكشك، حسنين وطلبة، منى، النزعة الإنسانية: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف أحمد، الطبعة الثانية، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، القاهرة، د. ت. ص (٥٦).

(٣) عصفور، جابر، تحديات الناقد المعاصر، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت ـ القاهرة ـ تونس، ٢٠١٤م. ص (٦٦).

وإغفال البعد الإنساني الذي يمحو كل غرابة في هذا الشأن.

لقد مثلت هذه الفكرة السابقة [أي النزعة الإنسانية عند المقتنعين بها] عاملاً تبريرياً في استقبال النظرية الحديثة أمام صراع الرفض والقبول، ونتج عن ذلك قبولٌ مطلق للتداخل المعرفي والاقتراضات الفكرية، خاصة أنّ المجتمع الإنساني الحديث تميز بانفتاح الآفاق، وذوبان الحدود الفاصلة، في مظهرٍ جارفٍ لا يتوقف، وأصبحت الخصوصيات فيه تتناقض أو يمسها اضمحلالٌ تدريجيٌّ لافت، وارتفع الشعار الحديث [الوحدة الإنسانية] و [العقل الإنساني]، وهو ما يؤمن بكوننة التجربة الإنسانية، ولم تترفق دعوة المطابقة والتماثل في وقوف متأملٍ أمام اختلافات النُّظُم الاجتماعية والثقافية، بل مضى ا لتجاسر إلى خلْق نظام كونيٍ واحد، وهو ما انعكس أيضاً نحو التوجه لبناء معرفة إنسانية واحدة، لا تعرف مرجعية في إنتاجها إلا الإنسان الذي به حتمت هذه الرؤية الحديثة البعد الغائي، وكمون المرجعية الكونية، وأنكرت المرجعية الغيبية التي قدّمتها الأديان، وفسرت بها الماورائيات، كما أنكرت أيَّ تفسيرٍ مرجعي غير ديني في الإثنيات العرقية، أو في عالم الطبيعة، فنشأ مذهب قائم يفهم الوجود (على أساس أنّ مركز المنظور فيه هو الإنسان، وأنّ الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صارت شارته هي: من الإنسان إلى الإنسان بالإنسان)[1]، وغدت النزعة الإنسانية خير جامعٍ عند هذه الرؤية الحديثة لبناء المعرفة الإنسانية المشتركة وتقبُّلها في الواقع الكوني، متجاوزةً كل الحدود الفاصلة من دينٍ أو عرق أو قومية؛ ليكون الإنسان هدفها.

(١) بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، د. ط، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٢م. ص (١٦).

وفق هذا التصور السابق، جاء إحلال النظرية النقدية الحديثة في السياق، فالتداخل المعرفي عند المعتقدين بهذا التصور وجه إنسانيٌّ يرحب بتقبل النظرية وإحلالها ولا يعارضها، لأنّ رؤيتهم للنتاج الأدبي على وجه العموم [نقد ـــ نصوص دراسات] مصدره الإنسان ، والتجربة الناهضة في هذا الحقل تجربةٌ إنسانيةٌ، ومآل المغزى هنا أنْ تتسور النظريةَ النقديةَ بهذا التوصيف، ويحددها هذا الإطار، فلا تُحجر التجربة عن التعميم، فيكون النقد (في صميم الفكر الأنسني، النقد بما هو شكل من أشكال الحرية الديمقراطية ، وبما هو ممارسةٌ مستمرةٌ للمساءلة، ولمراكمة المعارف المنفتحة لا المنغلقة)[١]، وبهذا ترتفع النظرية عن قيود الخصوصية إلى المطلق الإنساني، فتحلُّ كوننة التجربة، وتعمم خطاطتها، ويسود التشارك بين الأطراف.

إنّ أطروحة أنسنة النظرية النقدية عند المؤمنين بها تهيئ قبولاً للتداخل المعرفي، وتعطي جوازاً للنظرية أمام محنة العبور ، لكن الاستدراك القادم على هذا الرأي سيقيم سؤالاً حائماً حول مفهوم الأنسنة ذاتها، من حيث التصور الفلسفي للإنسان والكون، ومن حيث حقيقة اتساع المفهوم وشموله ، حتى لا يُخفي شعارَ التعميم الإمبرياليةَ المعرفيةَ وسلطةَ إرادة المطابقة ، كما يستطلب التساؤل تفسيراً حقيقياً لعلاقة الأنسنة بمفهوم التنوع والاختلاف ، خاصةً أنّ المشهد الثقافي متعدد الآداب واللغات والخلفيات المعرفية والفلسفية ، وهذا التساؤل اللافت يحمل العقل الإنساني [المستقبل والمنتج] المشتغل بأمر النظرية أنْ يُجهِرَ إبانةً جلية، تكشف عن حقيقة التشارك المتبادل أمام

(١) سعيد، إدوارد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٥م. ص (٦٩).

طغيان مفردة [الأنسنة أو الإنسانية] ، استناداً على أنّ المعرفة الإنسانية إنتاج مشتركٌ.

قد نجد ا حتماء آخر يتضافر مع هذا التوجه، حيث سطوع الدراسات الثقافية التي أبرزت موضوع التعددية الثقافية ، وعززت انتشار النموذج الفكري الجديد حول التداخل المعرفي، ولم تكن النظرية النقدية خارج محيط الدراسات الثقافية من حيث العناية بها ، وربما أغرى هذا التوجه في حداثة نشأته بأن تصبح أنسنة المعرفة كسراً لقيود الهيمنة ، وتقبلاً يطغى على سائد الفكر المتعصّب للمحلية، وما النظرية النقدية الحديثة إلا نمط في هذا المحتوى الثقافي تغالب قيود الأطلقة، وتتحلّى بالقبول التام.

إنّ إدخال النظرية النقدية الحديثة في دائرة التداخل المعرفي، والأخذ بفكرة الأ نسنة تعلّةً في المشاع والمشترك، يُحتّم استكناه الفعل النظري في حقيقته الإنتاجية، وعلاقته بالأطراف الثقافية المختلفة، لوجود المختلَف اللغوي والفكري والفني، فمادة الأدب جرى عليها الاختلاف بين الأمم ممارسةً ومدارسة، وهو واقعها، حيث اختلاف اللغات، والمفاهيم، والأفكار، وطبائع الحياة الاجتماعية، وغيرها من القيود التي منحت المادة الأدبية تشكّلها ا لخاص في سياقها الحاضنِ المنتج.

تقويم وتوجيه

أبرز العرض السابق إشكالية النظرية النقدية الحديثة في الواقع المعرفي والثقافي، وذلك في مضيٍ أرشد إلى فسر مفهوم التداخل المعرفي وعلاقته بواقع النظرية النقدية، وما حضر في سياق ذلك من انتخاب الأنسنة ملاذاً في تبرير الإطلاقية التي تتحرر من قيود التمايز والاختلاف.

لكن العبور بالنظرية كان نية إرادة ولم يكن تمكناً، فحلّت محنة الاستفهام المجابه حول مطابقة نية الإرادة للواقع، كما أنّ منطقية التساؤل المشكّل تُحضرها عبارة [المشترك الإنساني]؛ لأنها توقظ ضمنياً السؤال عن [غير المشترك]، والناتج بعد الكشف المتيقن هو إضاءة تبين حدود المشتركات، وهذا وضع قابل في حدود الإقرار، وأخرى تبين الاختلافات، وهذا وضع رافض في حدود النفي.

ستعود المراصدة مرة أخرى إلى الإنسان/ النوع، فهو كائن يحمل خصائص معينة، تحدّد النوع، وتمكّنه في منشئه، وتفارق به بقية الكائنات، خاصة أداة العقل التي خلقت له فرادة مائزة، وهذا يؤولَ بالقول إلى أن الطينة الأولى لهذا الكائن حملت خصائص النوع العامة، في مشاعره، وإدراكاته، ونمط عيشه، وتفكيره، وقابليته للكشف والبحث، وغيرها من الخصائص الأخرى العامة التي رسمت الكائن/ الإنسان في المعنوي والوجداني، وفي الحسي والظاهري، لتتحقق فيه صيغة الخليقة ذات الصفات النوعية الخاصة.

وستعود المراصدة مرة أخرى إلى الإنسانيات، إذ كان الوصف الجاري عليها يسمها بالطابع الذاتي وخصوصية التنوع، والذاتية في مقابل الموضوعية إحداث في توصيف التفريق بينها وبين الطبيعيات، واعتلت في الدراسات الفلسفية الحديثة إلى موضوع مشكل لازم العلوم الإنسانية، ومثّل نظرة حادثة في واقع التناول الحديث لقضايا فلسفة العلم والفن، لكن توجيهاً آخر في هذا السياق ينمي رؤية تقف على

كشـــف مختلف ، فالذاتية واقترانها بطابع التنوع قد ينظر إليها على أنها خلْق لتجارب متنوعة تفيد في إثراء المعرفة الإنســـانية ، وهي محاولات ماضـــية لا تهدأ في ســـيرورة الكشـف عن المعرفة، تبرز عقل الإنسـان وفرادته في مظهر التنوع، ووفق شـروط المعرفة من جهة إغنائها وإثرائها، وعليه ستكون الذاتية فرادة، كما ستكون خصوصية التنوع مُحفّزاً على التفاعل والتشـــارك، تقف ضـــد إلغاء اختلافات النوع، ومحو المشـــاركات والإنتاجات المختلفة، وإن كانت في الوقت نفسه تحمل تلوينا خاصا لكل أداء، وهو ما يمثل جوهر التمايز والتنوع.

في هذا السياق الوارد ستحضر مفردة [المعرفة] أمام ذلك التجاذب بين الإطلاق والخصوصية، وأمام استشكال التداخل المعرفي في مواجهته حق الاختلاف الذي يتمثل في المفاهيم والأحكام والقيم(١)، وهذا مـــا يستوقـــف النظرة المتأملة في طبيعة المعرفـــة وعلاقتها بالنوع / الإنســـان، فحيثما كانت المعرفة مرتدة إلى النوع، أي من جهة الاستمداد من المصدر الأصل الذي يخلق الطـابع الإنساني العام، ويكون تسيارهـا في الآفاق وعيا بحاجة النوع تعميما، ويلتصق بها وصف الصـالح العام والمشترك في مادتها ومؤداها، كما ينحجب عنها أيُّ تلبيس أو تشـكيك يصـطدم مع القيم الإنســانية المشـتركة وسـلطة المعايير النموذجية، فهذه معرفة تمثل تجربة إنسـانية تكتسـب حق التعميم، وصلاحها ذو جلاء في الإنماء وتقدير الفكر الإنساني الحـــر، على حين أنّ المعرفة عندما تســـلب هذا التقدير الســـابق، فتمتلكها منازع الاختلافات الثقافية، ويكون ارتدادها إلى صيغ محلية لها طابع نموذجيٌّ خاصٌّ، يُخلّقها وفق تشكيلٍ يتفق مع البيئات الثقافية الأخرى ، ويكون إنتاجها ذا خصوصية لا تتصالح مع وضع التبيئة في حالة الهجرة والانتقال، فهذه المعـــرفة لا تمثل تجـــربة يصدق عليها وصـــف التعميم،

(١) انظر: عبد الرحمن، طه، الحق الإســـلامي في الاختلاف الفكري، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠١٤م. ص (١٣٥).

فتصديرها هيمنة، وتقبُّلها خطأ.

أمام هذا التصور لا يمكن الانقباض عن إشكالية النظرية النقدية الحديثة، فهي مادةٌ معرفيةٌ منقولةٌ، كما أنها إحداثٌ ظاهر في حيز الإنسانيات، لكن روية الناظر المتأمل ستمتحن طرائق الكشف، ولن تقنع بظواهر العبارات، أو الانحباس في مضايق التفكير ، وذلك أنّ المتأمل في واقع الفكر الإنساني الحديث يبصر فيه اتجاهاً يقينياً ماثلاً يؤمن بأنّ المعرفة ليست امتلاكاً وإنما إنتاج مشتركٌ، وأنّ التداخل المعرفي القائم على احترام التواصل الإنساني المتبادل، وليس القائم على التنميط وفرض النموذج الإمبريالي الأوحد ، هو التداخل الذي إليه حاجةٌ ومطلب، وعلى هذا التقدير فإنّ الجحود لإنجازات النظرية النقدية الحديثة، وقمع التداخل المعرفي معها، استجابةً لأي تضليلٍ حاجب، ودون أنْ تُختبر مادتها، يؤدي إلى خطأ معرفيٍّ أمام حق الاكتشافَ والاكتساب، كما أنه يجري في المقابل خطأٌ معرفيٌّ، فتقبُّل النظرية وإحلالُها في وجه مطلق استجابةً لدعوة التداخل المعرفي في مظهرها المفتوح، والانسياق مع صيَحة الأنسنة التعميمية في وجهها الإمبريالي الذائع صورة المطابقة القسرية، دون امتحان كاشف، ووعيٍ بحق الاختلاف وفطرة التنوع، ودون معرفة بحق الذات في وعيها وإنتاجها وكيفية تشاركها ، فهذا أيضاً خطأٌ لا يبرره الاستناد إلى مقولات وشعارات مضطربة.

في جانب مثمرٍ من عملية التداخل المعرفي في واقع النظرية النقدية، يمكن أنْ نستهدف بعض الأمثلة التي أشرقت بها النظرية النقدية، ففي سننٍ مبهجٍ قدّمت النظرية عبر إحلال المنهج وتوظيف منطقه العلمي سبلاً متنوعةً في استنطاق النصوص وكشف مجاهيلها، وهو ما أدى إلى الاستزادة المعرفية في حقل الدراسات النقدية، كما سعت إلى إحضار الدراسة العلمية التي لها إيقاع الانضباط والصرامة، محاولةً منها في تمثّل البناء المنهجي العلمي الذي يرنو إلى النتائج المنضبطة، لتتجاوز مرحلة الانطباعية

التي لا تقرُّ فصلاً بين الذات والموضوع، فتغدو رؤية الأحكام في عمومها دون العلمية، وحينما استفادت النظرية من الحقول المعرفية خارج الأدب، ووظّفت ذلك في إفعال البناء النظري، ثم تطبيق ناتجه في المنقلب الإجرائي ، فقد أشرقت في جانب لا ينكر من طرحها بمباهج التحليل السياقي وأثره الفاتح نحو استجلاء المعنى، كما كشفت طريقاً جديداً نحو تحليل النص عبر اللغة ، فاستثمرت المكونَ اللغوي لتقدم رؤيةً في تحليل البنية النصية والبنية الخطابية للنص، كما لا يغفل إحداثها في مرحلة تالية تفعيلاً للقراءة والتأويل [المقصود هنا الجانب المنضبط المعتدل]، فساقت السلطة إلى القارئ، وجعلت استجابته في المفاعلة النقدية كشفاً جديداً في المحاورة والاستنطاق، وهذه الكشوفات وغيرها في جانبها المعتدل المنضبط شكّلت معرفةً إنسانيةً نحو مداخل النص، وقدّمت بذلك فتحاً جديداً في تطوير الدراسات النقدية، فالتداخل مع هذه المعرفة في ذلك المعطى الإيجابي ر غبةً في مكاشفة الإنجاز الإنساني، والقفول بالإغناء والإفادة، مما تلامسه الملاءمة، وتتطلبه الحاجة ، هو أمر مثمر سيكسب الممارسة النقدية تجربةً جيدةً، فتخرج النظرية من أزمة الجمود، وتتحقق معها إفادة في تطوير الدرس النقدي والحركة النقدية.

هذه الصورة المثلى للتداخل المعرفي ستقابلها أخرى على النقيض منها، وحينئذ لن يكون التداخل مع النظرية الوافدة في الجانب الآخر ذا إفادة وحاجة، فالناظر في النظرية النقدية الحديثة يجدها متشبعةً بالأثر الفلسفي الطاغي، وهو حمولةٌ خلفيةٌ أسهمت في إخراج النظرية بطابعٍ ثقافي خاص، كما أنها تمادت في مواضع كثيرة نحو إيغالاتٍ مفرطة لم يكتسب النص معها نقداً معتدلاً، فتحتيم السياق الذي فرضته ملاذاً كاشفاً إيماناً منها بصرامة المنهج في إقامة الدراسة العلمية، أفرزت به أي تحتيم

السياق تحليلاً اشتطّ في إسقاطات متطرفة، وانبنى على ذلك أحكام قطعيةٌ وتعميميةٌ فجة ، ولما حضر خيار اللغة الذَي سعدَت به المناهج النصية انتقالاً من خطأ السياق، كان أنْ وقع حصارٌ للغة في سجنٍ منعزل، فاختلقت عزيمةَ النظرية عالَماً مثالياً منغلقاً، جردت فيه النص من محيطِه، ووُدِعت المؤلف دون أوبة، وأعطت القارئ حقاً بغير ضابط، فقفزت إلى مغامرة مُغالية، كان لها انعكاسها في سيادة إشكالية حول معنى النص لم تتنفس منهًا أقلامُ النّقَدة، وإذا ما تأملنا انعكاسات فلسفة ما بعد الحداثة على النظرية النقدية ، رأينا مزلقاً خطراً في نظريات القراءة والتأويل التي أرهقت النصوص الإبداعية بقراءات تأويليةَ من غير وعي بالممكن والمحتمل، وهذه المرصودات وغيرها قد وجدت لها في بيئتها النابتة فيها ما أمكن في إخراجها، إذ ساهمت الروافد الفلسفية والنماذج المعرفية الخاصة بتلك البيئة الحاضنة في تشكيل النظرية النقدية في مظهرها النهائي، ومن هذا الموجِ في تأثيل المعطيات المعرفية للنظرية يستطيع الباصر المتأمل أنْ يستبين حدود التداخل المعرفي بين المستساغ أو عدمه أمام مشكل النظرية الوافدة.

أما إشهار الأنسنة في توصيف النظرية تبريراً لعملية التداخل أو القبول، فإنّ القول يرتفع بادئةً إلى امتحان المفهوم ومحاورته قبل أي حكمٍ يستعجل المصادرة أو القبول ، وفي إنماء القول منطقياً نحو الاستبانة وإقامة المعالجةً، سنتحسس بدءاً واقع الاجتماع الإنساني، ولن تُخطئ الحاسة الراصدة بقول اليقين الماثل أنّ الجوامع والمختلفات أمر فطريٌّ في عالم الإنسان ، وعليه فإنّ تعميم الأنسنة إنما هو إجمال أغفل التفصيل دون استجلاء ، فالنظرية النقديةَ ذات مصدرٍ إنساني ، ومردُّها إلى النوع يعني أنّ فيها قدراً من التشارك، لكن إطلاقيةَ التعميم في صيغة بناء النظرية اعتسافٌ مؤداه

محو الاختلاف، وهذا خلاف تفسير فلسفة العلوم الإنسانية التي ترتدّ إلى الطابع الذاتي، وخلاف واقع الظواهر الإنسانية ومفارقتها للظواهر الطبيعية، فالعلوم الإنسانية (تستخدم العلاقات السببية في نطاق واسع، لأن الظواهر التي تدرسها هذه العلوم ترجع في التحليل الأخير إلى أفعال إنسانية تعبّر عن إرادات فردية أو اجتماعية)[1]، فبراءة النظرية النقدية من نسبية المَرجع لا تحتّكم إلى شواهد خارجية أو انتقائية، وإنما يجب الاحتكام إلى استقراء محكم يفصح أثر المرجع، وحقيقة التنوع، ومقدار التشارك.

في هذا النحو الفاحص، لن تغفل العين الباحثة وجود مشتركات إنسانية حملتها النظرية، مكّنت الفعل النظري، وساهمت في بناء نموذجه في المساق الخاص، ففي ملحظ بارز نلمح احتفال الفكر اللغوي الحديث في الدراسات الغربية بأضمومةٍ من الأفكار التي قدّمها العالم اللغوي [دوسوسير] ، وعدت في منشئها فتحاً جديداً في تطوير درس علم اللغة العام، ومستنداً ذا شأن في بناء النظرية النقدية الحديثة، إذ مهدت لظهور النقد الألسني واللسانيات النصية، ومن تلك الأفكار الذائعة الحديث عن نظام اللغة المبني على العلاقات، واعتباطية العلامة، وثنائية الدالّ والمدلول، وغيرها ، وهذه النماذج على سبيل التمثيل إذا ما استغرقت القارئ العربي تأملاً في مفادها، فلا تُخطئ نظرته المتأملة ربطاً بنتائج المعرفة النقدية والبلاغية في التراث العربي، وبحثاً عن علاقات وامتدادات متقاربة ، أنْ تجد مثولاً سابقاً لتلك الأفكار في المؤلفات المتقدمة في المدونة التراثية، فكتاب الدلائل المتوفى صاحبه في القرن الخامس الهجري القائم على فسر نظرية النظم، لم يغفل الإشارة إلى كثيرٍ من الأفكار التي

(١) قاسم، محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت. ص (٣٥٩).

يشترك معها علم اللسانيات الحديث، كالإشارة إلى نظام اللغة ونسقها وعلاقاتها[١]، والإشارة إلى ما يعرف حديثاً باعتباطية العلامة[٢]، وحينما ظهرت الدراسات الأسلوبية الحديثة واتكأت على عنصري [الانحراف] و [الاختيار] بوصفهما علامةً فاصلةً بين اللغة المعيارية واللغة المتأسلبة، لم يكن هذان العنصران مكتشفَين غريبين عن وجه البلاغة العربية التي عنيت بالحقيقة والمجاز، وعرفت العدول والاتّساع[٣]، كما عنيت أيضاً بعنصر الاختيار في مظهرٍ بارز[٤]، وإذا كانت النظرية الحديثة أفصحت عن العلاقة بين لغة الكاتب والأثر النفسي؛ فإنها تتشارك مع نظرية النظم البلاغية التي أفصحت عن هذا الأثر وأكّدت حضوره في

(١) انظر [على سبيل التمثيل والتدليل فقط]: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود شاكر، الطبعة الثالثة، دار المدني، جدة، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م. ص (٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٩). وانظر كذلك: الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود شاكر، الطبعة الأولى، دار المدني، جدة، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م. ص (٤– ٥).

(٢) تأمل كلام الجرجاني الآتي في الدلائل: (وذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى من معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسماً من العقل اقتضى أنْ يتحرى في نظمه لها ما يتحراه، فلو أنّ واضع اللغة كانَ قد قال [ربض] مكان [ضرب]، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد).
[دلائل الإعجاز. ص (٤٩)]

(٣) انظر: ربابعة، موسى سامح، الأسلوبية مفاهيمها وتجلياتها، الطبعة الأولى، دار الكندي، إربد الأردن، ٢٠٠٣م. ص (٤٧). مع ملاحظة أنّ في هامش الصفحة المشار إليها سيجد القارئ إشارة المؤلف إلى المصادر التراثية الكثيرة التي أوردت المفهوم / الاتساع أو التوسع.

(٤) انظر: أبو العدوس، يوسف، الأسلوبية: الرؤية والتطبيق، الطبعة الأولى، دار المسيرة، عمان، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٧م. ص (١٦٠ –١٦٧). مع ملاحظة إشارة المؤلف إلى مواضع ذلك الاهتمام في المصادر التراثية.

بناء التراكيب[1]، وإذا ما لمحت الباصرة فيما أينعت به النظرية الحديثة من منهجية عالية شكّلت معالم نظرية النص؛ فإنّ القارئ المتأمل في التراث النقدي العربي لن تُخطئه أيضاً النظرة الثاقبة ذات الاستبصار والإمعان عن مساهمات ابن طباطبا والحاتمي والقرطاجني في تدوين الوعي بفكرة البناء الكلي للنص[2]، وهذه الأمثلة وغيرها ليس التقصد من وراء إيرادها إحداث المقارنة، وإشهار الأسبق والآخذ، وإنما المراد هنا بيان المشتركات في بعض المفاهيم الإنسانية في حقل الدراسة النقدية، حيث نجد التشابه أو التطابق ماثلاً في منازع إنسانية لم تتغلّب عليها اختلافات النوع، فالتوافق أو التوارد عليها يعود إلى طبيعة النزعة الإنَسانية العامة التي لا تمانع في قبول تلك الأفكار وتوظيفها، لتناسبها مع الاختلافات الثقافية والمعرفية.

في الجانب المقابل من هذا التقويم السابق، لن يكون طلاء النزعة الإنسانية في تكوين النظرية النقدية إلا ادعاء يخالف حقيقة الواقع في الاختلافات الثقافية، فأفكار مدرسة التحليل النفسي المغالية، وإسقاطاتها في عالم النظرية والأدب، لن تتصالح مع

(١) انظر [على سبيل التمثيل]: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز. ص (٤٩، ٥٦).

(٢) انظر: العلوي، ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق: محمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، منشأة المعارف، الأسكندرية، د. ت. ص (١٦٧). وكذلك انظر: الحاتمي، محمد بن الحسن بن المظفر، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: جعفر كتاني، د. ط، وزارة الإعلام العراقية ــ دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩م. ج (١). ص (٢١٥). وكذلك انظر: القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، د. ط، دار الكتب الشرقية، د. ت. ص (٢٨٧- ٢٩٠).

مع ملاحظة أنّ هذه النماذج جاءت على سبيل التمثيل وحسب، وإلا فإنّ القارئ المتتبع سيجد ـ أيضاً ــ إيرادات متقاربة للفكرة عند الجاحظ وعلي بن عبد العزيز وابن رشيق وعبد القاهر، وربما غيرهم.

الواقع الثقافي في البيئة العربية على وجه الخصـــوص؛ لأن الثقافة العربية ذات المرجعية الإسـلامية لم تنظر إلى الإنسـان كالنظرة الفرويدية التي اشـتطت في تفسـيرها البوهيمي للسـلوك الإنسـاني، والإغراقُ الأسـطوريُّ في تفسـير الشـعر المتكئ على أفكار يونج وجيمس فريزر لم يكن ذا قبول وتأثير عريض، وإنْ حاول البعض إحلاله وممارسـته، والاعتماد على الفكر الماركسـي في التنظير للنقد الآ يدلوجي لم يكن ذا نزعة إنسـانية، والدليل المتجلي وجود معارضـة الفكر الماركسـي ذاته في كثير من الثقافات، والمناهج التي احتفلت بنظرية موت المؤلف، واسـتتبع ذلك توظيفها في نظريات القراءة والتلقي، خاضـت معركة تأويلية مع النصـوص ، وخسـرت فيها النظرية حضـورها المقبول، ما لم تهذّب طغيانها المحموم إلى حدود الممكن والمحتمل وفق أدلّة ومرجحات دالّة، وما كانت النزعة الإنسانية مصاحبة لها وقد حلّت المعارضة لها من داخل المحضن الثقافي الذي به ولدت ، فضـلاً عن إحجام الثقافة العربية لقبول كل مبادئها وتفريعاتها، وهذه النماذج وأضـرا بها دليل كاشـف على حق الاختلاف، وتنوع النموذج الإنسـاني في البيئات الثقافية، وتخطئة تعميم الأنسنة في ا لنظرية دون ردٍّ إلى نظرٍ يتبين، وتقليبٍ يمتحن.

الخاتمة

قدمت هذه الدراسة رؤيةً تحليلية عن واقع النظرية النقدية الحديثة من جهة علاقتها بمفهوم التداخل المعرفي، ومحاورة مفهوم الأنسنة بوصفه تسويغاً لإحلال النظرية وتشريع إجرائها في المنجز الأدبي، لكونها معرفة صادرة من الإنسان، فلا تقلق الهوية بملاذ الخصوصية.

ويمكن بعد رحلة التطواف في الفكرة رصد أبرز النتائج:

أن الأصل في الوجود الإنساني على طبق الأرض من جهة الطابع الثقافي والاجتماعي ينزع إلى الاختلاف لا إلى التطابق، وأنّ أيّ محاولة لفرض النموذج الأوحد فهي محاولة قسرية غير أخلاقية تتبنى رؤية إمبريالية متوحشة، فتختزل الكائن / الإنسان وتتقصد امّحاء التنوع.

إذا كانت المعرفة مسعى للإنسان منذ وجوده؛ فإنّ دعوى احتكار المعرفة الواحدية، وإلغاء التشارك، تفصح عن قسرية واستعلاء عنصري لا يحترم مبدأ التنوع الثقافي والتبادل المعرفي، وحق الخصوصية والمشاركة.

يعدّ الخطاب الإنساني / الهيوماني توهيماً من جهة أطروحة الفكرة، وسلطوياً من جهة حقيقة واقع الفكرة، ففي الأولى تشريع لتوحيد النوع دون استذكار الخصائص، وفي الأخرى وجه مخفيٌ للنموذج الأحادي الغربي التوسعي تحت قناع مجتذب.

لم تحقق فلسفةَ الحداثة وكذلك فلسفة ما بعد الحداثة تفسيراً توافقياً للمعرفة والتداخل المعرفي، ينأى عن أي تحيزٍ أو استصحابات وهمية ترتفع عن الواقع المعرفي الإنساني.

ظاهرة التداخل المعرفي حالة واقعة في المجتمع الإنساني، لكنها تنهد في العالم المعاصر في مشهدٍ أكثر تعقيداً واتساعاً، خاصة في تحاورات الفكر العربي

المعاصـر، وتفسـير هذه الظاهرة من الجانب المنطقي الإيجابي، وليس الجانب التوهيمي السلطوي، يعني محاربة سلطة النموذج الأحادي، والدعوة إلى إدراك وتعزيز التعددية الثقافية، والإيمان بوجود الاختلافات، وإعطاء كل ثقافة حق التواصل والتداخل، ومنحها حق التقويم والتقييم لكل وافد وفق ضوابطها.

بروز النقد المسـتوفي للعقل الأداتي الذي أحلّه المجتمع الصـناعي، والدعوة إلى إحلال العقل التواصـلي في مشـروع النقد الفلسـفي الاجتماعي من داخل ذلك المجتمع، دليل قوي على التوهيم والمخـادعة لمضـامين الخطاب الإنسـاني/ الهيوماني الذي يحمل صفة القسرية والإمبريالية المعرفية، وتجاهل البعد الأخلاقي.

النظرية النقدية الحديثة واقعةٌ في حيز المشـكل المعرفي المعاصـر، فهي مادةٌ معرفيةٌ حققها الإنسان، وأسند إليها فعـل التمكين الإجرائي في ظاهـرة إنسانية اجتماعية، وهي اللغة الأدبية، غير أنها لم تتشكل وفق أقيسة إنسانية مطلقة، وإنما اسـتلأمت قيماً حضـارية ونماذج معرفية لم تتصـالح مع تعميم التجربة، وعلى هذا فسـتبقى مشـكلتها في التأثير والمبادلة خاضـعة للمشـكل المعرفي القائم من حيث سـلطة النموذج، والاختلاف الثقافي، والإمبريالية المعرفية، وكوننة التجربة.

تختلف النظرية في حقل العلوم الإنسـانية عنها في حقل العلوم الطبيعية والرياضـية، من حيث صـرامة الانضـباط والتماسـك المنطقي وكشـوفات النتائج، فهي في الأولى لم تتحقق فيها الصـرامة وقواعد الانضباط والتماسـك كما في الأخرى، مما يوجب الوعي بكيفية التعامل مع ما تطرحه الإنسـانيات عموماً، وعلى وجه خاص أطروحات النظرية في مجال الدراسات النقدية.

بما أن النظرية النقدية الحديثة داخلة في عموم الإنسـانيات، فإن العقل المتأمل في

بنائها وتكوينها لن يغفل عن تسييجها بأثر المحضن الثقافي الذي نشأت فيه، من أفكار فلسفية ونماذج معرفية لها تلوين خاص ، وملامسة تلك التأثيرات لها يدفع القول إقراراً بأن النظرية النقدية غير مبرأة من التحولات والوقائع الاجتماعية، مما يعني إبطال فكرة إنسانيتها في أطلقة لا تقيد.

التعويل على المنزع الإنساني في إطلاق يعبر حدود الخصوصيات من أجل قبول وإحلال النظرية النقدية الحديثة، والاعتداد به في تشريع التداخل المعرفي، هو أمر لا يستقيم أمام التفسير الواقعي لقانون الاختلاف، غير أن تهذيب ذلك المنزع، ومحاصرته في بعض الجوامع والمشتركات الفطرية التي لا يمحي معها تنوع الكائن/ الإنسان المعرفي والثقافي، قد يجد له موطئاً في قانون المطابقة.

المصادر والمراجع

إبراهيم، عبد الله، المطابقة والاختلاف : المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، ببيروت ـــ الدار البيضاء، ١٩٩٧م.

بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، د. ط، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٢م.

بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر ـــ الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م.

الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار المدني، جدة، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، الطبعة الثالثة، دار المدني، جدة، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

الحاتمي، محمد بن الحسن بن المظفر، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: جعفر الكتاني، د. ط، وزارة الإعلام العراقية ـ دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩م.

حرب، علي، المصالح والمصائر: صناعة الحياة المشتركة، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت منشورات الاختلاف، الجزائر، ١٤٣١هـ= ٢٠١٠م.

حرفي، سوزان، العلمانية والحداثة والعولمة [ضمن سلسلة حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري]، الطبعة السادسة، دار الفكر، دمشق دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٣٨هـ = ٢٠١٧م.

ديورنغ، سيمون، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

الكويت، يونيو ٢٠١٥م.

راتانسي، علي، التعددية الثقافية: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: لبنى عماد الدين تركي، مراجعة: هاني فتحي سليمان، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م.

ربابعة، موسى سامح، الأسلوبية: مفاهيمها وتجلياتها، الطبعة الأولى، دار الكندي، إربد الأردن، ٢٠٠٣م.

الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت الدار البيضاء، ٢٠٠٢م.

زياد، صالح، آفاق النظرية الأدبية من المحاكاة إلى التفكيكية، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت تونس القاهرة، ٢٠١٦م.

سبيلا، محمد وبنعبد العالي، عبد السلام، العقلانية وانتقاداتها، [ضمن سلسلة دفاتر فلسفية: نصوص مختارة]، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م.

سعيد، إدوارد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٥م.

سعيد، إدوارد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، د. ط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م.

سناني، وسيلة، في نظرية التداخل الثقافي، الطبعة الأولى، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٦م.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ١٤٢٢هـ =٢٠٠١م.

عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المكز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠١٤م.

أبو العدوس، يوسف، الأسلوبية: الرؤية والتطبيق، الطبعة الأولى، دار المسيرة، عمان، ١٤٢٧هـ =٢٠٠٧م.

عصفور، جابر، تحديات الناقد المعاصر، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت تونس القاهرة، ٢٠١٤م.

العلوي، ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق: محمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، منشأة المعارف، الأسكندرية، د. ت.

غزول، فريال جبوري، إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الأول، ١٩٨٣م.

قاسم، محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت.

القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، د. ط، دار الكتب الشرقية، تونس، د. ت.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٠هـ =١٩٩٩م.

كولر، جوناثان، مدخل إلى النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

لارين، جورج، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة: فريال حسن خليفة، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢م.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة [المجلد الثاني]، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩م.

المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق ـ دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م.

مغيث، أنور ومبروك، علي وكشك، حسنين وطلبة منى، النزعة الإنسانية: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف أحمد، الطبعة الثانية، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، القاهرة، الطبعة، د. ت.

مكاوي، عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في تمهيد وتعقيب ونقدي، د. ط، مؤسسة هنداوي سي آي سي، وندسور المملكة المتحدة، د. ت.

هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، مراجعة: ناجي نصر وحيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥م.

يفوت، سالم، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩م.

Bibliography

Ibrahim, Abdullah, **Conformity and Difference: Western-Centeredness (The Problem of Formation and Self-Centeredness) (in Arabic)**, 1st edition, Arab Cultural Center, Beirut, Casablanca, 1997.

Badawi, Abdulrahman, **Humanism and Existentialism in Arab Thought**, no edition, Publications Agency, Kuwait, Al-Qalam Publishing House, Beirut, 1403 AH – 1982.

Bou Munir, Kamal, **The Critical Theory of the Frankfurt School: From Max Horkheimer to Axel Honneth**, (in Arabic). 1st edition, Al-Ikhtilaf Publications, Algeria, Arab House for Science, Beirut, 1431 AH - 2010.

Al-Jurjāni, ʿAbd al-Qahir, **Asrār al-Balāgha**, read and commented on by: Mahmoud Muhammad Shaker, 1st edition, Al-Madani Publishing House, Jeddah, 1412 AH - 1991.

Al-jurjāni, ʿAbd al-Qāhir, Dalāʾil al-Iʿjāz, read and commented On by: Mahmoud Muhammad Shaker, 3rd edition, Al-Madani Publishing House, Jeddah, 1413H - 1992.

Al-Hatimi, Muhammad bin Al-Hassan bin Al-Muẓafar, **Ḥilyah al-Muḥāḍarah fī Ṣanā'h al-Shi'r**, investigated by: Jaʿfar Al-Katani, no edition, Iraqi Ministry of Information, Al-Rasheed Publishing House for Publishing, Baghdad, 1979.

Harb, Ali, **Interests and Destinies: The Common Life Industry**, (in Arabic). 1st edition, Arab House of Science, Beirut, Al-Ikhtilaf Publications, Algeria, 1431 AH - 2010.

Harfi, Suzan, **Secularism, modernity and Globalization**, [within the series of Interviews with Dr. Abdulwahab Al-Mesiri], 6th edition, Al-Fikr Publishing House, Damascus, Al-Fikr Al-Moasr Publishing House, Beirut, 1438 AH - 2017.

Duringh, Simon, ***Cultural Studies: A Critical Introduction***, translated by: Mamdouh Yousuf Omran, the series of the World of Knowledge issued by the National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, June 2015.

Ratansi, Ali, **Multiculturalism: A Very Short Introduction**,

translated by: Lubna Emad Uddin Turki, reviewed by: Hani Fathi Suleiman, 1st Edition, Hindawi Establishment for Education and Culture, Cairo, 2013.

Rababiah, Mousa Sameh, **Stylistics: Its Concepts and Manifestations**, 1st edition, Al-Kindi Publishing House, Irbid, Jordan, 2003.

Al-Ruwaili, Meejan and Al-Baziʿī, Saʿd, **Literary Critic's Guide**, Arab Cultural Center, 3rd edition, Beirut, Casablanca, 2002.

Ziyad, Saleh, **Horizons of Literary Theory from Simulation to Deconstruction**, 1st edition, Al-Tanweer Publishing House, Beirut, Tunis, Cairo, 2016.

Sabila, Muhammad and Benabd al-Ali, Abdulsalam, **Rationalism and Its Criticisms, Philosophical Notebooks**, [within the series of Philosophical Notebooks: Selected Texts] (in Arabic), 2nd edition, Toubkal Publishing House for Publication, Casablanca, 2006.

Saʿīd, Edward, **Humanization and Democratic Criticism**, translated by: Fawaz Traboulsi, 1st edition, Al-Adab Publishing House, Beirut, 2005.

Saʿīd, Edward, **the world, the Text, and the Critic**, translated by: Abd al-Karim Mahfouz, no edition, Publications of the Arab Writers Union, Damascus, 2000.

Sinani, Wasila, **On the Theory of Cultural Overlap**, (in Arabic). 1st edition, Fadat for Publishing and Distribution, Amman, 2016.

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, **Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān**, investigated by: Abdullah bin Abd al-Muhsin Al-Turki, 1st edition, Hajar for Printing, Publishing, Distribution and Advertising, Cairo, 1422H - 2001.

Abdurrahman, Taha, ***The Islamic Right to Intellectual Difference***, (in Arabic). Arab Cultural Center, Beirut, Casablanca, 2014.

Abu Al-Adous, Yousuf, **Stylistics: Vision and Application**, (in Arabic). 1st edition, Al-Masirah Publishing House, Amman, 1427 AH - 2007.

ʿUsfour, Jabir, ***Challenges of the Contemporary Critic***, (in Arabic). 1st edition, Al-Tanweer Publishing House, Beirut, Tunis, Cairo, 2014.

Al-Alawi, Ibn Tabataba, **ʿIyār al-Sheʿr**, investigated by:

Muhammad Zaghloul Salam, 3rd edition, Manshaat Al-Maʿarif, Alexandria, no date.

Ghazoul, Ferial Jubouri, Edward Saʿid, ***The scholar, the Text, and the Critic***, (in Arabic). Fusoul Journal, Volume 4, 1st edition, 1983.

Qasim, Mahmoud, **Modern Logic and Research Approaches**, (in Arabic). 2nd edition, Anglo Egyptian Library, Cairo, no date.

Al-Qarrtajani, Hazim, **Minhāj al-Bulaghā wa Sirāj al-Udabā**, investigated by: Muhammad Al-Habib Ibn Al-Khawja, no edition, Oriental Books Publishing House, Tunis, no date.

Ibn Katheer, Ismail bin Omar, **Tafsir al-Qurʿan al-ʿAẓīm**, investigated by: Sami bin Muhammad Al-Salamah, 2nd edition, Taibah Publishing House for Publishing and Distribution, Riyadh, 1420H - 1999.

Kolar, Jonathan, **An Introduction to Literary Theory**, translated by: Moustafa Bayoumi Abdulsalam, 1st edition, Supreme Council of Culture, Cairo, 2003.

Larin, George, ***Ideology and Cultural Identity: Modernity and the presence of the Third World***, translated by: Ferial Hassan Khalifa, 1st edition, Madbouli Library, Cairo, 2002.

Al-Masiri, Abdulwahab, **Partial Secularism and Comprehensive Secularism**, [Volume 2], 3rd edition, Al-Shorouk Publishing House, Cairo, 2009.

Al-Masiri, Abdulwahab, ***Materialism and the Deconstruction of Humankind***, 2nd edition, Al-Fikr Publishing House, Damascus, Al-Fikr Al-Muʿāsir Publishing House, Beirut, 1423 H - 2003.

Mugheeth, Anwar and Mabrouk, Ali and Kishk, Hassanein and Tolba Mona, **Humanism: Studies in Humanism in Medieval Arab Thought**, (in Arabic). edited by: Atif Ahmed, 2nd edition, Cairo Institute for the Study of Human Rights, Cairo, edition, no edition.

Makawi, ʿAbd al-Ghafarr, **The Critical Theory of the Frankfurt School in a Preface and Commentary and Criticism**, no edition, Hindawi CIC Establishment, Windsor, United Kingdom, no date.

Harvey, David, **Postmodernism: A Search for the Principles of Cultural Change**, translated by: Muhammad Shaya, reviewed by: Naji Nasr and Haidar Haj Ismail, 1st edition, Arab Organization for Translation, Beirut, 2005.

Yafut, Salem, **Contemporary Rationalism between Criticism and Truth**, (in Arabic). 2nd edition, Al-Taliah Publishing House, Beirut, 1989.

الوداع في شعر غازي القصيبي
دراسة موضوعية فنية

Farewell in the Poem of Gazi Al-Qusaybi
An Artistic Objective Study

د. حسين بن هادي أحمد العبدلي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات العامة بكليات ومعاهد الهيئة الملكية بينبع الصناعية

البريد الإلكتروني: h.aboryan2018@gmail.com

DOI:10.36046/2356-000-013-016

المستخلص

تتناول هذه الدراسة الموضوعية الفنية الوداع في شعر غازي بن عبدالرحمن القصيبي لتكشف عن تجربته الإبداعية من خلال شعره، فالقصيبي فارس الكلمة شعرًا ونثرًا، فهو نجم ساطع في سماء الأدب السعودي، وقد اعتمدت هذه الدراسة منهجًا تحليليًا وصفيًا يقوم على وصف شعره الذي قاله في الوداع ومعايشة نصوصه ومحاولة تحليلها تحليلا أدبيا وذلك بالتركيز على أهم الجوانب في الدراسة الموضوعية والفنية، وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد وستة مباحث وخاتمة، اشتملت المقدمة على أهداف البحث وأهميته وأسباب اختياره ومناهجه والدراسات السابقة، وأما التمهيد فكان للتعريف بالوداع في اللغة، وذكر نبذة موجزة عن غازي القصيبي، وتحدثت في الدراسة الموضوعية عن ثلاثة مباحث: المبحث الأول: كان عن وداع العظماء والشعراء، والمبحث الثاني: كان عن وداع الأهل والأقرباء، والمبحث الثالث: كان عن وداع الشاعر لنفسه، أما الدراسة الفنية: فجاءت في ثلاثة مباحث: تحدثت في المبحث الأول: عن اللغة الشعرية، والمبحث الثاني: عن الصورة الفنية، والمبحث الثالث: عن الإيقاع الشعري، ثم أوجزت النتائج في الخاتمة.

وقد أبانت الدراسة أن موضوع الوداع مادة جديرة بالدراسة والبحث، واستطاع الشاعر أن يطلعنا على تجربته الإبداعية من خلال قصائده الوداعية الحزينة من خلال ألفاظه وصوره وإيقاعه.

الكلمات المفتاحية: شعر، الوداع، غازي، القصيبي.

Abstract

This objective, artistic study deals with farewell in the poetry of Ghazi bin Abdul Rahman Al-Qusaibi to reveal his creative experience through his poetry. Al-Qusaibi is the knight of the word in poetry and prose. He is a bright star in the sky of Saudi literature. This study adopted a descriptive analytical approach based on describing his poetry, which he said in farewell. Living with his texts and and attempting to analyze them literally by focusing on the most important aspects of the objective and artistic study. This study included an introduction, a preface, six topics and a conclusion. The introduction included the objectives of the research, its importance, the reasons for choosing it, its methods, and previous studies. As for the preface, it focused on the literal definition of farewell, and mentioned a brief overview of Ghazi Al-Qusaibi, in the objective study, the researcher talked about three topics: The first topic: farewell of the distinguished figures and poets. The Second Topic: a farewell to family and relatives. The Third Topic: the poet's farewell to himself. As for the artistic study: It also dealt with three topics: the first topic discussed: the poetic language, and the second topic: focused on the artistic imagery, and the third topic: centered on the poetic rhythm. The conclusion included the most important findings and recommendations of the study.

The study showed that the subject of farewell is a subject worthy of study and research, and the poet was able to inform us of his creative experience through his sad farewell poems through his words, poetic imagery, and rhythm.

Keywords: Poetry, Farewell, Ghazi, Al-Qusaibi.

المقدّمة

الحمد لله الرحمن، خلق الإنسان، علّمه البيان، والصلاة والسلام على سيّد ولد عدنان، وعلى آله وصحبه ما تعاقب الجديدان، أما بعد:

فإنّ هناك نجومًا ساطعة، ورموزًا لامعة في الأدب والشعر والفكر والسياسة والإدارة في مملكتنا الحبيبة، ومن أولئك الرجال غازي القصيبي ،و كان محقًّا الأديب حمد القاضي حينما قال: "لم أحتر في حديثي كما احترتُ وأنا أرغب في الكتابة عن د. غازي القصيبي رحمه الله"، فهو شاعر فذ وروائي بارع، له العديد من الدواوين الشعرية التي تزيد عن العشرين ديوانا وله العديد من الروايات، فهو معين لا ينضب مهما اغترف منه الباحثون ومهما كتب عنه المثقفون من رسائل علمية ومقالات وبحوث، وحينما قلبت دواوينه لفت نظري شعره الذي قاله في الوداع.

فالوداع تعبير عن ظاهرة اجتماعية صادرة عن النفس الإنسانية، ونابع من أعماقها. فرحيل الأحبة وفراقهم ووداعهم يمثّل ألما يعتصر قلب الشاعر ووجدانه ومشاعره فتفيض أحاسيسه شعرًا ممزوجًا باللوعة والحسرة والبكاء، والمتأمل لحياة وسيرة شاعرنا الكبير يجد هذه الظاهرة بارزة وجلية في شعره، فقد عاصر في حياته آلامًا وأحزانًا، وودع بشعره قبل دموعه عظماء وشعراء، وأقارب وأهل، وودع نفسه بأبيات خالدة، وأنات حارقة، حتى إنّ القارئ يجد في عناوين قصائده هذا المعنى واضحًا جليًا كما في: وداع، قبلة قبل الوادع، رحيل؛ ولعل ذلك مما دفعني لأخوض غمار البحث الذي وسمته بـ: **(الوداع في شعر غازي القصيبي: دراسة موضوعية فنية)**.

وقد وقفت على مجموعة من القصائد في دواوينه تتحدث عن الوداع لشخصيات لها قدر عظيم في المجتمع أو ممن ودعهم من أقاربه وأهل بيته أو في حديثه عن وداعه لنفسه، وعلى ضوء ما سبق أحببت أن أقف على هذه الظاهرة وأدرسها دراسة موضوعية فنية؛ لأبرزها وأبيّن الجمال فيها.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

لعل من أصعب اللحظات لحظة الوداع خاصة لمن يُكِنُّ لهم الإنسان الحب والود، والشعراء أكثر تأثّرًا لمشهد الوداع من بقية الناس، فهو يثير عواطفهم ومشاعرهم؛ فتحترق له أكبادهم، وتنفعل نفوسهم فيبوحون عن خلجاتهم وما يجول في خواطرهم، ويعبرون عن ذلك بحِكَم خالصة، ومواعظ صادقة، وكلمات رائعة، وأساليب جميلة مؤثّرة تختلط فيها العبرات بالكلمات، والأبيات بالدموع والآهات؛ فيكون ذلك الشعر أصدق في الأحاسيس والعواطف، وأكثر تأثيرًا في النفوس لجلال الموقف ولما يحمله من قيم أدبية وفنية ومعاني غزيرة وصور جميلة، وقيم نبيلة وأخلاق فاضلة تستدعي الوقوف معها ودراستها.

وبالإضافة إلى ما سبق، فهناك أسباب شجّعتني إلى دراسة هذا الموضوع من أهمها ما يلي:

١. أنَّ الوداع في شعر غازي القصيبي لم يحظ–على حد علمي–بدراسة علمية منهجية مستقلة، وذلك من خلال بحثي المتواصل بهذا الشأن.
٢. إن شعر الوداع مادة جديرة تسترعي الانتباه وتحتاج إلى مزيد من البحث لتأسيس مفهوم نقدي لهذا الغرض الشعري حتى يضاف إلى معاني الأدب.
٣. اتصاف هذا النوع من الشعر بالصدق والواقعية؛ لأنه صادر عن نفس مكلومة ذاقت طعم الوداع.
٤. كشف وبيان موقف الشاعر السعودي–من ظاهرة الوداع التي تحمل الألم والحزن والقلق والمعاناة لاسيما في اللحظات الأولى للوداع وما يتبع ذلك من تعبير وبوح شعري وشكوى.
٥. إنّ أدب أي وطن من الأوطان لن يتحقق له الانتشار والذيوع خارج حدوده الإقليمية إلا إذا قام أبناؤه بدراسته والبحث فيه ورصد تطوّره وتجلية قيمه الفنية.

مشكلة البحث:

تنطلق إشكاليات البحث من مجموعة من التساؤلات لعل من أهمها: ما موضوعات الوداع في شعر غازي القصيبي؟

كيف كانت لغته الشعرية؟

ما آليات الصورة الفنية التي عبر بها؟

ما مكونات إيقاعه الشعري؟

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف من أبرزها:

١– تسليط الضوء على موضوعات الوداع في شعر الدكتور غازي القصيبي.

٢– إبراز الجوانب الإنسانية في لحظات الوداع التي تبرزها أحاسيس الشاعر.

٣– إبراز مضامين اللغة الشعرية، والصور الفنية، والإيقاع الشعري التي تجسدت في شعر الوداع عند الشاعر.

الدراسات السابقة حول الموضوع:

اجتهدت–بحسب طاقتي–في تتبّع ما كُتب في الوداع، وكان من أهم تلك الدراسات ما يلي:

١. **"فلسفة الوداع لدى غازي القصيبي"**، وهو كتاب للمؤلف عبد الله بن سالم الحميد، وقد صدر عن نجد للنشر والتوزيع، لعام ١٤٣٤هـ، تحدث فيها الباحث عن مواضيع متنوعة كالوطن في شعر غازي القصيبي وغيرها من الموضوعات، ولم يتحدث عن الجانب الفني.

٢. **"مشهد الوداع في الشعر العربي الحديث بين الأصالة والتجديد"**، للباحث

الدكتور محمد موسى البلولة الزين، جامعة الجوف، ٢٠١٦م، واستعرض الباحث نصوص الوداع الشعرية عبر العصور الأدبية وصولا إلى العصر الحديث ولم يتطرق للشعراء السعوديين.

٣. **تجربة الرحيل في شعر غازي القصيبي** " رسالة دكتوراة للباحث الدكتور: عبدالله محمد حسن القرني، جامعة أم القرى ٢٠٢٠م، هناك التقاء في نقاط يسيرة جدا وهناك اختلاف كبير بين الدراستين، أما أوجه الاتفاق: تحدث الباحث عن نص الوداع وخصص مبحثا عن وداع الإنسان وركز على وداع الذات، ووداع المرأة، ووداع الأقارب، والأصدقاء، أما بحثي فقد تناولت: وداع العظماء والشعراء، ووداع الأهل والأقرباء، ووداع النفس. وأما أوجه الاختلاف: فقد تحدث الباحث في التمهيد عن الرحيل وتحولاته في الشعر العربي، وفي الباب الأول تناول المواقف الشعرية في ثلاثة فصول، الأول عن: نص الوداع تحدث فيه عن المكان، والفصل الثاني عن نص الغربة ويشمل: غربة المكان، والغربة الوجودية، والفصل الثالث: نص العودة ويشمل: تحية المكان، استرجاع الذكريات، ورسم الواقع الجديد، وهناك اختلاف بيني وبينه في الجانب الموضوعي. كما أن هناك اختلاف في المنهج، فقد اعتمد الباحث على الدرس الأسلوبي بينما سرت في بحثي على المنهج الوصفي التحليلي.

ما تتميّز به هذه الدراسة:

على الرغم من أهمية الدراسات السابقة وما لها من فضل وتقدير إلا أن الدراسة الأولى تناولت الجانب الموضوعي ولم تلق الضوء على الجانب الفني، والدراسة الثانية تحدثت عن قصائد الوداع من خلال العصور الأدبية وصولا إلى العصر الحديث.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة الدراسة أن يكون البحث في مقدمة وتمهيد وفصلين على النحو التالي:

المقدمة: وفيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وبيان منهجه.

التمهيد: وفيه:

- مفهوم الوداع.
- نبذة مختصرة عن: غازي القصيبي.

الدراسة الموضوعية وفيها ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وداع بعض العظماء والشعراء.

المبحث الثاني: وداع الأهل والأقارب.

المبحث الثالث: وداع الشاعر لنفسه.

الدراسة الفنية وفيها ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اللغة الشعرية.

المبحث الثاني: الصورة الفنية.

المبحث الثالث: الإيقاع الشعري.

يقوم هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على وصف شعر الوداع لدى الشاعر غازي القصيبي وتجلية موضوعاته ثم معايشة النصوص الشعرية وتحليلها واستكشاف جوانب الإبداع فيها وسبر أعماقها وصولا إلى استخلاص نتائج البحث.

التمهيد: مفهوم الوداع

معنى الوداع في اللغة: (و د ع) الواو والدال والعين، أصل واحد يدل على الترك والتخلية، وَدَعَه: تركه. ومنه ودَّعه توديعًا، ومنه الدَّعَة: الخفض، كأنه أمر يُترك ويُنصِب. ورجل متَّدع: صاحب راحة، وقد نال الشيء وَداعًا من غير تكلّف، والوديع الرجل الساكن، والموادعة: المصالحة والمتاركة(١). والتوديع عند الرحيل، والاسم الوَداع–بالفتح– ، وقوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: ٣] قالوا: ما تركك، وتوديع الثوب أن تجعله في صوان يصونه(٢). والوديعة: ما يودع الإنسان، قال الكسائي: أودعته مالا، إذا دفعته إليه يكون وديعة عنده(٣).

والوداع: توديع الناس بعضهم بعضًا في المسير، وتوديع المسافر أهله إذا أراد سفرًا تخليفه إياهم، والتوديع يكون للحي والميت، وأنشد بيت لبيد(٤):

فودّعْ بالســـلام أبا حُرَيْزٍ وقَـلَّ وداعُ أَرْبَـدَ بالســـلامِ

وقال القُطامِيّ(٥):

(١) أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٦: ٩٦.

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ)، ٣: ١٢٩٥.

(٣) أحمد بن فارس القزويني، "مجمل اللغة". تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ)، ص٩٢٠.

(٤) لبيد بن ربيعة العامري، "ديوان لبيد". اعتنى به: حمدو طمّاس. (ط١، القاهرة: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ص١٣٠.

(٥) عمرو بن شييم القطامي، "ديوان القطامي". تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، وأحمد مطلوب، (ط١، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠م)، ص٣١.

قِفي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ضُــباعا وَلَا يَـكُ مَوْقِفٌ مِنْـك الوَداعـا

أراد: ولا يك منك موقف الوداع وليكن موقف غبطة وإقامة لأن موقف الوداع يكون للفراق ويكون منغصا بما يتلوه من التباريح والشوق. قال الأزهري: والتوديع، وإن كان أصله تخليف المسافر أهله وذويه وادعين، فإن العرب تضعه موضع التحية والسلام؛ لأنه إذا خلف دعا لهم بالسلامة والبقاء ودعوا بمثل ذلك ألا ترى أن لبيدا قال في أخيه وقد مات[1]:

فَوَدِّعْ بِالسَّــــلَامِ أَبا حُرَيْزٍ .....

أراد الدعاء له بالسلام بعد موته، وقد رثاه لبيد بهذا الشعر وودعه توديع الحي إذا سافر[2].

والوداع: تشييع الشخص وتحيته عند مفارقته، تقول: ودّعته وداعًا وتوديعًا، أي: حييته عند سفره ورحيله، والتوديع يكون للحي وللميت، ويُطلق الوداع على الفراق والرحيل، كقول: يوم الوداع؛ أي يوم الرحيل والفراق، وأصل الوداع من الوَدْع وهو الترك والتخلية، يقال: وَدَع الشيء يدعه ودْعًا إذا تركه فهو مودِع ومستودع، ويُطلق الوَدْع بمعنى: السكون والاستقرار، والوَدْع: الحفظ والصيانة، ومنه الوديعة، وهي كل ما يُطلب حفظه وصيانته، وسُمّي الوداع بذلك: لما فيه من ترك مفارقة، وأيضا دعاء بالحفظ والسكون في السفر[3].

(١) ديوان لبيد، ص ١٣٠.

(٢) محمد بن مكرم بن علي بن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٨: ٣٨٥.

(٣) المكتب التعاوني للدعوة وتوعية الجاليات، "موسوعة المصطلحات الإسلامية". (الرياض: مؤسسة رواد الترجمة، ١٤٤١هـ)، ص٤٥٩.

وكلمة الوداع بمعنى الترك في لسان العرب[١]، وفي المعجم الرائد تعني: "الترك والمفارقة"[٢]، وعند حنّا نصر الحتي: تعني: "الفراق"[٣].

ومن المعاني المرتبطة بكلمة الوداع: "ثنية الوداع"، وهو موضع بالمدينة، وهي ثنية مشرفة على المدينة يطؤها من يريد مكة، واختُلف في تسميتها بذلك، فقيل: لأنها موضع وداع المسافرين من المدينة إلى مكة، وقيل: لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم ودّع بها بعض من خلَّفه في المدينة في آخر خرجاته، وقيل: اسم وادٍ بالمدينة، والصحيح: أنه اسم قديم جاهلي؛ سُمّي لتوديع المسافرين[٤].

ومن المعاني المرتبطة بكلمة الوداع: "حَجّة الوداع"، و"خطبة الوداع"[٥]، و"نظرة الوداع"، و"حفل الوداع"[٦]، وغير ذلك من المعاني.

لمحة عن حياة الشاعر

غازي بن عبد الرحمن القصيبي ينحدر من أسرة عريقة في النسب، وهو من نوابغ

(١) ابن منظور، "لسان العرب"، ٣: ١٤١.

(٢) سعود جبران، "الرائد: معجم لغوي عصري". (ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢م)، ٨٥٩.

(٣) حنّا نصر الحتي، "قاموس الأسماء العربية والمعرَّبة وتفسير معانيها". (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ص٦٩.

(٤) ياقوت بن عبد الله الحموي، "معجم البلدان". (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م)، ٢: ٨٦.

(٥) عبد الملك بن هشام المعافري، "السيرة النبوية". تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. (ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ)، ٢: ٦٠٣.

(٦) د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ)، ٣: ٢٤١٩.

الناشئة الخليجية في عصرنا الحديث[١]. كانت ولادته بالهفوف بالأحساء سنة ١٣٥٩هـ، وعاش فيها قرابة خمس سنوات، يتحدث شاعرنا عن طفولته المبكّرة: "ولدت بالهفوف بالأحساء عام ١٣٥٩هـ، ويقال لي: "إنّني كنتُ طفلا وديعًا مسالما يقضي معظم أوقاته في اللعب مع الحمام، أو بعُدّة النجارة، ولا أذكر الحمام، ولا عُدّة النجارة ... ولكن ما أذكره في الهفوف: بساتينها الجميلة، ودروازتها العتيدة"[٢]، وفي هذه المرحلة توفي جده قبل مولده بأشهر عدة، تم توفيت والدته بعد ولادته بأشهر قليلة، فقامت جدته لأمه بتربيته تربية صالحة[٣].

ثم اقتضت ظروف عائلة القصيبي الانتقال إلى مملكة البحرين الشقيقة للإقامة هناك، فكانت المنامة هي المحطة الثانية، وبقي في البحرين عشر سنوات أتم فيها المراحل التعليمية الثلاث[٤]، وكان طالبًا حريصًا على العلم متفوّقًا موهوبًا، محبًا للأدب، منكبًّا على قراءة الكتب والنوادر والشعر. يتحدث عن نفسه: "قبل أن أبلغ العاشرة قرأت كافة كتب كامل كيلاني، وروايات يوسف السباعي، ومعظم قصص تاريخ الإسلام، بالإضافة إلى كل ما وقع تحت يدي من روايات أرسين لوبين، وروكامبول، ... كما أن تجربتي مع المسرح بدأت من التاسعة واستمرت إلى المرحلة الثانوية، وكانت اللغة العربية من أول يوم مادتي المفضَّلة"[٥]. وبدأت موهبته الشعرية تظهر في الاحتفالات الأدبية في المدرسة، وبدأ في كتابة الشعر في الرابعة عشرة من عمره[٦].

(١) د. مكي محمد سرحان، "سلسلة أدباء خليجيون مميزون = دراسة عن غازي القصيبي". (ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨م)، ص١٣.

(٢) غازي القصيبي، "سيرة شعرية". (جدة: مطبوعات تهامة، ١٤١٧هـ)، ٢: ٦٢.

(٣) سرحان، "أدباء خليجيون مميزون"، ص١٣.

(٤) القصيبي، "سيرة شعرية"، ٢: ٦٧.

(٥) القصيبي، "سيرة شعرية"، ١: ١٥.

(٦) القصيبي، "سيرة شعرية"، ١: ١٨.

أما المحطة الثالثة من حياة القصيبي، فقد انتقل فيها إلى القاهرة للدراسة الجامعية، و"كان الانتقال من البحرين إلى القاهرة صدمة حضارية بالمعنى الصحيح؛ كانت القاهرة أيامها تمثّل الثقل السياسي والثقافي والعلمي في العالم العربي، وكانت تموج بتيارات فكرية شتى"(١)، وحصل في القاهرة على شهادة الليسانس في الحقوق عام ١٩٥٧م(٢). وإذا كان انتقال القصيبي إلى مصر يُعدّ صدمة حضارية، فإنّ انتقاله إلى أمريكا لدراسة الماجستير يُعدّ صدمة أكثر عنفًا، وكان ذلك عام ١٩٦١م، وقد وافق تلك الفترة ظروفًا قاسية ألمت بشاعرنا كما وصفها، فقد أصيب أخوه نبيل الذي كان يدرس في جنوب كاليفورنيا–قبل سفره–بانهيار عصبي لازمه ثمان سنوات إلى أن توفي–رحمه الله–عام ١٩٦٨م، وترك هذا المصاب في أعماقه ونفسه أثرًا بالغًا، وكان عمر غازي حينها ثمانية وعشرين عامًا، وقد أشار إلى ذلك في حوار معه، يذكر فيه أنّ موت نبيل ترك زلزالا نفسيًا، وخلّف في شعره، وفي نفسه بصمة ما زالت باقية إلى اليوم(٣). وبعد حصوله على درجة الماجستير في العلاقات الدولية عام ١٩٦٤م، عاد إلى وطنه المملكة العربية السعودية ليعمل في قسم العلوم السياسية بكلية التجارة في جامعة الملك سعود، ثم انتقل إلى إنجلترا لدراسة الدكتوراه في عام ١٩٦٧م، وحصل عليها من جامعة لندن عام ١٩٧٠م في العلاقات الدولية، عاد بعدها إلى أرض الوطن مرة أخرى، وعُيّن أستاذًا في قسم العلوم السياسية بكلية التجارة، ثم عميدًا لكلية التجارة(٤)، وحصل على درجة أستاذ مشارك، لكنه لم يحصل على الأستاذية، وقد تحدّث عنها ساخرا متهكمًا–رحمه

(١) القصيبي، "سيرة شعرية"، ١: ٤٩

(٢) سرحان، "أدباء خليجيون مميزون"، ص٢٤.

(٣) تركي الدخيل، "قال لي القصيبي". (ط١، دبي: دار مدرك للنشر، ٢٠١٢م)، ص٢١.

(٤) عبد الرزاق حسين، "التنازع على الشعراء في الخليج والجزيرة". (ط١، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م)، ص٩٩.

الله–: "أما كاتب هذه السطور فقد نال أكثر ما تمنّى من الشهرة والكراسي، ولكنه سيموت وفي نفسه شيء من الأستاذية بشتى أنواعها"(١).

وفي عام ١٩٨٤م، انتقل من العمل الأكاديمي إلى العمل الإداري ليعمل مديرًا لمؤسسة الخطوط الحديدية، وعمل في تلك الفترة في مكتب محاماة ومستشارًا قانونيًا في مكاتب استشارية في وزارة الدفاع والطيران ووزارة المالية، ومعهد الإدارة العامة. ثم عُيّن وزيرًا للصيانة والكهرباء في عام ١٩٧٥م، ثم وزيرًا للصحة عام ١٩٨٣م، ثم انتقل من العمل الإداري إلى العمل الدبلوماسي وذلك في عام ١٩٨٤م فعُيّن سفيرًا لبلاده في البحرين، ثم سفيرًا لبلاده في بريطانيا عام ١٩٩٢م، ثم عاد إلى وطنه المملكة العربية السعودية عام ٢٠٠٣م وزيرًا للمياه والكهرباء، ثم عُيّن في عام ٢٠٠٥م وزيرًا للعمل، ثم رُشّح لليونسكو، ويقول الدكتور محمد أحمد الرشيد وزير التعليم السابق عن هذا الترشيح: "لا تلمني حين اخترتُك لتكون على رأس المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم؛ لأني أعرف قدراتك، وأثق في إمكاناتك لتحقيق الأهداف الكبيرة لهذه المنظمة؛ ولأنك خير من تزهو به بلادنا في مثل هذا الموقع–مديرًا عاما لليونسكو"(٢).

أسهم شاعرنا في نهضة بلاده بفكره وأدبه وشعره وعمله، وهو أحد المخلصين العاملين بجد وهمة عالية في تنمية وطنه، وكان مشاركًا في عجلة التطوير والنماء والازدهار وكان خير سفير لبلاده. وبعد هذه الرحلة المليئة بالجد والتعب، وبعد معاناة مع المرض، فاضت روحه إلى ربها في الخامس من شهر رمضان في عام ١٤٣١هـ، عن عمر يناهز السبعين، رحمه الله رحمةً واسعةً وأسكنه فسيح جناته، وقد ترك لنا إرثًا عظيمًا حيث

(١) غازي القصيبي، "صوت من الخليج". (ط٣، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦م)، ص٣٢.

(٢) د. محمد الرشيد، "غازي القصيبي، شهادات ودراسات، مقال بعنوان: غازي لأنك غزوت قلوبنا، الاستثناء، ص٢٠٤.

أصدر في حياته مؤلفات إدارية وشعرية.

فقد كتب ستة عشر ديوانًا[١]، وهي: "أشعار من جزائر اللؤلؤ عام ١٣٨٠هـ، أبيات غزل ١٣٩٦هـ، أنت الرياض ١٣٩٧هـ، الحمى ١٤٠٢هـ، العودة للأماكن القديمة ١٤٠٥هـ، ورد على ضفائر سناء ١٤٠٧هـ، عقد من الحجارة ١٤١١هـ، مرثية فارس سابق ١٤١١هـ، واللون عن الأوراد ١٤١٥هـ، سحيم ١٤١٦هـ، قراءة في وجه لندن ١٤١٧هـ، يا فدى ناظريك ١٤١٢١هـ، للشهداء ١٤٢٥هـ، حديقة الغروب عام ١٤٢٨"[٢].

(١) انظر: د. فهد مرسي البقمي، "الحركة النقدية حول شعر غازي القصيبي". (ط١، الرياض: النادي الأدبي، الدار البيضاء: المركز الثقافي، ١٤٣٥هـ)، ص١٤.

(٢) انظر: د. فهد مرسي البقمي، "الحركة النقدية حول شعر غازي القصيبي"، ص١٤.

الفصل الأول: الدراسة الموضوعية

المبحث الأول: وداع بعض العظماء والشعراء

ودّع الشاعر غازي القصيبي في حياته بدموع حرّى وقصائد حزينة بعضًا من الرموز الوطنية والشخصيات المعتبرة التي خلّد التاريخ أسماءهم، ويأتي على طليعة هؤلاء العظماء الملك خالد بن عبد العزيز آل سعود–رحمه الله–، ملك المملكة العربية السعودية من عام ١٣٩٥هـ إلى وفاته عام ١٤٠٢هـ من ٢٥ مارس ١٩٧٥م إلى ١٣ يونيو ١٩٨٢م[١]وكانت هناك علاقة وطيدة بين شاعرنا وبين الملك خالد، فقد ذكر غازي القصيبي: "الملك خالد–رحمه الله–قال لي قبل زيارة رسمية كان ينوي أن يقوم بها إلى البحرين إنه سوف ينتقل من المطار إلى بيت أبي لزيارته قبل الذهاب إلى قصر الضيافة، وشاء الله أن يموت أبي–رحمه الله–قبل الزيارة بيومين، وعندما رأيت الملك خالد في مطار المحرق قال لي والدموع تترقرق في عينيه: "أنت تعرف ما كنت أنوي أن أقوم به، ولكن إرادة الله فوق كل شيء"، ويعلّق د. القصيبي على ذلك بقوله: "وهو موقف لن أنساه ما حييتُ"[٢].

وقد عاش شاعرنا مع الملك خالد وعمل معه في مناصب عدة، ولعل من أهمها توليه لوزارة الصناعة والكهرباء، وقد أورد القصيبي موقفًا طريفًا حدث له مع الملك خالد وأورده بأسلوبه: "إنني أثناء أزمة الكهرباء قلت للملك خالد–رحمه الله–: إن الأمر يحتاج على الأقل خمس سنوات لإصلاح أوضاع الكهرباء، وانتشارها، فرد عليه الملك خالد–رحمه الله–ممازحًا: ليس هذا قصدك يا غازي، إنما تريد أن تضمن

(١) مجلة دراسات الخليج وجريدة الجزيرة العربية، العدد ٢٩، السنة الثامنة، ربيع الأول ١٤٠٢هـ.
(٢) "حوار مع غازي القصيبي"، مجلة الرحل، (٨٢) يونيو ١٩٩٩م، ١٩.

أن تبقى وزيرًا لخمس سنوات"[١].

بمثل هذه المواقف الإنسانيّة كانت تجمع شاعرنا بالملك خالد–رحمهما الله جميعًا–، ولذلك حينما علم شاعرنا بوفاة الملك خالد ودّعه بقصيدة بعنوان "واخالداه"، وفيها من الندبة والألم والحزن لفراق الابن لأبيه ومليكه، يقول فيها[٢]:

واخالداه وضجَّ الجرحُ في كَبِدي ... فَسِرْتُ بالجرحِ لا أَلْوِي على أحد

يبكون منك وقد ناحوا على مَلِكٍ ... أما أنا فبكائي حُرقة الوَلَد

يطوفُ وجهُك في روحي فأسألُه ... بالله قل لي: أهذي فرقة الأبد؟

واخالداه وعاد الناس وانصرفوا ... وأنت في القبر لم تبرح ولم تعد

تباركَ الله نجري كلُّنا زُمرًا ... نحو المنون ولا يبقى سوى الصمد

فقل لمن يعشق الدنيا: أتخطبها ... وهي الولود وغير الموت لم تلد

ووّدع شاعرنا عظيمًا آخر، وهو الشيخ عيسى بن حمد آل خليفة ملك مملكة البحرين الشقيقة الذي كان حاكمًا من ٣ يونيو ١٩٣٣م إلى ٦ مارس ١٩٩٩م، وفي هذه الفترة عاش شاعرنا في البحرين حينما انتقلت أسرته إلى هناك وقضى فيها ثمان سنوات، ثم ارتحل عنها وعاد إليها سفيرًا في عام ١٩٨٤م إلى عام ١٩٩٢م وبقي أيضًا ثماني سنوات وعلاقة غازي القصيبي بدولة البحرين علاقة قوية بحكامها وأدبائها ومثقفيها وعموم مواطنيها، فهو شاعر القطرين، ولعل من أبرز المواقف الإنسانية التي جمعته بالشيخ عيسى بن سلمان آل خليفة أنه ذات مرة ألمت بشاعرنا وعكة صحية في عام

(١) الموقع الشخصي للأستاذ حمد القاضي، مقال بعنوان: "بين الملك خالد وغازي القصيبي"، الانترنت. https://halkadi.net/6343/

(٢) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة". (ط٢، المملكة العربية السعودية: مطبوعات تهامة، ١٤٠٨هـ)، ص٧٦٢.

١٩٨٥م فقام الشيخ عيسى بن سلمان آل خليفة بزيارته في المستشفى[١].

وكان بين الشيخ عيسى وشاعرنا ود واحترام، وقد تأثّر شاعرنا كثيرًا بوفاة الشيخ عيسى، وقال فيه قصيدتين وداعيتين، وهما تجسدان مدى حبّه للبحرين ولشيوخها وأدبائها ومواطنيها، وكانت القصيدة الأولى بعنوان "عيسى"، وهي لم تعبّر عن حزن الشاعر فقط، ولكن عن حزن كل من عرف الأمير الراحل[٢].

عيسى وتجهش بالبكاءِ بكاءُ أأعودُ والبحرينُ منك خلاءُ
أفرحتني زمنًا ففيم تركتني وعلى ضلوعي غيمة سوداءُ
حسناؤك البحرين مثلي في الأسى يا للأسى إذا تطرق الحسناء

ثم يقول:

أنا واحدٌ ممن أتيت تعودهم والداء يوجعهم وأنت شفاء
أنا واحد ممن شهدتَ مصابهم والحزن يصهرهم وأنت عزاء

ثم يختم قصيدته:

كنتَ الوفي مدى السنين ودمعنا بعد الرحيل أمانةٌ ووفاء

أما القصيدة الثانية، فجاءت بعنوان أبو حمد، يقول فيها موادعًا[٣]:

بحثت في الجسرة والرفاع
بحثت في المنامة

(١) إبراهيم عباس ناتو، مقال في مجلة الوسط، (٩٣٨)، الثلاثاء ٢١، سبتمبر ٢٠١٠م.
(٢) غازي القصيبي، "ديوان يا فدى ناظريك". (ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ)، ص٦٨-٦٩.
(٣) القصيبي، "يا فدى ناظريك"، ص٧٢.

فلم أجد غير الضياع

وحرقة التيـاع

تطفو على الآفاق كالغمامة

قلت: "أريد أن أراه"

قالوا: " لك البقاء والسلامة "

ومن العظماء الذين ودّعهم شاعرنا في حياته الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية في الفترة ١٤٠٢هـ حتى ١٤٢٦هـ، وكانت تربطه علاقة قوية وعاش معه أيامًا وتسنم مناصب عليا لثلاث وزارات هي: الصناعة والكهرباء، والصحة، والعمل، ورافقه في رحلات خارجية وداخلية، يتحدث غازي القصيبي عن تلك العلاقة بعد تولية حقيبة وزارة الصناعة ثم وزارة الصحة: "لقد لقيت من عطف هذا الرجل أميرًا ووليًا للعهد وملكًا ما يجعلني عاجزًا عن أن أوفيه حقه مهما فعلتُ أو قلتُ ..." ثم يذكر: "ومع ذلك اكتشف الأمير فهد–حينما كان وليا للعهد–منذ الشهور الأولى عنصرًا من عناصر شخصيتي كان يتمنى لو لم يوجد: الاندفاع الشديد، كان يقول أحيانًا في مجالسه الخاصة: "لو رُزق فلان بعض الصبر لكان إنسانًا مثاليًا"، قال لي أكثر من مرة: "لماذا أراك مشتطًّا طيلة الوقت؟ عمل الحكومة لا ينتهي"، وقال لي مرة: "ارفق بنفسك، لو متّ على المكتب هل تعرف ماذا سيقول الناس؟ سيقولون: "مجنون قتل نفسه"[(١)]، بمثل هذه المعاملة الحانية والعلاقة العالية الرائعة عاش شاعرنا مع مليكه، ولذلك سكب دموعه في قصيدة

(١) غازي القصيبي، "الملك فهد كما عرفته"، مقال في صحيفة إيلاف، الثلاثاء، ٢/ أغسطس ٢٠٠٥م.

وداعية حينما علم بنبأ وفاته، وهي بعنوان "أبا فيصل":

لَمْ نَجِـدهُ... وقيـل: «هـذا الفِراقُ!» فـاسـتجارت بـدمعِهـا الأحـداقُ

كانَ ملءَ العيون فـهدٌ... فـما حُجّـةُ عينٍ دُموعـها لا تُراقُ؟!

هدرت حولك الجـموعُ وماجتْ مثل بحـرٍ... والتفّتِ الأعناقُ

يا أبا فيـصلٍ! عليك سـلامُ الله ما خـالجَ القـلوبَ اشتيـاقُ!

وكتب الشاعر قصيدةً وداعية في الأمير فهد بن سلمان بن عبد العزيز –رحمه الله– وبثّ فيها حزنه ودموعه[1]:

أيـهـا الـفـارس الـنـبـيـل تمـهـل لِمَ تـعـدو وفـارس المـوت يـعـدو

وَقـفـة لـلـوداع عـنـدي سـلام وحـديـث وذكـريات وعـهـد

أيـن أزمـعـتَ والـربـيـعُ وريـق والشـبـاب النضـير فوقـك برد

كنـت في ظلمـة البيوت سـراجًا فـالبيوت السـوداء ثكـل وفقـد

يا أمير الوفـاء تـذكرك الأحسـاء بالـدمـع والحـجـاز ونجـد

وأنا مـا أزال أسـأل نفسـي أو حقًّـا –أم أرجفوا؟ مـات فهـد

وداع الشعراء:

لعل من أبرز الشعراء الذين ارتبط بهم غازي القصيبي الشاعر السوري نزار قباني وتأثّر به كثيرًا، والتقى به، وعاده في مرضه، يقول في ذلك: "ذهبت أزور نزارًا –رحمه الله– وكان خارجًا لتوه من المستشفى بعد غيبوبة استمرّت بضع أسابيع، كان منهكًا

(١) غازي القصيبي، "ديوان الشهداء"، (ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م)، ص٤٥–٤٦.

جسديًا حزينًا؛ لأنه لم يعد قادرًا على كتابة الشعر، قال لي: إنّ نهاية الشعر نذير مؤكّد بانتهاء الحياة نفسها ... خرج يودّعني وهو يمشي متكئا على عكازة طبية، توقفت وقلت: "ارم عكازتيك!"، أدرك على الفور أني أشير إلى قصيدته الجميلة في طه حسين، وتهللت أسارير وجهه. بدأت أقرأ الأبيات الأولى من القصيدة، كنت أقرأ وأنا أشاهد معجزة طبية، عاد اللون الوردي إلى الخدين الشاحبين، سقط العكاز، ذهبت التجاعيد عن وجهه الذي رجع بغتة إلى الشباب"، ويضيف القصيبي في نهاية هذا الموقف الذي أنقله بإيجاز: "قد يكون للشعر تأثير السحر في نفوس المستمعين إلا أنّ تأثيره في نفس قائله أعظم من تأثير السحر بكثير"(١)! وقال في وداعه قصيدة بعنوان "أمير الفل في وداع نزار قباني–رحمه الله–"(٢):

كتبت اسمك فوق الغيم بالمطر ... وبالجدائل في سبورة القمر

يا للوسيم الدمشقي الذي هرمت ... دنياه وهو على وعد من الصغر

تجيئنا كلّما باحتْ قرنفلةٌ ... وكلما اصطبغ الرمان بالخفر

وكلّما وشوشتْ سمراء عاشقها ... وكلما اجتمع الأصحاب للسهر

تجيئنا يا أمير الفل متّشحًا ... بكل ما في ضمير الفل من صور

ثم يقول:

تموت كيفَ؟ وللأشعار مملكةٌ ... وأنت فيها مليكُ البدو والحَضَرِ

إذا قرأناكَ عشنا رحلةً عَبرتْ ... بكل شيء جميل في دم البشر

(١) بداح السبيعي، "للشاعر فرحتان". مقال في جريدة الرياض، العدد ١٦٢٨٩، ٢٦/ يناير/ ٢٠١٣م.

(٢) غازي القصيبي، "يا فدى ناظريك"، ص٥٨.

ومن الشعراء الذين تأثر بهم غازي القصيبي في سن مبكّرة الشاعر العراقي محمد مهدي الجواهري، يقول غازي القصيبي: "وفي سن الرابعة عشرة اكتشفت شاعرًا مفضلا ثالثا هو محمد مهدي الجواهري، وعندما أعود اليوم إلى قصائدي الوطنية الأولى أجد تأثير هذا الشاعر واضحًا ملموسًا"(١)، ولعل من دلائل تأثيره هذه القصيدة الوداعية التي تفيض حزنًا عليه والتي تحمل عنوان "أأبا الفرات!"(٢).

مَا زِلْتَ تَحْتَ الرَّمْلِ تَصْـــرُخُ دَائبًا وَتَسِـــيلُ شِـــعرًا كالعَوَاصِـــفِ غاضـــبًا

شِـــعرًا تمنَّتـــهُ الطغـــاةُ مَطَـــارِفًـــا ونَـــذَرْتَـــه لِـــلْبَـــائِســـــين جَـــلابـــبًـــا

أَأَبا الفراتِ! سَـــقـــتْ ثراكَ غمـــامـــةٌ تَـــذْرُو عَـــلَـــيـــه جَـــواهـــرًا وكَـــواكِـــبًـــا

قَـــرنٌ حَـــنَـــيـــت بُـــرُوقَـــه ورعـــودَه ووقفـــتَ قَرنًا مـــا حَنَيـــتَ منَـــاكبًـــا

ثم يذكر علاقته القديمة وقراءته لشعره:

أأبا الفراتِ قرأتُ شـــعرك يافعًـــا غض الســـنين أرى الســـنين كواعبا

وقرأت شـــعرك والكـهـولـة لمـة بيضـــاء تعتصـــر الشـــباب الغاربا

ومن الشعراء الذين ودعهم غازي القصيبي الشاعر السوري عمر أبو ريشة الذي وافته المنية في الرياض عام ١٩٨٩م، "وللشعر حضور يستحوذ على هواجس الشاعر تبقى آثاره وأصداؤه بعد رحيل الشاعر، ذلك ما هجس به فراق الشاعر عمر أبو ريشة في وجدان كل محبيه وعشاق شعره ومنهم شاعرنا غازي القصيبي الذي نسج هذه القصيدة في وداعه بعنوان "يا عمر"، وكأنّما الشاعر في لحظات الحزن لا يتفنن في اختيار

(١) غازي القصيبي، "سيرة شعرية"، ص٣١.

(٢) غازي القصيبي "يا فدى ناظريك" ص ٣٥.

عناوين الوداع لتأثير حالة الحزن"[١]:

الشِّـعرُ لَا الموتُ في أقدارنا القَدرُ تبقَى القَوافي وتبقى أنتَ يا عمرُ

أظُنُّ ضـــيفكَ لما جاءَ وابتدرتَ لـه القصـــائدَ وَلَّى وهو يعتذرُ

للموت ما جمعَ الفانون من نَشَب وليس للموت هـذا الرائعُ الوَترُ

ثم يقول:

ترجـل الفـارس المغوار عن فرس ما هـدّه هو لكن هـذّه الســفر

لم تحرق الصـــارم البتار ملحمة وأحرق الغمـد من بتـاره شـــرر

يا للثمـانين لم يأبـه بهـا ومشـــى ما قلتُ كالرمح إن الرمح ينكسر

مـا أروع الموت عملاقًـا يجللـه! زهو الرجولة حتى وهو يحتضـــر

(١) عبد الله سالم الحميد، "فلسفة الوداع لدى غازي القصيبي"، (ط١، الرياض: خنساء نجد للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ)، ص٤٤.

المبحث الثاني: وداع الأهل والأقارب

حال الشاعر كحال أي إنسان يودع بين الفترة والأخرى أحبّة وأقارب ويلامس ذلك الوداع شغاف قلبه وتختلج مع نفسه ووجدانه ألم الوداع وحسرة الفراق فيسكب عبرته شعرًا ويترك ذلك الوداع تأثيرًا على وجدان الشاعر ومشاعره، وغازي القصيبي يتحدث عن ذلك الوداع المر بل فواجع الرحيل التي ألمت به في حياته وكان الموت موسما من المواسم التي اعتادها، وقد عبّر عن ذلك الألم والحزن لفراق أحبته بقوله: "تسكنك هواجس الرحيل تشعر أنّ المسافة بينك وبين نهاية الطريق تهرب بسرعة غير مألوفة، تشكو أشياء لم تكن تشكو منها، تلمس في جسدك ضعفًا لم يعهده من قبل ... تأتي أفكار معتمة كدخان أسود، وتتقلب حتى يملّك الفراش، وتملّك صفحات الكتاب الذي رجوته حليفًا للنوم فانقلب صديقًا للأرق"(١).

لعل من أكثر قصائد الوداع تعبيرًا عن الحزن لدى الشاعر قصيدته في وداع جدته التي تولت تربيته بعد وفاة أمه، وقد ودّع جدته عام ١٩٧٩م وعمره آنذاك ستة وعشرون عامًا، وجاءت تحمل عنوان "أماه"(٢):

هذي القصيدة يا حبيبة في ... حنيني لا رثائكْ
فأنا أُحِسُّكِ رغم رحلتك ... البعيدة في فنائكْ
وأنا أراكِ وراء دنيا ... الموت.. أمشي في ضيائك
وأنا أضمك مثل أمس ... أدس رأسي في ردائك
أشكو إليك الدهر ... أمرح في حنانك في عطائك

(١) غازي القصيبي، "المواسم". (ط١، جدة: مؤسسة دامة، ١٤٢٧هـ)، ص٧.
(٢) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٢٧٧.

أبكي فتهرب دمعتي مني وتبحر في بكائك
رمضان-يا أماه-أغبر ما توضأ من إنائك
ظمآنُ يجترُّ الظَّما ظمآنُ يَحْلُمُ بارتوائكْ
وصباحه قلب تحجَّر حين أقفر من دعائك
ومساؤه قلب تحطم حين حنّ إلى مسائك

وبعد فراق والده عبد الرحمن القصيبي في عام ١٩٧٦م، كتب الشاعر غازي القصيبي أبيات الوداع بأنامل ترتعش بمعاناة الفقد وتتألم بعد رحيل أعز إنسان في حياته، يقول فيها(١):

وفي لحظة يا أبي وصديقي فقدتك عدت يتيمًا صغيرًا
يغالب بين الجموع الدموع ولا يستطيع فيبكي كثيرًا
وأنت هنالك فوق الرقاب تلوح كعهدي كبيرًا كبيرًا
مهيبًا برغم انطفاء الحياة رغم انسدال الستار شهيرًا
وددت لو انّي سبقت الردى إليك لو أني حرست السريرا
لو أني قبّلتُ ذاك الجبين يرشّ ضياءً ويندي عبيرًا
لو اني لثمت يديكَ انحنيت عليكَ شهدت الوداع الأخيرا

وحين رحل أخوه نبيل في عام ١٩٦٩م الذي يكبره سنا، انفجر بركان الشاعر حزنًا وشعرًا، فالعلاقة بينهما قوية منذ الصغر حينما كان يعرض قصائده الأولى عليه،

(١) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٥٥٦.

واستمرت تلك العلاقة الأخوية، وحينما حانت لحظة الوداع قال شاعرنا صارخًا ومودّعًا[1]:

نموتُ تغلبنا الأقدار نفترق نبيل! لو عقل الفانون ما عشقوا

نَمُرُّ فوقَ سنين العمر أفئدةً ظمأى يعشش فيها الشعر والقلق

وتنتهي وتدور الأرض دورتها وننتهي ويعود الفجر والغسقُ

ثم يقول:

هلّا انتظرتَ الأخَ المشدوه يحملُه فوقَ السَّحاب إليك الوجدُ والفَرَقُ

لو قبلة يا شقيق الروح واحدةً أظلُّ في دفئها بالحب أحترق

ثم يقول:

أُخَيَّ! كيف حسبتُ الموت فرّقنا وحبنا بخلود الدهر ملتصقُ؟

وحينما فقد أخته حياة كتب في ذلك وداعًا ممزوجًا بالدموع ويصف حاله بعد ذلك الرحيل[2]:

أختاه!

وجهك باردٌ وأنا أقبّله.. وتلعسني الدموع..

ويرجع الطفلُ المبعثر في السنين..

أختاه!

وجهك باردٌ

(١) المرجع السابق، ص٣٥٧.

(٢) غازي القصيبي، "حديقة الغروب". (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ)، ص٣٥.

وأنا أحسُّ برودة الأشياء..

في قلبي..

أحسّ برودة النصل المغلغلِ

في الصميم

يتفرّق الأحباب..

ترحلُ نشوة الأطيابِ

يخبو سامر الأصحاب..

احتضن الوجوم ... وأغمس

الأقلام في الدمع المجّمدِ

أكتبُ الشَّعر العقيمْ

وحينما ودع أخاه عادل انفجر باكيا مودعا يقول شاعرنا(١):

بكيت أخي حتى ثوى الدمع في الحشا وأجهش صدرٌ أصطلي نوحه وجدا

ويذكر حمد القاضي: "قصائد القصيبي الرثائية في وداع الأبعدين والأقربين ... فيض حزن ... ونبض شجن، إنها دموع على الفراق، وعبرات سقطت من أحداقه على الصفحات لكأنه يرثي ذاته عندما يودع شقيقًا أو صديقًا أو حبيبًا"(٢).

يقول في قصيدته الوداعية التي تحمل عنوان: "لشقيقي عادل–رحمه الله–"(٣).

أخي! رُبّ جرح في الأضالع لا يهْدا أعانقه والليل يُمطرني سهدا

(١) غازي القصيبي، "حديقة الغروب"، ٥١.

(٢) حمد القاضي، "قراءة في جوانب الراحل د. غازي القصيبي"، ص٣٢.

(٣) غازي القصيبي، "حديقة الغروب"، ص٤٧.

وأستصرخُ الذكرى فتسكب صابها ... ويا طالما استسقيت من نبعها الشهدا

أخي لست أدري أيُّ سهميّ قاتلي ... غيابك؟ أم أني بقيت هنا فردا؟

تفرّق أصحاب الطريق فلا أرى ... أمامي سوى اللحد الذي يحضن اللحدا

أعادل! هل حقا تركتك في الثرى ... وأهديت هذا القبر أنفس ما يُهدى؟!

ثم يقول:

ويا رب! هذا راحل كان صاحبي ... وكان أخي أصفى ويُصفي لِيَ الوِدَّا

وكان صديقي...والشباب صديقنا ... وصادقني والشيب يحصدنا حصدًا

فيا رب نوِّر بالقبول ضريحه ... وأسكنه روضًا في جنانك ممتدا

وبعدما ودَّع الشاعر غازي القصيبي أخاه عادل بسنة ها هو يتلقى نبأ وفاة زوجة أخيه (ملك) إثر حادث مروري وهي لما تزل شابة في التاسعة والعشرين حيث يصفها بأنها "إنسانة نبيلة كريمة الأحاسيس تحب الناس وتحب الحياة"(١)، وكانت بعنوان "يا ملك!"(٢):

الموت أن تنتفض الروح على قيودها

تفر من سجانها

وترتمي بشوقها الكبير في خلودها

ثم يذكر:

ولم نفُقْ يا أختُ بعد من نبيل

(١) غازي القصيبي، "سيرة شعرية"، ص٨١.

(٢) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٣٩٦-٣٩٩.

لم تسقط الجمرةُ من عيوننا

لم يرحل الكابوس عن جفوننا

ولا استرحنا لحظة من حمل جرحنا الثقيل

ثم يصف رحيل الأحبة:

وواحدًا فواحدًا

يرتحل الأحبةْ

كأنهم ما ضوَّأوا حياتنا

بشمعة المحبة

في أمسيات الإنحدار

ولا رعوا أفراحنا

حين ابتسمنا للنهار

وواحدًا فواحدا يرتحلون

ثم يذكر:

وهذه قصيدة جديدة

قصيدة حزينة

يا عذبة الضحكة كالوداع

عن عالم كان لنا يومًا وضاع

ويبدو أن الشاعر قد تعب من كثرة الراحلين وهو يعلن تعبه من طقوس الموت وشعائره:

تعبتُ من تفاهة البكاء

من وقفة دامعة على الضريح

ووقفة صامدة

في مجلس العزاء

وفي ذكرى رحيل (مازن) ابن أخيه مصطفى–رحمه الله–يقف الشاعر غازي مندهشا لسرعة عجلة الدنيا وسرعة دورانها، يقول عن ذلك الرحيل[1]:

من سنين

في بزَّة الضابط كان رائعًا

كان وسيمًا فارعًا

وجاءني

سلم كالضباط ثم ضمني

عمّي! أما عرفتني؟

عمّي! أنا مازن! ما عرفتني

قبّلت فارسي الوسيم قبلتين

وقلت: عفوًا يا بنيّ!

فأنتم الصغار تكبرون

في غفلة من الكبار تكبرون

ثم يقول:

ماذا أقول يا بُنيّ؟

(١) غازي القصيبي، "قراءة في وجه لندن". (ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١١م)، ص٢٢–٢٥.

وأنتم الصغار تكبرون

تنطلقون ... تسرعون ... تركضون

ترحلون

ونحن نبقي هاهنا

نحن الشيوخ والكهول

ندب نحو الموت

كالخيول

حين تهرم الخيول

لا زال الشاعر غازي يصف لنا مشهدًا من مشاهد الوداع، فكل مناديل البكاء نشفت، وكل عبارات العزاء انتهت، وذلك من خلال قصيدته التي جاءت معبرةً عن وداع أحد أقاربه هيثم بن محمد القصيبي، وكانت بعنوان "يا بني"[١]:

نشـــفت أو أوشـــكت كـــل منـــاديـــل الـبـكـــاء

وانـتـــهـــت أو قـــاربـــت كـــل عـــبـــارات الـــعـــزاء

ورحلت صبا ابنةُ أخيه عادل قبل عامها الحادي العشرين–رحمها الله–، فوصف ذلك الرحيل بقوله[٢]:

أفي العشـرين يا أبهى الصـبايا أفي العشـــرين تســـرقك المنايا؟

تعلّلنـــا فتخلفنـــا الأمـــاني وتوعـــدنا فتصـــــدقنـــا الرزايا

(١) غازي القصيبي، "يا فدى ناظريك"، ص١٠٤.

(٢) غازي القصيبي، "قراءة في وجه لندن"، ص٣٦.

كأنك وردة فطفت وكانت تـوزّع نشـــرهـا بـين الـبرايا

ثم يقول:

صبا! هل كان عمرك غير حلم وســـافر والبروق هي المطايا؟

ومن أقاربه الذين ودعهم الشاعر غازي القصيبي أخوه خليفة–رحمه الله–بقصيدة "واهٍ عَضُدي"، ووصف لحظات الفراق وساعات الانتظار في المشفى حتى حانت ساعة الوداع، وحينها فقد العضد والسند(١):

واهٍ عَضُدي

بأخيك تشدُّ عَضُدَك

ولكنَّ أخي

في غُرفِ الإنعاش

ينام كليل الروح

عليل الجسد لا يبصرني

لا يعرفني

واهٍ عَضُدي

ثم يتحدث عن مرارة الوداع لأهله الذين رحلوا تباعًا، يقول:

لا يعرفني

لا يدرك أني في صمتي

أبكي ... أبكي

قلة عَددي

(١)غازي القصيبي، "قراءة في وجه لندن"، ص٥٢.

قلة عُددي

والموت يقطَّع أغصان الشجر الوارف

غير رحيم أو متئد

أبكي ... أبكي

وأنا أرقب أهلي بددًا

وقال الشاعر غازي القصيبي في قصيدة بعنوان "أوّاه يا فاروق!" يودع خاله فاروق ابن يوسف القصيبي–رحمه الله–، وهو يتحدّث عن هذا الرحيل المر المتكرر لأهله وأقاربه(١):

وفي كـلِّ يوم راحـل بعـد راحـل من الأهل والأصحاب أودعه التُّربا

وأترك شـــيئًا من حيـاتي بقربـه ويرقـد لا بعـدًا أحسّ ولا قُـرُبا

ويتحدث عن خاله الذي أحبه ويتذكر معه حديث البر وأنس البحر، ولم يكن خاله فحسب بل كان أخاه:

تُردّد يا خالي وقد كنتَ لي أخًا وربَّ ودادٍ بات أقـرب مـن قـربى

وأوّاه يا فـاروق! هـا نحن نلتقي فوا عجبًا! لم تصحب الصقر والكلبا

وأين حديث البرّ طارت حبارة فثار إليها الصـــقر يقتحم الســـحابا

وأين أحـاديـث الخليج مثيرة وأنت مع الهامور تســـحبه ســـحبا

ثم يقول:

(١) غازي القصيبي، "يا فدى ناظريك"، ص٢٥.

أودع أحبـابي بظـاهر أدمعي وأكتب بالدمع الذي لا يرى الكُتْبا

وفي قصيدة ودّع فيها أحد أقاربه جاءت بعنوان "أينا عاد سالما؟!"[1]، وهي في ذكرى الصديق قاسم بن محمد القصيبي:

أحتمي في ذرى السنين الخوالي
من فجاءات ما تكنُّ الليالي
يا أخا العمر.. حين كان شهيًا
يتهادى كغادة معطال
يا أخا الشعر.. حين كانت قوافيه
احتفالا بالعيش.. بعد احتفال
يا أخا البدر والنجوم النشاوى
والمساء الذي يدير اللآلي
أفراقٌ؟..أما شبعنا فراقا
في حياة بخيلة بالوصال؟
أوداعٌ؟ لكل ليل صباح
غير ليل المنية القتال.

(١) غازي القصيبي، "واللون عن الأوراد"، ص٥١.

المبحث الثالث: وداع الشاعر لنفسه

بكى الشاعر غازي القصيبي أحبته وأهله وأصدقاءه وودّعهم بعبارات سكبت عبرات في قصائده، وبدى غريبًا في هذه الحياة، فكل من حوله قد واراهم التراب، وبقي وحيدًا وبات يستدني الأجل، وكان إحساسه بالعمر واضحًا. فحينما بلغ الأربعين، ودّعنا بقصيدته التي جاءت بعنوان: "أمام الأربعين"[١]، ويقول فيها:

وهـا أنـذا أمـام الأربـعـين يكـاد يؤودني حمـل السـنين

تمر الـذكريات رؤى شـريط تلوّن بالمنـاهج والشـجون

ثم يقول:

أطـالع في المودّع من شـبـابي كمـا نظر الغريق إلى السـفين

وأرتقب الخبيء من الأمـاسـي بـذعر الطفـل من غرق الخؤون

ويرمقني المصـير ورب حتف يروع وفيـه تحرير السـجين

وعندما أرسى شراع عمره على شاطئ الخمسين من بحر عمره بعث بقصيدتين، الأولى بعنوان الخمسين[٢]، يقول فيها:

خمسـون تدفعك الرؤيا فتندفع رفقًا بقلبك كاد القلب ينخلع

من الفيـافي التي آبارهـا عطشٌ إلى البحار التي شُـطآنها وجع

ثم يقول:

(١) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٦٥٥.

(٢) غازي القصيبي، "عقد من الحجارة"، ص٢٣.

خمســـون مـا مرّ يومٌ دون أغنيـة أما سـئمت القوافي وهي تصـطرع

خمسون دبت إلى الفودين فاشتعلا واحرقة الرأس فيه الشـيب والصـلع

ربّاه! في نصـــف قرن مـا يُردّ بـه رُشد الغويّ ... وما يهدي وما يزغُ

ربّاه! ويلي من يوم جمعـتُ لـه شتى الذنوب ويلقى الناس ما جمعوا

أتخمـتُ من زهرة الـدنيـا وزخرفهـا ولم يعد في ســوى أخراك لي طمع

أما القصيدة الثانية فجاءت بعنوان "في أصابع الخمسين"[1]، وكأن كل أصبع يمثل عقدًا من السنين:

أوَمـا أنـبـأوكِ قـبـل لـقـانا أنني في أصـــابع الخمســينـا؟!

تأخـذ الروح من عروقيَ حينًـا وتـردّ الـعـروق والـروح حـيـنـا

أوَمـا أنـبـأوكِ أنَّ كَـهـلٌ يرقـب المغرب الحزين حزينًـا؟

يرمقُ الشـــمسَ ليس يدري أتبقى لحـظـةً ثم تـرتمي أم ســـنينـا

ولعل من أقوى قصائد غازي القصيبي الوداعية تلك القصيدة التي ذاع صيتها وأصبحت أشهر من عَلم على جبل وتحمل وداعًا لزوجته ولأبنائه ولبلاده ولدنياه، يقول عنها حمد القاضي: "إن كان لقصائد القصيبي أم فهي أمها! هذه القصيدة أو هذه "الآهة" التي نفثها قبل فراقه دنيانا، عندما أيقن–بعد أن عرف داءه–أنه مفارق ظهر

(١) غازي القصيبي، "والون عن الأوراد"، ص٣٣.

الأرض إلى باطنها"[١]، والقصيدة تعبّر عن ذاتها فهي درة شعرية، يقول[٢]:

خمس وستون في أجفان إعصار ... أما سئمت ارتحالا أيها الساري

أما مللت من الأسفار ما هدأت ... إلا وألقتك في وعثاء أسفاري؟

والصّحب أين رفاق العمر؟ هل بقيت ... سوى ثمالة أيام وتذكار

بلى اكتفيتُ وأضناني السري وشكا ... قلبي العناء ولكن تلك أقدار

ثم يودّع رفيقة دربه "أم سهيل" بنداء في قمة الوفاء:

أيا رفيقة دربي لو لديّ سوى ... عمري لقلتُ فدى عينيك أعماري

أحببتني وشبابي في فتوته ... وما تغيّرت والأوجاع سُماري

إلى أن يقول:

وإنْ مضيت فقولي: لم يكن بطلا ... لكنه لم يقبل جبهة العار

وها هو يودع ابنته قائلا:

وأنتِ! يا بنت فجر في تنفّسه ... ما في الأنوثة من سحر وأسرار

ماذا تريدين مني؟! إنني شَبَحٌ ... يهيم ما بين أغلال وأسوار

هذي حديقة عمري في الغروب كما ... رأيتِ مرعى خريف جائع ضار

(١) حمد القاضي، "قراءة في جوانب الراحل د. غازي القصيبي".

(٢) غازي القصيبي، "ديوان حديقة الغروب"، ص١٣.

الطير هاجر والأغصـــان شـــاحبةٌ والـورد أطـرق يـبـكـي عـهـد آذار

ثم يودع بلاده بعد ملحمة من العطاء والصبر:

ويا بـلادًا نـذرتُ الـعـمـر زهـرتـه لعزهـا! دُمـتِ! إني حـان إبحـاري

تركـتُ بين رمـال البيـد أغنيتي وعند شـــاطئك المســـحور أسماري

إن ســـاءلوك فقولي: لم أبع قلمي ولم أدنس بســـيف الزيف أفكـاري

وإن مضـــيتُ فقولي: لم يكن بطلا وكـان طفـلـي ومحبوبي وقيـثـاري

وبعد هذه السنين الخوالي والرحلة والأسفار يودع هذه الدنيا ملتجئا إلى ربّه طالبًا العفو والغفران:

يا عـالم الغيـب! ذنبي أنـت تعرفُـه وأنـت تعلم إعلاني وإســـراري

أحببت لقياك حسن الظن يشفع لي أيرتجى العفو إلا عنـد غفّـار؟

ولعل آخر قصائد الرحيل التي ودّعنا بها غازي القصيبي، وكان يلوح فيها بالوداع في قصيدته التي أطلق عليها "سيدتي السبعون" وتوحي أبياتها بقرب الرحيل يقول فيها[1]:

مـاذا تريـد من الســـبعين يا رجـل لا أنـتَ أنـتَ ولا أيامـك الأُوَل

جاءتـك حاســـرة الأنياب كـالحـةً كـأنّمـا هي وجـه ســـلّـه الأجـل

أواه! ســـيدتي الســـبعون! معذرة بأي شـــيء من الأشـــياء نحتفل

قد كنت أحسـب أن الدرب منقطعٌ وأنـني قـبـل لـقـيـانا ســـأرتحـل

ومن القصائد التي ودّعنا بها غازي القصيبي، وهو يخاطب ابنته يارا وجاءت بعنوان

(١) عبد الله سالم الحميد، "فلسفة الوداع لدى غازي القصيبي"، ص٦٥

"يارا والشعرات البيض"[١]:

مالت على الشعرات البيض تقطعها يارا وتضحك: "لا أرضى لك الكبرا"

يا دميتي! هبْكِ طاردت المشيب هنا فما احتيالك في الشيب الذي استترا؟

وما احتيالك في الروح التي تعبت؟ وما احتيالك في القلب الذي انفطرا؟

وفكرة الرحيل والوداع نجدها أحيانًا في عناوين قصائد غازي القصيبي، ومنها "أغنية قبل الرحيل"[٢]، يقول فيها:

قبل أن أرحل عن هذي الديار قبل أن أضرب في تيه البحار

قربي منّي اسمعي أغنيةً لحنها ضمَّ هدوئي انفجاري

صغتها من لهفة الروح ومن رعشة الشوق ومن قسوة ناري

ثم يقول:

جفت القبلة في بسمتنا وذَوَى في برد قلبينا العناق

فلنقل: إنا مضينا وانتهت قصة أسطرها عُمْرٌ مُرَاق

ومن القصائد التي تدل على معنى الوداع قصيدته التي جاءت بعنوان: "رحيل"[٣]، وهو يودعنا وليس بنادم على هذا الوداع:

سأرحل عنكم لا العيون غريقة بدمع ولا في القلب أنّة مُوَجع

(١) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٦٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٤.

(٣) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص١١١.

سأمضي بعيدًا عن ربوع منحتُها شبابي ووجداني وشعري وأدمعي

ولم ترَ منّي غير إخلاص عاشقٍ ولم أرَ منها غير غدر مروَّع

تبددّ وهم كنت أسقيه من دمي وأغذوه من روحي وخفقة أضلعي

ثم يحدّثنا عن هذا الوداع المر معاتبًا:

أيا بنت أمسي! أسفر الغدر فجأةً كصوت نعي كاد يخرق مسمعي

يُودّعَ غيري بالمحبة فاهنئي بنصلك في قلب الشقي المودَّع

ومن قصائده التي تحكي معاناة وألم الوداع والفراق قصيدته التي بعنوان: "بعد الرحيل"[1]، وهو يحكي تلك المعاناة:

خلّفتُ عندك نشوتي الكبرى ونسيتُ خلف جفونك العمرا

ومضيتُ في صحراء قاحلة الصخر فيها يحضن الصخرا

الرمل منتشرٌ على شفتي والشمس تمطر جبهتي جمرا

ليلاي! آثار الوداع على عينيّ شيء يخنق الكبرا

وذراعك المحدود يسألني قبل الترحل ضمة أخرى

وعلى عيونك نظرة جمعتْ ألم النوى والوجد والذُّعرا

(١) المرجع السابق، ص٢١١.

الدراسة الفنية

المبحث الأول: اللغة الشعرية

الجمال الإبداعي يعتمد على عناصر عدة، لعل من أهمها اللغة الشعرية والتي تعتمد على الألفاظ داخل النص الشعري، ولغة الشعر تختلف باختلاف تجارب الشاعر ذاتها، تلك التجارب التي تؤدي إلى إبداع قصيدة لها لغتها الخاصة بها[١]، والألفاظ هي أداة التعبير الأدبي، فالأديب يستخدمها للإفصاح عن مكنون نفسه فتأتي مشحونة بانفعالاته العاطفية المعبّرة عما يريد"[٢].

والألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربًا خاصًا من التأليف، عندئذٍ تكون أداة لنقل التجربة من الطرف الواحد إلى الطرف الآخر، فتؤدّي وظيفتها ضعيفة أو كاملة بحسب طاقتها"[٣].

وعلى الأديب أن يراعي عند تشكيل لغته أن يختار لكل معنى ما يناسبه من الألفاظ والتراكيب، ليؤديه في أحسن صورة، وقد نصّ عبد القاهر الجرجاني على هذا الجانب بقوله: "اعلم أن لكل نوع من المعنى نوعًا من اللفظ هو به أخص وأولى، وضربًا من العبارة هو بتأديته أقوم، وهو فيه أجلى"[٤].

---

(١) عدنان حسين قاسم، "لغة الشعر العربي". (ط١، مصر: الدار العربية للنشر، ٢٠٠٦م)، ص٨٥.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة". تحقيق: محمود شاكر، (ط١، جدة: دار المدني، ١٤٣١هـ)، ص٤.

(٣) لطفي حيدر، "محاولات في فهم الأدب". (بيروت: دار الكشوف، ١٩٥٤م)، ص٥١.

(٤) عبد القاهر الجرجاني، "الرسالة الشافية (ضمن كتاب دلائل الإعجاز). تحقيق: محمود شاكر.

كما أنّ لكل شاعر منهجه وطرائقه في التعامل مع الألفاظ ونظمها، وطريقة الشاعر في بنائه ترجع إلى درجة إحاطته بالظواهر اللغوية كالاشتقاق، والترادف، والتضاد، وترجع كذلك إلى تنبهه للخصائص الدقيقة لمعجمه الشعري الذي يجعله قادرًا على التوحد مع الحدث؛ إذا استطاع أن يختار ألفاظه لتكون قريبة إلى طبيعة الإحساس الانفعالي المصاحب للمعاناة"(١).

فألفاظ الشعر "متعلّقة بعالم الشاعر والكلمة عالم صغير منضوٍ في ظل العالم الأكبر الذي هو الشاعر حتى أصبح لكل شاعر قاموسه الخاص به"(٢).

والمتأمّل في لغة الشعر الذي دار حول الوداع يلحظ ما اتّسم به ذلك الشعر من السهولة والسلاسة والعذوبة والرقة ومن ذلك قول القصيبي في إحدى قصائده الوداعية التي ودّع بها الملك خالد–رحمه الله–يقول فيها(٣):

واخالداه وضـــج الجرح في كبدي فســـرت بالجرح لا ألوي على أحد

يبكون منك وقد ناحوا على ملك أمـا أنا فبكـائي حرقـة الولـد

يطوف وجهك في روحي فأســـأله بالله قلي: أهـذي فرقـة الأبـد

تـبـارك الله، نجـري كـلـنـا زمـرًا نحو المنون، ولا يبقى سوى الصمد

(ط١، جدة: دار المدني، ١٩٨٤م)، ص٥٧٥.

(١) عدنان حسين قاسم، "لغة الشعر العربي"، ص٨٨.

(٢) عبد الحميد جيدة، "الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر". (ط١، بيروت: مؤسسة نوفل)، ص٣٤١.

(٣) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٧٦٢.

فقل لمن يعشـــق الدنيا: أتخطفها وهي الولود وغير الموت لم تلـد

فالشاعر يشير في أبياته إلى هذا المصاب الجلل في فقد ملك عظيم يعده ملكًا ووالدًا في الوقت نفسه، وهو غير مصدّق بأنّ هذا فراق أبدي في ظل هذا الذهول أيقن بأننا راحلون جميعًا عن هذه الدنيا التي لم تلد سوى الموت، ومن تلك الألفاظ: (ضج الجرح، الكبد، حرقة، فرقة، زمرٌ، المنون، الولود)، فهذه المفردات اللغوية أبانت عن المعنى المراد بلغة سهلة واضحة، وتوافقت مع المضمون الشعري وما يجول في وجدان الشاعر، ومما سار في هذا الاتجاه قصيدته التي ودّع فيها والده وشحذ فيها كل ألوان الفقد والفراق، يقول فيها(١):

وفي لحظة يا أبي وصـــديقي فقدتك عدتُ يتيمًا صـــغيرا

يغـالـب بين الجموع الـدموع ولا يستطيع فيبكي كثيرًا كثيرا

مهيبًـا برغم انطفـاء الحيـاة رغم انسـدال السـتار شـهيرا

وودت لو اني ســبقت الردى إليك لو أني حرسـت السـريرا

لو اني قبَّلـت ذلـك الجبين يَرُش ضـــيـاء وينـدي كبيرا

لو اني لثمت يديك انحنيت عليك شـهدت الوداع الأخيرا

بهذه الألفاظ التي يصوّر فيها الشاعر رحيل والده وهو يرسم مشهدًا كأنك تراه أمام عينيك حينما حُمل والده على الأكتاف بين الجموع، وقد عبر عن ذلك الوداع

(١) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة"، ص٥٥٦.

الأخير والمشهد المؤلم بألفاظ واضحة سهلة لا غرابة فيها، ومنها: "فقدتك، فوق الرقاب، الدموع، الردى، انسدال الستار، انطفاء الحياة، الوداع الأخير"، وجاءت تلك الألفاظ معبرة عن المعنى وعن المضمون الشعري وتفصح عما في وجدان الشاعر من مرارة الفراق لأعز الناس.

ويتحدّث الشاعر عن وداعه لنفسه في قصيدة بل درة من درر هذا الزمان ومعلّقة سارت بها الركبان، فقد شحذ فيها ألفاظا توحي بالمعنى وكأنك أمام عِقد محكم، يقول في قصيدته التي جاءت بعنوان: "حديقة الغروب"(١):

خمس وستون في أجفان إعصار ... أما سئمت ارتحالا أيها الساري

أما مللت من الأسفار ما هدأت ... إلا وألقتك في وعثاء أسفار

أما تعبت من الأعداء ما برحوا ... يحاورونك بالكبريت والنار؟

والصحب؟ أين رفاق العمر، هل بقيت ... سوى ثمالة أيام وتذكار

بلى اكتفيت وأضناني السري وشكا ... قلبي العناءَ ولكن تلك أقداري

أيا رفيقةَ دربي! لو لديّ سوى ... عمري لقلتُ: فدى عينيكِ أعماري

أحببتني وشبابي في فتوّتهِ ... وما تغيّرتِ والأوجاعُ سُمّاري

يلاحظ القارئ ذلك المعجم الشعري الذي أحاط بألفاظ الوداع من خلال: (ارتحالًا، الساري، مللت، رفاق العمر، عمري، الأوجاع، مضيت، حديقة عمري، الغروب، الطير، هاجر، حان، إبحاري)، كل هذه الألفاظ جاءت سلسة عذبة مألوفة

(١) غازي القصيبي، "حديقة الغروب"، ص١٣.

تفصح عن المضمون، وتعبّر عن خلجات الشاعر حينما هجم عليه المرض واستشرى في جسده، فنفث إلينا بهذه الوداعية الحزينة واستطاع من خلال هذا الحشد للألفاظ أن يوصل المعنى وأن يوائم بين لغته الشعرية وخوالج نفسه ووجدانه.

ومن المظاهر اللغوية التي ظهرت عند الشاعر غازي القصيبي التكرار في طرح موضوعاته، أما التكرار: "فهو أسلوب تعبيري يصوّر انفعال النفس بمثير ... واللفظ المكرر هو المفتاح الذي ينشر الضوء على الصورة لاتصاله الوثيق بالوجدان، فالمتكلّم إنما يكرر ما يثير اهتمامًا عنده، وهو يحب في الوقت نفسه أن ينقله إلى نفوس مخاطبيه أو من هم في حكم المخاطبين، وممن يصل إليهم القول على بعد الزمان والديار"(١)، وهو يدلّ على إلحاح فكرة ما على ذهن الشاعر وتأكيده عليها بواسطة التكرار"(٢).

ومما جاء في شعر غازي القصيبي مكررًا بكائيته في وداع الشيخ عيسى آل خليفة ملك دولة البحرين والتي جاءت بعنوان "عيسى"(٣):

عيســـى ويجهش بالبكـاء بكـاء أأعود والبحرين منــك خلاء

أفـرحـتـني زمنًــا فـفـيـم تـركـتـني وعلى ضــلوعي غيمة ســوداء

حسناؤك البحرين مثلي في الأسى يا للأسى إذا تطرق الحســـناء

(١) عز الدين علي السيد، "التكرير بين المثير والتأثير". (ط١، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د. ت)، ص١٣٧.

(٢) نازك الملائكة، "قضايا الشعر العربي المعاصر". (ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م)، ص٢٨٠.

(٣) غازي القصيبي، "يا فدى ناظريك"، ص٦٨.

ثم يقول:

أنا واحـد ممن أتيـت تعودهم والداء يوجعهم وأنت شـفاء

أنا واحد ممن شـهدت مصـابهم والحزن يصـهرهم وأنـت عزاء

أنا واحد ممن ضحكت لضحكهم حتى تورد بالشـموس مسـاء

فالشاعر في هذه الأبيات كرر "أنا واحد" ثلاث مرات في ثلاثة أبيات متتالية، ويستعرض في كل بيت مظهرًا من مظاهر الحزن لفقد ذلك الشيخ الجليل الذي قام بزيارته حينما مرض، وقد أتاح ذلك التكرار إلى الاسترسال في أداء المعنى وإيصال الفكرة والمضمون الشعري، فهذا الشيخ الشهم الذي قام بعيادته يشاركه المصاب والحزن والفرح والسرور، وهو مهتم بجميع الشعب، ويشعر بآلامهم وآمالهم. ومن مظاهر التكرار عند القصيبي قصيدته التي ودّع فيها نفسه حينما بلغ الخمسين من عمره وجاءت بعنوان "خمسين"(١):

خمسـون تدفعك الرؤيا فتندفع رفقًا بقلبك كاد القلب ينخلع

ثم يقول:

خمسـون ما بلغ السـاري ضُـحَى غدِه ولا الغيوم التي تخفيـه تنقشـع

خمسـون صـبت لك الأقداح مترعةً ونادمتـك فـأنـت الري والشـمع

خمسـون في وصـلها صـدٌّ إذا سمحتْ وفي الصـدود وصـال حين تمتنع

(١) غازي القصيبي، "عقد من الحجارة"، ص٢٣.

خمسون نادت لك الأصحاب فاحتشدوا وحببتك إلى الأعداء فاجتمعوا

خمسون تحمل جرح الناس يا رجلا جراحه من عذاب الكون ترتضع

خمسون ما مرّ يومٌ دون معركة أما تولّاك في أحضانها الجزع؟

خمسون ما مرّ يومٌ دون أغنية أما سئمت القوافي وهي تصطرع؟

خمسون دبّت إلى الفودين فاشتعلا وا حرقة الرأس فيه الشيب والصلعُ!

فقد كرّر الشاعر لفظ العدد "خمسون" تسع مرات في أبيات جاءت مرة غير متتابعة ومرة متتالية، حيث ركّز الشاعر على المضمون الذي أراده بتكراره للرقم "خمسون".

وهناك قصائد أخرى للدكتور غازي القصيبي ذكر فيها رقمًا من عمره، بل كانت عناوين لقصائده مثل: "الأربعين"، "أصابع الخمسين"، "خمس وستون"، "السبعون"، ولعل جلب هذه الأرقام بالذات "الخمسين" يدل على إحساسه بالوداع وشعوره بأنه جرّب أصنافًا من الأتراح والأفراح والمعارك والجراحات، كسب مرة، وخسر مرة، وتحمّل فيها جراحات، وقد غزاه الشيب وهو يصارع ألم الوداع راجيًا ربَّه العفو والغفران، وقد استطاع بتكرار هذا العدد أن يسترسل في ذكر تلك الأضداد في حياته، وتلك الآلام وأبان عما يكنّ في وجدانه، وجاءت ألفاظه سهلة عذبة دالة على المعنى.

ومما جاء في هذا الاتجاه صرختة الوداعية التي جسد من خلالها رؤيته في مشهد الحياة وموكب الرحيل، وهو يودّع صديقه المهندس يوسف بن عبد الله الحمّاد وكيل وزارة الصناعة والكهرباء–رحمه الله–، وجاءت بعنوان أبا خالد: ما أخلف الموت موعدًا[١].

(١) غازي القصيبي، "على ضفائر سيناء"، ص٣٥

أبا خالد! ما أخلف الموتُ موعدا ولا فرّ مطلوب وطـالبـه الردى

لم تقصـــرِ الأعمار عن أجل لها ولا طالت الأعمار إلا إلى مدى

أبا خالد! إن أنس لا أنس برهة من العمر ود الطرف لو كان أرمدا

أبا خـالـد! والـذكرياتُ دوافعٌ تمرُّ على قلبي كمـا تعبر المـدى

أبا خـالـد! والبينُ كـالليـل بيننـا متى طـال ليـل البين والملتقى غـدا

فقد كرّر الشاعر "أبا خالد" أربع مرات في أبيات متفرّقة، وبهذا النداء الحزين وهذا التكرار الجميل استطاع أن يوصل لنا ما يحمل في وجدانه من حزن عميق لصديق وفيٍّ عاش معه زمنًا وها هو يفارقه، ولكن الملتقى غدًا بإذن الله في جنات المأوى.

المبحث الثاني: الصورة الفنية

ومن عناصر الجمال الإبداعي الصورة الفنية؛ لأنها تعين الأديب على نقل مشاعره وأحاسيسه، وإيصال المعنى إلى المتلقي بطريقة مؤثّرة: "والصورة عنصر عمدة لا يخلو منها العمل الأدبي، وطابع أصيل في أي إبداع شعري، وهي وعاء الأديب الذي ينقل به مشاعره وأحاسيسه"(١). وقد حظيت الصورة بأهمية بالغة في النقد العربي قديمًا وحديثًا، واهتم النقاد بها، يقول ابن طباطبا العلوي: "واعلم أن العرب أودعت أشعارها الأوصاف والتشبيهات والحكم ما أحاطت به معرفتها وأدركته عيانها، ومرت به تجاربها"(٢)، وقد ظل الاهتمام بالصورة قائمًا في ميدان الأدب حتى عصرنا الحاضر؛ إذ ركزوا عليها وأفردوا لهما كتبًا كشفوا فيها عن قيمتها الفنية وعن أهميتها في مجال الأدب، ومن هؤلاء جابر عصفور الذي يتحدّث عن أهمية الصورة: "تنبع أهمية الصورة من طريقتها الخاصة في تقديم المعنى، وتأثيرها في المتلقي"(٣).

والشاعر حينما يلجأ إلى الصورة لا يلجأ إليها عبثًا، وإنّما لأنها إحدى الوسائل المؤثرة التي يستخدمها لإخراج ما بقلبه وعقله، وقد عبّر عن ذلك محمد غنيمي هلال بقوله: "وهي الوسيلة لنقل التجربة الشعرية"(٤).

"وقيمة الشعر تنبثق غالبًا عن لغته التصويرية المحسوسة التي تجسّد المعاني والمشاعر

(١) إبراهيم بن عبد الرحمن الغنيم، "الصورة الفنية في الشعر العربي (مثال ونقد)". (ط١، الشركة العربية للنشر، ١٤١٦هـ)، ص١٨.

(٢) محمد طباطبا العلوي، "عيار الشعر". تحقيق وتعليق: د. طه الحاجري ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة: المكتبة الكبرى، ١٩٥٦م)، ص١٨.

(٣) جابر أحمد عصفور، "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي". (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤م)، ص٣٩٩.

(٤) محمد غنيمي هلال، "النقد الأدبي الحديث". (مطبعة نهضة مصر)، ص٤١٧.

عن طريق التشبيه أو الاستعارة أو التمثيل، ومعنى ذلك: أن الشعر إنّما يقوم بوظيفته الفنية حتى يقدّم صورًا يدركها المتلقي إدراكًا حسيًّا فتؤثّر في وجدانه، وتنفذ إلى مشاعره، فالحواس هي أبواب المشاعر والنوافذ الطبيعية إليها"(١).

وبعد الإشارة إلى مفهوم الصورة وأهميتها في البناء الشعري ندلف إلى ملامح الصورة الفنية التي استعان بها الشاعر في حديثه عن شعر الوداع، فقد أوصل إلينا أحاسيسه وأفكاره ورؤاه، وتعددت صوره الشعرية بين صور حزينة تعتمد في بنائها على وسائل التصوير البياني من تشبيه واستعارة وكناية إلى صور كلية تتكوّن من جزئيات تتألّف وتتآزر في تشكيل اللوحة الكاملة.

ومن نماذج الصورة الجزئية، قصيدته الوداعية في الملك فهد التي يقول فيها(٢):

لم نجده وقيل هذا الفراق فاستجارت بدمعها الأحداق

كان ملء العيون فهد فما حجةُ عين دمعها لا تراق

هدرت حولك الجموع وماجت مثل بحر والتفت الأعناق

يا أبا فيصل! عليك سلام الله ما خالج القلوب اشتياق

فانظر إلى بديع التشبيه في وصف ذلك المنظر المهيب والجمع الغفير حينما قال: "هدرت حولك الجموع وماجت مثل بحر والتفت الأعناق"، والاستعارة المكنية في قوله: "هدرت الجموع حولك"، فقد أوحت بالمعنى وكأنّ تلك الجموع مثل بحر أمواجه هادرة وهو غير مستقر، وقد عبرت الصورة عن المشهد تعبيرًا صادقًا.

(١) حسن طبل، "المعنى الشعري في التراث النقدي". (ط٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ)، ص٧٩.

(٢) صحيفة إيلاف

ومن الأمثلة على ذلك وداعه للأمير الشاب فهد بن سلمان بن عبد العزيز–رحمه الله–فقد وافته المنية وهو في شبابه، يقول فيها(١):

أيهـا الفـارس النبيـل تمهـل ... لِمَ تعـدو وفـارس الموت يعـدو

وِقفـةً للوداع عنـدي سـلام ... وحـديـث وذكريات وعـهـد

أيـن أزمـعـتَ والـربـيـعُ وريـق ... والشـباب النضـير فوقك برد

كنت في ظلمة البيوت سـراجًا ... فالبيوت السـوداء ثكل وفقد

يا أمير الوفاء تذكرك الأحسـاء ... بالـدمـع والحـجـاز ونجـد

بهذه السرعة في انقضاء الأجل رسم لنا الشاعر صورة جسد فيها الموت الذي جاءه، وهو يعدو وأخذ روحه وهو لا يزال في شبابه الذي عبر عنه بالربيع النضير الحسن، وقد عاجله وكان في حياته سراجًا وموئلا لليتامى والفقراء، حتى المدن تذكّرت عطفه وحنانه، فهي تبكي كامرأة ثكلى فالأحساء والحجاز ونجد كلها تصرخ لهذا الوداع.

ومن النماذج في قصيدته التي ودّع بها أخاه عادلا، يقول فيها(٢):

أخي! رُبّ جرح في الأضالع لا يهدا ... أعـانـقـه والـلـيـل يمـطـرني سـهـدا

واستصرخ الذكرى فتسكب صابها ... ويا طالما استسقيت من نبعها الشهدا

أخي لست أدري أيُّ سهميّ قاتلي ... غيـابـك؟ أم أني بقيـت هنـا فردا؟

تفرّق أصـحـاب الطريق فلا أرى ... أمامي سوى اللحد الذي يحضن اللحدا

(١) غازي القصيبي، "ديوان الشهداء"، ص٤٥–٤٦.

(٢) غازي القصيبي، "حديقة الغروب"، ص٤٧.

أعادل! هل حقا تركتك في الثرى وأهديت هذا القبر أنفس ما يُهدى؟!

ويا رب! هذا راحل كان صاحبي وكان أخي أصفى ويُصفي لِيَ الودَا

وكان صديقي والشباب صديقنا وصادقني والشيب يحصدنا حصدًا

فيا رب نوِّر بالقبول ضريحه وأسكنه روضًا في جنانك ممتدا

هذه القصيدة جاءت مليئة بالاستعارات المتتابعة، فالليل يمطره سهدًا وأرقًا، والذكرى تصرخ، واللحد يحضن اللحد، وقد أهدى للقبر أنفس ما يُهدى، وقد عاش مع أخيه، والشباب كان رفيقهم وصديقهم ثم ها هو الشيب يحصدهم حصدًا، فقد اتكأ شاعرنا على التجسيد في إيصال حزنه ومشاعره الفياضة، وخاطب الجمادات وأحالها إلى أمر حسي وحاورها حتى تشاركه الحزن والألم.

ومن النماذج على الصورة الجزئية حينما ودّع الشاعر ابنة أخيه عادل "صبا"، فهي مثل الوردة التي قطفت واخترمتها المنية، وكان عمرها مثل البرق الذي يمرّ سريعًا، يقول في ذلك[1]:

أفي العشرين يا أبهى الصبايا أفي العشرين تسرقك المنايا؟

تعلّلنا فتخلفنا الأماني وتوعدنا فتصدقنا الرزايا

كأنك وردة قطفت وكانت توزَّع نشرها بين البرايا

صبا! هل كان عمرك غير حلم وسافر والبروق هي المطايا

وقد أجاد الشاعر في هذا التشبيه حينما شبهها بالوردة التي قطفت وأنّ عمرها

(١) غازي القصيبي، "قراءة في وجه لندن"، ص٣٦.

مرّ سريعًا كالبرق. والتشبيه يُعدّ من أكثر الفنون البيانية جريانًا في الشعر، وبه يزداد المعنى وضوحًا[١].

وبعد أن ساق الشاعر الصورة الجزئية المتمثلة في التصوير البياني من تشبيه واستعارة وكناية، لجأ إلى الصورة الشعرية الكاملة التي تتركب من عدة صور جزئية مترابطة، ولعل من أبرز الشواهد على ذلك قصيدته في وداعه لأصدقائه، فهو يرسم لوحة ومشهدًا للوداع، يقول في ذلك[٢]:

يا رفاق الطريق أمضي وقلبي ... طائرٌ قد هزّه الفراق وداعا

أمسه ... أين أمسه؟ كيف ولى ... عشه ... أين عشه؟ كيف ضاعا

هاهنا تركت خفة روحي ... وهنا تركت قلبي مشاعًا

ينبض الأمس في الزوايا فأحياه ... حنينا ... وفرحة ... والتياعا

لا تردّد عند الفراق وداعًا ... ربما أضمر الزمان اجتماعًا

لحظات الفراق أفجع من أن ... نتساقى فيها الأسى والضياعا

خبئ الجرح في الضلوع ... ولوح ... بابتسام ... إذا نشرت الشراعا

ففي هذه الأبيات، يستمد الشاعر صوره من المحسوسات والموجودات فيجعلها مصدرًا من مصادره، وذلك حينما شبّه وداعه ورحيله مثل طائر حزين ترك عشه وارتحل وأودع في ذلك المكان روحه وقلبه وذكريات الماضي التي تنبض في الزوايا، وعلى الرغم

(١) ابن رشيق القيرواني، "العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده". تحقيق: محمد قرقران. (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ)، ١: ٢٨٧.

(٢) حمد القاضي، "قراءة في جوانب الراحل"، ص٤٦.

من مرارة ونزيف الجرح لوداع ذلك المكان. ولا بد من إضفاء ذلك الألم وذلك النزيف بابتسام؛ لعل الزمان يجمعه بأصدقائه وبذلك المكان مرة أخرى.

وفي قصيدته التي سماها "سيدتي السبعون"، تظهر معالم الصورة الشعرية الكاملة، وهو يحاور عامه السبعين تلك السنة التي جاءته حاسرة الأنياب، وهو أحال الجانب المعنوي إلى جانب حسي، وظهرت في الصور مترابطة متعاقبة متآزرة حتى كشفت لنا الصورة كاملة يقول فيها(١):

ماذا تريد من السبعين يا رجل ... لا أنتَ أنتَ ولا أيامك الأُوَل

جاءتك حاسرة الأنياب كالحةً ... كأنّما هي وجه سلّه الأجل

أواه! سيدتي السبعون! معذرة ... إذا التقينا ولم يعصف بي الجذل

قد كنت أحسب أن الدرب منقطعٌ ... وأنني قبل لقيانا سأرتحل

أواه سيدتي السبعون! معذرة ... بأي شيء من الأشياء نحتفل

أبالشباب الذي شابت حدائقه؟ ... أم بالأماني التي باليأس تشتعل؟

أم بالحياة التي وّلت نضارتها ؟ ... أم بالعزيمة أصمت قبلها العلل؟

أم الرفاق الأحباء الألى ذهبوا ؟ ... وخلفوني لعيش أنسه ملل ؟

تبارك الله! قد شاءت إرادته ... لي البقاء ... فهذا العبد ممتثل؟

والله يعلم ما يلقى ... وفي يده ... أو دعت نفسي وفيه وحده الأمل

(١) غازي القصيبي، "فلسفة الوداع"، ص٦٥

المبحث الثالث: الإيقاع الشعري

يضفي الإيقاع الشعري والنغم الموسيقي تأثيرًا في المتلقي ويزيد النص جمالا ويكون رافدًا لبقية دعائم النص الأدبي. ولهذه الموسيقى "شأن كبير في الشعر، وذلك لأنها إذا ارتفعت إلى أسمى درجاتها استطاعت أن تؤثر في نفوس السامعين"(١).

وللموسيقى دور بارز في الشعر، فهي "تزيد من انتباهنا، وتضفي على الكلمات حياة فوق حياتها، وتجعلنا نحس بمعانيه كأنما تمثل أمام أعيننا تمثيلا واقعيًا. هذا إلى أنها تهب الكلام مظهرًا من مظاهر العظمة والجلال، وتجعله مصقولا مهذبًا تصل معانيه إلى القلب بمجرّد سماعه"(٢).

ولهذا تعتبر الموسيقى من أهم عناصر العمل الأدبي "فالشعر إن لم يهز ويثير بموسيقاه، يفقد أهم عناصره ولا يعد شعرًا"(٣). وما دامت الموسيقى تحتلّ المكانة العالية في الأدب، فسنقف عليها من خلال: الوزن والقافية، وهما يشكلان الإيقاع الخارجي، ومن خلال القيم الصوتية الداخلية التي تقوم على العلامات الصوتية داخل الكلمة وبين الكلمات في التراكيب الشعرية وهي تشكل الموسيقى الداخلية.

الوقفة الأولى: مع الوزن والقافية

فالوزن والقافية هما: "ركنا الموسيقى في الشعر، واللذان لا يقومان إلا بها، ولا يغني أحدهما عن الآخر، بل لا بد أن يتوفر كلاهما بطريقة ما حتى يكون للقصيدة جوها الموسيقي الكامل الذي هو علامة فارقة في الشعر"(٤).

---

(١) شوقي ضيف، "في التراث والشعر واللغة". (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ص٨٥.

(٢) إبراهيم أنيس، "موسيقى الشعر". (ط٥، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥م)، ص١٦.

(٣) مصطفى عبد اللطيف السحرتي، "الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث". (ط٢، جدة: تهامة للنشر، ١٤٠٤هـ)، ص٥٥.

(٤) د. وليد قصاب، "دراسات في النقد الأدبي". (ط١، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر،

ويقصد بالوزن بحور الشعر العربي، ولقد تحدّث نقادنا القدامى عن ضرورة الملاءمة بين الوزن والانفعال، فوضعوا لكل غرض من الأغراض الشعرية وزنًا خاصًا به، "فالطويل يتّسع للفخر والحماسة، والكامل يصلح لكل نوع من أنواع الشعر، والوافر أكثر ما يجود به النظم في الفخر، وفيه تجود المراثي، والرمل بحر الرقة، فيجود نظمه في الأحزان والأفراح"(١).

وقد يتبادر إلى أذهاننا سؤال مهم: هل يختار الشاعر البحر الذي ينظم عليه قصيدته اختيارًا واعيًا ومحددًا؟ أم يجيء البحر عرضًا؟

الإجابة هي أن الشاعر لا يحدد لنفسه البحر الذي ينظم فيه تحديدًا مقصودًا، وإنما يتم تحديد البحر من خلال التحرك مع انفعالات النفس، هذه الانفعالات التي تسقط على الوزن الذي يصرف لها، ولو كان الشعراء يختارون الأوزان والقوافي التي يبنون عليها قصائدهم لتحوّل الشعر من تجربة شعورية إلى تجربة مادية لا أثر فيها للمعاناة النفسية.

المتأمل في أوزان شعر غازي القصيبي في الوداع يجد أنّ الشاعر قد استخدم أكثر البحور الشعرية المعروفة، وفي مقدمتها (البسيط) و (الخفيف) و (الطويل) و (الوافر) و (الكامل) و (الرمل) و (الرجز) و (المتقارب)، وقد تفاوت استخدامه لتلك البحور بين الإكثار، والتوسط، والقلة.

ومن القصائد التي نظمها غازي القصيبي على بحر البسيط قصيدته التي أسماها "واخالداه" في وداع الملك خالد–رحمه الله–، يقول فيها(٢):

واخالداه وضج الجرح في كبـــدي فسرت بالجرح لا ألوي على أحـد

١٤٠٣هـ)، ص٥٧.

(١) سليمان البستاني، "مقدّمة تعريب إلياذة هوميروس". (د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت)، ١: ٩١–٩٢.

(٢) غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية"، ص٧٦٢.

يبكون منك، وقد ناحوا على ملك أما أنا فبكـــائي حـــرقة الولـد

فهذا الوزن الذي نظم عليه الشاعر هو "البسيط" من البحور الأكثر استخداما، وهو كما يقول د. عبد الله الطيب: "أخو الطويل في الجلالة والروعة"(١).

ومن القصائد التي نظمها غازي القصيبي على بحر الخفيف التي جاءت بعنوان: "أبا فيصل" في وداع الملك فهد–رحمه الله–(٢):

لَمْ نَجدهُ... وقيل: «هذا الفِراقُ!» فاســـتجارت بدمعِها الأحداقُ

كانَ ملءَ العيون فـــهدٌ... فـــما حِجّـةُ عينٍ دُموعهـا لا تُراقُ؟!

هدرت حولك الجـــموعُ وماجتْ مثل بحـــــرٍ... والتفّتِ الأعناقُ

يا أبا فيـصلٍ! عليك ســـــلامُ الله ما خـــالجَ القـــلوبَ اشتيـــاقُ!

ومن القصائد التي نظمها غازي القصيبي على بحر الطويل قصيدته في وداع أخيه عادل، يقول فيها(٣):

بكيت أخي حتى ثوى الدمع في الحشا وأجهش صـــدرٌ أصـــطلي نوْحه وجدا

أخي! رُبّ جرح في الأضـــالع لا يهدا أعـــانقـــه والليـــل يمطرني ســـــهـــدا

وأســتصـــرخُ الذكرى فتســكب صـــابها ويا طالما استسقيت من نبعها الشهدا

(١) د. عبد الله الطيب، "المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م)، ١: ٢٦٤.

(٢) صحيفة إيلاف

(٣) حمد القاضي، "قراءة في جوانب الراحل"، ص٣٢.

وبحر الطويل من أكثر البحور دورانًا في الشعر العربي لما يتمتع بها من السعة والامتداد "فهو أطول البحور بالجلال والرصانة والعمق"(١)، واستخدام هذا البحر شائع في الشعر العربي في نظم "ما يقرب من ثلثي الشعر العربي على هذا الوزن"(٢).

أما بالنسبة للقافية التي تشترك مع الوزن في الإيقاع الخارجي، وتعد ختام الموسيقى النغمية في البيت الواحد، وعندها تتوقف المعاني والأفكار مع موجات النغم المتدافعة في التفعيلات، وتكون لهذه الوقفة القصيرة أثرها في تثبيت معنى البيت، وتنشأ عن تردد القوافي لذة موسيقية خاصة ومميّزة"(٣).

وقوافي الشعر كبحوره، يجود بعضها في موضع ويفضله غيره في موضع آخر، وحسبك دليلا أن جميع الشعراء يطربون لبعض القوافي دون البعض، وإذا نظم واحد قصيدتين على بحر واحد ونَفَس واحد، فلا ريب أن القافية الغنَّاء تميل بالسامع إلى إيثارها على أختها.

فالقافية لها مكانتها الخاصة بالتطريب بإعادة الأصوات، ولها وظيفتها الجمالية بوصفها نهاية البيت الشعري، وأما الصوت الأخير منها وهو الروي فهو النغمة الموسيقية الخاصة التي تُردّ إليها الأصوات السابقة وتردها في أواخر الأبيات الشعرية؛ فالروي جزء مهم من الموسيقى الشعرية، ويساهم مساهمة فعالة في الإيقاع الخارجي في البيت الواحد، وهو الحرف الذي يبنى عليه القصيدة، وتنسب إليه(٤).

(١) د. جابر عبد الدائم، "موسيقى الشعر العربي بين الثبات والتطور". (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ)، ص١٠٩.

(٢) د. عمر خلّوف، "فن التقطيع الشعري". (ط١، القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، ١٤١٣هـ)، ص١٠.

(٣) محمد سلام زغلول، "تاريخ النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري". (الاسكندرية: منشأة المعارف)، ص٤١.

(٤) انظر: الخطيب التبريزي، "الوافي في العروض والقوافي". تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة وزميله،

ولعل المتأمل في شعر الوداع عند الشاعر يلحظ دوران صرف الروي في قصائده وبخاصة حرف الراء الذي ورد سبع مرات، ثم الدال الذي ورد أربع مرات ،ثم الباء والعين واللام فقد ورد كل وحد منهم ثلاث مرات، ثم الهمزة والباء والميم ورد كل واحد منهم مرة واحدة.

فقد شاع عند شاعرنا حرف الراء والدال، وهما يعرفان بالقوافي الذلل، وهي من القوافي التي أكثر منها الشعراء في الشعر العربي إضافة إلى حرفي اللام والميم، فشيوع الراء كثير في الشعر العربي القديم، وكذلك اللام والميم، فهي من أعذب وأكثر الحروف دورانًا على الألسنة.

ولعل إكثار الشاعر من حرفي الراء والدال في قصائد الوداع مردّه إلى ما يحدثه هذان الحرفان، فالراء من صفاته التكرار، والدال الدوي، وهما متعلقان بالحزن والألم الذي يحدثه وداع الأحبة والأصحاب ولأهل.

أما الموسيقى الداخلية:

فإذا كانت الموسيقى الخارجية محكومة بالعروض والقافية، فإنّ الموسيقى الداخلية تحكمها قيم صوتية باطنة، هي أوسع وأشمل من الوزن والقافية، ولكل شاعر نغم وموسيقى خاصة به ونَفَسٌ شعريٌّ يجسّد من خلال النغم الذي يجمع بين اللفظ والصورة، وبين وقع الكلام والحالة النفسية للشاعر؛ إذ هي مزاوجة تامة بين المعنى والشكل وبين الشاعر والمتلقي(١).

والمتأمل في شعر القصيبي يلمس بوضوح تلك الإيقاعات الصوتية بين المفردات والتراكيب وحسن اختيار الكلمات التي تحدث وقعًا خاصًا، وخصائص صوتية ساحرة

(ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥م)، ٢٢١.

(١) انظر: د. عبد الحميد جيدة، "الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر". (دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م)، ص٣٥٢.

تساعد على نقل التجربة الشعرية، من ذلك قول غازي[١] حينما ودّع أصدقاءه:

يا رفـاق الطريق أمضـــي وقلبي طـائرٌ قـد هزّه الفراق وداعًـا

أمسـه ... أين أمسـه؟ كيف ولى عشـه...أين عشـه؟ كيف ضـاعا

هـاهنـا تركـت خفـة روحي وهنـا تركـت قلبي مشـــاعًـا

ينبض الأمس في الزوايا فـأحيـاه حنينـا...وفرحـة...والتيـاعـا

لا تـردّد عنـد الـفـراق وداعًـا ربما أضـــمر الزمـان اجتمـاعًـا

لحظـات الفراق أفجع من أن نتســاقى فيها الأسـى والضـياعا

خبئ الجرح في الضـلوع ... ولوح بابتسـام ... إذا نشـرت الشـراعا

فالشاعر هنا اختار الكلمات الممدودة مثل: "لا، وداعًا، اجتماعًا، مشاعًا، التياعا"، ما أحدثه من تناغم جمالي حينما أورد الاستفهامات في بيت واحد يقول: "أمسه أين أمسه؟ كيف ولى، عشه ... أين عشه؟ كيف ضاعا". وانتقاء الكلمات: "طائر، خفقة، روحي، خبئ الجرح"، كل ذلك ناسب الجو النفسي وحالة الحزن التي مر بها الشاعر في وداعه لأصدقائه. ومن الشواهد على ذلك قصيدته التي جاءت بعنوان أصابع الخمسين وهو يودّعنا بعد أن بلغ سن الخمسين، يقول فيها[٢]:

أوَمـا أنـبـأوكِ قـبـل لـقـانا أنني في أصـــابع الخمســـينا؟!

تأخـذ الروح من عروقي حينـا وتـردّ الـعـروق والـروح حـيـنـا

(١) غازي القصيبي، "حديقة الغروب"، ص٦٩.

(٢) غازي القصيبي، "عقد من الحجارة"، ص٢٣.

أوَمـا أنـبـأوكِ أنّي كَـهـلٌ يرقـب المغرب الحزين حزينـا؟

يرمقُ الشـمسَ ليس يدري أتبقى لحظـةً ثم ترتمي أم سـنينـا

ومن الطرق في إحداث موسيقى داخلية أن يتوخى الشاعر تصيير مقاطع الأجزاء في البيت بما يسمى بالتصريع الذي يُعَدّ من التلوين الداخلي، من ذلك قول غازي:

تأخـذ الروح من عروقي حينـا وتـرد الـعـروق والـروح حـيـنـا

ومما يؤثر في الموسيقى الداخلية انتقاء الشاعر لألفاظه وما تحدثه تلك الألفاظ والتراكيب داخل البيت الشعري نجد ذلك في قوله: "يرقب المغرب الحزين حزينًا"، وقوله: "يرمق الشمس، أنّي كهل".

إن انتقاء الشاعر لألفاظه يشبه انتقاء الرسام لألوانه، والموسيقيّ لألحانه، وهو بذلك يرتفع عن مجرّد التعبير العادي إلى تعبير جمالي، ولعل ذلك يتحقق في الموسيقى الداخلية؛ لذا نجد أن شاعرنا غازي القصيبي قد سعى إلى إضفاء عناصر موسيقية داخلية بغية إثراء الإيقاع وتوضيح المعاني، وحقق بذلك قدرًا كافيًا من التوافق بين إيقاع التجربة ومضمونها.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الماتعة مع شعر الوداع لدى غازي القصيبي ورؤيته من خلال النماذج الشعرية التي استفاضت في دواوينه الشعرية، فقد خيّم الحزن والألم في قصائده التي تناولت الوداع وأظهرت السمات الفنية التي تشكّل منها شعره.

ومن أهم النتائج:

١. أظهرت الدراسة أن الشاعر القصيبي استطاع أن يُطلعنا من خلال شعره على ظاهرة الوداع التي مني بها في حياته وعاش آلامها وأحزانها.

٢. أبانت الدراسة: أن شعر الوداع مادة جديرة تستدعي الاهتمام، والدراسة لمضمونها وأفكارها، وتحتاج إلى دراسة مستفيضة لتأسيس مفهوم لهذا الغرض الشعري حتى يضاف إلى معنى الأدب.

٣. اتّصف شعر الوداع لدى غازي القصيبي بالصدق، فهو يحمل تجارب واقعية عانى منها الشاعر وسكبها شعرًا ممزوجًا بالدموع، واستطاع الشاعر من خلالها أن ينقل لنا أحاسيسه ومشاعره.

٤. تميّزت لغة غازي القصيبي بالوضوح والسلاسة، وجاء معجمه الشعري متوافقًا مع مضمونه الشعري.

٥. استطاع الشاعر أن ينقل إلينا تجاربه ومشاعره من خلال التصوير، وجاءت صوره مترابطة متناسقة، وأظهر لنا براعته من خلال اعتماده على التشبيه والاستعارة والكناية وصولا إلى اللوحة الكلية للصورة، وشاع عنده استخدام التشخيص في بعض قصائده.

٦. كان استخدام الشاعر للأوزان الشعرية متّسقًا مع المنظومة الشعرية في الشعر العربي من حيث كثرة النظم في بعض البحور كالطويل والبسيط والخفيف، واستخدم بعض الحروف لتكون رويًّا لقصائده وأكثر من حرفي الراء والدال

لما لهما من وقع في تجربته الشـــعرية. أما موســـيقاه الداخلية، فقد أجاد في اختيار الألفاظ والتراكيب التي تحدث نغمًا داخليا مما كان له الدور البارز في إيضــاح المعنى والمضــمون الشــعري. وقد اســتخدم شــعر التفعيلة في بعض قصائد الوداع.

٧. تأثّر الشــاعر بالمذهب الرومانســي، وانجذب نحوه من خلال الشــكوى والألم والحزن داخل قصيدة الوداع.

٨. تأثر الشاعر ببعض الشعراء السابقين أو بشعراء عصره، يظهر ذلك في وداعه لبعض إخوانه، حيث بدا تأثيره بمتمم بن نويرة حينما رثى أخاه مالكًا.

أما التوصيات:

فأدب القصيبي شعرا ونثرا مادة خصبة أمام الباحثين تسترعي البحث في موضوعات شعره وتجاربه مثل: فلسفة الحياة في شعر غازي القصيبي، ودراسة: اللغة الشعرية، والموسيقى الفنية، وغيرها من الموضوعات.

المصادر والمراجع

إبراهيم أنيس، "موسيقى الشعر". (ط٥، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥م).

إبراهيم بن عبد الرحمن الغنيم، "الصورة الفنية في الشعر العربي (مثال ونقد)". (ط١، الشركة العربية للنشر، ١٤١٦هـ).

إبراهيم عباس ناتو، مقال في مجلة الوسط، (٩٣٨)، الثلاثاء ٢١، سبتمبر ٢٠١٠م.

ابن رشيق القيرواني، "العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده". تحقيق: محمد قرقران. (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ).

أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

أحمد بن فارس القزويني، "مجمل اللغة". تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ).

أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ).

إسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ).

بداح السبيعي، "للشاعر فرحتان". مقال في جريدة الرياض، العدد ١٦٢٨٩، ٢٦/ يناير/ ٢٠١٣م.

تركي الدخيل، "قال لي القصيبي". (ط١، دبي: دار مدرك للنشر، ٢٠١٢م).

جابر أحمد عصفور، "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي". (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤م).

جابر عبد الدائم، "موسيقى الشعر العربي بين الثبات والتطور". (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ).

حسن طبل، "المعنى الشعري في التراث النقدي". (ط٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ).

حنّا نصر الحتي، "قاموس الأسماء العربية والمعرَّبة وتفسير معانيها". (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

حوار مع غازي القصيبي، مجلة الرجل، (٨٢) يونيو ١٩٩٩م.

الخطيب التبريزي، "الوافي في العروض والقوافي". تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة وزميله، (ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥م).

سعود جبران، "الرائد: معجم لغوي عصري". (ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢م).

سليمان البستاني، "مقدّمة تعريب إلياذة هوميروس". (د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت).

شوقي ضيف، "في التراث والشعر واللغة". (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧).

عبد الحميد جيدة، "الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر". (دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م).

عبد الحميد جيدة، "الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر". (ط١، بيروت: مؤسسة نوفل).

عبد الرزاق حسن، "التنازع غلى الشعراء في الخليج والجزيرة". (ط١، دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م).

عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة". تحقيق: محمود شاكر، (ط١، جدة: دار المدني، ١٤٣١هـ).

عبد القاهر الجرجاني، "الرسالة الشافية (ضمن كتاب دلائل الإعجاز). تحقيق: محمود شاكر. (ط١، جدة: دار المدني، ١٩٨٤م).

عبد الله الطيب، "المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م).

عبد الله سالم الحميد، "فلسفة الوداع لدى غازي القصيبي"، (ط١، الرياض: خنساء نجد للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ).

عبد الملك بن هشام المعافري، "السيرة النبوية". تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. (ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ).

عدنان حسين قاسم، "لغة الشعر العربي". (ط١، مصر: الدار العربية للنشر، ٢٠٠٦م).

عز الدين علي السيد، "التكرير بين المثير والتأثير". (ط١، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د. ت).

عمر خلّوف، "فن التقطيع الشعري". (ط١، القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، ١٤١٣هـ).

عمرو بن شييم القطامي، "ديوان القطامي". تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، وأحمد مطلوب، (ط١، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠م).

غازي القصيبي، "المجموعة الشعرية الكاملة". (ط٢، المملكة العربية السعودية: مطبوعات تهامة، ١٤٠٨هـ).

غازي القصيبي، "الملك فهد كما عرفته"، مقال في صحيفة إيلاف، الثلاثاء، ٢/ أغسطس ٢٠٠٥م.

غازي القصيبي، "المواسم". (ط١، جدة: مؤسسة دامة، ١٤٢٧هـ).

غازي القصيبي، "حديقة الغروب". (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ).

غازي القصيبي، "ديوان الشهداء"، (ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م).

غازي القصيبي، "ديوان يا فدى ناظريك". (ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ).
غازي القصيبي، "سيرة شعرية". (جدة: مطبوعات تهامة، ١٤١٧هـ).
غازي القصيبي، "صوت من الخليج". (ط٣، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦م).
غازي القصيبي، "قراءة في وجه لندن". (ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١١م).
فهد مرسي البقمي، "الحركة النقدية حول شعر غازي القصيبي". (ط١، الرياض: النادي الأدبي، الدار البيضاء: المركز الثقافي، ١٤٣٥هـ).
لبيد بن ربيعة العامري، "ديوان لبيد". اعتنى به: حمدو طمّاس. (ط١، القاهرة: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).
لطفي حيدر، "محاولات في فهم الأدب". (بيروت: دار الكشوف، ١٩٥٤م).
مجلة دراسات الخليج وجريدة الجزيرة العربية، العدد ٢٩، السنة الثامنة، ربيع الأول ١٤٠٢هـ.
محمد الرشيد، "غازي القصيبي، شهادات ودراسات، مقال بعنوان: غازي لأنك غزوت قلوبنا، الاستثناء.
محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الإفريقي، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).
محمد سلام زغلول، "تاريخ النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري". (الاسكندرية: منشأة المعارف).
محمد طباطبا العلولي، "عيار الشعر". تحقيق وتعليق: د. طه الحاجري ود. محمد زغلول سلام، (القاهرة: المكتبة الكبرى، ١٩٥٦م).
محمد غنيمي هلال، "النقد الأدبي الحديث". (مطبعة نهضة مصر).

مصطفى عبد اللطيف السحرتي، "الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث". (ط٢، جدة: تهامة للنشر، ١٤٠٤هـ).

مكي محمد سرحان، "سلسلة أدباء خليجيون مميزون = دراسة عن غازي القصيبي". (ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨م).

الموقع الشخصي للأستاذ حمد القاضي، مقال بعنوان: "بين الملك خالد وغازي القصيبي"، الانترنت.

نازك الملائكة، "قضايا الشعر العربي المعاصر". (ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م).

وليد قصاب، "دراسات في النقد الأدبي". (ط١، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ).

ياقوت بن عبد الله الحموي، "معجم البلدان". (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م).

Bibliography

Ibrāhīm Anīs, "Mūsīqá al-shi‘r". (5th ed., Cairo: Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1975).

Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ghunayim, "al-Ṣūrah al-Fannīyah fī al-Shi‘r al-‘Arabī (mithālun wa-naqd)". (1st ed., the Arabic company for publication, 1416 AH).

Ibrāhīm ‘Abbās Natu, “an Article in Al-Wasat Magazine, (in Arabic). (938), Tuesday, September 21, 2010.

Ibn Rashīq al-Qairawānī, "al-‘Umdah fī Maḥāsin al-Shi‘r wa-Ādābih wa-Naqdih". investigated by: Muḥammad Qirqrān. (1st ed., Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1408 AH).

Aḥmad ibn Fāris al-Rāzī, "Maqāyīs al-Lugha". Investigated by: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. (Beirut: Dār al-Fikr, 1399 AH).

Aḥmad ibn Fāris al-Qazwīnī, "Mujmal al-Lugha". Investigated by: Zuhair ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān. (2nd ed., Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1406 AH).

Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥamīd ‘Umar, with the help of a team, "Mu‘jam al-Lugha al-‘Arabīyah al-Mu‘āṣirah", (1st ed., Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1429 AH).

Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī, "al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lugha wa-Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah". Investigated by: Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. (4th ed., Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407 AH).

Badāḥ al-Subaiʿī, "lil-Shā‘ir Farrḥatān". An Article in Al-Riyadh newspaper, issue 16289, January 26, 2013.

Turkī al-Dukhayyil, "Qāla lī al-Quṣaibī". (1st ed., Dubai: Dār Madrak, 2012).

Jābir Aḥmad ‘Uṣfūr, "al-Ṣūrah al-Fannīyah fī al-Turāth al-Naqdī wa-al-Balāghī". (Cairo: Dār al-Thaqāfah, 1984).

Jābir ‘Abd al-Dāʾim, "Mūsīqá al-Shi‘r al-‘Arabī Baina al-Thabāt wa-al-Taṭawwur". (3rd ed., Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1413 AH).

Ḥasan Ṭabl, "al-Maʿnā al-Shi‘rī fī al-Turāth al-Naqdī". (2nd ed., Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1418 AH).

Ḥannā Naṣr al-Ḥattī, "Qāmūs al-Asmā al-‘Arabīyah wa-al-Muʿrrabah wa-Tafsīr Maʿānīhā". (3rd ed, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424 AH).

Ḥiwār maʿa Ghāzī al-Quṣaibī, al-rajul Journal, (82) June, 1999.

al-Khaṭīb al-Tibrīzī, "al-Wāfī fī al-ʿArūḍ wa-al-Qawāfī". Investigated by: Dr. Fakhr al-Dīn Qabāwah with his colleagues, (2nd ed.,

Damascus: Dār al-Fikr, 1975).
Saʻūd Jabran, "al-Rāʾid: Muʿjam Lughawī ʻAṣrī". (7th ed., Beirut: Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, 1992).
Sulaimān al-Bustānī, "Muqaddimat Taʿrīb Ilyādhat Hūmīrūs". (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth).
Shawqī Ḍaif, "fī al-Turāth wa-al-Shiʻr wa-al-Lugha". (Cairo: Dār al-Maʻārif, 1987).
ʻAbd al-Ḥamīd Jīdah, "al-Ittijāhāt al-Jadīdah fī al-Shiʻr al-ʻArabī al-Muʻāṣir". (Dār al-Shamāl 1986).
ʻAbd al-Ḥamīd Jīdah, "al-Ittijāhāt al-Jadīdah fī al-shiʻr al-ʻArabī al-muʻāṣir". (1st ed., Beirut: Nawfal foundation).
ʻAbd al-Razzāq Ḥasan, "al-Tanāzuʻ ʻalá al-Shuʻarāʾ fī al-Khalīj wa-al-Jazīrah". (1st ed., Dār al-Bashīr, 1985).
ʻAbd al-Qāhir al-Jurjānī, "Asrār al-Balāghah". Investigated by: Maḥmūd Shākir, (1st ed., Jeddah: Dār al-Madanī, 1431 AH).
ʻAbd al-Qāhir al-Jurjānī, "al-Risālah al-Shāfiyah (ḍimna Kitāb Dalāʾil al-Iʻjāz). Investigated by: Maḥmūd Shākir. (1st ed., Jeddah: Dār al-Madanī, 1984).
ʻAbdullāh al-Ṭayyib, "al-Murshid ilá Fahm Ashʻār al-ʻArab wa-Ṣināʻatihā". (2nd ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1970).
ʻAbdullāh Sālim al-Ḥamīd, "Falsafat al-Wadāʻ ladá Ghāzī al-Quṣaibī", (1st ed., Riyadh: Khansāʾ Najd, 1434 AH).
ʻAbd al-Malik ibn Hishām al-Maʻāfirī, "al-Sīrah al-Nabawīyah". Investigated by: Muṣṭafá al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī and ʻAbd al-Ḥafīẓ al-Shalabī. (2nd ed., Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Library and Printing Company in Egypt, 1375 AH).
ʻAdnān Ḥusain Qāsim, "Lughat al-Shiʻr al-ʻArabī". (1st ed., Egypt: al-Dār al-ʻArabīyah, 2006).
ʻIzz al-Dīn ʻAlī al-Sayyid, "al-Takrīr Baina al-Mathīr wa-al-Taʾthīr". (1st ed., Cairo: Dār al-Ṭibāʻah al-Muḥammadīyah).
ʻUmar Khalouf, "Fann al-Taqṭīʻ al-Shiʻrī". (1st ed., Cairo: Maṭbaʻat al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1413 AH).
ʻAmr ibn Shyaim al-Qaṭāmī, "Dīwān al-Qaṭāmī". Investigated by: Dr. Ibrāhīm al-Sāmurrāʾī, and Aḥmad Maṭlūb, (1st ed., Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1960).
Ghāzī al-Quṣaybī, "al-Majmūʻah al-Shiʻrīyah al-Kāmilah". (2nd ed., Kingdom of Saudi Arabia: Tihāmah printings, 1408 AH).
Ghāzī al-Quṣaibī, “King Fahd as I knew him”, (in Arabic). An article in Elaph newspaper, Tuesday, August 2, 2005.

Ghāzī al-Quṣaibī, "al-Mawāsim". (1st ed., Jeddah: Mu'assasat Dāmah, 1427 AH).
Ghāzī al-Quṣaybī, "Ḥadīqat al-Ghurūb". (1st ed., Riyadh: Maktabat Obeikan, 1428 AH).
Ghāzī al-Quṣaybī, "Dīwān al-Shuhadā'", (2nd ed., Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, 2004).
Ghāzī al-Quṣaibī, "Dīwān yā Fidā Nāẓiraik". (2nd ed., Riyadh: Maktabat Obeikan, 1424 AH).
Ghāzī al-Quṣaibī, "Sīrah Shi'rīyah". (Jeddah: Tihāmah publications, 1417 AH).
Ghāzī al-Quṣaibī, "Ṣawtun min al-Khalīj". (3rd ed., Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, 2006).
Ghāzī al-Quṣaibī, "Qirā'ah fī Wajh London". (3rd ed., Arab Foundation for Studies and Publishing, 2011).
Fahd Mursī al-Baqamī, "al-Ḥarakah al-Naqdīyah ḥawla Shi'r Ghāzī al-Quṣaibī". (1st ed., Riyadh: al-Nādī al-Adabī, Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī, 1435 AH).
Labīd ibn Rabī'ah al-'Āmirī, "Dīwān Labīd". Cared by: Ḥamdū Ṭammās. (1st ed., Cairo: Dār al-Ma'rifah, 1425 AH-2004).
Luṭfī Ḥaidar, "Muḥāwalāt fī Fahmi al-Adab". (Beirut: Dār al-Kushūf, 1954).
Gulf Studies Journal and Al-Jazirah Al-Arabiya Newspaper, Issue 29, Year 8, Rabi' Al-Awwal 1402 AH.
Muḥammad al-Rashīd, Ghāzi Al-Quṣaibi, Testimonies and Studies, Article entitled: Ghazi, because you have conquered our hearts, the exception.
Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī Ibn Manẓūr al-Ifrīqī, "Lisān al-'Arab". (3rd ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH).
Muḥammad Salām Zaghlūl, "Tārīkh al-Naqd al-Adabī ḥattá al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī". (Alexandria: al-Ma'ārif publications).
48. Muḥammad Ṭabāṭabā al-'Alulī, "'Iyār al-Shi'r". Investigation and commentary of: Dr. Ṭāhā al-Ḥājirī and Dr. Muḥammad Zaghlūl Salām, (Cairo: al-Maktabah al-Kubrá, 1956).
Muḥammad Ghunaimī Hilāl, "al-Naqd al-Adabī al-Ḥadīth". (Nahdet Misr Printing Press).
Muṣṭafá 'Abd al-Laṭīf Saḥartī, "al-Shi'r al-Mu'āṣir 'alá Ḍaw' al-Naqd al-Ḥadīth". (2nd ed., Jeddah: Tihāmah publications, 1404 AH).
Makkī Muḥammad Sarḥān, "Silsilat Udabā' Khalījīyūn Mumayazoun - dirāsah 'an Ghāzī al-Quṣaibī". (1st ed., Beirut: Arab Foundation for

Studies and Publishing).
Personal website of Professor Hamad Al-Qadi, article entitled: “Between King Khalid and Ghazi Al-Gosaibi”, (in Arabic). Internet.
Nāzik al-Malā’ikah, "Qaḍāyā al-Shi‘r al-‘Arabī al-Mu‘āṣir". (7th ed., Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1983).
Walīd Qaṣṣāb, "Dirāsāt fī al-Naqd al-Adabī". (1st ed., Riyadh: Dār al-‘Ulūm, 1403 AH).
Yāqūt ibn ‘Abdillāh al-Ḥamawī, "Mu‘jam al-Buldān". (2nd ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1995).

١٣٨١
١٩٦١

The Islamic University Journal of Arabic Language and Literature

part 2

July - Sept
2024

Issue
13