

جَمِيعُتَّهُ الْعَرَقُونَ
دِيَنُونَ الْوَقْتُ الشَّيْعِيُّ

نَافِلَيْمُ

مَحَلَّةٌ فِصَلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ
مُخْتَصَّةٌ بِعِلْمِ الْلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَآدَابِهَا
تَصْدُرُ عَنْ

الْعَتَبَةِ الْعَالَمِيَّةِ الْمَقَدَّسَةِ
مِرْكَزِ الْعَمِيدِ الدُّولِيِّ لِلْبُحُوثِ وَالدِّرَاسَاتِ

مُجَازَةٌ مِنْ
وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعُالَمِيِّ وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ
مُعَمَّدَةٌ لِأَغْرَاضِ التُّرْقِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ

السَّنَةُ الْأَوَّلُ الْمُجَلَّدُ الْأَوَّلُ الْعَدَدُ الْأَوَّلُ
شَعَّابَانَ ١٤٣٦ هـ حِزَارَ ٢٠١٥ م



الترقيم الدولي

ردمد: 0000-0000 Print ISSN: 0000-0000

ردمد الألكتروني: 0000 - 0000 Online ISSN: 0000 - 0000

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ٢٠٠٠ لسنة ٢٠٠٠
كربغة المقدسة - جمهورية العراق

Tel: +964 032 310059 Mobile: +964 771 948 7257

<http://alameed.alkafeel.net>

Email: alameed@alkafeel.net





سورة المجادلة / الآية (١١)

المُشرف العام

السيد أحمد الصافي

الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

أ.د. عباس رشيد الدده

كلية التربية للعلوم الإنسانية . جامعة بابل

الهيئة الاستشارية

أ.د. عبد الحسين علّاك المبارك . جامعة البصرة

أ.د. صاحب أبو جناح . الجامعة المستنصرية

أ.د. سعيد جاسم الزبيدي . جامعة نزوى . سلطنة عمان

أ.د. صلاح مهدي الفرطوسى . جامعة الكوفة

أ.د. محمد شقير . الجامعة الإسلامية . لبنان

أ.د. رياض شنت جبر . جامعة ذي قار

أ.د. محمد عبد الحسين الخطيب . جامعة كربلاء

أ.د. ساجدة مزيان حسن . جامعة بغداد

أ.د. مزاحم مطر حسين . جامعة القادسية

أ.د. نادية هناوي سعدون . الجامعة المستنصرية

أ.د. شائر سمير الشمري . جامعة بابل

أ.م.د. علاء جبر الموسوي . الجامعة المستنصرية

أ.م. د. نعيم سلمان البدرى . جامعة واسط

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَّاتِهِ

مدير التحرير

أ.د. مشتاق عباس معن

كلية التربية - ابن رشد / جامعة بغداد

سكرتير التحرير التنفيذي

سرمد عقيل أحمد

سكرتير التحرير

رضوان عبدالهادي السلامي

هيئة التحرير

أ.م. حيدر غازي الموسوي / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

أ.م.د. شعلان عبد علي سلطان / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

أ.م.د. محسن علي عرببي / كلية التربية للبنات / جامعة بغداد

أ.م.د. كريمة نوماس المدنى / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

أ.م.د. حيدر مصطفى هجر / كلية الآداب / جامعة ذي قار

أ.م.د. فلاح رسول الحسيني / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

أ.م.د. طلال خليفة سليمان / كلية التربية للبنات / جامعة بغداد.

أ.م.د. علي محسن بادي / كلية التربية الأساسية / جامعة ذي قار

أ.م.د. حسن حميد محسن فياض / كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة

أ.م.د. رافد مطشر سعيدان / كلية التربية / جامعة ذي قار

أ.م.د. كريم مهدي المسعودي / كلية التربية / جامعة القادسية

أ.م.د. فهد نعيمة خليف البيضاني / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء

أ.م.د. علي فرحان جواد / كلية التربية / جامعة المثنى

أ.م.د. علي كاظم علي المدنى / كلية التربية / جامعة القادسية.

أ.م. د. حسن جعفر البلداوى / كلية التربية / ابن رشد / جامعة بغداد.

أ.م.د. عبد الإله العرداوى / كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة

أ.م.د. أفراح عبد علي الخياط / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء.

م.د. فالح حسن كاطع الأسدى / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

الموقع الإلكتروني

سامر فلاح الصافي

قواعد النشر في المجلة

ترحّبُ مجلة (تسليم) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية::

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تتلزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.
٢. يقدمُ الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (١٠,٠٠٠-٥,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقم الصفحات ترقية متسلسلاً.
٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وأخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخص بحدود (٣٥٠) كلمة.
٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، جهة العمل (باللغتين العربية والإإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث في صلب البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.
٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعي الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
٦. يزود البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر

- العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجالات، أو أسماء المؤلفين.
٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.
٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيها إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.
٩. أن لا يكون البحث مستلأً أو قد نشر سابقاً، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقل بذلك.
١٠. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.
١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلمي Turnitin.
١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سري ليبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقبلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

- ب) ينطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ج) الأبحاث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائياً للنشر.
- د) الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.
- ه) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- ١٣ . يراعى في أسبقية النشر: أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار. ب) تاريخ تسلّم رئيس التحرير للبحث.
- ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديليها. د) تنويع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.
- ١٤ . لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتضي بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلّم بحثه.
- ١٥ . يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة إلى اللغات الأخرى، من غير الرجوع إلى الباحث.
- ١٦ . ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني لمجلة العميد المحكمة من خلال ملء إستمارة إرسال البحوث alameed.alkafeel.net أو تُسلم مباشرةً إلى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الحسين عليه السلام، مجمع الكفيل الثقافي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللسان هوية

سر نهضة الأمم الكبير؛ احترام لسانها، ورعايتها الرعاية المثل التي تجعل من صيانته أولى أولوياتها، فتعمل على دراسته وصفاً، وتاريخاً، ومقارنةً، ومقابلةً؛ ذلك أنه آلة تواصلها الأولى، وأداة تفاعلها الرئيسية، وقانون تعبيরها عن مشاعرها وعواطفها ومقاصدتها وغاياتها جميعها.

وعلى العكس من هذا النسق، نسق آخر تتمتع به الأمم التي لا يرقى مستواها الحضاري إلى المستوى الذي يمكن أن يقال عنها: إنها دول متقدمة، ومن خصائص تلك الأمم أنها لا ترعى لسانها، ولا تعبأ بها، وتسعى إلى تبني ألسنة الدول المتقدمة ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً؛ لعلها تستعيير بلكتتها الملائم الحضارية التي تنهاز بها الجماعة اللغوية المستعار منها لسانها.

وللساننا العربي أكثر من زاوية نظر تحتم علينا العناية به أقصى مديات العناية؛ لأنّه علاوة على ما ذكرنا من أسباب، لسان شريعتنا، ولسان موطننا الأخرى (الجنة)، فضلاً عن أنه منظار رؤيتنا إلى أمسنا المشرق.

وتأسيساً على القناعات المسجلة في الأسطر السابقة، ودعماً لأقلام الباحثين الأكاديميين من أساتذة الجامعات المحلية والعربية والإقليمية والعالمية من يبحث في اللسان العربي، سواء أكتب بحرفه أم بالحرف الإنجليزي، عمل مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات على إصدار مجلة تعنى بابحاث اللغة العربية والدراسات المتخصصة فيها؛ لتكون حاضنة لمتطلبات الباحثين الأكاديميين الذين يرثون تحكيم بحوثهم ودراساتهم لأغراض الترقية العلمية على وفق معايير وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

وتأتي هذه المجلة التي عمل المركز على إصدارها والتي وسمها القائمون عليها بمجلة (تسليم) حلقة بحثية علمية تحكيمية جديدة تضاف إلى الحلقات البحثية التحكيمية التي أسس لها المركز، انطلاقاً من سياسة العتبة العباسية المقدسة التي تعمل على رعاية التمثيلات المعرفية والإبداعية وتحث على تفعيلها في المجتمعين: العام والأكاديمي. لذا نأمل من الأقلام الأكاديمية جميعها أنْ تردد هذا الوليد الجديد؛ لتعيينه على ديمومته، وارتقاءه في سلم التناقض العلمي النزيه... والله من وراء القصد.

أ.م.د. كاظع جار الله سطام
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب

١٧ الرباعي المضاعف في القرآن
الكريم بين التأصيل الصريفي
والأعجاز القرآني

أ.م.د. رايد مطشر السعيدان
جامعة ذي قار
كلية التربية للعلوم الإنسانية

٦٣ أثر اللهجات العربية في رسم
الصحف الشريف

أ.د. حسن منديل العكيلي
جامعة بغداد
كلية التربية للبنات

٨٩ الحديث النبوي الشريف
مصدراً للمعرفة اللغوية

أ.م.د. فاطمة كريم رسن
جامعة بغداد
كلية التربية

١٢٧ تحولات بنى الاستدلال
(التحول والخوار) في نهج
البلاغة

م. محمد منصور البياتي
لغة عربية

١٦٧ وظيفة الفصل والوصل في
سبك النص واتساقه كلام
الزهراء عليها السلام

د. بشائر عبد الأمير
جامعة بابل
كلية التربية للعلوم الإنسانية

١٩٩ آليات الحجاج في خطب
الإمام الحسن عليه السلام

م.د.موسى خابط القيسي
جامعة بابل
كلية التربية للعلوم الإنسانية

٢٣١ البنية والتوصيل في خطب
الإمام الحسين عليه السلام

أ.د.مختار درقاوي
جامعة حسيبة بن بو علي
الشلف / الجزائر

٢٦٥ مشكلة المعنى في المعجم
العربي
رصد لأسباب عسر الصناعة

ميس عبد العظيم الإبراهيمي
جامعة النجف الإشراف / كلية
الدراسات الإنسانية الجامعية

٢٨٩ تحولات المكان في الوعي
الشعري

م. د. عماد جغيم عويد
جامعة ميسان
كلية التربية

٣٢٥ التشكيل الصوري في مدونة
شهاب الدين

د. حسن عبد راضي
دكتوراه أداب / الجامعة
المستنصرية / كلية الأداب

٣٦٥ المفارقة التداولية

د. أحمد علي محمد .
جامعة بغداد
كلية الآداب

٣٩٧ المقولات السيميويطيقية
وإشكالية المرجع
(بحث في الأساس الفلسفية
للسيمياء الحديثة عند شارل
سندرس بيرس)

الرابع المضاعف في القرآن الكريم

بين التأصيل الصرفي

والإعجاز القرآني

Multiplied Quadrilateral
in the Glorious Quran
Between the Syntactic Derivation
and Quranic Miracle

أ.م.د. كاطع جاز الله سطام

جامعة المستنصرية

كلية الآداب

Asst.Prof. Dr. Kata'a Jarallah Satam

College of Arts

University of Al-Mustansirya

ملخص بحث

الرباعي المضاعف في القرآن الكريم

التراث اللغوي العربي، ولسانه، مازالت به حاجة للتغير، والتنقib، ومن ثم إعادة النظر؛ لأنه تراث ثرٌ فيه من الكنوز ما يطول تقديره وتحديد ملامحه، وتأتي هذه الدراسة محاولةً لقراءة جزئية مهمة تتمي إلى حقل البنية؛ أعني (الصرف)، كأنه للأقدمين خلاف فيها، وكذا كأنه المحدثون حيالها، وهي زنة الألفاظ أو الاسمية الرباعية التي تشابه فيها الحرفان الأول والثالث، والثاني والرابع، من قبيل: عسوس، صلصال، هدهد، وغيرها.

حاولت هذه الدراسة أن تقول قوتها في زنة هذه الألفاظ ودلالة الوظيفية، وذلك بمتابعتها في النصوص القرآنية المباركة، لل تكون دراسة تظريرية إجرائية في الوقت نفسه.

Abstract

In the linguistic Arabic heritage is there a need for change , prospect and then reconsideration . For it is a heritage steeped with treasures taking time in evaluating and delineating. Such a study endeavours to tackle a step in the orbit of structuralism, I mean syntax the old and the innovative run counter to; the rhythm of utterances or the quadrilateral nominal utterances ; the first and the third letter are much the same ; the second and the fourth too, for instance, asas, salsal, hadad and so forth.

The actual study offers certain ideas about utterances and their functional designation. As it traces such ideas in the blessed Quranic texts to ramify into theoreticality and procedures.

... توطة ...

زخرت ألفاظ القرآن الكريم ببناء فعلٍ واسميٍ رباعيٍ الأحرف تشبه فيه الحرفان الأول والثالث، والحرفان الثاني والرابع، ومن ثم عُرف بالرباعي المضاعف. ومن أمثلته الفعلية في القرآن الكريم ما جاء في الآيات الكريمة الآتية: ﴿وَاللَّئِلُ إِذَا عَسْعَ﴾ [التكوير ١٧]، ﴿الآنَ حَضَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف ٥١]، ﴿فَكَذَبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ [الشمس ١٤]، ﴿فَكُبَكُبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ [الشعراء ٩٤]، ﴿إِذَا زُلْزَلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَلَهَا﴾ [الزلزلة ١]، ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ [الناس ٥]، ﴿فَمَنْ زُحْرَخَ عَنِ النَّارِ وَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران ١٨٥].

وأمّا أمثلته الاسمية فمنها ما في الآيات الكريمة الآتية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَّا مَسْنُونٍ﴾ [الحجر ٢٦]، ﴿ثُمَّ فِي سُلْسلَةِ ذَرْعَهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة ٣٢]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج ١]، ﴿مَنْتَكِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾ [الرحمن ٧٦]، ﴿وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ ضَرِّرٍ عَاتِيَةً﴾ [الحاقة ٦]، ﴿فَيَنْدِرُهَا قَاعًا صَفَصَفًا﴾ [طه ١٦]، ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُّهُمْ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِيْنَ﴾ [النمل ٢٠]، ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غَلَمَانٌ لَهُمْ كَاتِبُهُمْ لَوْلَوْ مَكْتُونٌ﴾ [الطور ٢٤]، ﴿يَوْدُ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمِّرُ أَلْفَ سَنةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْحَزِهِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [البقرة ٩٦]، ﴿مُذَنبِيْنَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هُؤُلَاءِ﴾ [النساء ١٤٣]، ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَدَّفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ [الأحزاب ٢٦].

وقد اختلف الصرفيون في وزن الفاظ هذا البناء اختلافاً ظهرت بواكيير الإشارة إليه في أقدم كتاب صرفيٌّ مخصوص وصل إلينا وهو تصريف المازني (ت ٢٤٩هـ)، ثم تبعت الإشارات إلى هذا الخلاف لدى أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) وابن جني (ت ٣٩٢هـ) وابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) وابن مالك (ت ٦٧٢هـ) والرضي الاستربادي (ت ٦٨٨هـ) وأبي حيان (ت ٧٤٥هـ) والسيوطى (ت ٩١١هـ). ثم لدى المحدثين ومنهم إبراهيم السامرائي (ت ٤٢٠٠م) وخديجة الحديثي وريمون طحان وهنري فليش وآخرين.

لكن الملاحظ في تلك الإشارات التي نقلت لنا هذا الخلاف اضطرابها في مسألتين، الأولى: نسبة الآراء إلى أصحابها؛ إذ ظهر لدى العالم الواحد فضلاً عن المدرسة الواحدة أكثر من رأي. والأخرى: إظهار الخلاف في هذه المسألة خلافاً فردياً تارة وخلافاً مدرسياً تارة أخرى. ومجملُ ما قيل في وزن بناء الألفاظ الرباعية المضاعفة يمكن حصره في أربع زنات هي: فَعْلَلْ وفَعْلَلْ وفَعْفَعَ وفَعْفَعَ. ولم يرد عن القدماء دليل واضح يرجح إحدى هذه الزنات ترجيحاً يبينا بل كل زنة لها أدلةها التي تعضدها وعليها ردودٌ تضعفها.

وهذا البحث يعتمد الزنة الأخيرة (فعفع) بأدلة أهمها الاحتكام إلى النص القرآني الذي وردت فيه أمثلة هذا البناء بغية تلميس المعنى المردد الذي يُبرّز على نحو جليٍّ الإعجاز القرآني في أمثلة هذا البناء بسبب التكرير الصوقي في تشكيلها.

١: فَعْلَلْ: ذهب جمهور البصريين إلى أنَّ كلاً من الرباعي والخمساوي صنفُ من الكلم العربي مختلف عن الثلاثي، ولم يدع أحدُ منهم أنَّ الرباعي منشعبٌ من الثلاثي ولا الخامسوي منشعبٌ من الثلاثي أو الرباعي، بل كُلُّ من هذه الثلاثة أصلٌ قائمٌ بنفسه. ومن ثم أطبق هؤلاء على أن الأحرف الأربع في نحو (حصص ورفف)

الأصول لأنّ اثنين متىقنة ولا بدّ من مكمل لأقلّ الأصول، وليس أحد الباقيين بأولى من الآخر فحكم بacialتهما معاً^(١).

وهذا المذهب يراعي أصول الكلمة جميعاً بلا نظر للتكرير أو غيره، فيكون وزن (صلصل) وبابه فعللاً. وأول إشارة إلى بصرية هذه الزنة وردت لدى المازني، إذ نسبها إلى الخليل (ت ١٧٥ هـ) والبصريين فقال: «وأما ضَوْضِيَّةُ وَقَوْقَيْتُ فَهُوَ مِنَ الْأَرْبَعَةِ، وَهُوَ فِي الْأَرْبَعَةِ نَظِيرٌ لِرَدَدَتِ الْمُلْمَنِينَ فِي الْأَرْبَعَةِ عَلَى لَفْظِ الْفَاءِ وَالْعَيْنِ كَمَا جَعَلُوا لَامَ رَدَدَتِ عَلَى لَفْظِ عَيْنِهَا، وَهُذَا قَوْلُ الْخَلِيلِ وَجَمِيعُ مَنْ يُوَثِّقُ بِعِلْمِهِ وَقِيَاسِهِ»^(٢).

وصرّح ابن جنبي بنسبة هذه الزنة إلى البصريين في باب تزاحم الثلاثي مع الرباعي فذكر جملة من الألفاظ الثلاثية التي تشتراك في أحرفها مع الألفاظ الرباعية، ولم ينقل عن أصحابه البصريين أنّ الرباعي مبنيّ على الثلاثي فيها، بل كلّ منها أصلٌ بنفسه فقال: «أَمَّا تَدَخُلُ الْمُلْمَنِيَّ وَالْمُرْبَاعِيَّ لِتَشَابَهِمَا فِي أَكْثَرِ الْحُرُوفِ فَكَثِيرٌ، مِنْ قَوْلِهِمْ: سَبَطٌ وَسَبْطٌ، فَهُذَا أَصْلَانٌ لَا حَمَالَة، أَلَا تَرَى أَنَّ أَحَدًا لَا يَدْعُ عِيَّ زِيَادَةَ الرَّاءِ... وَمِنَ الْأَصْلِينَ الْمُلْمَنِيَّ وَالْمُرْبَاعِيَّ الْمُتَدَخِّلِينَ قَوْلُهُمْ: قَاعٌ قَرْقٌ وَقَرْقَرٌ، وَقَوْلُهُمْ: سَلْسَلٌ وَسَلْسَلٌ، وَقَوْلُهُمْ: قَلْقٌ وَقَلْقَلٌ»^(٣).

وذكر ابن جنبي أنّ أمثلة هذا البناء الفعلية يجمعها بناء واحد في الماضي هو (فعلل) كما في (حصص وسعس ودمدم)، وبناء واحد في المضارع هو (يفعلل) كما في (يوسوس)، وبناء واحد للمبني للمجهول هو (فعلنل) كما في (زللت وكبكبا) على حين أنّ الأمثلة الاسمية لها ثلاثة أبنية إن كانت مجردة هي: (فعلل) بفتح الأول والثالث نحو: (صفصف وصرصر)، و(فعلل) بضمها نحو (هدهد ولوؤلو)، و(فعلل) بكسرها نحو (سلسلة). ثم إن هذه الأمثلة قسم منها أسماء نحو: سلسلة وهدهد، وقسم صفات نحو: صرصر وصفصف^(٤).

وعضد ابن جنی هذا المذهب بأنّ الفاء لا يحکم بتكرارها في الكلمة إلا نادراً فقال: «لو وجدت بعد الراء من قَرْدَد واللام من جَلْبَب لفظ الفاء لكان الكلمة رباعية لأنّ الفاء لم تُكرَر في كلام العرب إلا في حرفٍ واحدٍ وهو مِمْرِيس فَلَو قالوا: قَرَقْرَ وَجَلْجَل لكان رباعيَاً ولم تكن الفاء مُكرَرة. ونظيره من كلامِهم في الأسماء (قرَقْل وَفَرْفَخ وفي الأفعال زَهْزَقْ وَدَرَدَبَ»^(٦).

واستدلّ ابن عصفور على عضد هذه الزنة بأنّ ذوات الأربع إذا كرّر فيها حرفان فيحکم بزيادة الحرف المكرّر في موضعين، الأول: أن يكون المضاعفُ بينَ الفاء واللام نحو: ضَرَبَ وسُلَّمَ، والآخر: أن يكون المكرّر بعد اللام أي بعد اكتمال الأصول نحو: جلب وقرد. وفي غير هذين الموضعين يحکم بأصالة أحرف الرباعي وإن كان فيها تكرار نحو: (صرصر وزلزل). «والذي أوجَب ذلك أنه لم تثبت زيادة أحد المثلين في مثل ما ذُكر باشتقاء أو تصريفٍ في موضع من الموضع فيحمل ما ليس فيه اشتقاء على الزيادة بل الواجب أن يعتقد في المثلين الأصالة، إذ الزيادة لا تعتقد إلا بدليلٍ. وأيضاً فإنك لو جعلت أحد المثلين في جميع ذلك زائداً لكان وزنُ (فرفح) فعلاً وزن قربق فعلفا وزن ديدبون فيفعول وزن شعلّ فعلّ، وهي أبنية لم تثبت في كلامِهم، وما يؤدّي إلى مثال موجود أولى»^(٧).

وخلص ابن عصفور إلى أنّك «كيفما فعلت في جعل أحد الحرفين زائداً يؤدّي إلى بناءً معدوم ودخول في باب قليل، ولما كان باب (صلصل) كثيراً جعلت حروفه كلُّها أصولاً وجعل صنفاً برأسه»^(٨). أي لو جعل كلُّ واحدٍ من المثلين زائداً في (صلصل) وبابه لأدّى ذلك إلى بقاء الكلمة على أقل من ثلاثة أحرف. ولو جعل إحدى الصادين زائدة لم يجز ذلك لأن الزائدة لم تخلُ من أن تكون الأولى أو الثانية فإن كانت الزائدة هي الأولى كان وزن الكلمة عفلاً وهو بناء غير موجود فضلاً عن أنّ الكلمة تكون حينئذٍ من باب سلس وقلق، أي مما فاؤه ولا مه من جنس واحد

وهو قليل في العربية. وإن كانت الصاد الزائدة هي الثانية كان الوزن فعفلاً، وهو بناء غير موجود، فضلاً عن أن الكلمة حينئذ تكون من باب ما ضوعفت فيه الفاء نحو: مرمريس الذي وزنه ففعيل وهو نادر ولا يحفظ منه إلا هذا المثال. وإن كانت اللام هي الزائدة فلا تخلو من أن تكون الأولى أو الثانية، فإن كانت الأولى كان وزن الكلمة (فلعلا) وهو بناء غير موجود فضلاً عن أن الكلمة تكون حينئذ من باب (ددن) إيمماً فاً وعنه من جنس واحد ولم يأت إلا نادراً، وإن كانت الثانية كان وزن الكلمة (فعلعا) وهو بناء غير موجود وهو من باب سلس وقلق لأن فاء الكلمة إذاك ولا منها الصاد وهو بناء قليل^(٩). واختار ابن مالك هذه الزنة فارتजز قائلاً:

واحْكُمْ بِتَأصِيلِ حُرُوفِ سِمْسِمٍ وَنَحْوِهِ وَإِنْ يَكُنْ كَ (لَمْ)

في صحة المعنى بحذف الثالث فيه حقٌ لحقٌ باحثٌ.

ولم يجد الرضي الاسترادي في تكرير الأحرف دليلاً على وجود الزيادة في أمثلة هذا البناء: «إذ لا يبقى بعد الحرفين ثلاثة»^(١١). فالحكم بزيادة الحرفين المكررين يلزم منه أن لا يكون أقل الأصول في الكلم العربي من ثلاثة أحرف وهي مسألة مُسلّم بها لدى جمهور القدماء إلا النذر منهم. ونقل الرضي عن بعضهم أن «زلزل من زلّ كجلب من جلب وكذا نحوه، يعني أنه كرر اللام للإلحاق فصار زلّ فالتبس بباب ذلّ يذلّ تذليلًا فأبدل اللام الثانية فاء»^(١٢). وفي هذا الرأي يكون (صلصل) وباه ملحقاً بالرابعى المجرد وليس صنفاً من الرابعى مستقلاً بنفسه فأصل (صلصل) هو (صلل) ولاته الأخيرة بمنزلة الباء الأخيرة من (جلب) وكلها ملحق بالرابعى، ولأجل المخالفة بين الأمثلة أبدل ثانيهما حرفاً من جنس الفاء فصار (صلصل) وكذا النظائر. وذكر الرضي أن هذا المذهب «يرد عليه أن فيه إبدال بعض ما ليس من حروف الإبدال كالكاف من كركر بمعنى كرر»^(١٣).

وصرح أبو حيان بأن المشهور عن البصريين في وزن الرباعي المضارعف فعلاً كان أم اسمها هو فعل إذ قال: إن أبنية الاسم الرباعي المجرد الذي كُرر فيه حرفان ثلاثة هي: فعل كَرَب وفِعل سَمْسَم وفِعل كَلْفَل وذكر أن «المشهور عند البصريين أن وزن هذه فَعْلَ وفَعْلَ وفَعْلَ»^(١٤) وكرر السيوطي ما قاله أبو حيان^(١٥).

٢: فعل: نسب ابن جني هذه الزنة إلى أبي إسحاق الزجاج (ت ١١٦هـ) فقال: «ذهب أبو إسحاق في نحو فَلْفَلْ وصَلَصَلْ وجَرْجَرْ وَقَرْقَرْ إلى أنه فعل وأن الكلمة لذلك ثلاثة»^(١٦). وأكَّد ابن مالك نسبة هذه الزنة إلى الزجاج فقال: «إن كان الثالث صالحاً للسقوط مع سلامه المعنى نحو: كَبَّه وَكَبَّه وَكَفَّه عن الشيء وكفكه فهو أيضاً أصل عند البصريين إلا أبو إسحاق الزجاج»^(١٧). ونسب الرضي الاستربادي هذه الزنة إلى الكوفيين^(١٨). واختارها أبو حيان زنة لـ(صلصل) وبابه في معرض تأصيله إياها فقال: «ما تكرر فيه الحرفان مجرد ومزيد، المجرد على فعل رب وفعل سَمْسَم وفَعْلَ بَلْ...»^(١٩) وعزّا أبو حيان هذه الزنة «إلى الخليل ومن تابعه من البصريين والковيين... وهو قول قطرب (ت ٢١٠هـ) والزجاج وابن كيسان (ت ٢٩٩هـ) في أحد قوله»^(٢٠). وشائع السيوطي أبو حيان في نسبتها إلى الخليل وآخرين^(٢١). وهذا القول يعارض ما ذكره أبو حيان في الزنة الأولى من أن المشهور عند البصريين أن (صلصل) وبابه وزنه (فعل). وتمسكت الدكتورة خديجة الحديثي بهذا الذي نسبه أبو حيان إلى الخليل وطائفته من البصريين والkovيين فاستدركت على سبيويه (ت ١٨٠هـ) أبنية اسمية كُرِرت فيها الفاء فقالت: «استدركت عليه أبنية تضييف الفاء وهي فَعْلَ نحو رب وباب عند الخليل ومن تابعه من البصريين والkovيين»^(٢٢). وهو استدراك غير موفق لأن سبيويه لم يؤمن بأن وزن الرباعي المضارعف فعل بل فعل، والغريب أن الدكتورة الفاضلة ذكرت في تتمة استدراكيها

على سيبويه نقلًا عن أبي حيان أن «المشهور عند البصريين أن وزنها فعلل» فكيف تستدرك على سيبويه شيئاً يرفضه.

ويبدو أن نسبة هذه الزنة إلى الخليل كما جاء لدى أبي حيان والسيوطى تأتي من أنها وجداً في كتاب العين طائفة من الأفعال الثلاثية المجردة المضعفة وقد قرر تفسيرها بذكر المصادر التي با بها الفعللة كقوله: «ترف الريح زيفاً أي تهب هبوباً ليس بالشديد والزففة صوت تحريك الريح يَسِّ الحشيش»^(٢٣). و «جح الرجل جحًا تحول من مكان إلى مكان والجخجحة الصياح والنداء»^(٢٤). و «كشت الأفعى كشيشاً إذا احتكت فسمعت لجلدها مثل الرحي والكشكشة لغة ربعة يقولون عند كاف التأنيث علىكش وإليكش»^(٢٥). وسيأتي في الزنة (فعفع) أن الخليل يذكر مصادر الرباعي المضاعف مع تفسيره الأصل الثنائي أيضاً، ولذا ليس في جمع الخليل بين مصادر الثلاثي المضعف ومصادر الرباعي المضاعف في التفسير دليل على أنه يرى أن الرباعي المضاعف ك (صلصل) منشعب من الثلاثي المضعف ك (صل) بتكرير الفاء ثلاثة، لأنـه - كما ظهر في أقواله السابقة - لم يعن كثيراً في تلميس معنى جامع بين الأصولين الثلاثي والرباعي بخلاف ما ذكره من معنى جامع بين الأصولين الثنائي والرباعي كما سيأتي لاحقاً.

وعضد بعض المحدثين الوصفيين هذه الزنة فرأى أن هذا التكرار من الملحقات الصرفية إذ تكرر فاء الكلمة بين العين واللام إذا تماثلت العين واللام في الثلاثي فاصبحتا حرفـا واحدـا مشدـدا فإذا أخذـت أفعـالـا ثـلاـثـيـة مثل (جرـ وـهـ دـ وـعـسـ وـكـفـ وـثـرـ وـزـلـ) وجدـتـ أنـ الـربـاعـيـ منهـ يـادـخـالـ الفـاءـ بـيـنـ عـنـصـرـيـ الـحـرـفـ المشـدـدـ بـعـدـ فـكـهـ، فـربـاعـيـاتـ هـذـهـ الـأـفـعـالـ هيـ (ـجـرـ جـرـ وـهـ دـ دـ وـعـسـ سـ وـكـفـ كـفـ وـثـرـ رـ زـلـ زـلـ)ـ والـفـاءـ المـكـرـرـةـ فيـ كـلـ هـذـاـ زـيـادـةـ صـرـفـيـةـ إـلـحـاقـيـةـ لـاـ حـرـفـ أـصـلـيـ، تـشـهـدـ بـذـلـكـ الصـيـغـةـ الـثـلـاثـيـةـ الـمـجـرـدـةـ^(٢٦).

وذكر إبراهيم السامرائي زيادات حرّة تلحق الأصل الثاني في العاميات العربية الحديثة أو العربية الفصحى تعمل على نشوء الفعل الرباعي، فذكر أنّ العامية العراقية قد اتبعت ديناميكية خاصة ببنائها، أساسها أن يقوم هذا البناء على تكرار فاء الفعل حشوًا أو بتكرار عين الكلمة ووضعها في الأول ومن ذلك (ربع) والمعنى شبع واطمأن والأصل هو الثلاثي (ربع) من الربيع ثم زيد الباء في الأول مجانية لعين الفعل الثلاثي^(٢٧)، ويمكن حمل هذا المثال الذي ذكره إبراهيم السامرائي على القلب المكاني لا على زيادة الباء أولاً ذلك أنّ أصل (ربع) هو (ربع) فنقلت أولى الباءين قبل الفاء فصار وزنه (فعل).

ويبدو أن صاحب هذه الزنة هو الزجاج كما ذكر ابن جنی إذ هو أقرب زمناً إليه يعنى ذلك أمران، الأول: إنّ الزجاج أثر عنه خلطه المذهبين إذ كان كوفياً من أتباع ثعلب ثم لحق بالمرد^(٢٨). وهذا يفسر نسبة الرضي وأبي حيان زنة الزجاج إلى كوفيين تارة وإلى كوفيين وبصريين تارة أخرى. والآخر: إنّ ابن جنی ظهر في هذه الزنة ضعفاً واضحاً في أقيسة الصرف لا يليق أن يصدر من جمهرة من البصريين والковيين يتقدّرهم الخليل، إذ يفهم من هذه الزنة أنّ أصحابها حكم بزيادة الفاء في هذا البناء، وأنّ أصل (صلصل) وكبكب وحصوص وهدهد وسمسم) ونحوها هو (صلّ، كبّ، حصّ، هدّ، سمّ). ثم زيدت الفاء بين العين واللام المدغمتين فصارت كذلك. ومن ثمّ ردّ ابن جنی مذهب الزجاج ردّاً عنيفاً ووصفه بأنه قد تعجرف فيه وذكر عدّة أدلة في الرد عليه أهمّها:

١. إنّ السمع الكبير للألفاظ الرباعية في متن اللغة يأبى تفسيرها بأنّها منشعة من الثلاثي الذي يشبهه بالحروف، فكان «أبا إسحاق لم يسمع في هذه اللغة الفاشية المنتشرة كزغد وزغدب وسبط وسبطر ودمث ودمثر»^(٢٩). فهذا السمع الكبير يحكم بأنّ الثلاثي والرباعي صنفان لا صنف واحد.

٢. إن القياس الشائع المبني على الأمثلة الكثيرة التي تشابهت فيها حروف الثلاثي المضاعف والرابع المضاعف يأبى تفسير أمثلة الرباعي المضاعف تفسيرا شادداً ينبغي أن لا يحتمكم إليه مع وجود هذا الكنم الماءل من الأمثلة المطردة، فالزجاج «ذهب إلى مذهب شاذ غريب في أصل منقاد عجيب، إلا ترى إلى كثرته في نحو زلزال... وقلق وقلقل وهوّة وهوّاء... ومنه رجل أدرد وقالوا: عض على دردره ودردوره، ومنه صلّ وصلصل وعجّ وعجعج، ومنه عين ثرة وثرارة، وقالوا تكمكم من الكمم وحثثت وحثثت ورقرفت وررفقت، وهذا باب واسع جداً ونظائره كثيرة»^(٣٠). وكل من هذه الأصول الثلاثية والرابعية أصل بنفسه لا يدع مدعًّا أن الرباعي منشعب من الثلاثي لتكافؤ الأمثلة واطرادها في البابين على حد سواء وليس لأحدهما فضل مزية على الآخر فيدعى أن ذا المزية هو الأصل والآخر منشعب منه.
٣. إن الزجاج كان يستحق أن يعتذر له لو فسر مثلاً نادراً في اللغة أو أنه «لو قال ذلك في حرف أو حرفين كما قال الخليل في دلامص بزيادة الميم لكان أسهل لأنّ هذا شيء إنما احتمل القول به كلمة عنده شادة أو عزيزة النظير فأما الاقتحام بباب منقاد في مذهب معتاد فيه ما قدمناه»^(٣١).
٤. إن مذهب الزجاج يلزم منه أن تكون الفاء في (زلزال وحصص) ونحوهما مكررة لأنّه ي zenithها على (فعل) لكن «تكرير الفاء لم يأت به ثبت إلا في مرمرис وحكى غير صاحب الكتاب أيضاً مرمريت وليس بالبعيد أن تكون التاء بدلاً من السين كما أبدلت منها في ست»^(٣٢).

وكان ابن جني قد نقل استدلال الزجاج على مذهبه هذا بأن المضاعف يأتي فيه ما لا يأتي في غيره كما أن المعتل جاء فيه من الأوزان ما لا يأتي في الصحيح نحو (سيّد وكينونة وقضاء) ووصف ابن جني هذه الحجة بأيتها «قول، غير أن الأول أولى»^(٣٣).

يريد أنّ حمل كل من الثلاثي والرباعي المتداخلين على أنّها أصلان مختلفان هو الأولى.

ونقل ابن مالك استدلال الزجاج على مذهبه بأن الحرف «الصالح للسقوط زائد»^(٣٤)، أي إنّ (صلصل) يجوز فيه أن تسقط صاده الثانية ليؤول إلى (صلّ) وكذلك النظائر. لكن ابن مالك ضعف هذا المذهب لأنّ (كبّ وككب) ونظائرهما «ليست إحدى الكلمتين من الأخرى في شيء بل هما من المترادفات التي توافقت في معظم اللفظ»^(٣٥).

ونقل الرضيّ دليلين آخرين ذكرهما أصحاب هذه الزنة، الأول: إن «من قال: سلسيل فعلى قال: زلزل فعل»^(٣٦) أي إن من توسع في أمثلة الفاء المكررة ولم يتوقف فيها عند مرمرис حمل أمثلة الرباعي المضاعف عليها فحكم بتكرار فائه أيضاً. والآخر هو أنّ الكوفيين قالوا «في نحو زلزل وصرصر - أي: فيما يبقى بعد سقوط الثالث مناسب للمعني الذي كان قبل سقوطه مناسبة قريبة، إنّ الثالث زائد لشهادة الاشتلاق فزلزل من زلّ وصرصر من صرّ ودمدم من دم»^(٣٧).

٣ فعل: نسب ابن جني هذه الزنة إلى البغداديين وابن السراج (ت ٣١٦هـ) فقال: «تابع أبو بكر البغداديين في أنّ الحال الثانية من حثّحت بدل من ثاء، وأنّ أصله (حثّشت) وكذلك قال في نحو (ثرّة وثّراثة): إنّ الأصل فيها ثّرارة فأبدل الراء الثانية ثاء فقالوا: ثّراثة»^(٣٨). وبين ابن جني أن هذه الزنة تختلف عن زنة الزجاج القائل بتكرير الفاء إذ لم يدع أبو بكر تكرير الفاء وإنّها هي عين أبدلت إلى لفظ الفاء فاما أن يُدعى أنها فاء مكرّرة فلا»^(٣٩).

ونسبها ابن مالك إلى الكوفيين فقال: الحرف الثالث في الرباعي المضاعف «عند الكوفيين بدل من تضييف العين، فأصل كفكف على هذا الرأي (كفّف) فاستشقّ

توالي ثلاثة أمثال فأبدل من أحدها حرف مماثل للفاء»^(٤٠). على حين عزا أبو حيان إلى «سيبويه وأصحابه أن وزن (ربـبـ) ونحوه (فـعـلـ) فأصلـهـ (ربـبـ) أـبـدـلـ الوـسـطـ حرـفـاـ منـ جـنـسـ الـأـوـلـ»^(٤١).

وأنكر ابن جني هذا المذهب لأن الإبدال فيه شاذ لا يراعي المناسبة الصوتية التي ينبغي توافرها بين الحرفين لإجراء المبادلة بينهما فقال: «هذا الإبدال كان عندنا غلطاً لإبدال الحرف مما ليس من مخرجـهـ ولا مقارباـ في المخرجـ»^(٤٢). ونسبة هذه الزنة إلى سيبويه لا تخلو من التسمح ذلك أن هذا الرأي لو طلب في كتاب سيبويه فلن يظفر به بل أن سيبويه أشار صراحة إلى عدم وجود هذه الزنة في أسماء العربية فقال: «ولا نعلم في الكلام في الأسماء فعل»^(٤٣)، وما يعـضـدـ أنها زنة كوفـيـةـ -فضلاـ عنـ كونـهاـ زـنـةـ بـغـدـادـيـةـ كما ذـكـرـ ابنـ جـنـيـ -ـ هوـ أـنـ المـفـسـرـ الطـبـرـيـ (تـ ١٣١٥ـ هـ) المعـرـوفـ بـمـيـولـهـ إـلـىـ مـدـرـسـةـ الـكـوـفـيـةـ النـحـوـيـةـ تـبـنـاهـاـ فـقـالـ فيـ تـفـسـيرـ قـوـلـهـ تعـالـىـ: ﴿فَكَبِّلُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ [الشـعـرـاءـ ٩٤ـ]، «أـصـلـ كـبـكـبـواـ: كـبـبـواـ وـلـكـنـ الـكـافـ كـرـرـتـ كـمـ قـيـلـ: بـرـحـ صـرـ صـرـ يـعـنـيـ بـهـ: صـرـرـ، وـنـهـنـهـيـ يـنـهـنـهـيـ يـعـنـيـ بـهـ: نـهـنـيـ»^(٤٤).

وعـضـدـ بعضـ المـحـدـثـينـ مـسـأـلـةـ المـخـالـفـةـ بـيـنـ الـحـرـفـيـنـ الـمـدـغـمـيـنـ فـيـ (ـفـعـلـ) لـيـشـأـ منـ ذـكـرـ رـبـاعـيـ مجرـدـ بـعـدـ إـبـدـالـ أـوـلـ الـمـضـعـفـيـنـ حـرـفـاـ شـفـوـيـاـ أـوـ أـسـنـانـيـاـ أـوـ حـنـكـيـاـ نـحـوـ: فـقـعـ -ـ فـرـقـ، بـطـحـ -ـ بـلـطـحـ، جـدـلـ -ـ جـنـدـلـ، زـلـقـ -ـ زـحـلـ، وـ«وـمـعـنـىـ الـمـخـالـفـةـ أـنـ إـذـاـ وـجـدـ صـوـتـانـ مـتـهـاـلـانـ تـامـاـ فـيـ كـلـمـةـ مـنـ الـكـلـمـاتـ فـإـنـ أـحـدـهـماـ قـدـ يـتـغـيـرـ إـلـىـ صـوـتـ مـنـ أـصـوـاتـ الـعـلـةـ الـطـوـيـلـةـ فـيـ الـغـالـبـ أـوـ إـلـىـ صـوـتـ مـنـ الـأـصـوـاتـ الـمـائـعـةـ وـلـاـ سـيـمـاـ الـلامـ وـالـنـونـ وـلـيـسـ مـنـ الـلـازـمـ أـنـ يـكـوـنـ الـصـوـتـانـ مـتـجـاـوـرـيـنـ فـيـ الـكـلـمـةـ»^(٤٥).

ومنـ هـنـاـ تـكـوـنـ الـمـخـالـفـةـ بـيـنـ الـأـمـثـالـ الـثـلـاثـةـ أـلـزـمـ وـأـوـلـيـ وـذـكـرـ بـاـبـدـالـ ثـانـيـهـاـ حـرـفـاـ مـنـ جـنـسـ فـاءـ الـكـلـمـةـ طـلـبـاـ لـلـسـهـوـلـةـ وـرـوـمـاـ لـلـمـشـاـكـلـةـ الـلـفـظـيـةـ لـئـلاـ يـعـسـرـ نـطـقـ الـكـلـمـةـ بـاـبـتـدـاعـ حـرـفـ جـدـيدـ بـسـبـبـ الـمـخـالـفـةـ فـلـاـ يـتـحـقـقـ التـخـفـيفـ الـذـيـ مـنـ أـجـلـهـ

خولف بين المثلثات، أي أن تيسير الجهد العضلي بالمخالفه بين الأمثال الثلاثة هو طريقة من طرق خلق الرباعي المضاعف الذي أصله (فَعَلْ) وتشكيله (أَبْ بْ)، ثم خولف بين الصوامت الثلاث المثلثات فأبدلت ثانيهما فاء وهو عود إلى الصامت الأول ليؤول التشكيل إلى (أَبْ أَبْ) تيسير للجهد العضلي، لأنّهم أطبقوا على أن اجتماع الأمثال مكروه سواء في حرفين أم ثلاثة^(٤٦).

وأيد رمضان عبد التواب أن تكون أمثلة الرباعي ولية المخالفه الصوتية بين المثلثات، فرأى «إن المخالفه الصوتية تحدث بتكرار الحرف الأول من الكلمة عوضا من أحد المثلثلين فيها، مثل كفكف دمعه، بدلا من كفف، ومثل ذلك في العاميات الحديثة قولنا: حكّك في حكّح وغير ذلك»^(٤٧).

المذهب يتضح ضعفه في:

١. إن اللفظ الذي ثقل بتوالي الأمثال لا ينطق به للشلل، فدينار أصله (دِنَار) بنونين بدليل التكسير (دينير) والجمع (دنانير) لكنه خولف بين نونينه فصار (دينار) ولم ينطق بالأصل (دِنَار)^(٤٨).
٢. إن المخالفه بين الأمثال ما هي عارض صوقي استدعته سهولة النطق ولا يلزم منه مخالفه في المعنى ك (تقضي الباز وتقضض الباز) و(دسّها ودسّسها)^(٤٩).
٣. إن الرباعي المضاعف والثلاثي المضعف المزید ك (صرصر) و (صرر) لا يشتراكان في المعنى نفسه اشتراكا تاما، وما بين المضعف والمضاعف فرق واضح في المعنى تقرّه طبيعة البنية الصرفية فالمضعف (فعل) يدل على التكثير والبالغة في معنى الفعل الثلاثي ك (ذبح وذبح وقتل وقتل)^(٥٠) لكن المضاعف يدلّ على تكرير المعنى مرة بعد أخرى وتتابعه ليس على وجهبالغة والتكتيف بل على سبيل التوالى والتتابع وصولا إلى اكمال الحدثمرة واحدة كما في ككب الذي

يدلّ على تكرير الكبّ عدة مرات ليتحقق معنى الكبكة وصرصر الذي يدلّ على تتابع الصّر لتحقق معناه، وكذا النظائر.

٤: ففع: أقوال أصحاب هذه الزنة تبيّن أنها أمّا أن تكون ناشئة من نحت أصلين ثلاثين. أو أن تكون قائمة على إقرار الأصل الثنائي (فع) في الكلم العربي، ويكرر هذا الأصل مرتين لينشأ منه الرباعي المضاعف (فعفع)، وفي كلا الاحتمالين تفصيل:

الاحتمال الأول: ففع منحوتةٌ إذ صرّ ابن فارس (ت ٥٩٣ هـ) بأنَّ معظم أمثلة الرباعي منحوتة من أصلين ثلاثين، وعزا ذلك إلى الخليل أيضاً فقال: «إن للرباعي والخماسي مذهبان في القياس يستنبطه النظر الدقيق وذلك أن أكثر ما تراه منه منحوت ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منها كلمة تكون آخذه منها جميعاً بحظٍ والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قوله: حيعل الرجل إذا قال: حي على»^(١). وأكد ابن فارس مذهبة الخاص هذا في كتابه الصاحبي فقال: «مذهبنا في أنَّ الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف أكثرها منحوت مثل قول العرب للرجل الشديد ضبط من ضبط وضبر، وفي قوله صهصلق من صهل وصلق، وفي الصلم من الصلد والصد»^(٢). فعلى هذا تكون ألفاظ الرباعي المضاعف منحوتة من أصلين ثلاثين مضعفين متباينين، فـ(صرصر) من (صر وصر) وـ(زلزل) من (زل وزل) وـ(صفصف) من (صف وصف) وكذا سائر الأمثال التي تنشأ من تشذيب التضعيف في الأصلين المتباينين بحذف لامهما وإبقاء عينهما لتنشأ بعد النحت كلمة واحدة بزنة (فعفع).

وما يدفع دعوى نحت أمثلة الرباعي من أصلين ثلاثين مضعفين هو ظهور الفرق الدلالي بين الأصلين الثلاثين المضعفين المكررين وبين هذه الأمثلة كالفرق

بين (صفا صفا) و(صفصفا) في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا﴾ [الفجر ٢٢]، قوله تعالى ﴿فَيَذْرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ [طه ١٠٦]، وسبب هذا الاختلاف بينهما هو تكرير الأصلين الثلاثيين في (صفا صفا) تكريراً تاماً يوحى باكمال الحدث ثم انباته من جديد على سبيل التوالي والتعاقب مرة بعد أخرى، على حين لا يلحظ هذا المدلول في (صفصف) لأن التكرار فيه وفي بابه يفهم منه الترجيع المستمر مرات عديدة وصولاً إلى اكمال الحدث مرة واحدة بفعل ذلك الترجيع ففي قوله تعالى ﴿كَلَّا إِذَا دُكِّتِ الْأَرْضُ دَكًا دَكًا﴾ [الفجر ٢١] الدك لم يكرر مرتين بل عدة مرات ولمعنى «دك» بعد دك كقوله حسبته باباً باباً أي كرر عليها الدك حتى عادت هباء منبها^(٥٣) ودلل التكرير في قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا﴾ على تعاقب مجيء الملائكة وانتظامهم في صنوف كثيرة صفا يعقب آخر، إذ «ينزل ملائكة كل سماء فيصطوفون صفا بعد صفات محدثين بالجن والإنس»^(٥٤). ومن هنا فسر قوله تعالى: ﴿وَالصَّافَاتِ صَفًا﴾ [الصفات ١] بالملائكة إذ «أقسم الله سبحانه بطوابئ الملائكة أو بنفسهم الصفات أقدامها في الصلاة من قوله تعالى ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ﴾ [الصفات ١٦٥] أو أجنحتها في الهواء واقفة متطرزة لأمر الله»^(٥٥). على حين يدلل التضييف في ﴿فَيَذْرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ على استواء أجزاء الأرض كأنها كلّها على صف واحد وهو كناية عن الملاسة والاستواء فلا يرى فيها عوجاً ولا ارتفاعاً^(٥٦)، ويفسر الصفصف قوله تعالى ﴿وَإِذَا أَرْضُ مُدَّتْ﴾ [الانشقاق ٣] إذ هو من «من مد الشيء فامتدا»، وهو أن تزال جبالها وأكامها وكلّ أممٍ فيها تختد وتبسط ويستوي ظهرها كما قال تعالى ﴿فَيَذْرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوْجًا وَلَا أَمْتًا﴾ [طه ١٠٧-١٠٦]^(٥٧) فكان الامتداد والبساط قد استمرا في أجزاء الأرض المتفرقة فنعت بالصفصف.

الاحتمال الآخر: ففعع مكرّرٌ؛ ويعدّ الخليل أَوْلَى من أثبت الثنائي صنفاً رابعاً من أبنية الكلم العربي فقال: «كلام العرب مبني على أربعة أصناف: على الثنائي والثلاثي والرابعى والخامسى... والثانى على حرفين نحو: قد، لم، هل، لو، بل. ونحوه من الأدوات والزجر»^(٥٨). ولذا عزا أبو حيان في أحد قوله «إلى الخليل ومن تابعه من البصريين والكوفيين أن وزنه [الرابعى المضاعف] ففعع تكررت فاؤه وعينه»^(٥٩)، ويبدو أن الذي شجّع أبا حيان والسيوطى في نسبة الزنة ففعع إلى الخليل في أحد قولهما هو ما ورد في معجم العين من مثل هذه الأصول الثنائية التي تكرر تكريراً كلياً في الكلام لمحاكاة صوت معين. وعزا أبو حيان في قوله الآخر إلى «الفراء (ت ٢٠٧ هـ) وجماعة وزنه ففعع تكررت فاؤه وعينه»^(٦٠) وتابع السيوطى أبا حيان في قوله هذا^(٦١).

لكن الرضي الاستربادى نقل عن الفراء إنكاره أن يكون زلزل وصرصر بزنة ففعع فقال: «قال الفراء في مرمريس وصممح: إنه فعلليل وفعليل، قال: لو كان ففعيلاً وفعلعلاً لكان صرصر وزلزل ففعع»^(٦٢) فهذا صريح بأن الفراء إنما وزن مرمريس على فعلليل وصممح على فعلل حملاً على وزنه (زلزل) وبابه على (فعلل) فلم يراعِ الحرف المكرر في الوزن سواء كان اللفظ رباعياً أم خماسياً ولو روعي الحرف المكرر في الميزان لكان وزن مرمريس ففعليل وصممح فعلعل وزلزل ففعع وهذا ما رفضه الفراء. ثم أنكر الرضي على الفراء حمله الرباعي (زلزل) في الوزن على الخماسي (صممح) ونحوه «لأننا لا نحكم بزيادة التضييف إلا بعد كمال ثلاثة أصول»^(٦٣)، ولما اكتملت ثلاثة أصول في مرمريس هي الميم والراء والسين وثلاثة في صممح هي الصاد والميم والخاء لم يكن من ضير في الحكم بزيادة الحرفين المكررين في الميزان فقيل: ففعليل وفعلعل. ولما لم يثبت اكتمال ثلاثة أحرف أصول في زلزل لم يحکموا بزيادة أي حرف من هذه الأربع. وبهذا تضعف نسبة

هذا المذهب إلى الفراء وتنقى نسبته إلى الخليل الذي أثر عنه إقراره في كلام العرب الأصل الثنائي الذي يُكرر تكريراً تاماً لينشأ منه الرباعي المضاعف.

ولما كانت هذه الزنة قائمة على دعوى وجود الأصل الثنائي في أبنية العربية فإنَّ ردَّها يكفي أن يقال فيه: هذه دعوى بلا برهان، وما ورد من كلام العربية ما ظاهره الثنائي سرعان ما يظهر أنه ثلاثي في الاشتقاد، وكثيراً ما يستدل بجمع التكسير والتتصغير في معرفة الحرف المحذوف وردَّه إلى موضعه من الكلمة. ويمكن ردَّ هذا الردَّ بأنَّ ما دلَّ الاشتقاد فيه على أنه ثلاثي فهو ثلاثي حُذف أحد أصوله، والمراد بالثنائي هو ما لم يقم دليلاً على ما يثلثه كحكايات الأصوات التي ذكرتها معجمات اللغة، ومن هنا تبقى مسألة وجود الأصل الثنائي في العربية دعوى قوية إذ تصافرت عدة براهين وأدلة على عضدها مما يرجح انتساب أمثلة الرباعي المضاعف منها بوساطة التكرير التام فيكون وزنها ففعع، وأهمُّ تلك الأدلة:

١. إنَّ الخليل أورد جملة من الأمثلة الثنائية وفسَّرها جميعاً بحكاية أصوات معينة تُضاعف لمحاكاة ضرب من الترجيع الصوتي الطبيعي كقوله: «قه، حكاية ضرب من الضحك ثم يضاعف بتصريف الحكاية يقال: قهقهه الضاحك يقهقهه قهقهة إذا مدَّ ورجع وإذا خفَّ قيل قه الضاحك»^(٤) و«الكهكة حكاية صوت الزمر والkehka في الزمر أعرف منها في الضحك... وكه: حكاية المكهكة»^(٥) و«صه كلمة زجر للسكتوت... يضاعف صه فيقال صهصهت بالقوم»^(٦) و«طق حكاية حجر على حجر والطقطقة فعله»^(٧). وفي هذا إشارة واضحة من الخليل إلى أنَّ باب (الفعلة) من الرباعي المضاعف كله مبني على الثنائي بعد مضاعفته أو تكريره تكريراً تاماً، ومعظم أمثلة الفعلة في كلام العرب هي محاكاة لأصوات طبيعية، لكنَّ أمثلة الأصل الثنائي التي ذكرها الخليل قليلة جداً إذا ما قيست بأمثلة الثلاثي وهذا يفسر سبب كثرة الثلاثي في

أصول العربية إذا ما قورن بالأصول الأخرى «فمن الطبيعي أن يكثر الثلاثي لأنّ أفضل وأدقّ وأقلّ كلفة وأضبطة توازنا في آن واحد لوصف أيّة حركة هو في أن تصفها بثلاث نقاط: مبتدئها ووسطها ومتتها. وهذا بمثابة اختصار لعمر أو حياة الحركة مثل أن تصف شخصا فتقول: طفولته كذا وشبابه كذا وشيخوخته كذا فتكون قد استوعبت حياته واختصرت في الوصف»^(٦٨) فضلا عن أن قلة أمثلة الثنائي المستعملة في متن العربية تنبع من قلة عددها الإجمالي المستحصل من ضرب عدد حروف العربية في نفسه أي: $28 \times 28 = 784$ جذرا، بين مهملاً ومستعمل. على حين مجموع الجذور الثلاثية المهملا منها والمستعمل يفوق هذا العدد آلاف المرات إذ هو حاصل ضرب $28 \times 28 \times 28 = 21952$ جذرا بين مهملاً ومستعمل.

والتنفس والنفس، وسائر الأصول يلحوظ فيها معنى دفع شيء غير الهواء، وهذه الأصول قسم منها قرآنی كما في الآيات:

- **﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾** [الفلق٤]. والنفث «أصل يدل على خروج شيء من فم أو غيره بأدنى جرس ومنه نفث الرأقي ريقه وهو أقل من التفل»^(٧٠).
- **﴿فَإِذَا نَفَخْتِ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً﴾** [الحاقة١٣]. والنفح أصل يدل على انتفاخٍ وعلوٍ ومنه انتفخ الشيء انتفاخا^(٧١).
- **﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَسَّسَ﴾** [التوكير١٨] والنفس أصل يدل على خروج النسيم كيف كان من ريح أو غيرها والتنافس أن يبرز كل من المتباززين قوة نفسه^(٧٢).
- **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَخْذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا أُثْبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَيْعًا﴾** [النساء٧١]. والنفر يدل على تجاف وتباعد ومنه نفر الدابة وغيره نفارا^(٧٣) كما في قوله تعالى **﴿كَاتِبُهُمْ هُرُّ مُسْتَفِرَةٌ﴾** [المدثر٥٠].
- **﴿وَلَئِنْ مَسَّتُمْ نَفْحَةً مِنْ عَذَابٍ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾** [الأنياء٤٦] والنفح أصله أن تنتشر رائحة الطيب ثم توسع فيه ليسعمل في العذاب^(٧٤).
- **﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَادًا﴾** [الكهف١٠٩]، و(نفذ) أصل يدل على انقطاع شيء وفائه بعد إخراجه يقال: نفذ الشيء ينفذ نفادا، وأنفذوا: فني زادهم^(٧٥).
- **﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفَذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفَذُوا لَا تَنْفَذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾** [الرحمن٣٣] ونفذ أصل يدل على مضاء في أمر وغيره، ونفذ السهم الرمية نفذا وأنفذته أنا وهو نافذ ماض في أمره^(٧٦).

• **﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعُنْ أَنْفُوش﴾** [القارعة ٥] ونفس يدل على انتشار من ذلك نفس الصوف ونفس الطائر جناحه^(٧٧).

• **﴿وَإِنْ كَانَ كَبَرَ عَلَيْكَ إِغْرَاضُهُمْ فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾** [الأنعام ٣٥] والأصل في النفق سرب في الأرض له ملخص إلى مكان، أي هو المسلك النافذ الذي يمكن الخروج منه، والنافقاء موضع يرققه اليربوع من جحره فإذا أتي من القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق أي خرج ومنه اشتقاء النفاق لأن صاحبه يكتم خلاف ما يظهر^(٧٨). وعلى النفق يحمل معنى الأصلين الذين ذكرهما ابن فارس «الأول يدل أحدهما على انقطاع شيء وذهابه والآخر على إخفاء شيء وإغماضه ومتى حصل الكلام فيهما تقاربًا. فال الأول نفق الدابة نفوقا ماتت والنفقة لأنها تمضي لوجهها ونفق الشيء فني وأنفق الرجل افتر ومنه قوله تعالى **﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلَكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأْمَسْكْتُمْ خَشِيَّةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾** [الإسراء ١٠٠]^(٧٩). أي أن كلا من معاني النفوق والإنفاق والنفاق تحمل على الدخول في النفق وهو المسلك النافذ.

• **﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَبَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا كَمُودًا﴾** [الإسراء ٧٩]. والنون والفاء واللام أصل صحيح يدل على عطاء وإعطاء ومنه النافلة عطية الطوع من حيث لا تجب والنوفل الرجل الكثير العطاء.

• **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾** [المائدة ٣٣] والنون والفاء والحرف المعتل أصل يدل على تعرية شيء من شيء وإبعاده منه والنفاية الرديء ينفي، ونفي الريح ما تنفيه التراب حتى يصير في أصول الحيطان ونفي المطر ما تنفيه الريح أو ترشه^(٨٠).

وأمّا أمثلتها من غير القرآن الكريم فتحافظ على الخروج أو الاندفاع كما في (نفت) بمعنى «نفح غضباً»^(٨١) و(نفج) الذي هو «أصل يدل على ثؤور شيء وارتفاع ونفح اليربوع ثار ونفجت الفروجة من بيضها خرجت»^(٨٢)، و(نفض) الذي هو «أصل يدل على تحريك شيء لتنظيفه من غبار أو نحوه»^(٨٣)، و(نفط) يقال منه: النافطة وهي الشاة تنفط من أنفها^(٨٤).

٣. تكاد تطبق أقوال المفسرين والمعجميين على أنّ أمثلة الرابعي المضاعف الواردة في القرآن الكريم تفيد الدلالة في الأصل على ترجيع الحدث مرة بعد أخرى وصولاً إلى اكتماله، وهذا يعنى نشأتها من أصل ثانٍ كُرِّرَ تكريراً جزئياً تارة فدلّ على اكتمال الحدث في الأصول الثلاثية وتكريراً تاماً تارة أخرى في الأصول الرابعة ليدلّ على تكرير ذلك الحدث وترجيعه مرة بعد أخرى. كما في الأمثلة الآتية:

• حصحص: فالثاني (حص) يكرر جزئياً لينشأ منه الثلاثي المضاعف (حص)، وأصل الحص استئصال الشيء، يقال: حص شعره إذا استأصله، ومنه الحصة وهي القطعة من الجملة وستعمل استعمال النصيب^(٨٥).
 و(حصحص) «اشتقاقه من الحصة أي بانت حصة الحق وجهته من جهة الباطل»^(٨٦) والتكرير التام في (حصحص) يفيد الدلالة على توالي تحصيل الحق وتتابعه ليوسف عليه السلام فأول الأمر ظهور الحق في قميصه المقدود من دبر ﴿فَلَمَ رَأَى قَمِيصَهُ قُدْ مِنْ دُبْرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف ٢٨] ثم في شهادة النسوة ﴿قُلْنَ حَاشَ اللَّهُ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ ثم في شهادة امرأة العزيز ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَضَّحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْدَتُهُ عَنْ نَفْسِي﴾ [يوسف ٥١] و «إذا اعترف الخصم بأنّ صاحبه على الحق وهو على الباطل لم يبق لأحد مقال»^(٨٧).

• دمدم: فالثنائي (دم) يُكرر جزيئاً فينشأ منه الثلاثي المضعف (دم) الذي يفيد طلي الشيء وتغطيته، فالدمام دواء تطلى به جبهة الصبي وظاهر عينه ويقال دمت الشيء أدممه بالضم إذا طلنته بأي صبغ كان، والمدموم الممتلى شحماً من البعير وغيره لأن الشحم غطاء^(٨٨). وأما التكثير التام فينشأ منه (دمدم) وفيه زيادة على معنى الثلاثي (دم) وهي أن الرباعي المضاعف يفيد الدلالة على الإطباق على الشيء بعنف وقوة وليس مجرد طلنه وتغطيته، ومعنى (دمدم عليهم): «أطبق عليهم العذاب»، يقال: دمدمت على الشيء إذا أطبقت عليه، وكذلك دمت عليه القبر وما أشبه... فإذا كررت الإطباق قلت دمدمت عليه»^(٨٩).

• ذبذب: فالثنائي (ذب) ينشأ منه بالتكرار الجزئي (ذب) ومعناه حركة الشيء أو تحريكه من موضع إلى آخر، وسمى ذباباً بحركته هنا وهناك، «وجعل بناؤه بناء الأدواء نحو زُكام»^(٩٠) وفي قوله تعالى: ﴿مُذَبِّذِينَ يَنْذِلُكَ لَا إِلَى هُؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هُؤُلَاءِ﴾ [النساء: ١٤٣] معنى «المذبذب الذي يذبذب عن كل الجانيين أي يذاد ويُدفع فلا يقر في جانب واحد، إلا أن الذبذبة فيها تكرير ليس في الذبّ لأن المعنى كـلـما مال إلى جانب ذب عنه»^(٩١).

• زحزح: فال الثنائي (زح) ينشأ منه الثلاثي (زح) الذي يدل على إبعاد شيء أو تنحية من مكان إلى آخر يقال: زحه يزحه إذا نحاه عن موضعه وباعده عنه^(٩٢)، وينشأ من التكثير التام (زحزح) وهو ترجيع الزح مرة بعد أخرى حتى حصول المراد، ففي قوله تعالى ﴿وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوْدَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْرِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٩٦] معنى «الزحزحة التنحية والإبعاد وتكرير الزح وهو الجذب بعجلة»^(٩٣).

• صر صر . فالثنائي (صر) ينشأ منه بعد تكريره جزئياً المضاعف (صر)، ومعناه جمع الشيء بشدة حتى يسمع له صوتاً، ومنه قوله تعالى **﴿فَاقْبَلَتِ امْرَأَةٌ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾** [الذاريات ٢٩] ومعنى «في صرّة» في صيحة ولم تقبل من موضع إلى موضع إنما هو كقولك أقبل يشتمني أخذ يشتمني فذكروا أن الصيحة: أوه، وقال بعضهم: قالت يا ويلنا»^(٩٤) فكأنها اقتربت منه واجتمعت إليه ثم صاحت. والصرّة الجماعة المنضم بعضهم إلى بعض كأنهم صرّوا أي جمعوا في وعاء^(٩٥) و «والإصرار من أصرّ الحمار على العانة إذا صرّ أذنيه وأقبل عليها يكدمها ويطردها استعير للإقبال على العاصي والإكباب عليها»^(٩٦). ويكرر الأصل الثنائي تكريراً تاماً فينشأ منه (صر صر) وهو ترجيع لمعنى جمع الشيء بشدة حتى تسمع له صوتاً وجلة، فالريح وصفت بالصر صر في قوله تعالى **﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَانِيَةٍ﴾** [الحاقة ٦] لأنها «متكرر فيها البرد كما تقول قد قلقلت الشيء وأقللت الشيء إذا رفعته من مكانه إلا أن قلقلته ردته أي كررت رفعه وأقللت رفعته فليس فيه دليل تكرير، وكذلك صر صر وصر... إذا سمعت الصوت غير مكرر قلت قد صر... وإذا أردت أن الصوت تكرر قلت: صر صر»^(٩٧) وقد وصفت الريح بالعلو أيضاً وأخبر القرآن أنها سخرت على عاد سبع ليال وثمانية أيام فصاروا كأنهم أعجاز نخل خاوية ويفهم من هذا التشبيه أنها من شدة بردها وفرط عتوها دحرجت القوم عن منازلهم عدة مرات حتى اجتمعت أطرافهم إلى أجسادهم فقضوا جميعاً وهم جامدون لا حراك فيهم وبذلك يتحقق فيها معنى الجمع الشديد الذي بان في الثلاثي (صر) فضلاً عن محاكاة صوت الريح الشديدة بتعاقب الصاد الصغيري والراء المرفرف.

• كَبْكَبٌ: فالثنائي (كب) ينشأ منه الثلاثي كِبْ و معناه قلب و صرخ كما قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الملك ٢٢] و «معناه يمشي معتسفا في مكان غير مستو فيه انخفاض وارتفاع فيعثر كل ساعة فيخر على وجهه منكبا فحاله نقىض حال من يمشي سويا»^(٩٨). ويكرر تاما في كَبْكَبَ كما في قوله تعالى ﴿فَكُبْكُبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاؤُونَ﴾ [الشعراء ٩٤] و معناه «طرح بعضهم على بعض .. وحقيقة ذلك في اللغة تكرير الانكباب كأنه إذا ألقى ينكب مرة بعد مرة حتى يستقر فيها»^(٩٩).

٤. برهنت النصوص الفصيحة على أن أمثلة الفعلة من المضاعف في كلام العرب هي محاكاة لأصوات طبيعية متواالية تقوم على ترجيع أصل ثنائي عدة مرات ولكنه ردّ في اللفظ مرتين إشارة إلى تعاقب الصوت وتواлиه، ومن أمثلتها القرآنية:

• الزلزلة: ف (زل) يفيد الدلالة على التنحّي عن المكان وعدم الاستقرار فيه، قال ابن فارس: «الزاي واللام أصل مطرد مقابس في المضاعف وكذلك في كل زاي بعدها لام في الثنائي، تقول زل عن مكانه زليلا وزلا»^(١٠٠). أي أنّ معنى الاضطراب والدفع نحو جهة معينة واضح في سائر تنويعات الثنائي الناشئة من الزاي واللام وما يشتملها، فالزلزلة الهنة المتداولة من عنق الماعز تضطرب في موضعها كثيرا والزلم قدح يستقسم به أهل الجahلية، والزلج أصيل يدل على الاندفاع والدفع، والزلغ أصل يدل على تفطر وزوال شيء عن مكانه والتزلف الاندفاع والتقدم والتقرب من الشيء والزلق والزلل متقاربان^(١٠١). وفي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج ١]، معنى «الزلزلة»: شدة التحرير والإزعاج وأن يضاعف زليل الأشياء عن مقارها ومراتها»^(١٠٢). والفرق بين الزلل

والزلزلة يتمثل بتكرير الفعل فالزلل إنما هو مرة واحدة كما في قوله تعالى **﴿فَازَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مَا كَانَا فِيهِ﴾** [البقرة: ٣٦] وهو «بمعنى أذهبهم عنها وأبعدهما»^(١٠٣). وتكرير الحروف تنبية على تكرير معنى الزلل، فقوله تعالى **﴿هُنَالِكَ ابْتَلَى الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزاً شَدِيدًا﴾** [الأحزاب: ١١]

معناه: زعزعوا من الرعب^(١٠٤).

• السلسلة: فـ(سل) يدل على النزع «كسل السيف من الغمد... وسل الولد من الأب ومنه قيل للولد سليل... وقوله تعالى **﴿مِنْ سُلَالَةِ مِنْ طِينٍ﴾** [المؤمنون: ١٢] أي من الصفو الذي يسل من الأرض»^(١٠٥) والسلسل في قوله تعالى **﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لَوْاً﴾** [النور: ٦٣] معناه تدرجهم في السلسل من القوم فهم «ينسلون قليلاً قليلاً ونظير تسلل تدرج وتدخل، واللواذ: الملاوذة وهو أن يلوذ هذا بذاك وذاك بهذا يعني ينسلون عن الجماعة في الخفية»^(١٠٦). ويقال: «سلسل: اضطراب كأنه تصوّر منه تسلل متعدد فردد لفظه تنبئها على تردد معناه ومنه السلسلة قال تعالى **﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾** [الإنسان: ٤] و **﴿إِذَا الْأَغْلَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾** [غافر: ٧١]»^(١٠٧).

وتدلّ نظائر سل في القرآن على النزع عن الأصل أيضاً، ومنها:

السلب: في **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا هُوَ إِنْ يَسْلُبُهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾** [الحج: ٧٣].

السلخ: في **﴿وَآيَةُ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾** [يس: ٣٧].

السلوك: في **﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةِ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾** [الحاقة: ٣٢] ومعنى السلك «هو أن تلوى على جسده حتى تلتـف عليه أثـنـاؤـها وهو فيـا بيـنـها مـرـقـةـ

مضيق عليه لا يقدر على حركة... والمعنى في تقديم السلسلة على السلك مثله في تقديم الجحيم على التصلية أي لا تسلكه إلا في هذه السلسلة»^(١٠٨).

• **الصَّيْصِيَّة:** وهي مفرد الصيادي في قوله تعالى «وَأَنْزَلَ اللَّهُ ظَاهِرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ» [الأحزاب ٢٦]. ولم يُشر اللغويون والمفسرون إلى معنى المحاكاة في الصيادي واكتفوا بتفسيرها بأنّها جمع صيصية وهي «ما كان حصنًا لكل شيء مثل صيصية الثور وهو قرنه وصوصية الديك كأنّها مخلب في ساقه وصيصية القوم قلعتهم التي يتحصنون فيها كقلع اليهود من قريظة حيث أنزل لهم الله من صياصيهم»^(١٠٩).

ويبدو أن الصيصية إنما سميت بذلك لارتفاعها وإشراها على ما يحيط بها فتكون محاكاة لصوت ضرب الريح إياها، وأصلها للحصن لأن صوت الريح يسمع فيه واضحًا، ثم استعملت في قرن الثور والشوكة التي في ساق الديك بلحاظ ارتفاعها والتحصن بها وإن لم تلحظ فيها هذه المحاكاة.

ومن أمثلة الفعللة من المضاعف في كلام العرب (**الشَّقْشَقَة**) وهي الصوت المسموع من رئة الجمل بالفتح، ويقال للخطيب «ذو شَقْشَقَة» تشبيها له بالفحل^(١١٠) ومثلها (**الجَرْجَرَة**) وهي تردد هدير البعير في حنجرته، وأكثر ما يكون ذلك عند الإعياء والضجر^(١١١). (والحمامة) صوت الفرس دون الصوت العالي^(١١٢) وهو صوت دون الصهيل وذلك إذا طلب العلف أو رأى الذي يأنس به^(١١٣). و(**القعقعة**) حكاية صوت السلاح والترس^(١١٤)، و(**القعقعة للجم**) ما يسمع من صوت اضطرابها بين أسنان الخيل^(١١٥). و(**قلقلة السيوف**) صوت تحريكها في أغمامها لثلا يصعب سلُّها من طول مكثها فيها^(١١٦). ومن هنا صلح القلقلة مصطلحا في باب التلاوة في أصوات (قطب جد) لأنّها أصوات «تحفز في الوقف وتُضغط من مواضعها».^(١١٧)

٥. القول بالزنة ففعف يحسم الخلاف بين أهل التأويل في تفسير طائفة من هذه الأمثلة القرآنية واضطراهم في التوصل إلى دلالتها الدقيقة، إذ تتضح دلالة أمثلة الرباعي المضاعف جميعها من النظر إلى أمثلة التكرير الجزئي في الثنائي الذي تنشأ منه عدة أصول ثلاثة يجمعها معنى شامل ثم مراعاة ترجيع هذا المعنى الشامل في أمثلة الرباعي المضاعف كما في:

• ررف: إذ فسر الررف في قوله تعالى **﴿مُتَكَبِّئَنَ عَلَى رَفْرِفِ خُضْرِ وَعَبْرِيٍّ حِسَانٍ﴾** [الرحمن ٧٦] بعدة معاني أهمها: ضرب من البسط، الوسائل، المحاد، المحابس، كل ثوب عريض، أطراف البسط، وفضل الفساطط، رياض في الجنة^(١١٨). ولتحصيل المعنى الدقيق يقال: إن الثنائي (رف) يكرر جزئياً لينشأ منه (رفٌّ) ومنه الرفيف وهو حركة ورق الشجر وأجنحة الطيور، أي أنها حركة خفيفة أقرب ما تكون إلى السكينة والمهدوء والأنس بها، ويعضد هذا أن سائر تنويعات الثلاثي الناشئة من الثنائي (رف) تدل على معاني الرقة والدقة والمهدوء والسكنية والاستئناس واللين والنعومة وما أشبه هذا^(١١٩) إذ يقال: رفت الشيء أرفته: فتته، والرفات في قوله تعالى **﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عَظَاماً وَرُفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾** [الإسراء ٤٩] ما استدق من جسد الميت والعظام ما غلظ منه. ويقال: رفوت الرجل إذا سكته من رعب، والمرفأ مكان رسو السفن في الشاطئ. والرفث في قوله تعالى **﴿أَحِلَّ لَكُمْ لِيَلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾** [البقرة ١٨٧] كناية عن النكاح. والرفد المعاونة والزيادة والعطاء وروعي فيه السكون والنعومة وعدم الجلبة، والرفادة شيء كانت قريش ترافد به في الجاهلية يخرج كل إنسان شيئاً ثم يشترون به للحجاج طعاماً وزبيباً وشراباً، والرافد المعين ومنه الرافدان لدجلة والفرات. وأصل الرفض هو أن الإبل تجتمع وتقبض فإذا صارت

إلى المرعى الذي تهواه رفضت أي تركت بهدوء ترعنى حيث شاءت تذهب وتحبىء. والرفع نعتت به الفرش في **﴿وَفُرْشٌ مَرْفُوعَةٌ﴾** [الواقعة ٣٤] أي مقربة مُهِيَّأة لهم بعضها فوق بعض^(١٢٠) ومن ثم لا موجب لاختلاف أهل التأويل في معنى الررفف لوعي الترجيع الصوقي في بنائه، إذ لا معنى للوسائل هنا بل إن الررفف هي الفرش الواسعة التي روعي فيها الرقة والنعومة والليونة وهي التي يحركها النسيم الخفيف فكأنها تطير بهم في الجنة فيكون ثمرة دانيا منهم، ويبدو أن الررفف هي الفرش المذكورة في قوله تعالى **﴿مُتَكَبِّئَنَ عَلَىٰ فُرْشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾** [الرحمن ٤٥]. وقوله تعالى **﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سُدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَظِلٌّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ وَفَاكِهَةٍ كَيْرَةٍ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَنْوَعَةٍ وَفُرْشٌ مَرْفُوعَةٌ﴾** [الواقعة ٣٤-٢٧]. فالفرش المروفة يتتحقق بها دنو جنى الجنات فلا يشق عليهم تناول هذه النعم الكثيرة. وفي ذكر الررفف كنایة عن نعومة العيش إذ تشرح بها نفوسهم وفيها خير وعد لهم في آخرتهم لأنهم كانوا في الدنيا شديدي العوز صابرين على شظف العيش وخشونة الملبس، و «إذا كانت البطائن من الإستبرق فما ظنك بالظهاير»^(١٢١).

• **صلصل:** جوزوا في الصلصال أحد وجهين تباينوا في الاختيار بينهما، الأول إن «الصلصال: الطين اليابس الذي يصلّ لبيسه ومعنى يصلّ يصوت»^(١٢٢) والآخر: أن يكون الصلصال «تضعيف صلّ اللحم إذا أنتن»^(١٢٣). ولحسن هذا الخلاف في مدلول الصلصال يستعان بسائر تنويعات الثلاثي الناشئة من الثنائي (صل) إذ يتفرع منه (صلب، صلت، صلح، صلخ، صلد، صلع، صلح، صلف، صلق، صلم، صلا) وتکاد تجتمع هذه الأصول على معنى عام محسوس هو الصلابة التي يفهم منها القوة والشدة واللامسة^(١٢٤)،

وتُتّضح هذه الدلالة في صفات الخيول والجمال وحجر الأرض وغير ذلك مما يحسّ فالصلة الأرض اليابسة، والصلب: الصليب الشديد، وصلتُ الفرس إذا أركضته وانصلت في سيره أي مضى وسبق، والصلتان من الحُمر الشديد ومن الخيل النشيط، والصلخدم الشديد من الإبل، والصلخدى القوي الشديد مثل الصلخدم، وحجر صلد أي صلب أملس لا ينبت ومنه قيل رأس صلد لا ينبت شرعاً، وفرس صلدم صلب شديد، والصلفاء الأرض الصلبة، والمكان أصلف، والصلق الصوت الشديد، وصوت صهচلق أي شديد، والصلع في الرأس أصله مأخوذ من الصّلاع وهو العريض من الحجر الأملس ويقال للنعم مصلّم لأنّها لا آذان لها ظاهرة والصلم القطع المستأصل والصلهي من الإبل الشديد والصلوان عظمان نائان على جانبي العجز منها اشتقت الصلاة لأنّ المصلي يحركهما.

ويبدو أنّ معنى القطع في (صلم وصلع) مفهوم من معنى الملاسة في الحجر وغيره وأما الصلاح الذي هو نقىض الفساد فيجوز أن يكون من القطع، فيكون قطعاً للفساد لأنّه يعقبه أي أنّ معنى القطع الذي فسرت به بعض من الأصول الثلاثية المشعّبة من (صل) هو معنى مجازي محول من الصلاة والملاسة. وأما قوله: «صلّ اللحم يصل بالكسر صلولاً أي أنتن»^(١٢٥) فمجاز من تحول الحما (الطين غير المتهاسك) إلى الصلصال وذلك لأنّ العرب كانت تجفّف اللحم فتعرضه في الشمس كي يبس، فيتن أولاً قبل أن يبس ثم يسمع له صليلاً إذ حرك من فرط قسوته فيقال: صلّ اللحم. أي إن تفسير صلّ بـأنتن محمول على مرحلة سابقة مـّ بها اللحم عند تعريضه للشمس بغية تجفيفه. فالوجه الراوح هو أن يكون الصلصال ترجيحاً لـ (صلّ) بمعنى يبس، وفيه تجتمع المعاني الثلاثة: الصلاة والملاسة والتصوّيت، ومعناه هو أن يؤول الحما المسنون إلى جسم صلب لا ينكسر بسهولة وأملس ليس

عليه شعر ولا حم وليس فيه دم وهو يصوت إذا حرّك فيسمع منه صلصلة، وهو مشبه في الصلابة بالحديد لأنّ «صوت الحديد إذا حرّك» يقال: صلّ الحديد وصلصل، والصلصلة أشدّ من الصليل»^(١٢٦)؛ ذلك «إذا توهمت في صوته مداً فهو صليل وإن توهمت فيه ترجيعاً فهو صلصلة»^(١٢٧).

• عسوس: فسرّوا عسوس بأنه من الأضداد يقال: «عسوس الليل وسعسع إذا أدبر... وقيل عسوس إذا أقبل ظلامه»^(١٢٨) وجذره الثنائي يكرر جزئياً لينشأ منه الثلاثي (عس) والأصل فيه «العسوس وهي الناقة التي ترعى وحدها»^(١٢٩)، فلا يُشعر بها وهي لا تدرُّ حتى تباعد من الناس برعيها وحيدة^(١٣٠) ويفهم من هذا أن عس المضارع إنما لُحظ في الابتعاد والاختفاء فصار معناه «طاف بالليل»^(١٣١). وفي نظائر عس ينشط معنى «الابتعاد عن الأصل» في غالب الأحيان ويفتر عن الاختفاء^(١٣٢)، فالعسف والاعتساف والتعسف بمعنى الأخذ على غير الطريق والعسج مد العنق في المشي. والعسر نقىض اليسر كأنه بعيد عن الفطرة. والمعسيات من الإبل هي التي انقطع لبنيها فيرجى أن يعود ومن هذا استعمل عسى في الرجاء والطمع ومنه أيضاً قيل: عسى الشيء يعسو عسواً إذا يبس واشتد وصلب، والعسوم في الكف والقدم: أن يبس مفصل الرسغ حتى يعوج الكف والقدم. ويكرر الثنائي تكريراً تاماً لينشأ منه عسوس ومعناه أن يبتعد الليل عن النهار تدرجياً فيختفي الإبصار نهائياً، وهذا يفضي إلى تراكم الليل واشتداذه حتى الفجر ولطول مدلول العسعة التي تشتمل على الليل برمته فُسر فعلها بالتضاد فقيل: إن عسوس يدل على إقبال الليل وإدباره، وليس هو من الأضداد بل هو ترجيع لمعنى العس مرة بعد أخرى طول الليل حتى بزوغ الفجر وبذالاشتمل عسوس على الإقبال والإدبار معاً.

٦. إن القول بهذه الزنة يجسم خلافا آخر بين المتقدمين في الألفاظ الرباعية والخمسية هل فيها زيادة أم كل حروفها أصول؟ إذ «ذهب البصريون إلى أن بنات الأربعه والخمسة ضربان غير بنات الثلاثة، وأنّها من نحو عصر وسفرجل لا زائد فيها»^(١٣٣) ولذا قابلوا الرابع بلام واحدة في الميزان وقابلوا الرابع والخامس بلامين. وذهب الكوفيون إلى أن الرباعي والخمسي منشعبان من الثلاثي بزيادة فيما عليه، فاتفقوا على أن الزائدين من الخماسي هما الأخيران لكنهم اختلفوا في الزائد من الرباعي فذهب الكسائي إلى أنه الذي قبل الآخر فوزن (عصر) على (فعل) وذهب الفراء إلى أنه الأخير فوزن (عصر) على (فعل)^(١٣٤). ولم يحدد فريق منهم الحرف الزائد فإن سئل عن الميزان قال «لا أدري»^(١٣٥). واعتبرادا على ما استُظهر في زنة الرباعي المضاعف وهي (فعفع) يمكن القول: إن كل ما كانت حروفه الأربعه أصلية مختلفة فهو مؤتلف من أصلين ثنائين مختلفين وما كانت حروفه الخمسة أصلية فهو مؤتلف من أصلين الأول ثنائي والآخر ثلاثي أو من أصلين ثلاثيين شُذب أحدهما ويكتفي ذكر أنموذج واحد من الرباعي واحد من الخماسي لبيان ذلك فالاصل دحرج مؤتلف من الأصلين الثنائين (دح) و(رج) ولو ثُلث الثنائي (دح) لنشأت منه أصول ثلاثة يحاكي معناها ابتداء الدرجـة وهو الإبعاد والإزالة عن المقرـ، وثمة ثلاثة أصول قرآنـية تـفيد الدلالة على هذا المعنى هي: (دحو، دحر، دحضر) كما في الآيات:

• ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ لَامْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْعَيْنَ﴾ [الأعراف ١٨] و«الدحر: الطرد والإبعاد، يقال أـدـحرـه دـحـورـاـ»^(١٣٦).

• ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجِجُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجْبَتْ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى ١٦] وداحضة تعني «باطلة زائلة يقال: أـدـحـضـتـ فـلـانـاـ فـي حـجـتهـ فـدـحـضـاـ»^(١٣٧).

• ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: ٣٠] «أي أزاحها عن مقرّها»^(١٣٨).

وأما الأصل (رج) فلو ثُلث لنشأت أصول ثلاثة، منها الأصول القرآنية (رج، رجز، رجس، رجع، رجف، رجم) التي تدل على تعاقب الإزعاج والاضطراب والشدة^(١٣٩). وهي معاني ظاهرة في الدرجة، كما في الآيات:

• ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا﴾ [الواقعة: ٤].

• ﴿وَالَّذِينَ سَعَوا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ هُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزِ أَلِيمٍ﴾ [سبأ: ٥].

• ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَأْتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبه: ١٢٥].

• ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ [العلق: ٨].

• ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبالُ وَكَانَتِ الْجِبالُ كَثِيرًا مَهِيلًا﴾ [المزمول: ١٤].

• ﴿لَئِنْ لَمْ تَتَهَوْ لَنْزُجْمَنْكُمْ وَلَيَمْسَنْكُمْ مِنَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يس: ١٨].

وأما تأصيل ما كانت حروفه الأصلية خمسة فمثاليه لفظة سلسيل التي اختلفوا في تأصيلها أيّما خلاف^(١٤٠) وأفضل ما قيل فيها هو ما عزي إلى الإمام علي عليه السلام وهو أن الكلمة مركبة من السؤال عن السبيل وأصولها (سل سبيلا) فركب وصار علما لتلك العين^(١٤١). ولا شك في حسن هذا المذهب غير المتكلف الذي يحافظ على جميع أحرف اللفظة أصولاً ويفسر صرفها في قوله تعالى ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا﴾ [الإنسان: ١٨] تفسيراً واضحاً. أما المعنى فإن السلسيل إنما سميت بذلك لأنها لا يشرب منها إلا من سأل إليها سبيلاً بالعمل الصالح. أما الميزان فعل الأصلين (سل) بوزن (فل) و(سبيل) بوزن (فعيل).

٧. إن نتائج علم اللغة الحديث تعضد هذه الزنة دون غيرها فالمحدثون الذين احتفوا بالمنهج الوصفي في درس اللغة رأوا أن (صلصل وبابه) ينشأ من ضم ثنائي مؤلف من حرفين صحيحين إلى ثنائي مثله، فالثنائي في زلزل هو (زل) وإضافته إلى مثله تؤدي إلى معنى القوة والزيادة والبالغة^(١٤٢). أي أنّ هذه الزنة هي وليدة تكرار الأصل الثنائي كلياً وذلك لأنّ كل زيادة في المبني تؤدي إلى زيادة في المعنى وهذه الزيادة في المبني تحصل بفعل تحولات صوتية منها تكرار الأصل جزئياً أو كلياً. فالتضعيف (التشديد) في (كبّ) هو تكرير جزئي فيه تحول الأصول الثنائية إلى أصول ثلاثة والمضاعفة (الترجيع) في (كبكب) هو تكرير تام فيه يتحول الأصل الثنائي إلى رباعي ليسهم هذا التحول بنوعيه في تنمية مفردات المعجم العربي. «وإضافة الثنائي إلى مثله تؤدي إلى معنى القوة والزيادة والبالغة وهذا هو الأصل في تسميته عند الصرفين الأقدمين بالمضاعف وذلك لأن التضعيف عندهم يؤذن بهذه البالغة المتحصلة من ضم الثنائي إلى مثله»^(١٤٣). ثمّ لجأ المحدثون الذين عنوا بالدرس المقارن بين الساميات إلى الأصل الثنائي فأصلوا به كثيراً من ألفاظ العربية التي اختلف البصريون والковفيون بشأن اشتقاقة ومنها (اسم) و (ابن) و (أخت)^(١٤٤).

... الخاتمة ...

اللفاظ الرباعي المضاعف في العربية سواء الأسماء منها أم الأفعال لا يستقيم القول في تأصيلها وبيان ميزانها الصرفي إن لم يكن ذلك مرتبطا بتفسير تتبع مقطعين متباينين فيها وهو ما فسر بالتكلير الصوتي النام لأنّ الصوت إن لم يكرر يكفي لأنّ ابناه أدنى جرس لكن تطويله وترجيعه يستدعي تكرير ذلك الجرس مرتين أو أكثر وحينئذ تكون الزنة (فعفع) هي الملائمة للتعبير عنها حدث في لفاظ الرباعي المضاعف من تكرير صوتي.

وقد برهنت النصوص الفصيحة على أنّ أمثلة الفعللة من المضاعف في كلام العرب هي محاكاة لأصوات طبيعية متواالية تقوم على ترجيع أصل ثنائي عدة مرات ولكنها ردّد في اللفظ مرتين إشارة إلى تعاقب الصوت وتواлиه. والفرق الدلالي بين الأصلين الثلاثيين المضعفين المكررين للتوكيد وبين أمثلة الرباعي المضاعف واضح، وسبب هذا الفرق بينهما ينشأ من أنّ تكرير الأصلين الثلاثيين كما في (دكاً دكاً) تكريراً تماماً يوحى باكتمال الحدث ثم ابناه من جديد على سبيل التوكيد والترتيب والتعاقب والاستمرار، على حين لا يلحظ هذا في (كبكب) لأنّ التكرار فيه وفي أضرابه يفهم منه ترجيع الحدث مرات عديدة وصولاً إلى اكتماله بفعل ذلك الترجيع.

واعتماداً على ما استُظهر في زنة الرباعي المضاعف وهي (فعفع) يمكن القول: إنّ كل ما كانت حروفه الأربع أصلية مختلفة فهو مؤتلف من أصلين ثنائين مختلفين وما كانت حروفه الخمسة أصلية فهو مؤتلف من أصلين الأول ثنائي والآخر ثلاثي

أو من أصلين ثلاثة شذب أحدهما. والقول بالزنة ففع يجسم الخلاف بين أهل التأويل في تفسير طائفة من هذه الأمثلة القرآنية واضطراهم في التوصل إلى دلالتها الدقيقة، إذ تتضح دلالة أمثلة الرباعي المضاعف جميعها من النظر إلى أمثلة التكرير الجزئي في الثنائي الذي تنشأ منه عدة أصول ثلاثة يجمعها معنى شامل ثم مراعاة ترجيع هذا المعنى الشامل في أمثلة الرباعي المضاعف.

١. شرح الكافية الشافية . ٢٠٣٥
٢. المنصف / ٢ ١٦٩
٣. الخصائص / ٢ ٥٤
٤. ينظر: المنصف / ١ ٢٧ وأوزان الفعل ٤٦
٥. ينظر: المنصف / ١ ٢٥
٦. المنصف / ١ ٤٨
٧. الممتع / ١ ٢٩٩
٨. الممتع / ١ ٣٠١
٩. ينظر: الممتع / ١ ٣٠٠٠ - ٢٩٩
١٠. شرح الكافية الشافية ٢٠٣٥
١١. شرح الشافية / ١ ٦٢
١٢. شرح الشافية / ١ ٦٣ - ٦٢
١٣. نفسه / ١ ٦٣
١٤. ارتشاف الضرب / ١ ٢٤
١٥. ينظر: المزهر ٩ / ٢
١٦. الخصائص / ١ ٥٤
١٧. شرح الكافية الشافية ٢٠٣٥
١٨. ينظر: شرح الشافية / ١ ٦٢
١٩. ارتشاف الضرب / ١ ٢٤
٢٠. نفسه / ١ ٢٤
٢١. ينظر: المزهر ٩ / ٢
٢٢. أبنية الصرف ١٣٣

أ.م.د. كاظم جازالله سلطان

٢٣. العين /٢ ٧٥٥
٢٤. نفسه /١ ٢٦٦
٢٥. نفسه /٣ ١٥٧٧
٢٦. دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية ١٨٧
٢٧. الفعل زمانه وأبنيته ١٩٤ - ١٩٣
٢٨. ينظر: أنباه الرواية /١ ١٥٩ وأخبار التحويين البصريين ١٠٨ ونزهة الألباء . ١٨٣
٢٩. الخصائص /١ ٥٤
٣٠. الخصائص /١ ٥٥-٥٤
٣١. الخصائص /١ ٥٥ وينظر: العين /١ ٥٨٧
٣٢. الخصائص /١ ٥٥
٣٣. نفسه /١ ٥٦
٣٤. شرح الكافية الشافية ٢٠٣٦
٣٥. نفسه ٢٠٣٦
٣٦. شرح الشافية /١ ٦٢
٣٧. نفسه ٦٢ /١
٣٨. الخصائص /٢ ٥٧ - ٥٦
٣٩. نفسه ٥٧ /٢
٤٠. شرح الكافية الشافية /٤ ٢٠٣٦
٤١. ارتشاف الضرب /١ ٢٤ وينظر: المزهر ٩ /٢
٤٢. الخصائص /٢ ٥٧
٤٣. الكتاب /٢ ٣٢٩ وينظر: المقتضب /١ ١٤٥ و ٣٢٦ /٣
٤٤. جامع البيان ٣٤٦ /١٧
٤٥. لحن العامة والتطور اللغوي . ٤٢ - ٤٠
٤٦. شرح التصريف الملوكي ٤٥١ والزاهر ١٩٧ /١
٤٧. فصول في فقه اللغة ٣٠٦
٤٨. ينظر: شرح المراح في التصريف . ٢٨٤
٤٩. ينظر: الكشاف ٤ /٤ ٢٥٩
٥٠. ينظر: الكتاب /٤ ٥٥ - ٦٣ وأدب الكاتب ٣٥٤ - ٣٥٥ وأوزان الفعل ٧٤ - ٨٣
٥١. مقاييس اللغة ١٦٤
٥٢. الصاحبي ٤٧٥

٥٣. الكشاف ٤/٢٥٣
٥٤. نفسه ٤/٢٥٣
٥٥. نفسه ٣/٣٣٣
٥٦. المفردات .٤٨٦
٥٧. الكشاف ٤/٢٣٤
٥٨. العين ١/٤٢.
٥٩. ارتشاف الضرب ١/٢٤ وينظر: المزهر ٩/٢
٦٠. ارتشاف الضرب ١/٢٤
٦١. ينظر: المزهر ٩/٢
٦٢. شرح الشافية ١/٦٣
٦٣. نفسه ١/٦٣
٦٤. العين ٣/١٥٣٧
٦٥. نفسه ٣/١٦٠٣
٦٦. نفسه ٢/١٠١٥
٦٧. نفسه ٢/١٠٨٧
٦٨. اللغة الموحدة ٤٦٤
٦٩. ينظر: المقاييس ٩٩٩ والصحاح ١٠٦٠
٧٠. ينظر: المقاييس ١٠٣٩ والصحاح ١٠٦٥
٧١. ينظر: المقاييس ١٠٤٠ والصحاح ١٠٥٧
٧٢. ينظر: المقاييس ١٠٤١ والصحاح ١٠٥٨
٧٣. ينظر: المقاييس ١٠٤٠ والصحاح ١٠٥٧
٧٤. ينظر: المقاييس ١٠٤٠ والصحاح ١٠٥٧
٧٥. ينظر: المقاييس ١٠٤٠ والصحاح ١٠٥٧
٧٦. ينظر: المقاييس ١٠٤٠ والصحاح ١٠٥٧
٧٧. ينظر: المقاييس ١٠٤١ والصحاح ١٠٥٨
٧٨. ينظر: المقاييس ١٠٣٨ والصحاح ١٠٦٠
٧٩. المقاييس ١٠٣٨
٨٠. المقاييس المحيط ١٠٣٩
٨١. القاموس، ١٦٢
٨٢. المقاييس ١٠٤٠ - ١٠٣٩

أ.م.د. كاظم جاز الله سلطان

٨٣. المقاييس ١٠٤١
٨٤. المقاييس ١٠٤٢
٨٥. ينظر: المقاييس ٢٦٦ والصحاح ٢٣٨ والمفردات ٢٣٨
٨٦. معاني القرآن وإعرابه ٩٤/٣
٨٧. الكشاف ٣٢٦/٢
٨٨. الصحاح ٣٥٨
٨٩. معاني القرآن وإعرابه ٥/٢٥٥ وينظر: معاني القرآن للفراء ٣/٢٦٩ والكشاف ٤/٢٦٠
٩٠. المفردات ٢٣٥
٩١. الكشاف ١/٥٧٤
٩٢. ينظر: الصحاح ٤٤٧ - ٤٤٨
٩٣. الكشاف ١/٢٨٥
٩٤. معاني القرآن للفراء ٣/٨٧
٩٥. المفردات ٤٨٢
٩٦. الكشاف ٤/١٦٢
٩٧. معاني القرآن وإعرابه ٥/١٦٧ وينظر: معاني القرآن للفراء ٣/١٣ والكشاف ٤/١٩٤
٩٨. الكشاف ٤/١٣٩ وينظر: معاني القرآن للفراء ٣/١٧١
٩٩. معاني القرآن وإعرابه ٤/٧٣ وينظر: الكشاف ٣/٨٣٧
١٠٠. المقاييس ٤٥٢
١٠١. ينظر: المقاييس ٤٥٨ - ٥٤٨ والصحاح ٤٥٤ - ٤٥٦ والمفردات ٣٨١ - ٣٨٢ والنهاية ٢/٢
١٠٢. الكشاف ٣/٣
١٠٣. الكشاف ١/٢٧٣
١٠٤. المفردات ٣٨٢
١٠٥. المفردات ٤١٨
١٠٦. الكشاف ٧٩/٣
١٠٧. المفردات ٤١٨
١٠٨. الكشاف ٤/١٥٣ وينظر: معاني القرآن للفراء ٣/١٨٢
١٠٩. العين ٢/١٠٢٤ وينظر: المفردات ٥٠٠ والكشاف ٣/٢٥٧
١١٠. ينظر: العين ٢/٩٣٢ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/٢٠٥

.....الرابع المضاعف في القرآن الكريم بين التأصيل الصّرفي واللاعجاز القرآني

١١١. العين ١ / ٢٧٨، وينظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢ / ٣٠١ وشرح نهج البلاغة للبحراني ٢ / ١٠١ .
١١٢. العين ١ / ٤٣١ .
١١٣. ينظر: شرح نهج البلاغة محمد عبده ٢ / ١٤ وفي ظلال نهج البلاغة ٣ / ٧٢ .
١١٤. العين ٣ / ١٥٠٦ .
١١٥. العين ٣ / ١٥٢٠ وينظر: شرح نهج البلاغة محمد عبده ١ / ٢٦٢ .
١١٦. ينظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٥ / ١٦٩ وشرح نهج البلاغة للبحراني ٢ / ١٧٩ .
١١٧. الموضّح في التجويد ٩٤ .
١١٨. ينظر: معاني القرآن للفراء ٣ / ١٢٠ ومعاني القرآن وإعرابه ٥ / ٨٣ والكشاف ٤ / ٥٠ .
١١٩. ينظر: المقاييس ٤١٣-٤١٦ الصّحاح ٤١٧-٤٢٠ والمفردات ٣٥٩-٣٦٠ والنهاية ٣ / ٤٤-٣٨ .
١٢٠. معاني القرآن للفراء ٣ / ١٢٥ .
١٢١. الكشاف ٤ / ٤٩ .
١٢٢. معاني القرآن للزجاج ٤ / ١٤٦ وينظر: معاني القرآن للفراء ٢ / ٨٨ والكشاف ٢ / ٣٩٠ .
١٢٣. الكشاف ٢ / ٣٩٠ .
١٢٤. ينظر: المقاييس ٥٧٣-٥٧٤ الصّحاح ٤٨٨-٤٩١ والمفردات ٥٥٩-٥٥٠ والنهاية ٣ / ٤٤-٣٨ .
١٢٥. الصّحاح ٥٩٩ .
١٢٦. النهاية ٣ / ٤٠ .
١٢٧. الكشاف ٢ / ٣٩٠ .
١٢٨. الكشاف ٤ / ٢٢٤ .
١٢٩. الصّحاح ٧٠٣ .
١٣٠. نفسه .
١٣١. نفسه .
١٣٢. ينظر: المقاييس ٧٧١-٧٧٤ الصّحاح ٧٠١-٧٠٥ والمفردات ٥٦٦-٥٦٧ والنهاية ٣ / ١٩٤ .
١٣٣. الإنْصَاف م ٧٩٣ م ١١٤ .
١٣٤. ينظر: الإنْصَاف ٧٩٤-٧٩٥ م ١١٤ .
١٣٥. الممتع ١ / ٣١٢ وارتشاف الضرب ١ / ١٧ وهي الموامع ٦ / ٢٣٣ .
١٣٦. المفردات ٣٠٨ .

أ.م.د. كاظم جاز الله سطام

- .١٣٧ .نفسه ٣٠٨
- .١٣٨ .نفسه ٣٠٨
- ١٣٩ .ينظر: المفردات ٣٤١-٣٤٥
- ١٤٠ .ينظر: الخلاف الصرفي في ألفاظ القرآن الكريم ٤٠-٤٣.
- ١٤١ .ينظر: تفسير غريب القرآن ٣٠٤ والكشف ٤/١٩٩ وجمع البيان ٩/١٣٧ وزاد المسير ٨ /٤٨ ولسان العرب ١٣/٣٦٦
- ١٤٢ .ينظر: الألسنية العربية ١٠٥-١٠٧ والعربية الفصحى ١٢٥ والفعل زمانه وأبنيته ١٩٥
- ١٤٣ .الفعل زمانه وأبنيته ١٩٥
- ١٤٤ .ينظر: ظاهرة التأنيث في العربية بين اللغة العربية واللغات السامية ٧٤

المصادر والمراجع

١. أبنية الصرف في كتاب سيبويه معجم ودلالة، الدكتورة خديجة الحديشي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
 ٢. أخبار النحوين البصريين، أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي (ت ٣٦٨ هـ) مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٥ م.
 ٣. ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي (٧٤٥ هـ) تحقيق مصطفى أحمد الناس، مطبعة المدى، القاهرة، ١٩٨٩ م.
 ٤. الألسنية العربية، د. ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢ م.
 ٥. إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين علي بن يوسف القسطاني (ت ٦٤٦ هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥ م.
 ٦. الإنلاف في مسائل الخلاف بين النحوين البصريين والковيين، أبو البركات الانباري (ت ٥٧٧ هـ) تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، ١٩٨٢ م.
 ٧. أوزان الفعل ومعانيها: د. هاشم طه شلاش (ت ٢٠٩ هـ) مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧١ م.
 ٨. تفسير غريب القرآن، ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) تحقيق أحمد صقر، دار الكتاب العلمية، بيروت ١٩٧٨ م.
٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى (ت ١٣١٠ هـ) دار الفكر بيروت ١٩٨٨.
 ١٠. الخصائص، ابن جنی، تحقيق محمد علي النجار (٣٩٥ هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٠.
 ١١. الخلاف الصرفي في ألفاظ القرآن الكريم، كاطع جار الله سطام، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية التربية - ابن رشد ٢٠٠٠ م.
 ١٢. دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، د. عبد المقصود محمد عبد المقصود، الدار العربية للموسوعات، بيروت ٢٠٠٦ م.
 ١٣. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) ط، المكتب الإسلامي لطباعة، دمشق ١٩٦٤ م.
 ١٤. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم ابن الانباري (ت ٣٢٨ هـ) تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن، ط دار الرشيد بغداد ١٩٧٩ م.
 ١٥. شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الاستربادي (ت ٦٨٦ هـ) تحقيق محمد نو الحسن و محمد الزفاف ومحمد محبي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥ م.

٢٤. العين، ترتيب كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي، طهران ١٤٢٥ هـ.
٢٥. فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، ط ٣، مكتبة الحانجي، القاهرة ١٩٨٧ هـ ١٤٠٨.
٢٦. الفعل زمانه وأبنيته، د. إبراهيم السامرائي (ت ٢٠٠٤ هـ) بيروت ١٩٨٠.
٢٧. في ظلال نهج البلاغة، محاولة لفهم جديد، الشيخ محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠ هـ) عنایة سامي الغربي، لبنان ٢٠٠٥.
٢٨. كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الحانجي، القاهرة.
٢٩. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزخيري (ت ٥٣٨ هـ) دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٣٠. لسان العرب، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ) مصورة عن طبعة بولاق، دون تاريخ.
٣١. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) منشورات شركة المعارف الإسلامية ١٣٧٩ هـ.
٣٢. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) ضبط وصحيف محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبي الفضل
١٦. شرح الكافية الشافية، ابن مالك (٦٧٢ هـ) تحقيق الدكتور عبد المنعم احمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط ١، ١٩٨٢.
١٧. شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، ط ١ المكتبة العربية، حلب ١٩٧٣.
١٨. شرح نهج البلاغة، عز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتلي (ت ٦٥٦ هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار أحياء التراث العربي، ط ٢، ١٩٦٥ هـ ١٣٨٥ م.
١٩. شرح نهج البلاغة، كمال الدين ميشم بن علي البحرياني (ت ٦٧٩ هـ) منشورات دار الثقلين، بيروت ١٩٩٩.
٢٠. شرح نهج البلاغة، الشيخ محمد عبد (ت ١٣٢٣ هـ) تحقيق محمد عاشور ومحمد البنا، القاهرة ١٩٦٨.
٢١. الصاحبي في فقه اللغة وسنت العرب في كلامها، أبو حيان احمد بن فارس بن ذكريا (ت ٣٩٥ هـ) تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٧٧.
٢٢. ظاهرة التأنيث العربية بين اللغة واللغات السامية، داسة لغوية تأصيلية الدكتور إسماعيل أحمد عمايرة، مركز الكتاب العلمي، عمان ١٩٨٦.
٢٣. العربية الفصحى دراسة في البناء اللغوي: هنري فليش، تعریف د. عبد الصبور شاهین، القاهرة ١٩٩٧.

..... الرابع المضاعف في القرآن الكريم بين التأصيل البصري والالعاز القرآنى

٤٠. الموضح في التجويد، عبد الوهاب القرطبي (ت٤٦١ھـ)، تحقيق د.غامن قدوري الحمد، الكويت، ١٩٩٠م.
٤١. نزهة الأنبياء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، الطبعة الثالثة، مكتبة المدار، الزقاء ١٩٨٥م.
٤٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير (ت٦٠٦ھـ) تحقيق طاهر احمد الزاوي ومحمود الطناحي، ط١، ١٩٦٣م.
٤٣. همع الموامع شرح جمع الجوامع في علم العربية، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت.
٣٣. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧ھـ)، ط٢، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٠م.
٣٤. معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجاج (ت٣١١ھـ)، شرح وتحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، بيروت ١٤٠٨ھـ ١٩٨٨م.
٣٥. المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥ھـ) تحقيق شهاب الدين أبي عمرو، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٤١٨ھـ ١٩٩٨م.
٣٦. المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢ھـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.).
٣٧. المقتنص، محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥ھـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمه، عالم الكتب، بيروت.
٣٨. الممتع في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي (ت٦٦٩ھـ)، تحقيق د.فخر الدين قباوة، الطبعة الثانية، دار القلم العربي، حلب ١٩٧٣م.
٣٩. المنصف (شرح تصريف المازني) لأبي الفتح عثمان ابن جني (ت٣٩٥ھـ) تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، ط١، إحياء التراث القديم، مصر ١٩٤٥م.

أثر اللهجات العربية
في رسم المصحف الشريف

Impact of Arabic Dialects
on the Glorious Quran

أ.و.د. رايد مطشر السعیدان

جامعة ذي قار

كلية التربية للعلوم الإنسانية

Asst. Prof. Dr.Rafid Mutashir Al-Sa`aedan
College of Education for Humanist
Sciences
University of Theqar

ملخص بحث

موضوع رسم المصحف من الموضوعات المهمة في الدرس اللغوي العربي قد يهمه وحديه، ولأهميةه أُلفت فيه كتب كثيرة عرضت خصوصيته وحدوده المفاهيمية والإملائية، وحاولت في هذا البحث أن اعرض إلى تقديم تصوّر جديد لمقوله: إنَّ القرآن الكريم نزل بلغة قريش.

لكتني بهذا البحث توصلت إلى أنَّ القرآن الكريم نزل بلغات عربية متعددة بدليل الرسم القرآني الذي ينتمي إلى لغات مختلفة من قبيل: تأثيرات النطق اللهجي العربي في أداء صوت الألف وإيمالته نحو الياء أو الواو التي تنتمي إلى صور لهجية عربية مختلفة، وكذلك تحقيق الهمز وعدمه، فضلاً عن قضايا تركيبية أخرى كشف عنها الرسم القرآني؛ ليكون بالنتيجة دليلاً على الرؤية التي نراها بخصوص اللغة التي نزل بها القرآن الكريم.

Abstract

Throughout ages ,the locus of Quran writing is more prominent in the orbit of the Linguistic Arabic lesson , for its own importance I do edit many a source reviewing the particularity , concept limitation and stipulation . In the actual paper do I tackle an innovative interpretation to the Glorious Quran that surges into horizon with Qureish language .

Yet in the meant paper I conclude that the Glorious Quran is revealed with several Arabic languages as the Quranic scripts take shape of various languages ; the impact of the dialectic Arabic utterance on the articulation of the Alf sound that turns into Ya or Waw that pertains to various dialectic Arabic forms, whether Hamza is achieved or not and other structural matters the Quranic scripts manifest. Such comes as evidence to the particularity in which the Glorious Quran heaves into light.

المقدمة ...

لا يكاد يختلف الباحثون على أن القرآن الكريم معجز بكل شيء سواء بنظمه او بمواضيعاته ورسمه، وعلى ضوء ذلك اختلفت الدراسات التي تناولت هذه الموضوعات، وقد عرض هذا البحث قضايا متعلقة بالرسم القرآني وهي صلة الرسم القرآني باللهجات العربية ووجدنا ان قسماً كبيراً من رسم المصحف قائم على الظواهر اللهجية في القبائل العربية، وان كنا لا نختلف في ان رسم المصحف لا يخلو من قضايا اعجازية، ولكننا حاولنا جهد المستطاع اظهار بعض رسومات المصحف الشريف لها صلة وثيقة وقائمة على الأثر اللهجي الذي كان له الأثر الكبير في ظهور الرسم القرآني على هذه الصورة التي جاء بها.

وكان هذا البحث مؤلفاً من مباحثين: الاول درست فيه القرآن الكريم واللهجات العربية وعرضت الآراء التي تبين أن القرآن الكريم لم ينزل بلهجة قريش وإنما نزل بلهجات مختلفة، ودرست في البحث الثاني ظواهر هجية في رسم المصحف منها الامالة، والهمز، والحدف، والوقف، وقضايا تتعلق بالحكم النحوي. وشفعت بذلك بخاتمة ضمت ابرز النتائج التي توصل إليها البحث. وأآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

القرآن الكريم واللهجات العربية

معلوم أن القرآن الكريم هو الباعث الرئيس لنشوء الدراسات اللغوية كافة؛ ولذلك كان اهتمام علماء العربية بهذا الأثر العظيم لا يقاربه أي اهتمام فكانت مسألة رسم المصحف غاية في الأهمية؛ إذ كان الحرص على تيسير تلاوة القرآن وصونه عن اللحن والخطأ لها الأثر الأكبر في دفع الكتابة العربية نحو الكمال في تمثيل أصوات اللغة كافة فضلاً عن تحصيص كل صوت فيها برمز كتابي^(١).

وفي ما يخص العربية الفصحى التي جاء بها القرآن فقد كان العلماء الأوائل مختلفون في مسألة أن العربية الفصحى أُ كانت تمثلها لهجة قريش؟ أم أنها تضمّ لهجات أخرى؟

فقد ذهب بعض اللغويين القدامى إلى أن العربية المشتركة هي لغة قريش، اذ ان قريشاً في نظرهم افصح العرب واصفاهم لغة، وهذا ما صرّح به احمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) بقوله: «اجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وايامهم ومحالهم ان قريشاً افصح العرب ألسنة واصفاهم لغة...».^(٢)

وقد نُقل عن الفراء (ت ٢٠٧ هـ) قوله في هذا الشأن: «كانت العرب تحضر الموسم في كل عام وتحجّ البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به فصاروا افصح العرب وخلت لغتهم من مستبعش اللغات ومستقبع اللفاظ». ^(٣)

وكذلك نقل السيوطي (ت ٩١١هـ) عن أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) قوله: «كانت قريش أجوء العرب انتقاءً للافصح من الألفاظ واسهلها على اللسان عند النطق واحسنها مسموعاً وابينها ابانته عمّا في النفس».^(٤)

فهذه الآراء وغيرها^(٥) تجمع على فصاحة قريش وعلو منزلتها مما دفع بعض الباحثين المحدثين إلى عدّ لهجة قريش أوسع اللهجات العربية ثروة وأغزرها مادة، اذ يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «وهذا هو ما حدث للغة قريش فقد ترتب على تغلبه على بقية اللهجات العربية ان أصبحت لغة الاداب عند جميع قبائل العرب، فيها كان ينظم الشعر وتلقى الخطب، وترسل الحكم والامثال، وتدون الرسائل، وتنتفاوض الوفود ويتبادلوا الادباء... في مختلف بلاد العرب ومختلف قبائلهم».^(٦)

والى مثل هذا الرأي يذهب د. حسن عون، اذ يذهب الى انه منذ نهوض قريش في ارض الحجاز وببدأت تسود بالسيادة على غيرها من القبائل وتنتزعها في الدين والسياسة اخذت هجتها تسود اللهجات الأخرى وتغلب عليها، فهي التي اورثتها الآثار الدينية والادبية والعلمية وهي لغة القرآن والحديث والادب العربي.^(٧)

الا ان هناك فريقاً من الباحثين اكثر توفيقاً واقرب الى وجهة النظر اللغوية، اذ ذهب هؤلاء الى ان العربية المشتركة هي خليط من اللهجات العربية، اذ نشأت هذه اللغة المشتركة من لهجات عده وكانت منسجمة القواعد والاصول فلا تدعها نفسها قبيلة من القبائل ولا يقتصر شأنها على بيئه معينة من بنيات العرب القدماء^(٨)، والى مثل هذا ذهب الدكتور عبد الرحيم جعجي^(٩).

وبذلك نجزم بأن القرآن الكريم جاء بلهجات العرب كافة ودليلنا في ذلك ان هناك الكثير من السمات اللهجية التي لا نجد لها في لهجة قريش قد جاء بها القرآن الكريم مثل ظاهرة الهمزة وكذلك الادغام، فضلاً عن ذلك ان بعض اللغويين

القدماء قد الفوا في اللغات الواردة في القرآن الكريم^(١٠) وهذا يشير الى ادراكمهم بأنّ القرآن الكريم لم ينزل بل لهجة واحدة.

وهذا يعني أنّ للهجات القبائل اثرا في رسم المصحف الشريف، اذ تشير الروايات الأولى لكتابه المصحف الشريف في عهد الخليفة الثاني واعني به العمل الذي قام به في توحيد المصاحف؛ لأنّ القرآن الكريم قد كُتب في زمن الرسول عليهما السلام^(١١)، اذ تشير الروايات الى أنّ عثمان بن عفان قد قال لكتبة المصحف: اذا اختلفتم انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانها نزل بلسانهم ففعلوا^(١٢). وهناك نص لابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) صور فيه اختلاف اللهجات العربية في قراءة القرآن، جاء فيه: «فكان من تيسيره سبحانه امره النبي بأن يُقرئ كلّ قوم بلغتهم وما جرت عليه عادتهم... فاراد الله برحمته ولطفه، أن يجعل متسعًا في اللغات ومتصرفا في الحركات»^(١٣). ان نرى في رسم المصحف الشريف بعض المظاهر اللهجية؛ لأن هذا شئ طبيعي فالكتابة لا تخلو من اثار لهجات قبائل العرب وهذا يعني ان رسم المصحف الشريف يعد مرآة للهجات من كتبه من العرب^(١٤).
وسوف نعرض لأشهر هذه الأمور سائلين العلي القدير التوفيق والسداد.

المبحث الثاني

ظواهر لهجية في رسم المصحف الشريف

(١) **الإمالة:** تعدُّ الامالة من الظواهر اللهجية المشهورة في اللهجات العربية ان يُتحى بالفتحة نحو الكسرة^(١٥). ورأى ابن جني (ت ٣٩٢هـ) ان هناك نوعاً آخر من الامالة في الامالة الى الضمة، فقال: «واما الف التفخيم فهي التي تجدها بين الالف وبين الواو نحو قولهم: سلام عليكم، وقام زيد. وعلى هذا كتبوا (الصلوة) و(الزكوة) و (الحياة) بالواو. لأن الالف مالت نحو الواو»^(١٦) فالامالة على ضررين:

- امالة الفتحة نحو الكسرة.
- امالة الفتحة نحو الضمة، وقد اطلق سيبويه تسمية (الف التفخيم)^(١٧) على الالف الممالة نحو الواو.

وكان سيبويه صائباً في تحديد مناطق الامالة، اذ لم يجعلها مقصورين على قوم دون اخرين؛ فقال: «واعلم أنه ليس كل من امال الالفات وافق غيره من العرب ممن يميل، ولكنه قد يخالف كل واحد من الفريقين صاحبه فينصب بعض مما يميل صاحبه ويُميل بعض ما ينصب صاحبه وكذلك من كان النصب من لغته لا يوافق غيره من ينصب... فإذا رأيت عربياً كذلك فلا ترئنه خلطاً في لغته، ولكن هذا من امرهم»^(١٨).

فهذا يعني ان هذه الظاهرة واسعة الانتشار في اغلب البيئات العربية ولا يمكن حصرها بقبائل معينة.

وفي ما يخص النوع الاول من الامالة وهو امالة الفتحة نحو الكسرة فقد اتفقت المصاحف القرانية على رسم الفتحة الطويلة المتطرفة ياءً في ما كان اصله من ذوات الياء من الاسماء والافعال وكذلك في ما كان رباعيا مطلقا سواء اتصلت هذه الكلمة بضمير ام لم تتصل، وسواء لقيت ساكنا ام متحركا^(١٩).

وقد ذكر ابو عمر الدّاني (ت ٤٤٤ هـ) بعض المفردات القرانية التي جاء رسمها بالياء منها: «احديها، احديهن، بشرىكم، اخريكم، مجريها، مرسيها، آتيكم، اريكم، ايتها، يصليها»^(٢٠).

وتفسير وجهة نظر اللغويين القدماء في رسم الالف ياء أنها رسمت على هذه الصورة اما بسبب الامالة^(٢١)، او لأن اصل بناء تلك الكلمات الياء^(٢٢). وبذلك نرى ان لظاهرة الامالة اثراً في رسم المصحف؛ اذ إنَّ ما رُسم بالياء في ما كان اخره فتحة طويلة يعود في ذلك الى قراءته بالامالة التي تقرّب الفتحة الطويلة الى الكسرة الطويلة التي تُرسم برمز الياء^(٢٣).

وإما النوع الآخر من الامالة وهو إمالة الألف نحو الضمة الذي يطلق عليه (التفخيم)، فتجد أن الفتحة الطويلة قد رُسمت واواً، اذ جاء ذلك في اربعة اصول مطْرِدة واربعة احرف متفرقة^(٢٤).

والمراد بالاصول الاربعة هي «الصلوة، الزكوة، الحيوة، الربوا» اينما وقعن في المصحف الشريف، والاحرف الاربعة الاخرى هي المتفرقة: **﴿الغدوة﴾** في الانعام ٥٦، والكهف ٢٨. **﴿مشكوة﴾** النور ٣٥. **﴿النجوة﴾** غافر ٤١. **﴿منوة﴾** النجم ٢٠.

وقد وفق العلماء الـأوائل امام هذه الظاهره وعللوا الكتابة على هذه الصورة بأثر اللهجات، اذ ذهب الخليل بن احمد (ت ١٧٥هـ) الى انهم كتبوا (الحياة) بالواو على لغة من يفخّم الألف التي مرجعها الى الواو نحو: الصلة والزكوة^(٢٥).

واما سيبويه فقد تحدث عن الف التفحيم وعزها الى اهل الحجاز^(٢٦). والى مثل هذا ذهب ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) فقال: انهم كتبوا ذلك بالواو على لغات الاعراب، وكانوا يميلون في اللفظ بها الى الواو شيئاً^(٢٧).

وذكر ابو عمر الداني (ت ٤٤٤هـ) ان مجيء رسم هذه الكلمات بالواو على الاصل، او على لغة اهل الحجاز الذين يُفرطون في تفحيم الألف وما قبلها في ذلك^(٢٨).

الا ان من القدماء من ذهب مذهباً متَكَلِّفاً، اذ ربط ابو بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ) بين قلب الألف واواً وتعلم العرب للكتابة من اهل الحيرة فقال: «من ذلك الصلة والزكوة والغدوة والحياة والمشكوة والربو كُتب كلّ هذا في المصحف بالواو، وكان يجب ان يكتب بالالف للفظ، وانما كتبن كذلك على مثل اهل الحجاز لأنّهم تعلّموا الكتاب من اهل الحيرة»^(٢٩).

واما الباحثون المحدثون فقد اختلفوا في ذلك، فالدكتور كمال بشر يرى ان التفحيم في الصلة والزكوة والحياة من اللغة السريانية^(٣٠).

وذهب الدكتور غانم قدوري الحمد الى أنّ رسم الكلمة بالواو يُعدّ من بقايا الكتابة النبطية القديمة^(٣١). في حين ذهب الدكتور عبد الفتاح اسماعيل شلبي الى ان الألف رسمت واواً على لهجة من يفخّم الفتحة الطويلة^(٣٢). ورأى الدكتور تمام حسان أنّ هذه الألف مفخمة^(٣٣).

ولعل الرأي الارجح هو أن هذه الألف قد رسمت على الواو بسبب تأثير لهجة اهل الحجاز، لأنّ اهل الحجاز قد عرِف عنهم التفخيم.

(٢) ظاهرة الهمزة: وتعدّ من الطواهر المهمة في لهجات العرب؛ اذ ادرك سيبويه صعوبة النطق بها عند من لم يخففها^(٣٤)، فضلاً عن ذلك فقد رأى سيبويه انّ لها ثلاثة مذاهب في الاداء، اجملها بقوله: «اعلم أنّ الهمزة تكون فيها ثلاثة اشياء: التحقيق، والتخفيف، والبدل»^(٣٥). والمراد بتحقيق الهمزة هو اعطاؤها حقها من الاداء، وعزّي تحقيق الهمزة الى (تميم)^(٣٦).

وقد نقل صاحب اللسان عن عيسى بن عمر (ت ١٤٩ هـ) قوله: «ما آخذ من قول تميم الآ بالنبر وهم اصحاب النبر»^(٣٧). وعزّي ايضاً الى «تيم الرّباب»^(٣٨)، والى «قيس»^(٣٩). واللاحظ أنّ هذه القبائل جلّها بدوية، او مّن له فروع بدوية.

واما تخفيف الهمزة فقد اشار اليه سيبويه بقوله: «اما التخفيف فتصير الهمزة فيه بين بين، وتُبدل، وتحذف»^(٤٠). وعزّيت ظاهرة تخفيف الهمزة الى «أهل الحجاز»^(٤١)، والى «قريش»^(٤٢)، والى هذيل^(٤٣). ويبدو ان هذه القبائل اغلبها حضرية، أو لها فروع حضرية وهذا التخفيف يعني ما في نطقها من تؤدة عن البحث وسيلة لإظهار نبرها.

وفي ما يخص رسم الهمزة في المصحف الشريف فقد وجدنا بعض التأثيرات اللهجية في ذلك، إلاّ ان رسم الهمزة في بداية الكلمة لا يخرج عن الرسم القياسي سواء كانت حركتها فتحة او كسرة او ضمة، او ادخل عليها حرف زائد، اذ تُرسم ألفاً لأنّ الهمزة في بداية الكلمة تتحقّق ولا تخفّف؛ لأنّها في حال التخفيف تُقرب من الساكن، ومعلوم أنه لا يمكن الابتداء بالساكن كذلك لم يبتداوا بها كان مقرّباً منه^(٤٤). وهذا ما ذهب اليه الفراء بقوله: «واكثر ما يكتب الهمز على ما قبله، فإن كان مفتوحاً كتب على الالف، وان كان مضموماً كتب بالواو وان كان مكسوراً

كتب بالياء، وربما كتبتها العرب بالالف في كل حال، لأن اصلها الف قالوا نراها اذا
ابتدئت تكتب بالالف في نصبها وكسرها وضمها»^(٤٥).

ولقد ادرك ابو عمرو الداني ان كُتّاب المصحف الشريف كانوا متأثرين بظاهرة
تحقيق الهمزة وتسهيلها اذ قال: «والهمزة قد تصوّر على المذهبين من التحقيق
والتسهيل، دلالة على فشوّهما واستعمالهما فيها، الا ان اكثـر الرسم ورد على التخفيف،
والسبب في ذلك لكونه لغة الذين ولـوا نسخ المصاحف زمن عثمان، رحمـه اللهـ، وهم
قريـشـ، وعلى لغـتهمـ اقرـتـ الكتابـةـ حينـ وقعـ الخـلافـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـاـنـصـارـ فـيـهاـ، عـلـىـ
ما وردـ فـيـ الـخـبـرـ الثـابـتـ المـذـكـورـ فـيـ كـتـابـ الـمـرـسـومـ، فـلـذـكـ وـرـدـ تصـوـيرـ اـكـثـرـ الـهـمـزـ عـلـىـ
الـتـسـهـيلـ، اـذـ هـوـ الـمـسـتـقـرـ فـيـ طـبـاعـهـمـ وـالـجـارـيـ عـلـىـ الـسـتـهـمـ»^(٤٦).

وبذلك نجد في رسم المصحف بعض الآثار اللهجية التي تخص تحقيق الهمزة
وتسهيلها. ومن صور مخالفة الهمزة للرسم القياسي في المصحف الشريف:

أ) في الهمزة المتوسطة: قال تعالى ﴿إِنْ كُتُمْ لِرُءَيَا تَعْبُرُونَ﴾ يـوسـفـ ٤٣ـ ، وـيـنـظـرـ
الـاسـراءـ ٦٠ـ ، والـصـافـاتـ ١٠٥ـ ، وـالـفـتـحـ ٢٧ـ . قال تعالى ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءَيَاكَ
عَلَى إِخْوَتِكَ﴾ يـوسـفـ ٥ـ . قال تعالى ﴿أَفَتُوْنِي فِي رُءَيَايِّي إِنْ كُتُمْ لِرُؤْيَايَا تَعْبُرُونَ﴾
يـوسـفـ ٩٤ـ ، وـيـنـظـرـ يـوسـفـ ١٠٠ـ . قال تعالى ﴿يَقْرُءُونَ﴾ يـونـسـ ٩٤ـ ، وـيـنـظـرـ هـودـ ٩ـ
وـالـرـعـدـ ٢٢ـ . قال تعالى ﴿رُؤُوس﴾ الـبـقـرةـ ٢٧٩ـ ، ﴿رُؤُوسـكـم﴾ الـبـقـرةـ ١٩٦ـ . قال تعالى
﴿يـشـاءـوـنـ﴾ الـنـحلـ ٣١ـ ، ﴿جـاءـوـكـ﴾ الـنـسـاءـ ٦٢ـ .

ب) في الهمزة المنطرفة: قال تعالى ﴿نَبْوًا﴾ ابراهيم ٩ـ ، التغابن ٥ـ . قال تعالى
﴿تَفْنِيًّا﴾ يـوسـفـ ٨٥ـ ، النـمـلـ ٤٨ـ . قال تعالى ﴿أَتُوكُّوًّا﴾ طـهـ ١١٩ـ . قال تعالى
﴿وَيَدْرُوًّا﴾ النـورـ ٨ـ . قال تعالى ﴿يَعْبُوًّا﴾ الـفـرقـانـ ٧٧ـ . قال تعالى ﴿يُنْشَوًّا﴾

الزخرف ١٨. قال تعالى **(ينبؤ)** القيامة ١٣. قال تعالى **(يبدؤ)** يونس ٤، ٣٤،
النمل ٦٤، الروم ١١، ٢٧، ٣٨، ٢٩، ٣٢. قال تعالى **(المؤا)** النمل: ٣٢.

وقد علل ابن عييش (ت ٦٤٣هـ) السبب في رسم الهمزة على هذه الصورة جرياً
على عادة بعض القبائل العربية في ابدال الهمزة في الوقف حرف لين حرضاً على
البيان.^(٤٧)

وقد عزا سيبويه هذه اللهجة إلى جماعة منهم تميم وأسد فقال: «واعلم ان ناساً
من العرب كثيراً يلقون على الساكن الذي قبل الهمزة حركة الهمزة. سمعنا ذلك من
تميم وأسد يريدون بذلك بيان الهمزة».^(٤٨) ومن صور الهمزة المتطرفة، فإن القاعدة
العامة فيها أنها اذا سبقت بحركة طويلة (الف) فانها ترسم مفردة نحو: شهداء،
اغنياء. الا انها في رسم المصحف قد خالفت القياس؛ اذ جاءت على صورتين:

الاولى: صورة الواو: وقد حذفت الالف الواقعة قبل الهمزة ورسمت على
الواو، وزيدت الف بعد الواو وجاء ذلك في المفردات الآتية: **(شركوا)** الانعام ٩٤،
الشورى ٢١. **(نشوا)** هود ٨٧. **(الضعفوا)** ابراهيم ٢١. **(شفعوا)** الروم ١٣.
(دعوا) غافر ٥٠. **(البلو)** الصافات ١٠٦. **(برءوا)** المتحنة ٤. **(جزوا)**
المائدة ٢٩، ٣٣، الشورى ٤٠، الحشر ١٧. **(علموا)** الشعراة ١٩٧، فاطر ٢٨.

الثانية: صورة الياء: وقد رسمت همزة متطرفة بعد فتحة طويلة ياءً في الكلمات
الآتية: **(تلقائ)** يونس ١٥. **(وابتائ)** النحل ٩٠. **(ءاناي)** طه ١٣٠. **(بلقائ)**
الروم ٨. **(ولقائ)** الروم ١٦. **(ورأي)** الشورى ١.

وفي ضوء ما عرضناه يتبيّن لنا الاثر الواضح للهجات العربية في مجيء الهمزة
على هذه الصورة المخالفة للرسم القياسي. اذ ان رسم الهمزة في المصحف الشريف

قد جرى على لهجة اهل الحجاز في تسهيل الهمزة، لأننا رأينا ان تخفيف الهمزة في غير اول الكلمة كان من خصائص اللهجة الحجازية فضلا عن ذلك فان رسم المصحف قد بين الاتجاهين في كتابة الهمزة، الاول كتابتها بالالف في جميع احوالها على لهجة المحققين لها، والآخر كتابتها في غير اول الكلمة لأنها لا تُسهل في هذا المكان على لهجة اهل التخفيف بحسب ما تؤول اليه في التخفيف من واو او ياء او حركة طويلة^(٤٩).

٣) ظاهرة الحذف: المقصود بهذه الظاهرة حذف بعض اصوات الكلمة لغرض تحقيق نسق صوتي معين^(٥٠). وقد اختلفت لهجات القبائل العربية في هذه الظاهرة؛ فهناك من القبائل من اتسمت لهجاتها بالوضوح واعطاء الحروف حقها من الصفات والمخارج، على حين كانت بعض القبائل خلاف ذلك فقد تحدف بعض الحركات او بعض الحروف من بنية المفردة، فالحذف يكون في منطق القبائل التي يغلب عليها طابع البداو، على حين كان مظهر اعطاء الصوت حقه والوفاء به منطق القبائل الحضرية^(٥١).

وسنعرض لبعض المفردات القرآنية التي جاء فيها حذف لبعض الحروف من بنيتها (حروف المد):

حذف الالف: تعد ظاهرة حذف الالف في رسم المصحف كثيرة ومتعددة، اذ حذفت من الاسماء الاعجمية في مثل: ابراهيم واسماويل واسحق وعلل ابو عمرو الداني هذا الحذف بكثرة الاستعمال، على حين هناك اعلام اعجمية لم يكثر استخدامها فقد ثبت الالف فيها نحو: طالوت وجالوت^(٥٢). وكذلك حذفت الالف في جمع المذكر السالم من الفعل الصحيح غير المهموز^(٥٣) وخرجت عن ذلك كلمة (داخرين) غافر ٦٠ . وكذلك حذفت كل من مثنى اسم او فعل نحو: رجالان،

يُعلم أن واضلاًنا وغيرها. وقد ذكر السيوطي تفصيلاً للمواضع التي حذفت فيها الألف^(٥٤). في حين عد اسقاط الألف من بعض الأسماء من خصائص الخط النبطي^(٥٥): وليس هذا بعيداً أن يكون كتبة المصحف متاثرين ببقايا الخط النبطي؛ لأن الكتابة النبطية استطاعت أن تستخدم رمز الألف أوّل أحرف الابجدية للدلالة على الفتحة الطويلة^(٥٦).

ومن صور حذف الألف أنها تمحى من ياء النداء نحو: يأيهَا، ويآدَم، ويعبادِي، وهاء التنبية نحو: هؤلاء، هأنتم، و(نا) مع ضمير انجينكم، وآتیناه^(٥٧). ومن أثار اللهجات في مسألة حذف الألف فقد جاء في ثلاثة مواضع: قال تعالى ﴿أَيْهَةِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ التوراء١٣. قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ﴾ الزخرف٤٩. قال تعالى ﴿أَيْهَةِ الْقَلَانِ﴾ الرحمن٣١. فيبدو أن تقصير الحركة الطويلة (الألف) آلت إلى الفتحة القصيرة، لأن حكم هاء التنبية هو الفتح عند أكثر العرب، ويجوز ضمها معها في لهجة بنى اسد^(٥٨). وهنا يتبيّن لنا أثر اللهجات في رسم المصحف الشريف.

حذف الواو: جاء حذف الواو في الآيات القرانية الآتية: قال تعالى ﴿وَيَدْعُ إِلَيْهِ إِنْسَانٌ بِالشَّرِّ﴾ الاسراء١١. قال تعالى ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ القمر٦. قال تعالى ﴿سَنَدُّ الرَّبَّانِيَّةَ﴾ العلق١٨. قال تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ الشورى٢٤. وقد عدّ الفراء (ت ٢٠٧هـ) ظاهرة حذف الواو لهجة فقال: «وقد تسقط العرب الواو وهي واو جماع، أكتفي بالضمة قبلها فقلوا في ضربوا: قد ضرب، وفي قالوا: قال ذلك، وهي في هوازن وعليها قيس»^(٥٩). وبذلك نرى أن حذف الواو والاكتفاء بالضمة قبلها يعد لهجة لقبيل من العرب وهم هوازن وعليها قيس على ما ذكره الفراء وهي ظاهرة عرفتها اللهجات العربية لأن فيها ميلاً إلى تحفيف الجهد العضلي والسرعة في الأداء. فيبدو تأثير اللهجية واضحًا في مجيء رسم المصحف بما يوافقها.

حذف الياء: هناك مواضع عدّة لحذف الياء في رسم المصحف اذ يذكر برجشتراسر فيقول: «واما في رسم القرآن فكثيرا ما تُحذف الياء الدالة على الكسرة الممدودة في اواخر الكلمات ضميرا كانت او غيرها نحو: يقوم، ودعان، والداع، ويوم يأت، وذلك يدل على ان الكسرة الممدودة الانتهائية كانت تقصر في لهجة الحجاز في كثير من الحالات»^(٤٠). فمن مواضع حذف الياء:

١. ياء المتكلم مع النداء: نحو قوله تعالى ﴿يَا عِبَادَ فَاتَّقُونَ﴾ الزمر ١٦ . وقد علل سيبويه هذا الحذف في ان ياء الاضافة لا تثبت مع النداء، كما لا يثبت التنوين في المفرد، لأن ياء الاضافة في الاسم بمنزلة التنوين، فضلا عن ذلك ان كثرة الاستعمال مسوغ للحذف لأنهم استغنو بالكسرة عن الياء^(٤١).
٢. الاسم المنقوص: نحو قوله تعالى ﴿الْمَنَادِ﴾ ق ٤ ، ﴿الْدَّاعِ﴾ القمر ٧٦ . وقد ذكر سيبويه لهجتين في الوقف على الاسم المنقوص سواء كان محل ب (ال) او مجرد منها، الاولى حذف الياء وتعويضها بالكسرة وقد وصفها سيبويه بالكثرية^(٤٢) وعزّيت الى هذيل^(٤٣) والاخري الابقاء على يائه، وقد عزّيت هذه اللهجة الى (أهل الحجاز)^(٤٤).
٣. الفعل المضارع: حذفت الياء من الفعل المضارع (يأت) في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيقٌ وَسَعِيدٌ﴾ هود ٥٠ . فالمشهور في ياء الفعل (يأتي) ان تبقى في الوقف ولا تُحذف، لأنها تُحذف بفعل عوامل الجزم اذا دخلت عليها. غير أنه روی عن بعض العرب انهم يحذفون مثل هذه الياء من دون ان يدخل عليها الحجاز، وعزّيت هذه اللهجة الى قبيلة هذيل^(٤٥). ورأى الغراء (ت ٢٠٧هـ) أنّ (يأت) كُتبت بغير الياء على الرغم من انها في موضع الرفع، لأن كل ياء او واو تُسْكَنَان وما قبل الواو مضموم، وما قبل الياء مكسور فان العرب تُحذفها وتختبر بالضممة من الواو، وبالكسرة من الياء^(٤٦).

ومن الآيات الشريفة التي حذفت فيها الياء في المضارع: قوله تعالى ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا
يُسْرِرُ﴾ الفجر، وقد عزى حذف الياء في المضارع إلى هذيل^(٦٧).

ياء المتكلم مع الفعل: من الآيات التي حذفت فيها ياء المتكلم: قال تعالى ﴿وَأَنْقُونُ يَا أُولَى الْأَلْبَاب﴾ البقرة ١٩٧. قال تعالى ﴿وَأَخْشُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيمَانِكُمْ قَلِيلًا﴾ المائدة ٤٤. قال تعالى ﴿فَلَا تَسْأَلْنَ مَا لَيْسَ لَكُ بِهِ عِلْمٌ﴾ هود ٤. قال تعالى ﴿حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ﴾ يوسف ٦٦. وقد ذكر سيبويه لهجتين^(٦٨) في الوقف على ياء المتكلم، الاولى تبقي على الياء وقد عزى اهل الحجاز^(٦٩)، واللهجة الاخرى تمحض هذه الياء وتعزى الى هذيل^(٧٠). وفي ضوء ما عرضناه من آيات قرآنية يتبيّن لنا ان للهجات العربية اثراً كبيراً في مجيء رسم هذه المفردات القرآنية بما يوافقها.

حذف حروف اخرى: من صور الحذف في رسم المصحف حذف احد الصوتين المتماثلين في بعض الصيغ، اذ جاء الحذف في صيغة (ظللت) التي تتوافق وبعض اللهجات العربية. اذ جاءت هذه الصيغة في قوله تعالى ﴿وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ طه ٩٧، وقوله تعالى ﴿لَوْ نَشَاءْ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلَّتْ تَفَكَّهُونَ﴾ الواقعه ٦٥. فمن المعلوم ان الصيغة الاصلية هي (ظللت) لأن الفعل المضعف في حال استناده الى ضمائر الرفع المتحركة يفك الادغام فنقول في (رد): ردت، وهذا هو المشهور في العربية، الا انه قد عزي الىبني عامر، وربيعة حذف احد الحرفين المضعفين الى فتح الفاء عند استناد الفعل المضعف الى الضمائر المتحركة فيقولون: احبيت: احبت، وفي احسست: احسست، وفي ظللت: ظلت^(٧١). وهناك من يعزون هذا الحذف الى قبيلة (سليم)^(٧٢)، لأنها تميل الى حذف احد الصوتين المتماثلين في حال استناد الفعل المضعف الى (تاء الفاعل) او (نا المتكلمين)^(٧٣). وفي ضوء هذا

المنحي اللهجي نجد ان رسم المصحف جاء موافقا لأثر اللهجات العربية التي كانت تجنب اليه.

وعد حذف التاء في الفعل (استطاع) في قوله تعالى **﴿فَإِنْسَطَاعُوا أَنْ يَظْهِرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبَأً﴾** الكهف ٩٧. من قبيل اللهجات العربية، اذ ذكر الاخفش الاوسط (ت ١٥٢ هـ) ذلك فقال: «لأن لغة للعرب تقول استطاع يسطيع، يريدون به: استطاع يستطيع»^(٧٤).

وقد ربط سيبويه بين الحذف في صيغة (ظللت) وما يماثلها و (يستطيع)، فقد عزي الحذف في (ظلل) الى بني سليم^(٧٥). وهنا يظهر الاثر الواضح لللهجات العربية في مجيء الرسم بما يوافق المنحي اللهجي الذي جنحت اليه قبيلة (سليم) ومن وافقها من القبائل العربية -والله العالم-.

٤) ظاهرة الوقف: أثر عن بعض القبائل العربية بعض المظاهر اللهجية في الوقف، وكان لها الاثر الواضح في رسم المصحف الشريف ومنها:

١. الحق (اهاء) بالكلمة الموقوف عليها: فمن الآيات التي جاءت على ذلك قوله تعالى **﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَّئَ﴾** البقرة ٢٥٩. وقوله تعالى **﴿مَا أَغْنَى عَنِي مَالِيَهُ﴾** الحاقة ٢٨. وقوله تعالى **﴿فِبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾** الانعام ٩٠. وقوله تعالى **﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهُ﴾** القارعة ١٠. اذ ذكر صاحب النشر في القراءات العشر أن القراء قد انفقوا الوقف في اهاء في هذه الآيات، وكذلك الآيات الوارد في سورة الحاقة لأن اهاء رسمت في المصحف في هذه الكلمات ولم ترسم في غيرها^(٧٦). وقد عدت ظاهرة الحق هاء السكن في الوقف لهجة، وتعزى الى (قريش)^(٧٧). وبهذا يظهر لنا اثر اللهجة في رسم المصحف الشريف، اذ نقل

عن بعض العرب اثبات الهماء وصلا ووقفا وعد ذلك من باب الوقف الخفي،
وبالهماء تقرأ في الوصل^(٧٨).

٢. الوقف على الكلمات المنتهية بالباء: جاءت اللهجات العربية على التجاهين في ذلك، الاول الوقف على تاء التائيث بابداها هاءً، والآخر: الوقف على الهماء بالباء^(٧٩). وعد الوقف بالهماء لهجة قريش، والوقف بالباء لهجة طيء^(٨٠). وذكر صاحب الاتحاف ان هناك كلمات معدودة قد رسمت بالباء المبسوطة خلافا للقاعدة التي تقتضي ان ترسم بالهماء وهي: رحمت، نعمت، سنت، امرات، بقيت الله، قرّت عين، فطرت الله، شجرت الزقوم، لعنت، جنت، ابنت، عمران، معصيت، كلمت رب الحسنى، فالوقف بالهماء لهجة قريش، والوقف بالباء موافقة لصريح الرسم لهجة طيء^(٨١). وبذلك نرى واضحا اثر اللهجي في رسم المصحف؛ لأن العرب تقف على كل هاء مؤنث بالهماء الا قبيلة طيء، فانهم يقفون عليها بالباء^(٨٢).

٣. الوقف على ياء المتكلم: للعرب لهجتان في الوقف على ياء المتكلم، الاولى: الابقاء على ياء المتكلم وتعزى الى اهل الحجاز^(٨٣)، والاخري: حذف الياء وتعزى الى قبيلة هذيل^(٨٤). وفي المصحف الشريف قد جاءت اللهجتان: فمن الحذف: قال تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِيْنِ * وَإِذَا مَرْضَتْ فَهُوَ يَشْفِيْنِ * وَالَّذِي يُمِيَّتِنِي ثُمَّ يُحْيِيْنِ﴾ الشعراء ٧٨-٨١. قال تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاَيَ فَارْهَبُوهُنَ﴾ البقرة ٤٠. قال تعالى ﴿رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ ابراهيم ٤٠. قال تعالى ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾ الكافرون ٦. قال تعالى ﴿فَبَشِّرْ عَبَادِ﴾ الزمر ١٧. قال تعالى ﴿فَيَقُولُ رَبِّيْ أَكْرَمَنِ﴾ الفجر ١٥. قال تعالى ﴿فَيَقُولُ رَبِّيْ أَهَانَ﴾ الفجر ٦. ومن اثبات الياء قال تعالى ﴿فَلَا

تَخْشُوْهُمْ وَاخْشَوْنِي ﴿١٥٠﴾ البقرة . وفي ضوء ما عرضناه نجد ان للهجات العربية اثرا في مجيء الرسم القراني موافقا لها.

٤. الوقف بإشباع الحركة: ذهب الفراء (ت ٢٠٧ هـ) الى ان الالف قد زيدت في قوله تعالى ﴿الظُّنُونَا﴾ الاحزاب ١٠ ، قوله تعالى ﴿يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولًا﴾ الاحزاب ٦٦ ، قوله تعالى ﴿فَأَضَلْنَا السَّبِيلًا﴾ الاحزاب ٦٧ ، الى ان اهل الحجاز يقفون بالالف^(٨٥). وكذلك رأى الاخفش الاوسط (ت ٢١٥ هـ) ان قوما من العرب يجعلون او اخر القوافي اذا سكتوا عليها مثل حاملها في الوصل وهم اهل الحجاز^(٨٦) . ومن الآيات التي زيدت بها الالف قوله تعالى ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَيْنَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٌ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ الانسان ١٥-١٦ . وفي ضوء ما عرضناه يتبيّن لنا اثر اللهجة في الرسم القرآني، وان كان هذا الرسم لا يخلو من قضايا اعجازية كثيرة.

أمور متفرقة في رسم المصحف الشريف

١. مجيء (ما) عاملة عمل ليس على لهجة اهل الحجاز، وتكون مهملة على لهجة تميم في حال انتفاء شروط عملها: اذ جاءت (ما) عاملة عمل ليس بالشروط التي وضعها النحويون^(٨٧) على لهجة اهل الحجاز في كل الموضع التي وردت فيها في القرآن الكريم وهذا يعني ان الرسم القرآني قد راعى اللهجة الحجازية في رسم المصحف الشريف، في حين جاءت ما مهملة على لهجة تميم في حال انتفاء شروط عملها، لأنهم يرون انها حرف غير مختص^(٨٨) . فمن الآيات القرآنية على اعمال (ما): قال تعالى ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ يوسف ٣١ . ومن الآيات التي جاءت مهملة على لهجة تميم: قال تعالى ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ آل عمران ١٤ .

٢. لغة اكلوني البراغيث: ان المشهور في اللغة العربية أنّ الفعل اذا اسند الى فاعل ظاهر مثنى او جمع وجب تجريده من علامات التثنية و الجمع، الاّ أنه نقل عن بعض اللهجات العربية انها كانت تلحق الفعل علامه تدل على تثنية وجمعه عندما يسند الى فاعل ظاهر مثنى او جمع، وتعزى هذه اللهجة الى قبيلة طيء، واخذ شنوة، وبلحارث بن كعب^(٨٤). وقد جاءت بعض الآيات القرآنية حملها على هذه اللهجة، وإن كان اغلب النحويين يرفضون هذه اللهجة فاولوا النصوص^(٩٠)، وعدّوها ضعيفة وشاذة^(٩١). فمن النصوص القرآنية التي جاء الرسم القرآني موافقاً لهذه اللهجة: قال تعالى ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الانبياء^٣. قال تعالى ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ المائدة ٧١. فيبدو - والله اعلم - أنّ الرسم القرآني قد جاء موافقاً لهذه اللهجة التي عدّت قليلة ومخالفة للمشهور في العربية.

... الخاتمة ...

بعد حمد الله وتوفيقه أُنجز هذا البحث الذي تناول أثر اللهجات العربية في الرسم القرآني، اذ كشف البحث عن مجموعة من التنتائج منها:

١. ان اللغة التي نزل بها القرآن لم تكن تمثلها لهجة قريش وحدها، بل كانت خليطاً من لهجات عربية عدّة اشتراكت في ما بينها وكانت العربية الفصحى المشتركة.
٢. كان للإمالة اثر كبير في رسم المصحف الشريف، اذ جاءت نصوص قرآنية عدّة رسمت الكلمات فيها بما يتوافق وظاهرة الامالة بصورتها: امالة الالف نحو الياء، وامالة الالف نحو الواو (التفخيم).
٣. كان لظاهرة الهمزة (تحقيقه وتخفيضه) الأثر الكبير في جيء رسم الهمزة موافقاً لهذه الظاهرة اللهجية من حيث: تحقيق الهمزة، وتخفيضها وابدالها.
٤. جاء الرسم القرآني موافقاً للهجات العربية في حذف بعض الحروف والاصوات من المفردات بسبب تأثير اللهجات العربية.
٥. وافق الرسم القرآني الحكم النحوى لكثير من اللهجات العربية جاء ذلك في اعمال (ما) عمل ليس على لهجة المحجاز، واهماها على لهجة تميم، وكذلك (لغة اكلوني البراغيث) جاءت بعض الآيات القرآنية موافقة لها.

وكانت هذه اشهر النتائج التي توصل إليها البحث... وفي الختام نسأل الله تعالى التوفيق والسداد ولا ادعى الكمال في ما وصلت إليه؛ لأن الكمال لله وحده، وآخر دعوانا ان الحمد لله عليه توكلت واليه انب.

١. ينظر: رسم المصحف - دراسة لغوية تاريخية - : ٧٣٨
٢. الصاحبي: ٥٢
٣. المزهر: ٢١١/١
٤. المصدر نفسه: ٢١١/١:
٥. ينظر : لغة قريش - دراسة في اللهجة والأداء: ٣٧٩ - ٤٠٦
٦. علم اللغة أد. علي عبد الواحد وافي: ١٠٦:
٧. ينظر : اللغة والنحو د. حسن عون: ٤٢:
٨. ينظر : في اللهجات العربية : د. ابراهيم انيس: ٨٧
٩. ينظر: اللهجات العربية في القراءات القرانية: ٤٨ وما بعدها
١٠. ينظر: اللغات في القرآن، المنسوب لابن عباس، برواية ابن حسون المقريء، وكذلك كتاب اللغات الواردة في القرآن: لابي عبيد القاسم بن سلام.
١١. ينظر الابانة عن معاني القراءات، لمكي بن ابي طالب: ٢٣، وينظر: الاتقان ١٦٨/١
١٢. ينظر : المقنع في رسم المصاحف : ٥، الاتقان : ١٦٩/١
١٣. تأويل مشكل القرآن: ٣٠، والانتابة: ٤٢:
١٤. ينظر : الامالة في القراءات واللهجات العربية : د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي: ٢٥٦
١٥. ينظر: شرح الشافية، للرضي: ٤/٣:
١٦. سر صناعة الاعراب: ١/٥٦
١٧. ينظر : كتاب سبيويه : ٤/٤٣٢
١٨. ينظر : المصدر نفسه: ٤/١٢٥
١٩. ينظر : رسم المصحف - دراسة لغوية تاريخية ٣١٣
٢٠. ينظر : المقنع في معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار: ٦٣:
٢١. ينظر : الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لمكي بن ابي طالب: ١/١٣
- والمقنع: ٦٣ ، وسر صناعة الاعراب: ١/٥٦
٢٢. ينظر : التيسير في القراءات السبع: ٤٧ ، الكشف: ١/١٨٠ ، النشر: ٢/٣٥
٢٣. ينظر : رسم المصحف - دراسة لغوية تاريخية : ٣٢٠
٢٤. ينظر : المقنع في رسم المصاحف : ٥٤ ، وادب الكاتب، لابن قتيبة: ٢٤٧
٢٥. ينظر : العين : ٣/٣١٧
٢٦. ينظر : الكتاب : ٤/٤٣٢
٢٧. ينظر : ادب الكاتب : ٢٤٧

٢٨. ينظر : المحكم في نقط المصاحف : ١٨٨ - ١٨٩
٢٩. ادب الكاتب اللصولي : ٢٥٥
٣٠. ينظر : دراسات في علم اللغة د. كمال بشر : ١٣٥ - ١٣٦
٣١. ينظر : رسم المصحف : ٣٣٦
٣٢. ينظر : الامالة في القراءات واللهجات العربية : ٢٥٧
٣٣. ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها : ٥٣
٣٤. ينظر : كتاب سيبويه : ٣/٥٤٨
٣٥. كتاب سيبويه : ٣/٥٤١
٣٦. ينظر : كتاب سيبويه : ٣/٤٢، ٥٣٣، والمذكر والمؤنث، لابي بكر الانباري : ٢٦١، والبحر المحيط : ١/٢٠٤، والمزهر : ٢٧٦/٢، لسان العرب : ١/٢٢، وтاج العروس : ١٤١/١٠ (رأى).
٣٧. لسان العرب : ١/٢٢ (رأى).
٣٨. ينظر : لسان العرب : ١٤/٢٩٣ (رأى)
٣٩. ينظر : شرح المفصل : ٩/١٠٧
٤٠. كتاب سيبويه : ٣/٥٤١
٤١. ينظر : الكشف عن وجوه القراءات، لمكي القيسبي : ١/٨١
٤٢. ينظر : معاني القرآن، للفراء : ٢/٢٠٤ النشر في القراءات العشر : ١/٤٠٤
٤٣. ينظر : المخصص، لابن سيدة : ٥٤/٥
٤٤. ينظر : الحجة في علل القراءات السبع، لابي علي الفارسي : ٢/٢٧٧، الكشف عن وجوه القراءات : ١/٩٧
٤٥. معاني القرآن للفراء : ٢/١٣٤
٤٦. المحكم في نقط المصاحف : ١٥١
٤٧. ينظر : شرح المفصل : ٩/٧٤
٤٨. كتاب سيبويه : ٤/١٧٧
٤٩. ينظر : رسم المصحف : ٤٤١ - ٤٤٢
٥٠. ينظر : اللهجات العربية في التراث : ٢/٧٠٨
٥١. ينظر : المصدر نفسه : ٢/٧٠٦
٥٢. ينظر : المقطع : ٢١ - ٢٢
٥٣. ينظر : ادب الكاتب : ١٩٢
٥٤. ينظر : الاتقان : ٩٠٩ وما بعدها

أثر الهجات العربية في رسم المصحف الشريف

٥٥. ينظر : المدخل الى تاريخ اللغات الجزئية : د. سامي سعيد الاحمد : ٢٥-٢٥
٥٦. ينظر : المفصل في تاريخ العرب أ.د. جواد علي : ٢٩١ / ٧
٥٧. ينظر : الاتقان ٩٠٩
٥٨. ينظر : الهمع : ٥٢ / ٢ ، لهجة قبيلة اسد : ١٢٦
٥٩. معاني القرآن، للفراء : ٩١ / ١
٦٠. التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر : ٤٤
٦١. ينظر : كتاب سيبويه : ٥٠٩ / ٢
٦٢. م.ن: ١٨٣ / ٤:
٦٣. ينظر : الاتحاف : ١١٢
٦٤. م.ن: ١١٣
٦٥. ينظر : تفسير القرطبي : ٩٧ / ٥ ، البحر المحيط : ٢٦٢-٢٦١
٦٦. ينظر : معاني القرآن للفراء : ٦٣ / ٣
٦٧. ينظر : معاني القرآن، للزجاج : ٦٣ / ٣
٦٨. ينظر : كتاب سيبويه : ٤ / ٤ - ١٨٥ - ١٨٧
٦٩. الاتحاف: ١١٣
٧٠. المصدر نفسه: ١١٣
٧١. ينظر : دقائق التصريف : ١٨٦ ، ارتشف الضرب : ٣٤٦ / ١
٧٢. ينظر التسهيل: ٣١٤
٧٣. ينظر : ارتشف الضرب : ١ / ٣٤٦ ، لسان العرب : ٤١٥ / ١١ (ظلل).
٧٤. ينظر : معاني الاخفش الاوسط : ٤٣٣ / ٢ - ٤٣٤
٧٥. ينظر : شرح الشافية للرضي : ٢٤٥ / ٣
٧٦. ينظر : النشر في القراءات العشر : ١٤٢ / ٢
٧٧. ينظر : الموشح للمرزباني : ٢٩٤
٧٨. ينظر : معاني القرآن واعرابه، للزجاج: ١٩٢ / ١
٧٩. ينظر : ارتشف الضرب: ٨٠٠ / ٢
٨٠. ينظر : اتحاف فضلاء البشر: ٣٢٠ / ١
٨١. ينظر : المصدر نفسه: ١ / ٣٢١-٣٢٠
٨٢. ينظر : لسان العرب: ٣٧٠ / ٢٠ (ها)
٨٣. ينظر : الاتحاف: ١١٣ / ١
٨٤. ينظر : النشر: ١٩٠ / ١

٨٥. ينظر : معاني الفراء : ٢/٣٥٠
٨٦. ينظر : معاني الاخفش : ١/٧٩
٨٧. ينظر : شرح ابن عقيل : ١/ .
٨٨. ينظر : كتاب سيبويه : ١/٥٧ وما بعدها.
٨٩. ينظر : الاتشاف : ١/٣٥٤، البحر المحيط : ٦/٢٩٧
٩٠. ينظر : اعراب النحاس : ٢/٣٦٦
٩١. ينظر : الكتاب /٢، البحر المحيط : ٣/٥٣٤، رصف المباني : ١٨/٤٣٤

المصادر والمراجع

٩. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) تحقيق سيد احمد صقر، دار احياء الكتب العربية، مصر، د.ت.
١٠. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزيدى (ت ١٢٠٥هـ) تحقيق عبد السنوار احمد فراج وآخرين، طبعة الكويت ١٩٧٥م.
١١. تسهيل الفوائد وتمكين المقصود، ابو عبد الله بن مالك الطائي (ت ٦٧٢هـ) تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي ١٩٦٧م.
١٢. التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر، ترجمة، د. رمضان عبد التواب، ط ١، مطبعة المدى، القاهرة ١٩٨٢م.
١٣. تفسير القرطبي (المسمى الجامع لاحكام القرآن)، للقرطبي (ت ٦٧١هـ) دار الكتاب العربي، مصر ١٩٦٧م.
١٤. التيسير في القراءات السبع، لابي عمر بن سعيد الداني (ت ٤٤٤هـ) عن تصحيحه او تبريزل، مكتبة المثنى، بغداد، نسخة مصورة عن طبعة الدولة، استانبول ١٩٣٠م.
١٥. الحجة في علل القراءات السبع، لابي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة ١٩٦٥م.
١٦. دقائق التصريف، القاسم بن محمد بن سعيد المؤدب (القرن الرابع الهجري)
- القرآن الكريم.
١. الابانة عن معانى القراءات، مكي بن ابي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) تحقيق: د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، القاهرة ١٩٦٠م.
٢. اتحاف فضلاء البشر في قراءات الاربعة عشر، احمد بن محمد البنا (١١٧هـ) تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، عالم الكتب، ط ١، بيروت ١٩٨٧م.
٣. الانقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ط ٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.
٤. ادب الكاتب لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر ١٩٦٣م.
٥. ادب الكتاب، ابو بكر محمد بن يحيى الصّولي، تحقيق محمد بهجة الاثري، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦. ارتشاف الضرب من لسان العرب، ابن حيان الاندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق مصطفى احمد النهاس، ط ١، مطبعة النسر الذهبي ١٩٨٤م.
٧. اعراب القرآن، ابو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) تحقيق: د. زهير غازي زاهد، ط ١، عالم الكتب، بيروت ٢٠٠٥م.
٨. الامالة في القراءات واللهجات العربية، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، دار ومكتبة الملال، بيروت ٢٠٠٨م.

٢٥. العين، للخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. ابراهيم السامرائي، مطبعة دار مكتبة الاملال، بيروت، د.ت.
٢٦. في اللهجات العربية، د. ابراهيم انيس، ط٤، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣ م.
٢٧. كتاب سيبويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، متعدد سنوات الطبع.
٢٨. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القسيسي (ت ٤٣٧ هـ) تحقيق محبي الدين رمضان، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١ م.
٢٩. لسان العرب، لابن منظور المصري (ت ٧١١ هـ) دار صادر، بيروت.
٣٠. لغة قريش، دراسة في اللهجة والاداء د. مهدي حارث الغانمي، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠٠٩ م.
٣١. اللغة العربية معناها وبناؤها، د. تمام حسان ط٤ عالم الكتب القاهرة ٢٠٠٤ م.
٣٢. اللغة والنحو، د. حسن عون، ط١، مطبعة رو بال، الاسكندرية ١٩٥٢ م.
٣٣. اللهجات العربية في التراث، د. احمد علم الدين الجندى، دار الكتب العربية للكتاب، ليبيا وتونس ١٩٧٨ م.
٣٤. اللهجات العربية في القراءات القرانية، د. عبده الراجحي، طبعة دار المعارف، مصر ١٩٦٩ م.
- تحقيق د. احمد ناجي القيسى وجماعته، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٨٧ م.
١٧. رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، غانم قدوري الحمد، ط١، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت ١٩٨٢ م.
١٨. رصف المباني في شرح حروف المعاني، احمد بن عبد النور المالقى (ت ٧٠٢ هـ) تحقيق احمد محمد الخراط، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق ١٩٧٥ م.
١٩. سر صناعة الاعراب، ابو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هـ) تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ج١، ط١ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ١٩٥٤ م.
٢٠. شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، ط٦، دار الفكر، بيروت ١٩٧٤ م.
٢١. شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الاسترابادي (ت ٦٨٦ هـ) تحقيق محمد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥ م.
٢٢. شرح المفصل، موقف الدين يعيش بن علي بن يعيش (٦٤٣ هـ) دار صادر، بيروت.
٢٣. الصاحبى في فقه اللغة وسنت العرب في كلامها، ابي الحسين احمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) تحقيق السيد احمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
٢٤. علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، ط٧، دار نهضة، مصر ١٩٧٢ م.

أثر الهجرات العربية في رسم المصحف الشريف

٣٥. لهجة قبيلة اسد، د. علي ناصر غالب، ط١، دار الشؤون الثقافية ببغداد ١٩٨٩ م.
٣٦. المدخل الى تاريخ اللغات الجزيرية، د. سامي سعيد الاحمد.
٣٧. المحكم في نقط المصاحف، مديرية احياء التراث القديم، تحقيق: عزة حسن، وزارة الثقافة والارشاد، دمشق ١٩٦٠ م.
٣٨. المخصص، لابن سيدة الاندلسي (ت٤٥٨ هـ) المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، د.ت.
٣٩. المذكر والمؤنث، ابو بكر بن الانباري (ت٣٢٨ هـ) تحقيق: د. طارق عبد عون الجنابي، ط١، مطبعة العاني، بغداد ١٩٧٨ م.
٤٠. المزهر في علوم اللغة وانواعها، للسيوطى (ت٩١١ هـ) تحقيق: محمد جاد المولى وجماعته، ط٤، مطبعة عيسى البابي الحلبى، مصر ١٩٥٨ م.
٤١. المقنع في معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار، لابي عمرو الداني (٩٤٤ هـ) تحقيق محمد احمد دهمان، دمشق ١٩٤٠ م.
٤٢. معاني القرن، للانخفاض الاوسط (ت٢١٥ هـ) تحقيق د. هدى محمود قراءة، ط١، مطبعة المدنى، القاهرة ١٩٩٠ م.
٤٣. معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء (ت٢٠٧ هـ) تحقيق محمد علي النجار وجماعته، مطابع سجل العرب، القاهرة، د.ت.
٤٤. معاني القرآن واعرابه، لأبي اسحاق الزجاج (ت٣١١ هـ) تحقيق عبد الجليل

مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَأَبُو الْعَالَمَاتِ

الْحَدِيثُ النَّبُوِيُّ الشَّرِيفُ
مَصْدَرًا لِلْمَعْرِفَةِ الْغُوْيَةِ

Honest Prophetic
Tradition as a Source of
Linguistic Knowledge

أ. د. حَسَنٌ مُنْدِيْلُ الْعَكِيلِيُّ

جامعة بغداد

كلية التربية للبنات

Prof. Dr. Hassan M. Hassan Al-'Akeili

College of Education for Women

University of Baghdad

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين و صحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً . وبعد .

فالباحث محاولة للوقوف على المعرفة اللغوية من الحديث النبوى الشريف وما يتصل بها اتصالاً مباشراً من المفردات ومدلولاتها وعلم النحو وتراسيمه والتصريف وأبنيته والاستدلال وعلوم البلاغة وغيرها . انطلاقاً من أنَّ الحديث الشريف مصدر رئيس للعلوم والمعارف عامة ومنها المعرفة اللغوية .

ولَا أقصد بالعنوان ما تناولته الدراسات اللغوية القديمة والحديثة من صلة الحديث بعلوم العربية وكونه دليلاً يشهد به علماء اللغة والنحو ، على الرغم من الخلاف في الاستشهاد به في اللغة والنحو بل المقصود الوقوف على المعرفة اللغوية التي يتضمنها الحديث الشريف التي ينبغي الاستناد إليها في دراساتنا اللغوية .

Abstract

Praise be upon the Almighty and peace be upon our prophet Mohammed and his chaste posterity and all his companions .

After that...

The present research paper endeavours to fathom the linguistic knowledge in the honest prophetic tradition such as diction, connotation , syntax and its structures, conjugation and its forms, derivation , eloquence and so forth. Due to the fact that the honest tradition is a salient source for sciences and tacit knowledge ; the linguistic knowledge is one of these ; never do I mean that the title the old and current linguistic studies manipulate designates the nexus between the tradition and Arabic sciences regarded as transpiring evidence the grammarians and linguists strike , though there is a controversy about the allusions between language and syntax ,that is to say, it is to ponder over the linguistic knowledge ,the honest tradition purports, be alluded in the linguistic study.

..... مقدمة ...

لا يخفى على أحد ما للحديث الشريف من مكانة عالية ومنزلة شريفة بين العلوم؛ فهو مصدر التشريع بعد القرآن الكريم؛ بل هو المبين للقرآن الكريم والشارح له. يأتي بعده في المنزلة العلمية ذلك أن النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى. قال تعالى **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾** (سورة الأنبياء ١٠٧).

وقد من الله تعالى على بدراسة الحديث الشريف وتأمله والتدارب فيه، وكان خير معلم ومواس لي ومؤدب وكاظم غيض من هموم الحياة اليومية ومشكلاتها ومعرفة التعامل معها. فضلا عن ذلك يزيدني علما وحبا جما للمعرفة والعلوم ومنها علوم اللغة العربية التي اختص بها. ويجليلي حقائق ومعرفة دقيقة باللغة الإنسانية عامة واللغة العربية وعلومها خاصة، ولاسيما الأحاديث الشريفة التي يرد فيها ذكر اللغة الإنسانية عامة وما يرتبط بها، واللغة العربية وأصولها وارتباطها بالدين والقرآن الكريم. وقد حاولت في هذا البحث دراسة اللغة العربية في ضوء الحديث النبوى الشريف، معتمدا كتاب (كنز العمال للمتقى الهندى) مصدر رئيسا في الدراسة لكونه جامعا لكتب الحديث الشريف مستفيدا من تأخره. فضلا عن المصادر الأخرى للحديث الشريف.

وعلى الرغم من أن اصطلاحات علوم اللغة العربية لم ترد في الحديث الشريف بمدلولاتها المعروفة مثل اللغة والنحو والصرف وغيرها إلا ان المتدارب بالحديث النبوى الشريف يجده مصدرا رئيسا للمعرفة اللغوية، ويرفد علوم العربية بالمعرفة

العلمية الدقيقة الرصينة، ويطورها ويصحح مسارها العلمي ويحافظ عليها. قال تعالى **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾** (سورة الأنبياء ١٠٧).

فلو تبعنا مصادر كثير من العلوم ومنها علوم العربية لعرفنا أنها بدأت ملاحظات يسيرة يلقاها النبي محمد ﷺ المعلم الأول على الصحابة، والنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى، أخذها الصحابة، يفكرون بها ويطورونها حتى بلغت عند التابعين وتابعهم واضحة الأسس والأصول، فنشأت العلوم بكل فروعها: اللغوية، والفقهية، والفلسفية، وبعض العلوم الصرف كالكيمياء والفيزياء وغيرها، التي تطورت على يد عدد من العلماء بمختلف الحضارات في العالم حتى عصرنا هذا الذي عرف بـ (الانفجار المعرفي). ذلك أن العلوم التي نشأت بفضل القرآن الكريم والحديث الشريف أخذت تتتطور حتى اكتملت وتفرعت وتمازجت وزيد عليها ما توصل إليه أصحاب الحضارات السابقة كالهنود واليونانيين وغيرهم عن طريق الترجمة في عصور لاحقة ثم انتقلت هذه العلوم إلى أوروبا فأفسهم علماؤها بتطويرها فنشأت الحضارة الغربية الحديثة وبلغت ما بلغته من رقي في جميع الميادين: الفلسفية والتكنولوجية والطبية وغيرها. فكان رسول الله ﷺ المعلم الأول لهذه العلوم، فكم من آية أو كلمة في القرآن الكريم وكم من حديث نبوّي شريف كان دافعاً ومنطلقاً لبحث أو كتاب أو أفكار تطورت لتكون علىًّا من العلوم المعروفة لدينا اليوم، أو كانت الدافع لاكتشاف معارف جديدة. والأمر نفسه نجده لدى الفلاسفة القدامى فقد استقوا معارفهم من الأنبياء بطرق مختلفة.

إنَّ للحديث أثراً بيِّنا في مختلف علوم الإسلام، سواء منها علوم الدين وعلوم اللغة العربية أم غيرها. وإنَّ علماء الحديث كان لهم الفضل على علماء العربية و مختلف العلوم الأخرى؛ إذ عنهم أخذت القواعد والأسس التي يُنطلق منها في تدوين كل علم، وإن نظرة متفحصة إلى علوم العربية ونشأتها تبيَّن مدى الارتباط بين الحديث

النبوي بصفته عِلْمًا، وبين مختلف علوم العربية؛ إذ كان «العصر الذي نشطت فيه الحركة النحوية، ودُوّنت فيه كتب النحو كان متأثراً بها نشط فيه من علوم الدين من حديثٍ وفقه، وعلوم العقل من جدل وكلام». لذلك أدعو الباحثينمواصلة البحث في هذا الجانب المهم في لغتنا العربية، لا سيما انه الأساس الذي انطلق منه أجدادنا في وضع علوم العرب ذلك إن العلوم الإسلامية ومنها علوم العربية نشأت في ظل الجو الروحي الإسلامي مما جعل هذه العلوم تتأثر بالمعارف الإسلامية المتمثلة بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف لا سيما لدى الطوائف الأولى من علماء العربية. من هنا تبيّن أهمية دراسة اللغة العربية في ضوء التراث الفكري الإسلامي لارتباطها به ارتباطاً لا انفصام له، إلا إنها فصلت عنه لدى الدارسين المتأخرین والمعاصرين في ظل الحضارة المادية الغربية التي اجتاحت المسلمين.

وكان لعلماء الحديث الفضل على علماء العربية ومختلف العلوم الأخرى؛ إذ عنهم أخذت القواعد والأسس التي يُنطلّق منها في تدوين كل علم، وإن نظرية متفرّحة إلى علوم العربية ونشأتها تبيّن مدى الارتباط بين الحديث النبوي كونه عِلْمًا، وبين مختلف علوم العربية؛ إذ كان «العصر الذي نشطت فيه الحركة النحوية، ودُوّنت فيه كتب النحو كان متأثراً بها نشط فيه من علوم الدين من حديثٍ وفقه، وعلوم العقل من جدل وكلام». حتى ظاهرة الرحلة إلى بوادي الحجاز ونجد وقبائل وسط الجزيرة العربية في طلب اللغة، كانت تقليداً للرحلة في طلب الحديث^(۱).

وقد قامت نظريات النحو وقوانينهم في أساسها على مثال نظريات وقوانين أهل الحديث، الذين يقولون عنهم ابن جني: «وَهُمْ عِيَارُ هَذَا الشَّاءِنِ وَأَسَاسُ هَذَا الْبَنِيَانِ»، فكان النحو يقسمون النقل إلى تواتر وآحاد، ك أصحاب الحديث^(۲). وعندما كان اللغويون يتكلّمون على من تُقبل روایته في اللغة ومن تُرَدّ، كانوا يتكلّمون على طريقة أهل الحديث، قال ابن فارس: «يُشترط في ناقل اللُّغَةِ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا، رُجُلاً

كان أو امرأة، حرًّا كان أو عبدًا، ويشترط في نقل الحديث، وإن لم تكن الفضيلة من شكله»^(٣).

وهكذا تتبيّن لنا العلاقة القائمة بين علوم الدين عامّة والحديث على وجه الخصوص، وبين علوم العربية على اختلاف أنواعها، حتّى صدق قول السيوطي: «علم الحديث واللغة أخوان يجريان من وادٍ واحد». ^(٤)

المبحث الأول

فصاحة النبي ﷺ وعلمه باللغة

كان رسول الله ﷺ أعلم الناس باللغات وأفصح العرب لساناً وأبيتهم معاني وقد أكد ذلك بقوله: أنا أعرّبكم أنا من قريش ولساني لسان بنى سعد بن بكر (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣١٨٨٤). أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب، أنا أعرّب العرب، ولدتنى قريش ونشأت في بني سعد بن بكر فأنا يأتيني اللحن (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣١٨٧٣). أعطيت فوائح الكلم وجوامعه وخواطه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣١٩٢٩). أعطيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٤٠٨٧).

وكان ﷺ يفسر كثيراً من الألفاظ تفسيراً يدلّ على أنه الأعلم باللغة يشتغل منها ما يعبر به عن المعنى الدقيق، فقد كان أفصح العرب وأعلمهم باللغة والبلاغة... وكان أهل الفصاحة يسألونه عن معاني كثير من الألفاظ وحتى الواضحة عندنا نحو من ذلك وهو كثير قوله ﷺ: لا يعلمها إلا الله ولا يجعلها لوقتها إلا هو ولكن سأحدثكم بمساريفها وما بين يديها، ألا! إن بين يديها فتنا وهرجا، قيل: يا رسول الله ما المهرج؟ قال: هو بلسان الحبشة القتل، وأن يلقى بين الناس التناكر فلا يعرف أحد، وتحف قلوب الناس، ويبقى رجرجة «أراد رذالة الناس ورعاهم الذين لا عقول لهم. لا تعرف معروفاً ولا تنكر منكراً» (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٨٥٤٣. والنهاية ٢/١٩٨). علمها عند ربها لا يجعلها لوقتها إلا هو ولكن سأخبركم بمساريفها وما يكون بين يديها: إن بين يديها فتنه وهرجا، قالوا: يا رسول

الله! الفتنة قد عرفناها فالهرج ما هو؟ قال: بلسان الحبشه القتل، ويلقى بين الناس التناكر فلا يكاد أحد أن يعرف أحداً (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٣٨٥٤). من اقتراب الساعة أن ترفع الأشرار وتوضع الأخيار ويفتح القول ويجس العمل، ويقرأ في القوم المثناة ليس فيه أحد ينكرها، قيل: وما المثناة؟ قال: ما كتب سوى كتاب الله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٣٨٥٦). لا تزال الأمة على شريعة حسنة ما لم يظهر فيهم ثلث: ما لم يقبض منهم العلم، وبكثر فيهم ولد الخبث، ويظهر فيهم السقارون، قالوا: وما السقارون؟ قال: بشر يكونون في آخر الزمان تكون تحيتهم بينهم إذا تلقو التلاعن (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٣٨٥٨).

وثمة أحاديث نبوية شريفة كثيرة تتناول تفسير لفظة أو تركيب مما يدلل على أنّ رسول الله ﷺ كان يعلم العرب اللغة وكان أعلمهم باللغة العربية يشتغل منها ما يشاء من الألفاظ التي تدلّ الدلاله الدقيقة على المعنى والمضمون. وكان عالماً باللغات غير العربية عن طريق الاعجاز، وكذلك اللهجات العربية وكان يكلّم العرب بحسب لهجاتها مهما غمضت، من ذلك قول رسول الله ﷺ: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول: يا شاهان شاه! فقال رسول الله ﷺ: الله ملك الملوك (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٩٢). وعن عمران بن حصين قال: قدم وفد بني نهد -هم قبيلة باليمن كانوا يتكلمون باللغة غريبة ووحشية لا تعرفها أكثر العرب - وكان ﷺ يخاطب كل قوم ويكتابهم بلغتهم وذلك من أنواع بلاغته ﷺ فكان يتكلم مع كل ذي لغة غريبة بلغته ومع كل ذي لغة بلغة بلغته اتساعاً في الفصاحة واستحداثاً للألفة والمحبة فكان يخاطب أهل الحضر بكلام ألين من الدهن وأرق من المزن، ويخاطب أهل البدو بكلام أرسى من المضب وأرهف من الغضب فانظر إلى دعائه ﷺ لأهل المدينة حين سأله ذلك فقال: اللهم بارك لهم في مكياتهم وبارك لهم في صاعهم ومدهم، وفي رواية، اللهم بارك لنا في مترنا وبارك لنا

في مدینتنا وبارك لنا في صاعنا وبارك لنا في مدینا، اللهم إني أدعوك للمدینة بمثل ما دعاك إبراهيم لملکة ثم انظر دعاءه لبني نهد وقد وفدوا عليه في جملة الوفود فقام طهفة بن رهم المندی يشکو الجدب إليه فقال: يا رسول الله أتیناك من غوري تهامة...^(٥).
الحادیث في کتاب کنز العمال ٣٠٣١٧).

المبحث الثاني

أصل اللغة العربية

ما ورد في كثير من الأحاديث الشريفة يؤكّد أنّ اللغة العربية هي لغة الدين الإسلامي ولغة القرآن الكريم (كلام الله تعالى) وقد استعملها القرآن الكريم استعملاً بليغاً عالياً معجزاً في أعلى أسلوب لغوي عرف عبر التاريخ. فالآيات تدل دلالة قاطعة على خصوصية اللغة العربية وقدسيتها واعجازها وأنّها لا تشبه اللغات الأخرى. وترد على فهم القدامى والمعاصرين للعربية، وتصحح المسار العلمي للدراسات في فقه اللغة. فالقدماء يعدون العربية لغة الأعراب البدو وكلما كانت موغلة بالبداوة في قلب الصحراء كانت أفعى وأبلغ من لغات القبائل الساكنة في الحضر أو في أطراف الجزيرة العربية لمحاورتها للأمم الأعجمية. وإنّ القرآن الكريم نزل باللغة نفسها التي يتكلمون بها بل بالأساليب والطراائق والسنن التي يتبعونها في لغتهم وأنّهم كانوا أفعى الناس لغة وابانة لذلك نزل التحدي باللغة نفسها التي يحسنون استعمالها يبرعون في أساليبها. وقد ردّوا كل مزية كريمة وشريفة فيها إلى العرب لا سيما لغة قريش. وقليلاً من التدبر في الأحاديث أدناه يجد تقاطعاً دلائلاً بينها وبين ما ذكرناه.

وكذلك يتقاطع فهم اللغة مع أطروحتات علم اللغة الحديث مثل ليس هناك لغة أفضل من لغة أخرى وإن اللغات تولد ثم تتطور ثم تموت أو تتفرّغ إلى لغات كما حدث للغة اللاتينية. وإن العربية أحدى اللغات السامية وفرع منها... وغير ذلك مما يتقاطع مع حقيقة اللغة العربية. قال رسول الله ﷺ: أول من فتق لسانه بالعربية المبينة

إسماعيل وهو ابن أربع عشرة سنة (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣٠٩). ألم إسماعيل هذا اللسان العربي إهاماً (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣١١). يا أيها الناس! إن الرب رب واحد وإن الأب أبو واحد وإن الدين دين واحد، وليس العربية بأحدكم من أبو ولا أم فإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٣٩٣٦). إن العربية اندرست فجاءني بها جبريل غصة طرية كما شق على لسان إسماعيل عليه السلام. عن إبراهيم بن هدبة عن أنس قال: قال أصحاب النبي عليهما السلام: يا رسول الله! مالك أفصحتنا لسانا وأبیننا بيانا قال: فذكره (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣١٣). جاءني جبريل فلقتني لغة أبي إسماعيل (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣١٤).

قضية السماع

الحق أن الشكوك تحوم في كثير من المادّة اللغوية التي جمعها رواة اللغة، فضلاً عن اختلاطها في مستويات لغوية متباينة كالشعر والنشر واللهجات القراءات لا يمكن للباحث الاطمئنان إليها من غير تحقيق ودراسة واسعة. والأحاديث الشريفة المذكورة يبدو أنها تؤيد هذه الشكوك. وتؤكد اختلاف كلام العرب عن كلام الله تعالى في النص القرآني في بحث (العربية قبل الإسلام)، إبان نزول القرآن.

وستمرّ بنا الأحاديث الشريفة التي تضمنت أن رسول الله عليه السلام كان يبدل الأسماء باسماء إسلامية مما يدلّ على أن رسول الله عليه السلام قد قام بحملة تعرّيب وأسلامة المجتمع الذي يدخل الإسلام.

ان كثرة الألفاظ الجديدة والتراتيب التي ادخلها الإسلام المتمثلة بالنّص القرآني والحديث الشريف أكبر دليل على اختلاف العربية اختلافاً كبيراً بعد نزول القرآن الكريم، ناهيك عن الألفاظ والتراتيب التي تغيرت دلالتها في ضوء الاستعمال

القرآن والشريعة الإسلامية الجديدة. فضلاً عن حملة التعريب التي قامت في عصر رسول الله ﷺ. وقد قام بها بنفسه بتفسير إدخال ألفاظ جديدة مفسّراً لها كما مرّ بنا، وبإبداله أسماء الناس بأسماء إسلامية كما سيتضح.

وحسناً فعل الدكتور إبراهيم السامرائي بما اصطلاح عليه بـ(كلم القرآن) التي لم يسبق إليها كـ«الغاسق» (الفلق ٣) وهو القمر^(٦).

وقد ذكرت في بعض بحوثي الأخرى العوامل التي أدت إلى التشويه والخلط والوضع شرعاً ونثراً، منها التعصب القبلي والعوامل السياسية والشعوبية والدينية فضلاً عن العوامل الشخصية كالتكسب وحبّ الظهور، ناهيك عن (الحلقة المفرغة) في تاريخ الدراسات اللغوية الذي استمرت أكثر من قرن ونصف القرن بعد نزول القرآن، قبل تدوين التراث الإسلامي واللغوي. وقد شهدت هذه الحلقة صراعاً سياسياً على السلطة ولاسيما بين العرب وغيرهم من المسلمين وبين الملحدين والشعوبيين وال فلاسفة والأديان الأخرى، والهجوم العنيف الذي وجه للقرآن الكريم (معجزة النبي محمد ﷺ) ورد الطعون في لغته والشبهات.

وشهدت هذه الحلقة الأسس العلمية التي بنيت عليها الدراسات اللغوية والقرآنية، والفرضيات العقلية والمنطقية المبنية على ردود أفعال المسلمين على المطاعن التي وجهت للغة القرآن. فنسبوا إلى العرب ما لم يقولوه، وقوّلهم بأن لهجة قريش أوضح لهجات العرب، وإن القرآن لا يفسر إلا بلغة العرب. فان القرآن لا يكون معجزاً ولا يتحدى قوماً إلا بما يحسنون، فنسبوا اليهم ما لم يقولوه. قال ابن فارس عن سنن العرب في كلامه: «لتكون حجة لله تعالى عليهم أكبر ولئلا يقولوا، إنما عجزنا عن الإثبات بمثله لأنه بغير لغتنا وبغير السنن التي يسلكونها في أشعارهم ومخاطباتهم، ليكون عجزهم عن الإثبات بمثله اظهر وأشهر». ^(٧) والسنن أو المجازات التي ذكروها كلها تحاكي أساليب العدول في القرآن التي تخالف القياس

النحوى لمخاطبة الواحد بالجمع والاثنين والعكس وغير ذلك والتي طعن بها أعداء الإسلام.

وقد عجب مؤلف كتاب (الأعراب الرواة) من أن جلّ الرواة لم يكونوا من الأعراب الذي تنقل عنهم العربية، وإنهم غير صريحى العروبة وليسوا من العرب الصليبة^(٨)، وهذا خلاف المنطق.

إنَّ النصَّ الوحيد العربي الموثوق به هو النصُّ القرآني، أما غيره فعلى الدارس التثبت منه قبل بناء الأحكام عليه. وهذا ما ندعوا إليه لاستقيم لنا الدراسة والتائج. وان ندرس النصَّ القرآني في ضوء نصْه نفسه ونظامه المرتبط بنظام العربية. وقد أشار الباحثون المعاصرون إلى ذلك وأكَّدوا هذه الحقيقة^(٩).

قال رسول الله ﷺ: يا أيها الناس! إنَّ ربَّ واحدٍ وإنَّ أباً واحداً، وإنَّ الدينَ دينٌ واحدٌ، ألا! وإنَّ العربيةَ ليستَ لكم بِأبٍ ولا أمٍّ إِنما هي لسانٌ، فمن تكلَّمَ بالعربية فهو عربي (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٧١٣٢).

ويرى كثير من الدارسين القدامى أنَّ اللغة العربية ليست من وضع الإنسان، بل أنزَلَها الله تعالى على النبي إسماعيل عليه السلام أو ألمَّها إِيَاهُ إِلهَاماً، قال عَدَّةُ من العلماء، أحدهم ابن قتيبة: «تعلَّمَ اسماعيلَ العربيةَ من اليمَنِ مِنْ ولدِ يَعْرُبَ بْنَ قَحْطَانَ». وكان يَعْرُبُ أَوَّلَ من تكلَّمَ بالعربيةِ حينَ تَبَلَّبَتِ الأَلْسُنُ بِبَابِ، وسَارَ حَتَّى تَرَكَ اليمَنَ فِي وَلَدِهِ وَمَنْ اتَّبَعَهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، ثُمَّ نَطَقَ بَعْدِهِ عَادُ بِلِسَانِهِ وَشَخْصٌ حَتَّى نَزَلَ الشَّحْرُ^(١٠)، ثُمَّ جَدِيسٌ ثُمَّ عِمْلِيقٌ ثُمَّ طَسْمٌ ثُمَّ جُرْهُمْ»^(١١). وكان العلماء يرون أنَّ في لغة العرب أَسْرَاراً غَيْبِية، وإنَّها لا يحيطُ بها إِلَّا نَبِيٌّ. قال الأَزْهَريُّ: «اللسانُ أَوْسَعُ الْأَلْسُنَةِ مَذْهِبًا، وَأَكْثَرُهَا أَلْفَاظًا، وَمَا نَعْلَمُ أَحَدًا يَحْيِطُ بِجَمِيعِهَا غَيْرُ نَبِيٍّ، وَلَكِنَّهَا لَا يَذْهَبُ مِنْهَا شَيْءٌ عَلَى عَامِّهَا حَتَّى لَا يَكُونُ مُوجُودًا فِيهَا»^(١٢).

يدل هذا القول على أن أهم ما خلق الله تعالى لدى الإنسان اللغة، فهي من السعة والغرابة والتعقيد ما لا يحيط بها ويدركها إلا أتم العقول البشرية وهي عقول الأنبياء، ولذلك جعل الله تعالى معجزته الخالدة في اللغة وقد يكون معنى عدم الإحاطة بهذه ضياع أكثر لغة العرب، وهو سبب صعوبة تفسير القرآن الكريم تفسيراً نهائياً.

قال أبو حاتم الرازى: «فعلى هذا لغة العرب متمكنة على سائر اللغات. واللغات كلها منقادة لها وأقبلت الأمم كلها إليها يتعلمونها رغبة فيها، وحرضاً عليها، ومحبة لها وفضلاً أبايه الله تعالى فيها للناس ليبين لهم فضل محمد ﷺ على سائر الأنبياء»^(١٣). فقد كانوا لا يفصلون بين العربية والدين الإسلامي، فكلاهما مكمل للأخر، فلا يكون أحد من دون الآخر. فالصلة بينهما روحية والله أعلم بأسرار العربية إذ انتخبها لشريعة الإسلام، وانتخب الإسلام ليكون آخر الشرائع وأرقاها.

المبحث الثالث

الجانب الروحي في اللغة العربية

إن الإيمان بوحدة العلوم، وبمصدرها الالهي، الغيبي، الروحي شرط للإبداع، وضرورة من ضرورات تطويرها وفهمها الفهم الصحيح، فلا بدّ من تمازجها وتلايقها لإنتاج الجديد منها، وهنا يكمن الإبداع والابتكار، وإن علوم العربية من أهم العلوم التي اعنى بها أجدادنا، لا سيما إنها انبثقت من دراسات دينية روحية فلسفية، أثراها التفكير بالقرآن الكريم والحديث الشريف. فلو تتبعنا مصادر كثيرة من العلوم لوقفنا على ذلك، ومنها علوم العربية إذ بدأت ملاحظات يسيرة يلقاها النبي محمد ﷺ على الصحابة، والنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى إنما هو وحيٌ يوحى، أخذها الصحابة يفكرون بها ويتطورونها حتى بلغت عند التابعين وتابعיהם وأضحت الأسس والأصول، فنشأت العلوم بكلٍّ فروعها: اللغوية، والفقهية، والفلسفية، وبعض العلوم الصرفة كالكيمياء والفيزياء وغيرها، التي تطورت على يد عدد من العلماء بمختلف الحضارات في العالم حتى عصرنا هذا الذي عرف بـ(الانفجار المعرفي)^(١٤). ذلك أن العلوم التي نشأت بفضل القرآن الكريم أخذت تتطور حتى اكتملت وتفرعت وتمازجت وزيد عليها ما توصل إليه أصحاب الحضارات السابقة كالهنود واليونانيين وغيرهم عن طريق الترجمة في عصور لاحقة ثم انتقلت هذه العلوم إلى أوروبا فأسمتهم علماؤها بتطويرها فنشأت الحضارة الغربية الحديثة وبلغت ما بلغته من رقي في جميع الميادين: الفلسفية والتكنولوجية والطبية وغيرها.

هكذا تاريخ العلوم والحضارات تنتقل من أمة إلى أخرى، إلا أنّ الأوربيين عندما أخذوا من المسلمين حضارتهم فصلوا بينها وبين الجوانب الروحية لأسباب دينية أو عرقية. فكان رسول الله ﷺ العلم الأول لهذه العلوم، فكم من آية أو كلمة في القرآن الكريم وكم من حديث نبوّي شريف كان دافعاً ومنطلقاً لبحث أو كتاب أو أفكار تطورت لتكون علىًّا من العلوم المعروفة لدينا اليوم، أو كانت الدافع لاكتشاف معارف جديدة. والأمر نفسه نجده لدى الفلاسفة القدامى فقد استقوا معارفهم من الأنبياء بطرق مختلفة. ولا شك في أن بناء الحضارة الغربية المعاصرة على أنقاض الحضارة الإسلامية الروحية المفقودة والدليل على هذا اهتمامهم البالغ بالحضارة العربية الإسلامية وبكتابها لا سيما كتب المذاهب الروحية كالصوفية والباطنية من عنوا بالتأويل وباطن النصوص، وهو أمر لا يخفى على أحد.

إن كثيراً من مباحث اللغة عامّة والعربية خاصة التي وضعها أجدادنا العلماء تناولها علماء اللغة الغربيون المعاصرّون، ولكن بمصطلحات معاصرة، فإن أكثر مناهج علم اللغة الحديث الغربي ونظرياته وأفكاره، نجد لها اشارات لدى علمائنا المسلمين القدامى. وقد أطّلع عليها الغربيون المعاصرّون بشكل مباشر وغير مباشر وتأثروا فيها. فإذا كان علماؤنا القدامى قد وضعوا علومهم خدمة للقرآن الكريم في ضوء التفكير بآياته والحديث الشريف، فالنتيجة واضحة هي إنّ الغربيين قد استفادوا من لغة القرآن الكريم وأياته وعلم الحديث الشريف، وكان عليهم أن يواصلوا البحث فيه وفي لغته في ضوء ما وصلوا إليه من نتائج باهرة^(١٥).

وكان عَزِيزٌ يلمح المعاني الروحية في اللغة ويربط بين الأسماء والجانب الروحي الغيبي من حيث الفأل والشئوم فكان حريصاً على تغيير الأسماء التي لا تليق بالدين الجديد الإسلام. فالإسلام تغيير جذري لحياة الناس في جميع الجوانب حتى في اللغة وأسماء الناس والأشياء مما يدلّ على وجود رابط بين الاسم والمسمى أو أن للأسماء

تأثيراً على مسمياتها. فقد ورد في بابي: الأسماء والكنى ومحظورات الأسماء من كنز العمال الأحاديث الآتية: عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا سمع الاسم القبيح غيره، وكان رجل اسمه مضطجع، فسماه رسول الله ﷺ منبعاً (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٩٤).

عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه أن عمر بن الخطاب جمع كل غلام اسمه اسم النبي فأدخلهم الدار ليغير أسماءهم، فجاء آباءهم فأقاموا بينة أن رسول الله ﷺ سمي عامتهم، فخلع عنهم، قال أبو بكر: وكان أبي فيهم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٦٦).

عن عبد الله بن جراد قال صحبني رجل من مؤتة فأتى النبي ﷺ وأنا معه فقال: يا رسول الله! ولدي مولود فما خير الأسماء؟ قال: إن خير أسمائكم الحارت وهمام، ونعم الاسم عبد الله وعبد الرحمن، وسموا بأسماء الأنبياء ولا تسموا بأسماء الملائكة، قال: وباسمك؟ قال: وباسمي، ولا تكنوا بكنيني (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٧١).

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان في مجلس فقال رجل: يا سعد! وقال آخر: يا سعد! وقال آخر: يا سعد! فقال رسول الله ﷺ: ما جمع ثلاثة سعود في حدث إلا سعد أهله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٧٢).

عن ابن عمر أن كثير بن الصامت كان اسمه قليلاً، فسماه النبي ﷺ كثيراً، وأن مطيع بن الأسود كان اسمه العاص، فسماه النبي ﷺ مطيناً، وأن أم عاصم بن عمر كان اسمها عاصية، فسماه رسول الله ﷺ سهلة، وكان يتفاءل بالاسم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٧٣).

عن عتبة بن عبد السلمي قال: كان النبي ﷺ إذا أتاه الرجل وله الاسم لا يحبه حوله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٧٤).

عن جابر قال: أراد النبي ﷺ أن ينهى أن يسمى بيعلى وبركة وبأفتح ويسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته سكت بعد عنها، ولم يقل شيئاً ثم قبس ولم ينه عنها، ثم أراد عمر أن ينهى عنها ثم تركه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٨٦).

عن سهل بن سعد قال: إنَّ رجلاً من أصحاب النبي ﷺ اسمه أسود، فسماه رسول الله ﷺ أبيض (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٨٨).

عن الحكم عن سعيد بن العاص قال: أتيت النبي ﷺ لأبيعه، فقال: ما اسمك؟ قلت: الحكم، قال: بل أنت عبد الله، قال: فأنا عبد الله يا رسول الله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٩١).

العمق الروحي للألفاظ

إن اللغة وعاء الفكر وإن وظيفتها هي التعبير عن الفكر البشري^(١٦). فضلاً عن ذلك لها سلطة وتأثير على الإنسان فوظيفة البيان الكلامية قبل كل شيء سلطة المتكلم على السامع التي لا تقل تأثيراً عن سلطة الحاكم على المحكوم.

ثمة أقوال كثيرة عن رسول الله ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم والتابعين وأئمة المسلمين من العلماء. لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء الجانب الروحي. ذلك أن ظاهرها يتقطع مع العلم والعقل. وبدون تأويلها والإيمان بالجانب الروحي في العربية يصعب التصديق بها وقبوها. من ذلك ما نقل في الأثر عن النبي ﷺ أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن الكريم وهو أمر اختلف فيه العلماء^(١٧)، والتفسير المشهور أنها تعدل القرآن الكريم معنىًّا لفظاً فمثل هذا الكلام لا يصدر إلا من

خالق اللغة أو عالم بهايتها. ثمة جانب في اللغة، لم يهتم به علماء اللغة، هو أن للغة علاقة بالكون والموجودات بوساطة الإنسان، وإن وجود الإنسان شرط أساس لفهم هذه العلاقة.

إن المطلع على كتب الأذكار والأدعية، يجد أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم قد أكد على أن بعض التراكيز تأثيراً روحياً سلطوياً على الجوانب المادية لدى الإنسان، وأن تردیدها شرط على المسلم بحسب المواقف والحالات النفسية التي تمر به، فهي توقف البلاء وتنزل الرحمة وتفتح الخير، علمها الله تعالى لنبيه الكريم ﷺ كالاستعاذه والبسملة والحوقة والحسنة والتکبير والتسبيح وغير ذلك^(١٨).

جاء في تحفة الذاكرين^(١٩) عن النبي محمد ﷺ: من قال لا حول ولا قوة إلا بالله، كانت له دواءً من تسعه وتسعين داءً أيسرها أهله، وإن توقع بلاءً وأمراً مهولاً، قال حسبنا الله ونعم الوكيل على الله توكلنا، وإن أصابته مصيبة قال ﴿إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، وإن أخذه إعياء من شغل أو طلب زيادة قوت، فليسبح الله عند نومه كل ليلة ثلاثة وثلاثين وليرحمد الله ثلاثة وثلاثين، وليكبر أربعاً وثلاثين.. وإن خاف سلطاناً، أو ظالماً قال الله أكبر، الله أكبر، الله أعز من خلقه جميعاً، الله أعز ما أخاف وأخدر... اللهم كن لي جاراً من شر هم جل شاؤك، وعز جارك ولا إله غيرك، ثلاث مرات.. وعند الفزع يقول ((أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرنون)), وغير ذلك من الأقوال الكثيرة لكل شدة أو وضع نفسي أو خوف أو مصيبة قول خاص بها. حتى الأمور اليسيرة، فعلى المسلم أن يقول ((كذا)) إذا بس ثوباً جديداً، وإذا دخل السوق أو خرج منه يقول ((كذا)) ... وإذا رأى في ماله أو في نفسه أو في غيره ما يعجبه يقول كذا، وإذا اشتري دابة أو رقيناً وإذا أتى بمولود أذن في أذنه حيث ولادته ويقول كذا، وإذا رأى ما يحب وما لا يحب.. وإذا رأى أخاه المسلم يضحك، وإذا سمع ما يكره، وإذا عطس فليقل الحمد

الله على كل حال، وإذا طنَتْ أذنه.. وإذا خدرت رجله، وإذا غضب.. وغير ذلك من الأحوال النفسية والمادية التي يتعرض لها الإنسان في شؤونه اليومية^(٢٠).

وقال الإمام الصادق ع: ((عجبت لمن بُلي بأربع كيف يغفل عن أربع، عجبت لمن أُعجب بأمر كيف لا يقول (ما شاء الله لا قوة إلا بالله)... وعجبت لمن خاف قوماً كيف لا يقول (حسبي الله ونعم الوكيل)... وعجبت لمن خاف من مكرٍ مكر به كيف لا يقول (أفوض أمري إلى الله)... وعجبت لمن أصابه غُم أو كرب كيف لا يقول (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين)))^(٢١).

يمكن للدارس هنا إذا كان مؤمناً، فطنًاً أن يتهمي إلى صياغة مفهوم مطرد في جميع الحالات هو أن هذه التراكيب مفاتيح لما في الغيب مما خلق الله تعالى ذلك أن العلماء أثبتوا نقلًاً وعلقاً أن للغيب سلطة على الظاهر، يقول الفخر الرازمي رحمه الله تعالى: «أما الروحانيات فإنما يحصل تكوينها وخروجها إلى الفعل دفعة، ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبهاً بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة، وأيضاً ثبت في عالم المعمولات أن عالم الأرواح مستول على عالم الأجسام، وإنما هي المبررات لأمور هذا العالم كما قال تعالى ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾^(٢٢). فقوله: (أعوذ بكلمات الله التامات)، استعادة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلامية الكدرة، فالمراد بكلمات الله التامات، تلك الأرواح العالية الطاهرة^(٢٣).

فكأن لهذه العبارات قوة أو سلطة علينا، لاسيما القرآن الكريم يقول الشيخ ابن عربى أنه رأى سورة ياسين على هيئة رجل يدفع عنه الموت عندما غشى عليه، وفي كتب التفسير يذكر المفسرون السور كأنها أرواح عاقلات، أو أشياء لها قوة تحمي الإنسان من الضلال^(٢٤).

قال الحكيم الترمذى فى كتابه (نواذر الأصول) الذى تناول فيه هذه الآثار عن النبي ﷺ، وشرحها شرحاً روحياً إسلامياً مثل: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وحسيب الله، وإن الله وإن إليه راجعون، وغيرها قال عنها: «إن لكل مقال حمرة، والله تعالى لا يضيع حرمته، فإذا ردّ هذه الكلمات نفعته في هذه المواطن بأن كن شفعاء إلى الله تعالى، وإذا تكلّم بها على يقظة وانشراح صدر، وجد الله تعالى في هذه المواطن قد كفاه». (٢٦)

لذلك كان رسول الله ﷺ يريد بالأسوء أن تطابق المضمون في دلالتها: عن محمد بن عمرو بن عطاء أن زينب بنت أبي سلمة سائلته: ما سميت ابنتك؟ قال: سميتها برة، قالت: إن رسول الله ﷺ قد نهى عن هذا الاسم، سميت برة فقال رسول الله ﷺ: لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر منكم، فقالوا: ما نسميها؟ قال: سموها زينب (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٩٣).

عن الزهرى أن أباً أمامة بن سهل بن حنيف سماه النبي ﷺ أسعد. (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٩٦).

عن أسامة بن أحدري أن رجلاً من بني شقرة يقال له أصرم وكان في النفر الذين أتوا النبي ﷺ فأتاه بغلام له حبشي اشتراه من تلك البلاد. فقال: يا رسول الله! إني اشتريت هذا وأحببت أن تسميه وتدعوه له بالبركة، قال: ما اسمك أنت؟ قال: أنا أصرم، قال: بل أنت زرعة، قال: ما تريده؟ قال: أريد راعياً، فقال: هو عاصم هو عاصم، وبضم النبي ﷺ كفه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٦٠٠٠).

إن الإسلام ثورة شاملة، اجتث جذور الحياة الجاهلية مستعيناً بالعربية، وقد كساها بحلة جديدة وألبس كثيراً من ألفاظها معاني تتفق مع عقيدة الإسلام السماوية مستخدماً المجاز والمعانى الثانية في صياغة المصطلحات، مستنداً إلى أساس تستنير بخصائص العربية في الجاهلية وطرائق اتساع ألفاظها لا سيما أن مزايا العربية كثيرة

ومنها أنها لم تقتصر في تصويرها الوجود على الحسيات كاللغات البدائية^(٢٧). وقد منح هذا كثيراً من الكلمات العربية قبل الإسلام مدلولات قرآنية في ميدان الشريعة مثل: الصلاة والصوم والزكاة، والركوع والسجود، والدين والكفر وغير ذلك فنسخت معانيها السابقة وماتت وتحولت إلى معان جديدة، تبقى لها وسائلها التي ترتبط بها بالدلالة الجديدة (المجازية)، يدعم ذلك قول علماء النفس واللغة بأن «الكلام ليس شيئاً يطوف بلسان المتكلم ثم يختفي عنه بل هو جزء من ملكته العقلية» والعقل كما أعلن بروكا مجموعة الملకات والقدرات، وليس جزءاً مادياً من أجزاء الجسم^(٢٨).

إن المسلمين أدركوا أن هناك معانٍ إسلامية قد كونها القرآن الكريم وأن بعض الكلمات قد تحول معناها عما كان عليه قبل نزول القرآن الكريم ... نتيجة استعمالها في مواقعها وسياقاتها الجديدة وقد قال أبو هلال العسكري: «ولم يعرف أهل الجاهلية من ذلك شيئاً»^(٢٩). وقال ابن فارس: «نقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت...»، وقال أبو حاتم الرازى في كتاب (الزينة في كلمات الناس ومعانيها): «الإسلام هو اسم لم يكن قبل مبعث النبي ﷺ، وكذلك أسماء كثيرة مثل الأذان والصلاه والركوع والسجود لم تعرفها العرب إلا على غير هذه الأصول، لأن الأفعال التي كانت هذه الأسماء لها لم تكن فيهم، وإنما سنّها النبي ﷺ وعلمها الله تعالى إيه، فكانوا يعرفون (الصلاه) إنها الدعاء.. وعلى هذا كانت سائر الأسامي»^(٣٠).

إن التعرف على هذا الجانب لدى علماء العربية يفيينا في تصور هذا العلم الذي لا بد أنه مرتب بشخصهم وبأخلاقهم وبزهدهم وانقطاعهم إلى الله. وهذا أبو حاتم الرازى صنف كتاباً سمّاه (الزينة)، أوضح المدف الروحي الإسلامي فيه وكشف عن الجوانب الروحية في العربية وصرّح بذلك مراراً، وعدّها لغة مقدّسة وفضلها على سائر اللغات ومنها لغته الفارسية، وهذا ما جعل محقق القسم الثالث

من الكتاب المتعلق بأصحاب الأهواء والمذاهب يرجح أن يكون أبو حاتم الرازى من أصل عربي «ذلك أن حماسه للعربية وفضل العرب ولعنتهم الذي يؤلف القسم الأول من كتابه الزينة وتأكيده على (أن لغة العرب تامة الحروف) لا يمكن أن يأتي إلا من إنسان يتصل أصلاً بهذه الأمة»^(٣١).

كان عالم العربية يؤمن بقدسية العربية وفضلها على سائر اللغات ومنها لغة قومه، قبل دراستها، ثم يزداد إيماناً بذلك بعد دراستها لأنه أخذ يبحث عن موضع تلك القدسية في العربية، قال الزمخشري: «الله أَحَمَّدَ عَلَى أَنْ جَعَلَنِي مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِ، وَجَبَلَنِي عَلَى الْغَضَبِ لِلْعَرَبِ وَالْعَصَبَيَّةِ»^(٣٢).

البحث الرابع

لغة القرآن الكريم

قال تعالى ﴿ وَنَزَّلْتُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وقال تعالى
﴿ كُلُّهُ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذانِهِمْ وَقُرْءَانٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَّى أُولَئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ﴾.

قال رسول الله ﷺ: في القرآن شفاء من كل داء. وروي عنه ﷺ أنه قال: من نالته علة فليقرأ عليها ألم الكتاب سبع مرات. وأحاديث كثيرة تنقلها الكتب عن النبي ﷺ والأئمة الأطهار أكدوا على أن في كل سورة أو آية علاجاً ل نوع من الأمراض النفسية والجسدية، وقد استغل بعضهم هذه الأحاديث فزادوا عليها ما لا يعقله عاقل.

وقد اشتهر أثناء مراحل التاريخ كثير من وهبهم الله تعالى هذه الكرامة، يعالجون المرضى بالقرآن الكريم فيشفون بإذن الله، وقد أثبتت الدراسات الباراسيكولوجية والنفسية الحديثة أن للقرآن الكريم تأثيراً واضحاً في علاج الأمراض. وفي منظمة (إياء) اجريت تجارب وبحوث رأت أن السنابل التي يتلى عليها القرآن الكريم في (تسجيل) تكون أكثر إنتاجاً وأفضل نوعاً من غيرها. وغير ذلك من النتائج التجريبية العلمية (٣٣).

وقال رسول الله ﷺ: إن هذا نزل بحزن وكآبة فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا وتغنو به فمن لم يتغنى به فليس منا (رقم الحديث في كتاب كنز

العمال (٤٦٠٠). اقرؤوا القرآن وابكونا فإن لم تبكوا فتباكوا ليس منا من لم يتغير بالقرآن (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٩٤).

أنّ الحديث في القرآن الكريم واعجازه وأسراره لا يتسع له هذا البحث، وقد جاء بالأثر: «من أراد أن يكلمه الله فليقرأ القرآن». وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: من قرأ منكم التين والزيتون فانتهى إلى آخرها **﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾** فليقل: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين. وفي تحفة الأحوذى شرح الترمذى رقم ٣٣٤٤ / ٢٧٦. من قرأ لا أقسم بيوم القيمة، فانتهى إلى أليس ذلك بقدار على أن يحيى الموتى فليقل بلى، ومن قرأ والمرسلات بلغ فبأي حديث بعده يؤمنون، فليقل آمنا بالله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٩٢).

تلاوة القرآن الكريم ^(٣٤)

التلاوة تختلف عن القراءة اذ التلاوة وضعت لاتباع ما أمر الله تعالى به عباده والقراءة وضعت من أجل تعبد وحفظ ما انزل الله تعالى وما كتب في الكتاب. اقرؤوا القرآن بلحون العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الكتاب وأهل الفسق فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح لا يتجاوز حناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٩٤). إن من أحسن الناس صوتا بالقرآن الذي إذا سمعته يقرأ رأيت أنه يخشى الله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٨٨). إن هذا نزل بحزن وكآبة فإذا قرأتموه فابكونا فإن لم تبكوا فتباكوا وتغنووا به فمن لم يتغير به فليس منا (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٨٩). زينوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٦٧). لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٦٨). اقرؤوا القرآن بلحون

العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الكتابين وأهل الفسق فإنه سيعجِّيء بعدي
قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح لا يجاوز حناجرهم مفتونة
قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٧٩). يا
أهل القرآن لا توصدوا القرآن واتلوه حق تلاوته آباء الليل والنهار وافشووه وتغنووا به
وتدبروا ما فيه لعلكم تفلحون ولا تعجلوا ثوابه فإن له ثوابا (رقم الحديث في كتاب
كنز العمال ٢٨٠٣).

أهمية حفظ القرآن الكريم

عن أبي العالية قال: قال عمر: تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات فإن
جبريل نزل بالقرآن على النبي ﷺ خمس آيات خمس آيات. (رقم الحديث في كتاب
كنز العمال ٢٩٣٤٣). إن مثل صاحب القرآن كمثل صاحب الإبل المعقلة إن عاهد
عليها أمسكها وإن أطلقها ذهبت (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٥٤).
٢٧٥٥ تعاهدوا القرآن فو الذي نفسي بيده هو أشد تفصيا من قلوب الرجال من
الإبل من عقلها (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٦٠٠٠). ٢٧٥٦ تعلموا كتاب
الله وتعاهدوه وتنعوا به فو الذي نفسي بيده هو أشد تفلاتا من المخاض في العقل
(نــ المعقل ٢٧٥٦). حفظ الغلام الصغير كالنقش في الحجر وحفظ الرجل بعدما
يكبر كالكتاب على الماء (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٧٥٩). إذا قام أحدكم
من الليل فاستعجم القرآن على لسانه فلم يدر ما يقول فلينصرف، فليضطجع (رقم
الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨١١). إن الله تعالى ملائكة في الأرض تنطق على ألسنة
بني آدم بما في المرء من الخير والشر (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٠٧٣٨).
اعتبروا الأرض بأسمائها، واعتبروا الصاحب بالصاحب (رقم الحديث في كتاب كنز

العمال (٣٠٧٣٤). احذروا فراسة المؤمن! فإنه ينظر بنور الله وينطق ب توفيق الله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٠٧٣١).

لقد عني النحاة القدماء والمعاصرون بالقرآن الكريم عنايةً فائقة لأنه النص الالهي المعجز الذي قامت عليه العلوم والدارسات الاسلامية جميعها. فقد كان القرآن الكريم الحافظ لوضع النحو العربي بنى النحاة عليه قواعدهم^(٣٥) وكان بعض النحاة اهتمام تميز بالقرآن الكريم في مؤلفاتهم مثل: ابن مضاء القرطبي الذي دعا الى الأخذ بظاهر النص القرآني وهاجم من يدعى الزيادة فيه وهذا ما أملأه عليه مذهبة^(٣٦). فضلاً عن النحاة الذين آهتموا بالقرآن اعراباً وتفسيراً وما الى ذلك: أمثال: الأخفش والفراء والزمخشري وأبي حيان وغيرهم. وقد دعا أصحاب التيسير النحوي المعاصر الى ربط النحو بالقرآن الكريم، لأنه الأصل الذي ينبغي أن يبني عليه النحو. ونبهوا على أهمية القرآن الكريم، ودرسوه أساليبه وتراسيمه ودعوا الى الاقتداء بها والانحاء نحوها. وأعادوا دارسة النحو العربي في ضوئه فظهرت دعوات ومصطلحات مثل: نحو القرآن ونظريه النحو القرآني وظهرت كتب درست أساليبه دارسة مفصلة^(٣٧).

المبحث الخامس

اللسان والنطق وعيوبه

يؤكد رسول الله ﷺ على أهمية النطق والنطق في الأداء اللغوي وفي تثبيت المعنى واقراره بنطقه نطقا سليما. قال ﷺ: جمال الرجال فصاحة لسانه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨٧٧٥). الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان (الحديث رقم ١٢). الإيمان بالله الإقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالأركان (الحديث رقم ٣). الإيمان بالقلب واللسان والهجرة بالنفس والمال (الحديث رقم ٤) كنز العمال، المجلد الأول، الفصل الأول: في حقيقة الإيمان).

وكان ﷺ يت Shawم من العي في النطق غير الصحيح ويعده عيما، وعيما ومرضا وخللا في التعبير وفصاحة المتكلم على الرغم من سلامته المعنى والإيمان في قلبه ويؤكد على الفصاحة والإبانة وذلك لارتباط ذلك بالذكاء والقدرة والإيمان.

قال رسول الله ﷺ: إن العي عي اللسان، لا عي، القلب والعقل من الإيمان (الحديث رقم ٥٧٨٧). عن أبي الحويرث أن أم أيمن قالت يوم حنين سبت الله أقدامكم فقال النبي ﷺ - ذكره: اسكتي يا أم أيمن فإنك عسراء اللسان (رقم الحديث ٢٩٩٢٦)، وأورده ابن سعد في الطبقات الكبرى (٨ / ٢٢٥). ومن ذلك أيضا قوله ﷺ: إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلـيـ، فلعل بعضكم أن يكون أحن بحجه من بعض، فاقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها، أو ليتركها (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩٢٧).

العناية بالنطق والأداء وكذلك بأعضاء النطق

ارتباط الكلام بطبيعة الإنسان يعبر به عمّا في نفسه من فضائل أو رذائل فالكلام هو الإنسان نفسه أو كما قال بوفون الأسلوب هو الرجل نفسه وأهمية. فالكلام أذن أو اللغة ليست اعتباطية في انعكاس عن المتكلم نفسه تعبّر عن علمه أو جهله أو سلوكه الخلقي من حيث الأخلاق الحميدة أو الخبيثة، وللكلام تأثير كبير يحدّثه ويصنّع الواقع ويحدد اتجاهات الفرد وسلوكه.

فضلاً عن ذلك فإن ارتباط اللغة بالوجود وبأفعال الناس والأحداث التي تخبرني حسب نوع الكلام وطبيعة الإنسان الذي يصدره. ويربط الله عز وجل الكلام بأعضاء النطق وأن ثمة صلة بينهما من حيث الاصلاح والفساد بحيث اذا صلح اللسان صلح الإنسان ويحث على تطهير آلة النطق (الأفواه) بالوضوء بالماء.

قال رسول الله ص: حدث حدثان: حدث اللسان وحدث الفرج، وليس سواء، حدث اللسان أشد من حدث الفرج، وفيهما الوضوء (رقم ٢٦٣١٠ الديلمي عن ابن عباس). إنما ستكون فتنة تستنطف العرب قتلها في النار! اللسان فيها أشد من وقع السيف (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٠٨٥٢).

وفي حديث آخر من أحاديثه ص الشريفة يشبه جهاز الصوتي لدى الإنسان بالدواة أو المحبرة حيث يشبه المداد أو الحبر واللسان يشبه القلم. وهو تشبيه بلigh رائع. وفي ذلك اشارة الى الارتباط بين رمز الكتابة ورموز النطق كلامها يعبران عن اللغة لكن الاولى (النطق) تدرك بحسّ السمع والاخري (الكتابة) بحسّ النظر. قال رسول الله ص: نظفوا أفواهكم فإنها طرق القرآن (رقم ٢٨٠٤ الديلمي عن أنس). أنقوا أفواهكم بالخلال فإنها مسكن الملائكة الحافظين الكاتبين وإن مدادهما الريق، وقلماها اللسان وليس شيء أشد عليهما من فضل الطعام في الفم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٠٨٣٩). نظفوا أفواهكم فإنها طرق القرآن

(رقم ٢٨٠١ الديلمي عن أنس). السواك يزيد الرجل فصاحة (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٦١٦٢).

ويفرق بين جانبي من العلوم، العلوم الروحية العرفانية المرتبطة بالغيب وبالله تعالى، وعلم مرتب باللغة الجانب المادي بالعقل والمنطق (الحجۃ). العلم علماً فعلم في القلب وذلك العلم النافع، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨٦٦٧).

خطورة اللسان وأثره في التوجيه والتأثير في المسلمين^(٣٨)

عن الأحنف عن عمر قال: كنا نقول في عهد النبي ﷺ: إنما يهلك هذه الأمة كل منافق علیم اللسان، فاتق يا أحنف أن تكون منهم. العسكري في الموعظ (٢٩٤٠٥).

عن أبي عثمان النهدي قال سمعت عمر بن الخطاب يقول على المنبر: إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة المنافق العلیم قالوا: وكيف يكون منافق علیم يا أمير المؤمنین؟ قال: عالم اللسان جاھل القلب والعمل (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٩٤٠٨).

عن علي عليه السلام قال: كنا جلوسا عند النبي ﷺ وهو نائم فذكرنا الدجال فاستيقظ محمرا وجهه فقال: غير الدجال أخوف عندي عليكم من الدجال أئمة مضللون (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٩٤١٤).

عن الحارث عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إني لا أخاف على أمتي مؤمنا ولا مشركا إن كان مؤمنا منعه إيمانه، وإن كان مشركا منعه اشراكه، ولكن أخاف عليها منافقا علیم اللسان يقول ما تعرفون، ويفعل ما تنكرون (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٩٤١٦). أيضاً عن ابیان قال: قال رسول الله ﷺ: يؤتى بعصابة من أمتي

يوم القيمة وهم القراء فيقال لهم: من كتم تعبدون؟ قالوا: إياك ربنا قال: فمن كتم تسألون؟ قالوا: إياك ربنا، قال: فمن كتم تستغفرون؟ قالوا: إياك ربنا فيقول كذبتم عبد تغوني بالكلام واستغفروني بالألسن وفررت مني بالقلوب فينظمون في سلسلة ثم يطاف بهم على رؤوس الخلاق فيقال: هؤلاء كذابو أمة محمد (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٩٤١٨).

التنطع بالكلام والتشدق

تعلموا العلم قبل أن يرفع، فإن أحدكم لا يدرى متى يفتقر إلى ما عنده وعليكم بالعلم، وإياكم والتنطع (وفي الحديث: هلك المتنطعون) هم المتعمدون المغالون في الكلام، المتكلمون بأقصى حلوقهم. مأخوذ من النطع، وهو الغار الأعلى من الفم، ثم استعمل في كل تعمق قوله وفعلا (النهاية ٥ / ٧٤. ب) والتبدع والتعمق وعليكم بالعتيق (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨٨٦٥). شرار أمتي الشثارون والمتشدقون المتفيهقون، وخيار أمتي أحاسنهم أخلاقا (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٠). سيكون رجال من أمتي يأكلون ألوان الطعام ويشربون أنواع الشراب، ويلبسون ألوان الثياب، ويتشدقون في الكلام، فأولئك شرار أمتي (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١١). شرار أمتي الذين غذوا بالنعيم، الذين يأكلون ألوان الطعام ويلبسون ألوان الثياب، ويتشدقون في الكلام (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٢). شرار أمتي الذين ولدوا في التعيم، وغذوا به، ويفاكرون من الطعام ألوانا، ويلبسون من الثياب ألوانا، ويركبون من الدواب ألوانا ويتشدقون في الكلام (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٣). سيكون قوم يأكلون بالستتهم كما تأكل البقر من الأرض (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٤). إن المتشدقين في

النار (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٥). لعن الله الذين يتشددون في الخطب
تشقيق الشعر (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٦).

التشدق من الإكمال

أبغض الناس إلى الله تعالى البليغ الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقة بلسانها (رقم
الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٨). إن الله ليبغض الرجل البليغ الذي يلعب
بلسانه كما تلعب الباقة (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٩) والعسكري
في الأمثال). إن الله لا يحب هذا وضربه (وضربه: بفتح الصاد وسكون الراء: مثله.
انتهى. قاموس. ح). يلوون ألسنتهم للناس لي البقرة لسانها بالمرعى، كذلك يلوى
الله ألسنتهم ووجوههم في جهنم (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩٢٠). يأتي
على الناس زمان يتخاللون في الكلام بألسنتهم، كما تخلل البقر بألسنتهم. ابن أبي
الدنيا في ذم الغيبة عن سعد (٧٩٢١).

رفع الصوت في الكلام

إن الله يكره من الرجال الرفيع الصوت، ويحب الخفيض من الصوت (رقم
الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩٤٣). إن الله ليكره الرجل الرفيع الصوت، ويحب
الرجل الخفيض الصوت (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩٤٤).

الخاتمة ...

لا يخفى على أحد ما للحديث الشريف من مكانة عالية ومنزلة شريفة بين العلوم؛ فهو مصدر التشريع بعد القرآن الكريم بل هو المبين للقرآن الكريم والشارح له. يأتي بعده في المنزلة العلمية ذلك أن النبي ﷺ (لا ينطق عن الهوى).

البحث محاولة للوقوف على المعرفة اللغوية في الحديث النبوي الشريف وما يتصل بها اتصالاً مباشراً من المفردات ومدلولاتها وعلم النحو وتراسيمه والتصريح وأبنيته والاشتقاق وعلوم البلاغة وغيرها. انطلاقاً من أنّ الحديث الشريف مصدر رئيس للعلوم والمعارف عامة ومنها المعرفة اللغوية.

وعلى الرغم من أنّ اصطلاحات علوم اللغة العربية لم ترد في الحديث الشريف بمدلولاتها المعروفة مثل اللغة والنحو والصرف وغيرها إلا أن المتذمّر بالحديث النبوي الشريف يجده مصدراً رئيساً للمعرفة اللغوية، ويرفد علوم العربية وعلم الدلالة بالمعرفة العلمية الدقيقة الرصينة، ويتطورها ويصحح مسارها العلمي ويحافظ عليها. قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء: ١٠٧).

لقد اعتمدت كتاب (كنز العمال للمتقى الهندي) مصدراً رئيساً في الدراسة تكونه جاماً جمع كتب الحديث الشريف التي سبقته ولسهولة ترتيبه. فضلاً عن المصادر الأخرى للحديث.

المصادر والمراجع

٩. الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر (د.ت.).
١٠. الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، الشيخ أبو حاتم أحمد بن حдан الرازي ٣٢٢ تحقيق حسين بن فيض الله المحمداي، ط١، مركز الدراسات والبحوث اليمني ١٩٦٤.
١١. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها أ. احمد بن فارس ٣٩٥ تحقيق السيد احمد صقر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة (د.ت).
١٢. ظاهرة الشذوذ في النحو العربي، د. فتحي الدّجني، ط١، دار ن والقلم، بيروت، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٤.
١٣. العدول عن النظام التركيبي في النص القرآني (اطرودة ثانية) د. حسن منديل العكيلي، جامعة بغداد، كلية التربية للبنات، ٢٠٠٨.
١٤. عوامل التطور اللغوي دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية، د.أحمد عبد الرحمن حمّاد، ط١، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣.
١٥. غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجوزي ٨٣٢ هـ نشر: ج. برجشتراسر، مكتبة الخانجي بمصر ١٩٣٢.
١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ٩١١ هـ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، مكتبة المشهد الحسيني، مصر (د.ت)
٢. أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والاباطيل، د. عبد الغفار حامد هلال، دار الفكر العربي، أميرة للطباعة، الكويت ١٩٩٦.
٣. أصول الشعر العربي، ديفيد مرجيلون، ترجمة: ابراهيم عوض، دار الفردوس ٢٠٠٦.
٤. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي ٧٩٤ هـ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم (د.ت).
٥. والجانب الروحي للغة العربية، أ.د. حسن منديل حسن العكيلي، دار المغرب، بغداد ٢٠٠٣.
٦. الخصائص، ابو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٥.
٧. الخلاف النحوي في ضوء محاولات التيسير، د. حسن منديل حسن، اطروحة كلية الاداب، الجامعة المستنصرية ١٩٩٦.
٨. الحياة الروحية في الإسلام، د.محمد مصطفى حلمي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر ١٩٤٥.

٢٤. اللغة بين العقل والمعاصرة، د. مصطفى مندور، منشأة المعارف بالإسكندرية، مطبعة أطلس ١٩٧٤.
٢٥. لغ الأدلة في أصول النحو، أبو البركان الأنباري، مطبوع مع الأغراض في جدل الأعراب، تحقيق سعيد الأفغاني ط٢، دار الفكر، بيروت ١٩٧١.
٢٦. مجاز القرآن، أبو عبيدة ٢١٠ هـ تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط١، نشر الخانجي بمصر ١٩٦٢.
٢٧. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبراني، تحقيق لجنة، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٩٥.
٢٨. من بديع لغة التنزيل، د. ابراهيم السامرائي، ط٢، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان، عمان ١٩٨٦.
٢٩. نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول ﷺ، الحكيم الترمذى، دار صارد، بيروت، (د.ت).
٣٠. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تاريخ وتطور، عبد الرحمن مطلوك الجبوري، رسالة ماجستير، آداب، بغداد ١٩٨٦.
- النشر الإلكتروني:**
٣١. أهمية الحديث النبوى فى الدراسات اللغوية والنحويةشبكة الألوكة / د ياسر درويش تاريخ الإضافة: ٢٥/١/٢٠٠٩ ميلادي - ٢٨/١/١٤٣٠ هجري زيارة: ٦٥٩٧ رابط الموضوع
١٦. فقه اللغة في الكتب العربية، د. عبد الراجحي، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.
١٧. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب المكي، تحقيق سعيد نسيب مكارم، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٩٥.
١٨. كتاب الرياضة وأدب النفس، الحكيم الترمذى، تحقيق د. أ.ج. أربى، البابى الحلبي بمصر ١٩٤٧.
١٩. كشف اصطلاح الفنون، محمد علي الفاروقى التهانوى ١٠٢٥ هـ تحقيق ج. لطفي عبد البديع، د. عبد المنعم محمد حسنين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٣.
٢٠. كشف الدوريات العربية ١٨٧٦ ١٩٨٤ إعداد عبد الجبار عبد الجبار عبد الرحمن، ط١، مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج، الدار العربية للموسوعات، بيروت ١٩٨٩.
٢١. الكليات، أبو البقاء الكوفي ١٠٩٤ هـ تحقيق د. عدنان درويش، ومحمد المصري، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٨.
٢٢. كنز العمال للمنتقى الهندى، طبعة مؤسسة الرسالة ١٩٨٩
٢٣. لسان العرب المحيط، العلامة ابن منظور، تقديم الشيخ عبد الله العلالي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.

HYPERNLINK «http://www.alukah.net/Authors/View/Literature_

Language/1140/>. HYPERLINK
“http://www.alukah.net/Authors/View/Literature_Language/1140/”:
http://www.alukah.net/Literature_Language/HYPERLINK “http://www.alukah.net/Literature_Language/00/”/4745/HYPERLINK
“http://www.alukah.net/Literature_Language/04745/”/HYPERLINK
“http://www.alukah.net/Literature_Language/04745/”/4745/HYPERLINK
“http://www.alukah.net/Literature_Language/04745/”/#ixzzHYPERLINK
“http://www.alukah.net/Literature_Language/01/”/4745/HYPERLINK
“http://www.alukah.net/Literature_Language/04745/”ewAeWqNk

تحولات بنى الاستدلال

التحول والحوارات في نهج البلاغة

Transformation
of Induction Tenets

Transformation and Dialogue
in the Road of Eloquence

أ.م.د. فاطمة كريم رasin

جامعة بغداد . كلية التربية

قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Fatima Karem Rasin

Department of Arabic
College of Education
University of Baghdad

ملخص البحث

يأتي التعليل آلية من آليات الاستدلال على موضوعة الحوار في التواصل اللساني بين بني البشر، ذلك أنّ التعليل يقدم النتائج المستشرفة بنائتها على تجارب سابقة أو أحداث شبيهة وقعت قبلًا، ليكون هذا الارتكاز علة مقامها مقام الحجّة المستدلال بها على صوابية فعل مرصود، أو خطأ فعل مُنتَقد.

ومن مراقبة لنصوص نهج البلاغة وجدنا هذه الآلية مركوزة في استدلال أمير المؤمنين عليه السلام المضمن في حواراته مع المخاطبين في الكوفة أو في سواها، سواء أقصد منها تشخيص فعل واقع أم التحذير عن فعل قد يحصل، وسواء أكان هذا الأمر خاصاً بفرد أو مجموع جايته أو ستائي لاحقاً.

سنحاول في هذا البحث متابعة هذا الحضور وحصر آليات سبکه في نصوص النهج ووظائفه والمقاصد التي يرمي إليها.

Abstract

The acts of justification as an induction instrument serves communication in the orbit of tongue human communication. Thus the justification gives priority to results celebrated for their structure over the past experience or similar incidents occurred before . For such a viewpoint is to be a defect coming in parallel with the concrete evidence that could winnow the right of a controlled act or an error of an unobserved one .

In observing the Road of Eloquence texts we do find such a method employed by the Commander of the believers (Peace be upon him) in inducting the Kufa interlocutors or elsewhere , that is to say, to delineate an occurred act or to presage an act that might occur for a person or a community or a future generation.

The present paper endeavours to trace such a sense and focuses upon its instruments ,as they are merged in the Road of Eloquence texts, its function and connotation.

المقدمة ...

جاء في معنى التحول لغةً: الحذق في النظر والقدرة على دقة التصرف، ويقال تحول الرجل واحتال إذا طلب الحيلة، وتحول عن الشيء أزال عنه إلى غيره، وحال الشيء نفسه يحول حولاً بمعنىين: يكون تغييراً، ويكون تحولاً^(١).

ويتحدد المعنى اللغوي للتحول باتجاه الحركة نحو التغيير والاستبدال عن وعي، وهذا المعنى هو من المقاربات الاصطلاحية للفظة (التحول) مثال ذلك الاستحالات، وفيه «معنى التغيير والتقلب والانحراف. من ذلك أنَّ الكلام المحال هو ما حول عن وجهه، والكلام المستحيل هو المحال»^(٢)، وفي هذه الحالة يكون «التحول قابلاً للحدوث ممكناً التحقيق»^(٣)، ويمكن في هذا المقام ملاحظة مقاربة مع ما عُرف في اللغة من مفهوم أساس؛ وهو التبدل والتغيير المعتمد في الاصطلاح الفلسفية^(٤).

وجاءت لفظة حولاً؛ وهو اسم يقوم مقام المصدر في الكتاب الكريم مقاربةً بدلاً من لفظة تحويل المصدر الحقيقي لضرورات الفاصلة في سياق النص، في قوله تعالى «لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حَوْلًا»^(٥)، وأسلوب النفي (لا) حرّكت الذهن في معنى التحويل في الآية من دائرة الإثبات (التحقق) إلى دائرة النفي (السلب) انتقاء التحقق، فأكّدت الثبوت على ماهم عليه.

ونُقل مفهوم التحول إلى دائرة الإبداع الأدبي، وذلك يخرجه بعيداً عن شرنقة المعايير النقدية، والمحددات الصارمة، فالتحول الأدبي هو «انتقال المادة الخام، والغفل من الحياة بعناصرها المبعثرة؛ لتصبح في عالم الفن مكونات نصّية موظفة ضمن بنية، أو بنيَّة متّسقة متّسقة متلامحة تخضع لنطق جديد غير منطق الواقع،

ولوفرة الاحتمالات والقراءات والتشكيلات تبادر أحاديث السياق الاجتماعي أو الحياتي ودلاته المفردة^(٦)، ويتجه مفهوم التحول إلى التماهي في رحاب مدونات اصطلاحية أخرى يكون محوراً أساسياً في بنيتها ومنها الانزياح، والعدول، والالتفات^(٧).

وقد اكتسب مصطلح التحويل شهرته الواسعة في مجالات الدرس اللغوي، ثم تعدّاها إلى مجالات الدرس البلاغي، فكانت بدايات التفكير بالتحول عند عبد القاهر الجرجاني الذي عقد فصلاً في دلائل الإعجاز سمه الفروق في الخبر والحال، وفيه كشف عن المنطلقات الجديدة بالقياس للملاحظات التي قدمها عبد القاهر الجرجاني بالإسناد إلى اللغة في معرفة الفروق والوجوه في الفصل الذي عقده^(٨)، وبذلك فإنه سبق اللسانيين الذين نادوا بالنظرية التحويلية من أمثال تشومسكي؛ التي لامست أطراها الحضور الواضح في الدرس النحوي عند العرب^(٩).

وبذلك فإنَّ التحول تغيير في صيغ الخطاب، وهو ما يعبر عنه بتحولات النظم، وثبات القيمة «المعنى، أو الموضوع»^(١٠)، ولعل هذا يتعدَّ كثيراً عن تلك المنطلقات النظرية لاسيما ما يُعرف بالتحويلية التوليدية عند تشومسكي التي تعتمد المكون اللغوي أساساً في تشكيل أكثر من نظام في الجملة، وكذلك التحويلية الخطابية لتودوروف^(١١).

ويجمل تعريف عصام شرتح في دراسته (ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل)، مفهوماً واضحاً للتحول، وهو «دينامية الجمل من حيث تواليها، وتماسكها وتدخلها على المستويات كافة، أو بمعنى أدق: هو الانطلاق بالجمل من بنية ثابتة، لتحقيق بنيات صغرى شديدة التلاحم والتعقide؛ أو هو توالي البنيات، وتدخلها في الجمل الشعرية، مما يسمح لها بقدر كافٍ من المرونة والانفتاح»^(١٢).

وبعد أن رصدت الباحثة بعض التعريفات التي تقرب المفهوم من الذهن، ستكون معالجة أسلوبية التحول في البحث؛ وذلك باستكناه أهمّ وظائفه التي تجسّدها آليّاته التي يمكن التوقف على أهمّ آليّتين هما: التردد، والاستبدال، وسيدرس التحول البنويّ الدلاليّ.

أولاً) آليّات التحول ووظائفه

(١) التردد

يعدُّ التردد من الآليّات المهمّة التي تقوم عليها أسلوبية التحول، وفي اللغة «ردُّه ترديداً، وترداداً»، أي: بمعنى: الرجوع، وارتدى عنه؛ أي تحول وانصرف إلى غيره^(١٣). وعند ابن رشيق (٤٦٣هـ) سماه الترديد، وهو أن يعلق الشاعر لفظة في البيت بمعنى، ثم يرددّها بعينها، متعلقة بمعنى آخر في البيت نفسه، أو في قسم منه^(١٤). وسماه أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) التعطف؛ وهو أن يذكر اللفظ، ثم تكررّه، والمعنى مختلف^(١٥)، والتفت الجاحظ إلى هذه الظاهرة الأسلوبية في الخطاب القرآني محدداً أبعادها، ومبيناً أسبابها ومؤثراتها عند المتلقى، فيقول فيه «وجملة القول في الترداد، أنه ليس فيه حدٌ ينتهي إليه، ولا يؤتى على وصفه وإنما ذلك على قدر المستعين، ومن يحضره من العوام والخواص، وقد رأينا الله عزّ وجلّ، ردد ذكر قصة موسى وهود، وهارون وشعيب، وابراهيم ولوط، وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنة والنار، وأمور كثيرة لأنّه خاطب جميع الأمم من العرب، وأصناف العجم، وأكثرهم غبيٌّ غافل، أو معاند مشغول الفكر، ساهي القلب»^(١٦).

ويمكن الوقوف على وظيفة التردد مما أشار إليه الجاحظ من تعريف في بنية (غبيٌّ غافل) تدلّ على وظيفة الفهم، وذلك بتردد القول، وهذا ما يعني به العرب في

قول أحدهم «أردده حتى يفهمه من لم يفهمه»^(١٧)، وتشير بنية (معاند مشغول الفكر ساهي القلب) في قول الجاحظ إلى ما يؤديه الترداد من وظيفة الإبلاغ بالاحتجاج والإقناع.

إنَّ بنية الترداد تتشكل من ثلاثة عناصر هي (الشكل، والوظيفة، والدلالة المضافة) التي تحدُّد معالم البنية الجديدة التي تقوم بها عملية التحول؛ مؤدية لوظيفة معينة يقتضيها النصُّ والخطاب الإبلاغي؛ ومن هذا فهي بنية متحرّكة تنقل الذهن من ثبات المعنى إلى مستويات متنوّعة من المعاني يقتضيها السياق، ثم إنَّ بنية الترداد تكشف عن دائرة الخلق والإبداع للأديب في قدرته على تجديد بنى الخطاب ضمن الدائرة الواحدة بما يؤدي وظائفها على وفق الموقف المغاير ل موقف البنية الأصل. وتتجلى أسلوبية التحول في ظاهرة الترداد في بني النصِّ الخطابي في نصوص «نهج البلاغة» في عملية رصد الوظائف لبني التركيب التي يتشكل منها الخطاب وهي كثيرة تبلغ مؤدّاها القصدي في (الفهم، والاحتجاج، والإقناع)، ومن ذلك الرصد استوقف الباحث تلك الزيادة في كثافة التحوّلات لما يتتبّع التركيب من نقص، أو زيادة أثرت مستويات الخطاب في إيقاع الأثر المراد في نفس المتلقّي، وتحريك ذهنه باتجاه إدراك ذلك التحول. ومنه قوله عليه السلام: ((اللَّهُمَّ قَدْ أَصَاحْتْ جَبَانُّا، وَأَخْبَرْتْ أَرْضَنَا، وَهَامَتْ دَوَابِنَا، وَتَحَيَّرْتْ فِي مَرَابِضَهَا، وَعَجَّبْتْ عَجِيجَ الشَّكَالَ عَلَى أَوْلَادِهَا، وَمَلَّتْ التَّرَدُّدُ فِي مَرَاطِعِهَا، وَالخَنِينَ إِلَى مَوَارِدِهَا. اللَّهُمَّ فَارْحَمْ أَنِّي الْآنَّةُ، وَخَنِينَ الْحَانَّةُ! اللَّهُمَّ فَارْحَمْ حَيْرَتَهَا فِي مَذَاهِبِهَا، وَأَنِّيَنَا فِي مَوَالِجِهَا!))^(١٨).

وفي هذا السياق تُّوضّح مرتكزية البنية الأساسية في النصِّ الخطابي، وهي حالة الجفاف وانقطاع الغيث، وتأثيره الماديّ الملحوظ في مكونات الأرض، وهو موضوع الاستدلال.

يتوجه النصّ بتحوله إلى بنية أخرى للموضوع ذاته في سياق مستويات لفظية مغايرة كثفت نسبة التردد، واستوضحت مؤدّاها الوظيفي في النصّ في الفهم، والإبلاغ، والتفسير، والاحتجاج لقوله عليه السلام: ((أَلَا وَإِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تَحْمِلُكُمْ، وَالسَّمَاءَ الَّتِي تُظْلِكُمْ، مُطْبَعَتَانِ لِرَبِّكُمْ، وَمَا أَصْبَحَتَا تَجْوِدَانِ لَكُمْ بِرَبِّكُمْ تَوْجِعاً لَكُمْ، وَلَا زُلْفَةً إِلَيْكُمْ، وَلَا لَخِيرٌ تَرْجُونَهُ مِنْكُمْ، وَلَكِنْ أَمْرَتَا بِمَنَافِعِكُمْ فَأَطَاعْتَا، وَأَقِيمَتَا عَلَى حُدُودِ مَصَاحِلِكُمْ فَقَامَتَا)).^(١٩)

تمثل هذه البنية بمستوياتها التركيبية المتحولة في أساليب (التوكيد، والنفي) مجموعة إجابات في بني النصّ الخطابي في مؤدّي القصد في أن ما تجود به السما، وتنتفع منها الأرض وما عليها لا لتفاعلها الوجданى مع الإنسان، وإنما طاعة الله سبحانه وتعالى ببنية التحول (ولكن أمرتا...).

تنطوي بنية ((إِنَّ اللَّهَ يَتَّلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَهُ بِنَقْصِ الشَّمَراتِ، وَحَبْسِ الْبَرَكَاتِ، وَإِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ، لِيَتُوبَ تَائِبٌ، وَيُقْلَعَ مُقْلَعٌ، وَيَتَذَكَّرَ مُنَذَّكِرٌ، وَيَزِدَ حِرَمَ مُزَدَّجِرٍ))^(٢٠) على قيمة إبلاغية تفسيرية، وإقناعية وهي بنية تردد لبنية النصّ الخطابي الأساسية ((نَدْعُوكَ حِينَ قَنَطَ الْأَنَامُ، وَمُنْعَ الْغَمَامُ، وَهَلَكَ السَّوَامُ، أَلَا تُؤَاخِذنَا بِأَعْمَالِنَا، وَلَا تُؤَاخِذنَا بِذُنُوبِنَا))^(٢١)، ودائرة التردد القصوى تكون مكثفة في بؤرة التحول؛ وهي بنية: (أَلَا تُؤَاخِذنَا، وَلَا تُؤَاخِذنَا) = (الاعمال، الذنوب).

وتكتشف دائرة الترغيب في بنية النصّ ((اللَّهُمَّ انْشُرْ عَلَيْنَا غَيْنَاكَ وَبَرَكَاتَ، وَرِزْقَكَ وَرَحْمَتَكَ، وَاسْقُنَا سُقْيَا نَافِعَهُ مُرْوِيَهُ مُعْشِبَهُ، تُنْبِتْ بِهَا مَا قَدْ فَاتَ، وَتُخْبِي بِهَا مَا قَدْ مَاتَ، نَافِعَهُ الْحَيَا، كَثِيرَهُ الْمُجْتَنَى، تُرْوِي بِهَا الْقِيَعَانَ، وَتُسَيِّلُ الْبُطَنَانَ، وَتَسْتَوْرُقُ الْأَشْبَارَ))^(٢٢). المتحولة بالآلية التردد مع البنية الأصل، ((اللَّهُمَّ سُقْيَا مِنَكَ هُخْيَهُ مُرْوِيَهُ، تَامَهُ عَامَهُ، طَيِّبَهُ مُبَارَكَهُ، هَنِيَهُ مَرِيعَهُ، زَاكِيَهُ تَبَتَّهُ، ثَامِرَهُ فَرِعَهُ، نَاضِرَهُ وَرَقَهُ، تُنْعِشُ بِهَا الضَّعِيفَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُحْيِي بِهَا الْمَيِّتَ مِنْ بِلَادِكَ!))^(٢٣).

ويتّجه النصّ الخطابيّ المتحول إلى نتيجة استدلاليّة تبرز بها مقصديّة الإمام عليهما السلام؛ في تحريك ذهن المخاطب باتجاه تعليمه بأدبيات التوسل بالله سبحانه وتعالى، وأخلاقيّات استجلاب اللطف الربانيّ في استجابة الدعاء في المواطن الحرجة التي يتعرّض لها العباد تمثّل في بنية الخطاب «وَتُرْخِصُ الْأَسْعَار»^(٢٤) التي تردد بنية الأصل، ((وَعَطَايَاكَ الْجَزِيلَةُ، عَلَى بَرِّيَّتَكَ الْمُرْمَلَةِ))^(٢٥)؛ وهي نتيجة موضوع الاستدلال في ديمومة العيش بإدامة عناصر الحياة (الماء وما يخرج من الأرض).

إنَّ دائرة بنيات التردد في النصّ الخطابيّ المتحول اشتغلت على منظومتي الكون؛ وهي الأرض والسماء، وقد أكّدت بنية التحول الأولى؛ وهي البنية الأصل، على منظومة الأرض، وقد تكشفت فيها بني الاستدلال في تشخيص حالة ما يؤول الأمر فيها إلى النضوب في مكوّناتها في الجبال والدواب... كانت تلك الأهميّة موّجّهة إليها؛ لأنَّها بتماس مع الإنسان وحاجاته؛ وهذا فيه تؤدي إلى تحريك الذهن باتجاه قدسيّة الإنسان في الأرض، وما فيها تكون مسخرة له، أمّا في بنية التحول في النصّ الخطابيّ الذي وقع فيه التردد؛ فقد اشتمل على منظومتين؛ الأرض والسماء، وذلك أنَّ الأرض يحسّها ويتلمسها الإنسان، وهي قريبة إلى مدركاته الحسّيّة وتأتي السماء ثانية؛ لأنَّها بعيدة عن تلك المدركات.

ولبيان المؤدي الوظيفي المهم الآخر، هو أنَّ الماء النازل من السماء عنصر ثانويٌ يتعلّق بكينونة الإنسان. لأنَّه تقع عليه وظيفة التبليغ الإلهي في الأرض.

وتعُدُّ بنيات التحول في هذين النصّين من البنيات التفسيريّة، وهي في اشتغالها الأسلوبيّ تقوم على الامتصاص، والتوليد الطوال، وهناك بنيات يقع فيها التردد قصيرة؛ تبعاً للموقف الذي قبلت فيه؛ ومنها قوله عليهما السلام: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ...، فَهُوَ أَبْلُجُ الْمَنَاهِجِ وَاضْطَحُ الْوَلَائِجِ، مُشَرِّفٌ

المنار، مُشرقُ الجَوَادِ، مُضيءُ المصايفِ، كَرِيمُ المُضمارِ، رَفِيعُ الْغَايَةِ، جَامِعُ الْحَلْبَةِ، مُتَنَافِسُ السُّبْقَةِ (٢٦).

تتجه أسلوبية التحول في بنية النص (كريم المضمار ...، جامع الخلية، السبقة) إلى بنية يقع فيها التردد المباشر في الخطاب ذاته في ((وَالْمُوْتُ غَایَةُهُ، وَالْدُّنْيَا مِضْمَارُهُ، وَالْقِيَامَةُ حَلْبَتُهُ، وَالْجَنَّةُ سُبْقَتُهُ))^(٢٧)، ودائرة هذه العناصر هو الإسلام موضوع الاستدلال.

إنّ هذه المباشرة في بنية التردد كثفت من أسلوبية التحول في النصّ، وأكّد مؤّداه في شدّ ذهن المخاطب باتجاه حركة التحول وإيقاع الأثر الترهيبيّ، والترغيب في نفس ذلك المخاطب؛ فجاء المؤّدي في الإبلاغ بتحديد معالم حركة الإنسان في إطار هذه الحياة. وهذه الحركة تنبثق من خصائص الإسلام الرفيعة؛ فيكون مضماره الدنيا، وهي الدائرة المفتوحة لتلك الحركة التي تنبثق من منطقة الاتساع «كرَيمُ المِضْمَارِ»، فهو موطن التحول في بنية النصّ بالآلية التردد.

وتتردّد بنية المضمار في نصوص خطابيّة أخرى؛ تتصف بالترافق لاختزالها التجارب من البنى الأولى والأساسية في قوله عَلَيْهِ الْكَفَالَاتُ ((أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ، وَغَدَّاً السَّبَاقَ، وَالسَّبِقَةُ الْجَنَّةُ، وَالْعَيْلَةُ النَّارُ)) (٢٨).

إنَّ بنية التردد في (اليوم المضمار) لها محدَّد زمنيٌّ في إيقاظ ذهن المخاطب، ولفت انتباهه إلى هذا المحدَّد الزمنيِّ الذي إذا طال؛ فلابدَّ من أن يكون له متنهُ، وتشتتَّ بنية التحوُّل القصوى في تردد بنية المضمار وتقليلها في سياق النصّ في قوله عَزَّلَهُمْ عَلَيْهِمْ: ((وَاللَّهُ مُسْتَأْدِيكُمْ شُكْرًا، وَمُورِثُكُمْ أَمْرًا، وَمَهْلُكُمْ فِي مِضْمَارٍ مَحْدُودٍ، لِسَنَازَعُوا سَقَهَ)) (٢٩).

بلغت القيمة الدلالية لبنية التردد أقصاها في تحريك ذهن المخاطب باتجاه تلك المدة المحددة بالحياة؛ إذ يتحكم بها الله سبحانه وتعالى، وليس للإنسان فيها استطاعة فجاءت بنية التحول مختزلة لجميع البني المترددة السابقة عليها ولكنّه عليه السلام قد أشيع ذهن المتلقّي فهمًا؛ فكان مؤدي القصد في بنية التحول هو الاحتجاج عليهم بإبلاغيّة التحديد والترهيب.

(٢) الاستبدال

وفي اللغة يأتي بدل الشيء غيره، «وتَبَدَّل الشيء»، وتبدل به واستبدل واستبدل به، كُلُّه: اتخاذ منه بدلًا^(٣٠). وجاء في المعنى الاصطلاحي للاستبدال البلاغي هو إحلال صفة، أو اسم وظيفة، أو لقب مكان اسم علم، أو استعمال اسم علم للتعبير عن فكرة عامة^(٣١).

ويجد الباحث أن العلاقة التي تنتظم بنية الاستبدال مع البني الأساس في الخطاب الأدبي تحكمها المستويات الدلالية التي يخرج إليها مؤدي القصد، وقد تتجاوز حدود التفسير، والتذكير إلى مؤديات أخرى بحسب تفاعل الأساليب مع بعضها في نتاجها الدلالي في أسلوبية التحول ضمن دائرة آلية الاستبدال، وهذا ما نجد آثاره في نصوص نهج البلاغة في قوله عليه السلام: ((الْسُّتُّمْ فِي مَسَاكِنِنَّ كَانَ قَبْلَكُمْ أَطْوَلَ أَعْمَارًا ...، فَهَلْ بَلَغَكُمْ أَنَّ الدُّنْيَا سَخَّتْ لَهُمْ نَفْسًا بِفَدْيَةٍ؟ أَوْ أَعَانَتْهُمْ بِمَعْوَنَةٍ؟ أَوْ أَحْسَنَتْ لَهُمْ صُحْبَةً؟ بَلْ أَرْهَقْتُهُمْ بِالْفَوَادِحِ، وَأَوْهَنَتُهُمْ بِالْقَوَارِعِ، وَضَعَضَعَتُهُمْ بِالنَّوَائِبِ)).^(٣٢)

إنَّ بنية (وَضَعَضَعَتُهُمْ بِالنَّوَائِبِ) هي مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (ضدّية الدنيا لأهلها)، وهي تكشف عن نموذج السنن التاريخية في النصّ الخطابي؛ لتؤدي أثرها في التذكير بهؤلاء الأقوام، ويتمثل أسلوب التحول بالبنية الاستبدالية في قوله

عليه السلام: ((فَاهْدُوا عَنِّي، وَانْظُرُوا مَاذَا يَأْتِيكُمْ بِهِ أَمْرِي، وَلَا تَفْعَلُوا فَعْلَةً تُضَعِّفُ قُوَّةَ، وَتُسَقِّطُ مُنَةً، وَتُورِثُ وَهْنًا وَذَلَّةً))^(٣٣).

قد يتراهى للوهلة الأولى منطقة التواتر في بنية الاستبدال (تضاعف قوة) عن بنية (وضاعف ضعفهم بالتوابع) في بنيتها السطحية، ولكن البصر النافذ في بنيتها العميقية يستدلّ بها على بؤرة التعالق الدلالي بين البنيتين؛ فاتخذ الإمام عليه السلام من البنية الأولى مؤديًّا تذكيرياً لفعل القوم في الحياة الدنيا؛ فهو يكشف عن نتائج فعل الغائب للمخاطب الحاضر ليتعظ.

وجاءت بنية (الاستبدال) تركز هذا المعنى باكتنازها التجارب السابقة التي كشف عنها الإمام عليه السلام بالفعل (تضاعف)؛ فتظهر أسلوبية التحول جليّة في أن القوّة المؤثرة في فعل البنية الأولى (تضاعف ضعفهم). أمّا بنية الاستبدال (تضاعف قوة)؛ فتكمن في «فعلة» التي تأتي مفعولاً مطلقاً تؤكّد نوع الفعل، وهي بالوقت نفسه الفاعل الذي يدلّ عليه الضمير المستتر في بنية الاستدلال، ونعلم أنّ الاسم يدلّ على الشبوت خلاف الفعل، ففيه تجدد؛ لذا تكون بنية الاستدلال قد امتصّت قوة البنية الأولى، وأضافت عليها دلالة أخرى توافق السياق الذي قيل في جمع المخاطب الحاضر، وهذا المعنى المضاف أثيرى قصديّة النّص في احتجاج الإمام عليه السلام على القوم وإضعاف سبلهم الضدّية، فاحتملت هذه الوظيفة قيمة فكريّة في الاحتجاج والإقناع، وقيمة نفسية في أثرها الترهيبّي في نفوس المخاطبين؛ فضلاً عن فنيّة الأسلوب. وفي نص آخر قال عليه السلام: ((حتى يبعث الله محمداً عليه السلام، شهيداً، وبشيراً، ونذيراً ...، فما احلولت لكم الدنيا في لذتها، ولا تمكنت من رضاع أخلفها إلا من بعد ما صادفتموها بجائلاً خطّامها))^(٣٤). تتجه بنية التحول إلى سياق آخر تكون دلالة (الحلولت) مرتكزاً لها في قوله عليه السلام: ((فَمَنْ أَخَذَ بِالْتَّقْوَى عَزَّبْتَ عَنْهُ الشَّدَائِدُ

بعد دُنُوهاً، واحلوَلتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا، وانفَرَجَتْ عَنْهُ الْأَمْوَاجُ بَعْدَ تَرَاكُمِهَا، وَأَسْهَلَتْ لَهُ الصِّعَابُ بَعْدَ إِنْصَابِهَا))^(٣٥).

وردت بنية (احلوَلتْ لَكُمُ الدُّنْيَا) في دائرة السلب بحضور أداة النفي، وهذا السلب يتحول إيجاباً في بنية موضوع الاستدلال (ثبوت حلاوة الدنيا باتباع محمد عليه السلام). إنَّ هذه البنية في دلالتها العميقه انسجمت مع بنية الاستبدال بواقع التحول باتجاه العلقة الدلالية المشتركة؛ وهي (واحلوَلتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا)، وهي تدور في دائرة الإيجاب وتلك الدلاله العميقه، فإنَّها تكون من الأمور التي تعدُّ من محركات الحياة، وبذلك ارتبطت دلائلاً مع البنية الأولى لكنَّها تجاوزتها في منطقتها الترغيبية المفتوحة بفعل أثر التقوى في سلوك البشر.

وجاءت بنية (الاستبدال) في سياق بنيات متنقابلة أثر الإيقاع فيها في دفقته للشحنة ذات التأثير الإيجابي عند المخاطب، وهذا التشكيل البنائي يجعل من التقوى العامل الأساسي في بنية الاستبدال (احلوَلتْ) التي تحرّك الذهن باتجاه استكمال القناعة بالحياة المتوازنة مع وجود التقوى، وهذه الملامح الأسلوبية في النص الخطابي أدت إلى إثراء بنية التحول في دائرة السلب في النص الأول، وانتقالها إلى دائرة الإيجاب في بنية الاستبدال؛ فضلاً عن استكمال وضيقتها التفسيرية والترغيبية في النص.

ويُلحظ تشكيل استبدالي آخر في نصوص عدّة تخرج إلى وظيفة أخرى يحدّدها السياق في النص محكمة بينية التحول الاستبدالي؛ ففي قوله عليه السلام: ((ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقًا افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ ...، وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ، وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ، عَلَى الْوَالِي، فَرِيشَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ، فَجَعَلَهَا نِظامًا لِالفَتَّاهِمْ، وَعِزًا لِدِينِهِمْ))^(٣٦).

شخص الإمام عليه السلام ببنية التحول التي تُستبدل في ما يأتي من أقواله عليه السلام بمُؤَدَاها التفسيري، وبيان عظم هذه الفريضة، وبينة الاستبدال في قوله: ((وَلَيْسَ امْرُؤٌ وَإِنْ عَظُمَتْ فِي الْحَقِّ مِنْزَلَتُهُ، وَتَقَدَّمَتْ فِي الدِّينِ فَضِيلَتُهُ بِفَوْقِ أَنْ يُعَاوَنَ عَلَى مَا حَمَّلَهُ اللَّهُ مِنْ حَقًّ)).^(٣٧)

وفي سياق النص الخطابي هذا تشتدّ مساحة التعالق الدلالي لبنية الاستبدال مع البنية الأولى بإجمال ذلك الحق، وتشديد الخطاب باتجاه التعالق الإنساني ببنية (التعاون) التي تفضي إلى تحقيق المؤدى القصدي بالنص.

وفي قوله عليه السلام: ((انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا تروع عن مسلماً، ولا تجتازن عليه كارهاً، ولا تأخذن منه اكثراً من حق الله في ماله)).^(٣٨) أحاطت بنية الاستبدال (ولا تأخذن منه اكثراً من حق الله في ماله)، وهو تمثل موضوع الاستدلال في النص مجموعة من الملامح الأسلوبية التي أكدت، وأثرت دائرة التحول بأساليب الأمر والنهي التي اجتمعت مع نون التوكيد الثقيلة التي اتصلت بثلاثة أفعال (تروع، تجتاز، تأخذ) المنفية التي تكشف من دلالة المنع المتضمنة فيها فأحاطت هذه التحوّلات الأسلوبية ببنية الاستبدال التي أثرت المؤدى القصدي في التوجيه، والتفسير، والتشديد، فعملت على تحريك منطقة الفهم في ذهن المخاطب المعين (جامع الصدقات) بأصول ومحددات عمله.

وتشترك بنية الاستبدال هذه مع البنى السابقة عليها بدلاتها العميقه؛ وهي (الالتزام بأداء حق الله)؛ فهو المستوى الآمن لقضاء جميع الحقوق.

وخلاصة الأمر أن قاعدة الاستبدال لا تعني قيام شيء مقام شيء فحسب. إنما هناك دلالة مضافة.

ثانياً: التحول النبوي الدلالي

تنوع خواص التحول النبوي في نصوص نهج البلاغة بأشكال أسلوبية كثيرة، إذ تؤكد الأثر الفكري الذي يحرك النص باتجاه مؤدّاه القصدي في الإقناع، أو الإفهام، أو الاحتجاج، أو غير ذلك مما يتطلبه الموقف الذي قيلت فيه، ومن أبرز هذه الخواص هي تالي الجمل الاسمية بمتواليات تتبع في تداعٍ، وتنبع منها أشكال متألفة، تستند بها لحمة النص، وتحقق تماسكه مثال ذلك في قوله عليه السلام: ((إِنَّمَا حَقُّكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَإِنَّمَا حَقُّكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرُ فَيْنِكُمْ عَلَيْكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالبيعةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الشَّهَدِ وَالْمَغِيبِ وَالإِجَابَةُ حِينَ ادْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ امْرُكُمْ)).^(٣٩)

تظهر في بنية الخطاب سلسلة من التحولات التعبيرية، في تحريك التركيب النحوى بملامح أسلوبية كثيرة بوساطة التقديم والتأخير، والمزاوجة بين المعطوفات على نسق منظم من المتاليات الاسمية المتواشجة في ما بينها، في الترتيب المنطقى المطلق الذى يحمل الحقوق والواجبات المطلقة التى يقوم عليها نظام المجتمع أكمل في الجمل الاسمية المنسوبة التي تصدرت الخطاب بـ((إِنَّمَا حَقُّكُمْ حَقًا))، فكان هذا التقديم للخبر العائد على متولي الرعية، وهو الإمام عليه السلام؛ لأنَّه يجسد حَقَّ الله في المجتمع، وهو الاجتماع على الطاعة لوليِّ الأمر؛ ففيه يبعد المجتمع عن فتن التمزق، فتحقيق هذه الطاعة تفجر منها المتالية الاسمية الأخرى ودلالتها. أداء ولِيِّ الأمر حَقَّ الرعية عليه (ولَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ)؛ فتقديم الجار والجرور(لي) و (لكُمْ)، أفاد التخصيص والتأكيد في الآن ذاته، وجاءت أداة التفصيل (أما) مشحونة بطاقة تعبيرية "تحويلية" خاصة تراكم فيها دلالات مؤدّى التحول في التفسير والتوزيع التي تمثل قمة التصعيد الدلالي في التعبير عن وضع الشيء في موضعه (ما على

الوالى من حق) وبدأتها بالنصيحة، وهو إرشاد الرعية بالرأى السليم، وهذه أهم واجبات ولیّ الأمر بعدها سد الحاجة البشرية مادياً وفكرياً، وهذا ما تؤكده البنيات (فالنصيحة لكم، وتوفير، تعليمكم، تأدیبكم)، أما الشق الآخر؛ ففيه تفصيل ما للوالى على الرعية، مقابل البنية المتحوله بما سبقتها كالآتي:

البنية المتحوله البنية الأساسية (المولدة)

الوفاء == النصيحة

الإجابة == تعليمكم

الطاعة == تأدیبكم

إنّ هذه البنى المتحوله بصيغتها الصرفية (المصدر) الدالّ على ثبوت الشيء تتفرّع وتكتّن بالدلالة المكتفة في هذه المتاليات الاسمية المترافقه على التابع؛ وهي تعبر عن فاعلية التحول الفني الذي أکسب النصّ الخطابي في إجمال الحق في بدء الخطاب، وتفصيله بهذه البنيات المتحوله -التي سبق ذكرها- درجة من التكثيف والعمق والإيحاء.

أدّت هذه البنيات المتحوله على وفق منظومة من المفردات التي فسرت بعضها بعضاً؛ إذ دلت على معانٍ الحركة والتحوّل الإيجابي؛ فأثرت مؤدي التحوّل في التفسير، الإفهام، والاحتجاج بالتبليغ؛ إذ وصلت إلى الاستغراق في تجربة الولاية للإمام عيسى (الطاعة حين آمركم) المحور الاستقطابي لجميع الدول الأخرى، فإنّها ترجع النصّ ببنياته التحويلية إلى بدء الخطاب (إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًا)، وهو موضوع الاستدلال؛ فمحوريّة النصّ الخطابي، تكمن في تحقيق هذه البنية (الطاعة)؛ لأنّها لو تحققت آنذاك بشكلها الكلي لما وصل المجتمع الإسلامي إلى هذا التمزّق الحاضر.

ومن خواص التحول الأخرى في نصوص نهج البلاغة اعتمادها على بنية السؤال. وممّا يمتاز به السؤال، هو شدة فاعلية التحول فيه، وتنوع الدلالة، لأنّه يطلق التركيب من قيد التقرير، أو الثبات إلى عالم الدلالة الفسيح، ويبث فيه شحنة من الإيحاءات المتالية، لا سيما بتكرار بنية السؤال في متالية جملية، ومثال ذلك في قوله عليه السلام: ((وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْقُرُونِ السَّالِفَةِ لِعِبْرَةً! أَيْنَ الْعَمَّالَةُ وَأَبْنَاءُ الْعَمَّالَةِ! أَيْنَ الْفَرَاعِنَةُ وَأَبْنَاءُ الْفَرَاعِنَةِ! أَيْنَ أَصْحَابُ مَدَائِنِ الرَّسْسَ الَّذِينَ قَتَلُوا النَّبِيِّنَ، وَأَطْفَلُوا سُنَّنَ الرُّسُلِينَ، وَأَحْيَوَا سُنَّنَ الْجَبَارِيْنَ! أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجُنُوْشِ، وَهَزَمُوا الْأُلُوفَ، وَعَسْكَرُوا الْعَسَاكِرَ، وَمَدَّنُوا الْمَدَائِنَ؟!))^(٤٠).

تمثل بنية السؤال مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (فناء الحياة)، ويعده الإطار المرجعي للتحول؛ إذ إنه يعكس دلالة النص الخطابي، ويتحكم في نظام الجمل فيه، وذلك بشحن النص بفيض من الإيحاءات الدلالية العارمة؛ فضلاً عما يحدّثه من شحنة متدافعه تحرك انجذاب المخاطب عن طريق التصعيد المتوالي والمترافق في صيغة السؤال (أين)، وتنقل مستوى النص من التقرير والثبت إلى التحرير الذهني، ويمكن تبيّن ذلك في قوله عليه السلام: ((أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجُنُوْشِ، وَهَزَمُوا الْأُلُوفَ...)), فصيغة السؤال (أين) تعبّتها بنيات اسمية تجسّد في ما يتعلّق بعظيم الفعل، وهي (العمالة، الفرعون، أصحاب مدائن الرسّ). وهذه المسميات لها تأريخها، وعظيم فعلها في أوانها، فكانت بنية التحول تحمل دلالة ضدّية لنتائج فعل هذه الأسماء، ففندتها، وهذا فيه إثراء للفهم بالنسبة للمخاطب وتكرار صيغة السؤال بالأداة نفسها (أين) تكشف الدلالة في تصعيد الموقف الاحتجاجي للإمام عليه السلام من بنى الاستدلال في بنية السؤال لتحقيق المؤدي القصدي لبنية التحول في استصراخ القوم بما هم فيه من عنجهية الجاهل وعدائيّة الموقف.

وتشعُّ من تقنية التحول بمنظوماتها التساؤلية المتتالية مولدة إيقاعاً داخلياً، وحركة صاحبة توقف ذهن المخاطب وتحرّكه باتجاه الخطاب الاحتياجي من أجل التغيير في الموقف، والنزول عند الرضوخ لأثر السنن التأريخية في معالجة موقفهم المتعنت وحبّهم للدنيا، وعملت بنية السؤال على تعويق هذه المؤدّى والإحساس بها. إنَّ الطاقة الدلالية الثَّرَة الكامنة في بنية التحول (السؤال) بمستوياتها كشفت الدلالة في مؤدّى النص باتجاه التحرير والتغيير. وتأتي تقنية النداء المتتالية، المتلاحقة ثرَة بتحول التوليد الدلالي في بنية النص الخطابي؛ إذ تعكس القدرة الإبداعية للإمام "عليه السلام" في خلق بؤرة تصويرية تتمحور فيها الدلالة، وتكتشف فيها حيوية الرؤى، وخصوصيتها. ففي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، فَإِنْ عَذْتُ فَعُذْ عَلَيْ بِالْمُغْفِرَةِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا وَأَئْتُ مِنْ نَفْسِي، وَلَمْ تَجِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدِيِّ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبَتْ بِهِ إِلَيْكَ [بلسانى]، ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِيِّ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي رَمَّاتِ الْأَلْهَاظِ، وَسَقَطَاتِ الْأَلْفَاظِ، وَشَهَوَاتِ الْجَنَانِ، وَهَفْوَاتِ اللَّسَانِ)).^(٤١).

يمثل الداء موضوعاً للاستدلال، والاستهلال بصيغة (اللهُمَّ) وتكرارها على مدى النص الخطابي، فإنَّه بذاته تحول وانفتاح، فتكرار النداء فيه تتولَّد شحنة متقدمة ذات دلالة مكثفة، وعالية، تتسع بها الرؤية، عند جمع بنى النداء ونسجها في أنساق على ما هي عليه في النص؛ إذ يولد هذا الاتساق بينية النداء المتحولة استحضار النداء، والمنادى له بمساحة تأمل عميقه، واستلهام إيحاءات كثيرة، وهذا ناتج عن تكرار المنادى (اللهُمَّ) أربع مرات، مقتربنا بالفعل الظبي (اغفر)، وفي كلّ مرّة يتكرّر فيها النداء تتصاعد حدة التوتر الجمالي النابع من تصوير حدة بُعد الإنسان عن الأخلاقيات التي أدينا بها الإسلام.

والنص يحمل مؤدّى تعليمياً بكيفية أداء الداء، فالإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بخطابه التوسيٰ، الله سبحانه وتعالى إنما أراد تعليم العامة أدبيات الداء، وهذه هي الدلالة العميقه في

النص الخطابي، وهكذا شكلت تقنية النداء (اللَّهُمَّ) المترنة بالفعل الظبئي (أغفر) البؤرة الدلالية المكثفة، والجامعة لعناصر ما يطلب فيها الغفران، ومن ذلك؛ فإنّ لغة الإمام عَلِيِّ سَلَام قد تميزت بالحركة والحيوية والتحول، بتنوّع الأساليب المتواالية للصيغ على صعيد النص الخطابي الواحد، أو مجموعة نصوصه عَلِيِّ سَلَام في نهج البلاغة.

والملاحظ الأسلوبي في التحول في هذا النص يبدأ بالحركة الفعلية بصيغة النداء وتبعها منظومة تامة من الأفعال الطلبية، فالتحول هنا يعكس الانفتاح، والامتداد في كشفه للعلاقات، والروابط القائمة على رغبة الطالب، ويكتشف هذا في تلك الحركة الفعلية بعد صيغة النداء.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ ← ترتبط بجملة الشرطية (فَإِنْ عَدْتُ فَعُدْ عَلَيِّ بِالْمَغْفِرَةِ) فهي بنية التحول إحياء دلالي في استمرار وتجدد طلب الغفران بحلول جملة الشرط ذاتها (إن) التي تفيد الاستقبال.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ ← ترتبط بجملة النفي (وَلَمْ تَجِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدِي)، تكمن دلالة التحول بالفعل (وَأَيْتُ) التي تخرج إلى الالتزام بالوعد، فترتبط بالتحول المنفي (لَمْ تَجِدْ) فالدلالة العميقة للمتحول المنفي في قدرة الإنسان المحدودة على الالتزام بالطبع بقدرة الله الواسعة على الغفران.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبَتُ ← ترتبط بـ ← (ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِي)، تبني قيمة التحول في الأفعال المزيدة (تَقَرَّبَتُ) تقابلها (خَالَفَهُ)، فبنية التحول تدلي إلى تصنّع الإنسان في هذه المواقف.

وتكتشف بنية التحول في صيغة النداء الأخيرة فيها؛ إذ تتجمّع عندها دلالة النص جيّعاً في عصمة أعضاء الإنسان من الوقوع في الزلل؛ فهي تمثل بالحواسّ (العين، واللسان، والغرائز النفسية الخالية من رضا الله).

وهكذا تتمرّكز الأفعال الطلبية على وفق منظومة تامة من العلاقات والروابط التي تعزّز الطالب بالغفران المطلق لقصور النفس البشرية عن الالتزام التام بالأوامر الربانية؛ لذا جاءت صيغة النداء في أول النصّ مثيراً أوّلّياً يثير حركة الأفعال الطلبية التي حرّكت مجموعة الأفعال الأخرى (أعلم، عدت، قعد، وأيت، لم تجده، تقربت، خالقه)، وكلّ فعل من هذه الأفعال هو حركة رديفة للفعل الذي يليه.

ومن خصائص التحول البارزة في النص الخطابي في نهج البلاغة التداخل، أو الأزداج المتنامي في الصور الحسية المحولة من التجريدية؛ أي إنَّ أحد طرفيها يكون مجرّداً يدركه العقل، والطرف الآخر حسيّاً محسّداً، فإن فاعليّة هذا التحول يمكن في خلق بؤر تصويريّة، تتعالق فيها مجموعة العناصر الحسية وال مجرّدة، لتحقيق مؤذى الخطاب في تعميق فاعليّة الصورة النفسيّة، والدلاليّة في نفس المتلقى.

وتتجه بنية التحول في صور الخطاب عند الإمام عَلِيِّاً باتجاه التجسيد، والتشخيص، والأقل منها تتجه إلى التجريد، والسبب في ذلك يعود إلى قصديّة الخطاب عند الإمام عَلِيِّاً بتقريب الأنموذج الأمثل لقبول ذهن المخاطب، وقدرته على تصوّر هذا التشخيص والتجميد ليؤدي مؤهلاً في بنية الخطاب ومثل ذلك في قوله عَلِيِّاً: ((نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ، وَمَحَطُ الرِّسَالَةِ، وَمُخْلِفُ الْمَلَائِكَةِ، وَمَعَادِنُ الْعِلْمِ، وَيَنَابِيعُ الْحُكْمِ)).^(٤٢)

تتمثل بنية التحول من المعقول إلى المحسّن في (معادن العلم) لتقرب إلى الذهن إنَّ أهل بيت الرسول ﷺ؛ هم منظومات علمية نفسية، وينابيع الحكم، دلالة تدفق الحكمة على المستهم ﷺ.

وفي قوله ﷺ: ((عِبَادُ اللَّهِ، لَا تَرْكُوا إِلَى جَهَالَتِكُمْ، وَلَا تَنْقَادُوا إِلَى أَهْوَائِكُمْ، فَإِنَّ النَّازِلَ بِهَذَا الْمُنْزِلِ نَازِلٌ بِشَفَاعَةِ جُرْفٍ هَارٍ، يُقْلُّ الرَّدَى عَلَى ظَهْرِهِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ))^(٤٣). فبنية التحول (ينقل الردى على ظهره)، نقلت المعنى العقلي إلى حسي يدركه العقل، ويتقبله الذهن بتقرير الصورة إليه. وهكذا يتحقق التحول تغيراً في الأسلوب الوظيفة، وتنوعاً في الوصف، ونتائج دلالة مضافة.

ثالثاً: الحوار

الحوار لغةً هو تبادل الكلام، ومنه المحاورة، وهي «المجاوبة، والتحاور والتجابب، وتقول، كلمته، فما أحار لي جواباً، أي ما ردّ جواباً. واستحاره أي: استنطقه، وهم يتحاورون، أي: يتراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة، والمحورة من المحاورة، مصدر كالمشاورة»^(٤٤). وفي الاصطلاح: تبادل الحديث بين الشخصيات في قصة أو مسرحية^(٤٥)، وبذلك يقوم هذا الأسلوب على المراجعة في الكلام بين المتكلم، أو بين أكثر من ذلك «حيث يتعاقب الأشخاص على الإرسال والتلقى»^(٤٦).

وقد وردت كلمة الحوار في القرآن الكريم في آياتٍ ثلاثة^(٤٧)، ويقترب من مفهوم الحوار مفهوم الجدل؛ يقول ابن فارس: «الجhim والدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة، ومراجعة الكلام»^(٤٨)، ومن هذا نجد أن المفهومين قد اشتراكا فيحقيقة واحدة هي مراجعة

الكلام بفارق اختصاص الجدل بالخصوصة، فقد جاء في لسان العرب «الجدل: اللدد في الخصومة، والقدرة عليها، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام، وجادله، أي خاصمه، والاسم الجدل: أي: شدة الخصومة»^(٤٩).

ووردت لفظتا الجدل والخوار في القرآن الكريم في آية واحدة في قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٥٠). فكان اللفظ الأول (تجادلك) في مقام الخصومة، واللفظة الأخرى (تحاوركم) في مقام قول الرسول ﷺ وبذلك نجد أنّ الجدال يتحدد بالخصوصة، والخوار لا يتحدد بها، فيكون الأخير أعم وأشمل، فما يراد منه هو «إيضاح الفكرة بطريقة السؤال والجواب، من أجل أن تلمس الخوار الذي ينطلق في مهمة طرح الفكرة، كما تلمس الخوار الذي يتجسد في موقف الدفاع عن الفكرة ضد تحديات أعدائها، وخصوصها في مجالات الصراع»^(٥١)، وهذا ما يتوضّح في مجال البحث في نصوص نهج البلاغة؛ لكون الخوار يقع جزءاً في أساليب الاستبدال وطريقه بالاستدلال عليه في طرق المحاجرة.

ويمثل الخوار متغّيراً أسلوبياً بمقتضى عدد من الطرائق المختلفة في التعبير عن قصديةّ الحوار الذي يُظهر وظيفة اللغة في إيصال الفكرة بين المرسل والمتلقي، ثم إحداث التأثير بوظيفة الحوار الانفعالية؛ وبذلك يتحقق عنصراً الفهم والقصدية، وهو ما قيمتان تتجلى فيها أسلوبية اللغة الحوارية التي ترصد مضامين تحولات البنى، وتغييرها للكشف عن الوظيفة التي تؤديها تلك الأشكال اللغوية داخل النص الحواري^(٥٢). الذي تتبادر أشكاله بين الإظهار والضمور.

أولاًً: الحوار الظاهري

وهذا الأسلوب يتميّز بوجود فعل القول اللذين يتصدران الجملة الحوارية، ومن أمثلتها في نصوص نهج البلاغة في قوله عليه السلام: ((أَيُّهَا النَّاسُ، شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفَتْنَ بِسُفْنِ النَّجَاهِ، وَعَرَجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ، وَضَعُوا تِيجَانَ الْمُفَاخَرَةِ ...، فَإِنْ أَقْلَ يَقُولُوا: حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ، وَإِنْ أَسْكُنْتُ يَقُولُوا: جَزَعَ مِنَ الْمَوْتِ! هَيْهَاتٌ بَعْدَ التَّيَّا وَالَّتِي))^(٥٣). تصدّر فعل القول في جملة الحوار الأولى (أقل) وجاء فعل القول في جملة الحوار الثانية في سياق جواب الشرط؛ وهما يمثلان مصادر أدلة لموضوع الاستدلال "في ردّه عليه السلام" على العباس وأبي سفيان في خاطبتهما بالبيعة له عليه السلام حال وفاة الرسول عليه السلام.

جاء فعلاً القول في جملتي الحوار (أقل) أولاًً، وقالوا ثانياً مع مجيء الجواب متصلةً بالواو لغير سلوك الإمام عليه السلام في الموقف الآخر من القول إلى السكت.

ومن الملامة الأسلوبية في هذا النصّ مجيء أفعال القول في سياق الجملة الشرطية التي أفادت التوقع للمستقبل الذي يكشف عن معرفة ما خبر الإمام عليه السلام في القول من تردد في الرأي.

أمّا الملح الأسلوبي الآخر في سياق النصّ يكون في حذف متعلقات فعل الشرط (أقل) وفعل الشرط (أسّكت)، وهذا الحذف يكمن فيه مؤدي قصدية الإمام عليه السلام في الزهد بأمر البيعة له طلباً للسلطان الذي يخاله فيه القوم.

وقد تأتي أقوال المحاورات على صيغة واحدة من القول؛ فتأتي صيغة الفعل الماضي المتصل بالبناء التأنيث الساكنة؛ لكونها تتعلق باسم الجنس (الأنصار) و(قريش)، أي: الجماعة من قوم الأنصار وقريش؛ ومن ذلك قوله عليه السلام: قالوا: لما انتهت إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله عليه السلام، قال عليه السلام: ما قال

الأنصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير. قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَهَلَا احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَصَّى بِأَنَّ يُحْسِنَ إِلَى مُحْسِنِهِمْ، وَيُتَجَاهِزَ عَنْ مُسِيَّهِمْ؟ قالوا: وما في هذا من الحجّة عليهم؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ كَانَتِ الْإِمَارَةُ فِيهِمْ لَمْ تَكُنِ الْوَصِيَّةُ بِهِمْ. ثُمَّ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَإِذَا قَالَتْ قُرَيْشٌ؟ قالوا: احتجّتْ بِأَنَّهَا شَجَرَةُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: احْتَجُوا بِالشَّجَرَةِ، وَأَضَاعُوا الشَّمَرَةَ^(٥٤).

مثلت أفعال القول (قالت) المتكررة مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (في الاحتجاج على الأنصار في نبأ السقيفة)، وقد بدأت المعاوراة في النص الخطابيًّا بأسلوب الاستفهام بصيغة(ما) التي استعملت في التقرير بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((ما قالت الأنصار))، فجاء الجواب، قالت: منا أمير ومنكم أمير، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((فإذا قالت قريش))، وقد أسبغت هذه الصيغة فتية عالية في الحوار، مما تثيره في النفس من تشوق لعرفة الإجابة؛ فالإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يعلم مسبقاً جوابي الأنصار وقريش، إنما أراد بهذا الاستفهام الذي يخرج إلى معنى التقرير؛ فهو عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يطالب بالإجابة وإنما لينكر على القوم سوء تقديرهم للأمر في هذه القوة التعبيرية في إثارة استجابة المخاطب؛ إذ إن مؤدي هذا الأداء الأسلوبي في قصدية الإمام عَلَيْهِ السَّلَام يحقق إثارة، وحركة في نفس المتلقى، ويدعو إلى مشاركته فيما يشعر^(٥٥).

ثانياً: الحوار المضر

ويأتي على نوعين؛ أحدهما: ما حذف منه واحد من أفعال قوله المعاوراة، ومثله ما جاء في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((فَإِذَا أَمْرُتُكُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي أَيَّامِ الْحَرَّ قُلْتُمْ: هَذِهِ حَمَارَةُ الْقَيْظِ أَمْهَلْنَا يُسَيَّغُ عَنَّا الْحَرُّ، وَإِذَا أَمْرُتُكُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي الشَّتَاءِ قُلْتُمْ: هَذِهِ صَبَارَةُ الْقُرْ، أَمْهَلْنَا يُنْسَلِخُ عَنَّا الْبَرُّ، كُلُّ هَذَا فِرَارٌ مِّنَ الْحَرِّ وَالْقُرْ؛ فَإِذَا كُتُمْ مِّنَ الْحَرِّ وَالْقُرْ تَفَرُّونَ فَأَئَتُمْ وَاللَّهِ مِنَ السَّيْفِ أَفَرُّ؟)).^(٥٦)

جاء فعلاً القول من المحاور؛ الطرف الأول الإمام عَلِيٌّ مُحْمَدًا في (فإذا أمرتكم بالسَّيِّرِ إِلَيْهِمْ) وتقديره (فإذا قلت لكم سيروا إِلَيْهِمْ) في جملتي الحوار، وهم مع جوابها المتمثل بفعل القول (فُلْتُمْ) يمثلان مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (تناقل القوم عن الجهاد).

أمّا الملمح الأسلوبـي الذي يظهر في بنية الحوار في النص الخطابـي نتيجة حذف قول الجملة الحوارـية؛ فإنـما ليكون هذا المقام مقام (أمر) من الأمير متمثلاً بالفعل (أمرـتكم) الذي يكتـف من أمرـية الطلب الصادر من ولي أمر المسلمين؛ فضلاً عن أنه جاء فعل شرط، لأداة الشرط (إذا) التي تـفيـد توكيـد الأمر بتـكرارـها مع فعلـها، وهذا يـكـمن مؤـدى النصـ في بيان أهمـية الإسراع في ملاـقة العـدو، والـتمـكـن منه لا التـقـاعـس والـفـرار.

والآخر: ما حذف منه فعلاً القول؛ ومن كلام له عليه السلام، وقد جمع الناس، وحضرهم على الجهاد، فسكتوا مليأً، فقال عليه السلام: مَا بِالْكُمْ أَخْرَسُونَ أَنْتُمْ؟ فقال قوم منهم: يا أمير المؤمنين، إن سرت سرنا معك. فقال عليه السلام: مَا بِالْكُمْ! لَا سُدَّدْتُمْ لِرُشْدٍ! وَلَا هُدِيْتُمْ لِقَصْدٍ! أَفِي مِثْلُ هَذَا يَبْغِي لِي أَنْ أَخْرُجَ؟ إِنَّمَا يَخْرُجُ فِي مِثْلِ هَذَا رَجُلٌ مَّنْ أَرْضَاهُ مِنْ شُجَاعَانِكُمْ وَذُوِي بَاسِكُمْ^(٥٧).

تمثل جملتا الحوار بياناً لموضوع الاستدلال (في تردد القوم عن الجهاد)، والتقدير في جملتي الحوار يكون (قولوا ما بالكم ...) والجواب (يا أمير المؤمنين إنّ تقل سيروا سرنا معك).

إنّ البنى الأسلوبية في جملتي الحوار حشدت فيها صيغ إنشائية متنوّعة تمثل بالاستفهام المجازيّ (ما بالكم)، الذي خرج إلى الإنكار الذي يصور إنكار الإمام عيسى عليه السلام على القوم موقفهم المتردّد في مقام الحضّ على الجهاد، وصيغة النداء (يا أمير المؤمنين) التي خرّجت إلى لفت انتباه الإمام عيسى لما في القوم من تردّد وعجز؛

كشفت عنه صيغة الشرط (إن) التي تلزم أمر مسيرهم بأمر الإمام عليه السلام وليس طواعية من أنفسهم، وهو الفعل الذي يقتضيه المقام، أما صيغة (لا) النافية؛ فقد خرجمت إلى الدعاء في قوله عليه السلام ((لَا سُدْدُتُمْ لِرُشْدِ...)) التي تكشف عن تحسر الإمام عليه السلام وتآلله من موقفهم المتخاذل.

إنَّ هذا الحشد من الصيغ الإنسانية، وما دخلته من صيغة أسلوب الشرط، فضلاً عن حذف أفعال قولي الحوار، وقصر الجملة الحوارية؛ قد أثرت المؤذى في قصديَّة النصّ بما يناسب سياق المقام، وهو (انقطاع الأمل في تحفيز الهمة في القوم) وتأسُّف وتحسر الإمام فيهم.

ثالثاً: الحوار المقطوع

ويكون بطبيعة الإجابة، ويأتي على نوعين:

١. أنْ يحمل الخطاب في طياته الجواب فيعني ذلك عن ذكره ومن ذلك قوله عليه السلام: ((إِنَّمَا بَدُءَ وُقُوعَ الْفِتْنَ أَهْوَاءً مُّتَّبِعَ ...، فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَنْجُفَ عَلَى الْمُرْتَادِينَ، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبَسِ الْبَاطِلِ، لَانْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمَعَانِدِينَ؛ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثُ، وَمِنْ هَذَا ضِغْثُ، فَيُمْزَجَانِ! فَهُنَالِكَ يَسْتَوِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، وَيَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى)).^(٥٨). يتضمن النصّ في باطنها قولي جملة الحوار؛ يكشف عنها السياق في عبارة (انقطعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمَعَانِدِينَ)، فطبيعة ذلك ضرب من الإيجاز، فالنصّ يحمل أفعالاً يكشف عنها بالنطق، وهذه الأفعال التي تشخيص حالة التباس الحق بالباطل، وبها يتمكّن الشيطان من متبعيه، يقابلها حال من سبقت له الحسنة؛ فكانت شفيعة لهم بالنجاة، وهو موطن طيّ السؤال هنا، وطبيعة قول الإجابة،

والتقدير هو: وما حال المغایر؟ فتكون تقدير الإجابة (أقول وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى).

٢. الداخلي وفيه يستغنى من الجواب، ومنه مناجاة الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ رَبِّهِ في قوله: ((اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا أَنْتَ أَعْلَمْ بِهِ مِنِّي، فَإِنْ عَدْتُ فَعُدْتُ عَلَيَّ بِالْمُغْفِرَةِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا وَأَيْتُ مِنْ نَفْسِي، وَلَمْ تَجِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدِي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبَتُ بِهِ إِلَيْكَ [بلسانى]، ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي رَمَّاتِ الْأَحَاظِ، وَسَقَطَاتِ الْأَلْفَاظِ، وَشَهَوَاتِ الْجَنَانِ، وَهَفَوَاتِ الْلِّسَانِ)).^(٥٩) إنَّ البنية الأسلوبية المهيمنة في الخطاب في جملة الحوار؛ هي صيغة النداء (اللَّهُمَّ) التي لها مكانة واضحة من بنى صيغ الحوار، لكونه يفيد تخصيص الطرف الآخر...، وتتضمن صيغة النداء في النصّ شحنة دلالية في شدّ انتباه الآخر في أدائها الأسلوبية الذي ينتج عنها تفاعل المخاطب في تلقي الرسالة من المرسل، وهو المؤدي الوظيفي لهذه الصيغة في سياق النصّ، ففي قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ مثل صيغة النداء (اللَّهُمَّ) التي تحمل في بنائها كمًا عاطفياً من الرقة واللين في مناجاة الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ لربه. هذه الدفقة الشعرية ارتبطت بالفعل (اغفر) لذا تكرر في سياق النصّ، وهو تكرير اقتضاه السياق بتنوع الأفعال السلوكية البشرية التي ترجو الرأفة والرحمة الرّبانية.

فيتضخ مؤدى النصّ الخطابي في صيغة النداء (اللَّهُمَّ) بتقريب العقليّ، وهو (الله) سبحانه وتعالى من إدراك المتلقى، مما يضفي على النفس شعوراً بتلك القوة المطمئنة، والمساحة، وهو موضوع الاستدلال.

آليات الحوار الاستدلالي

ذكر أنَّ الاستدلال هو ما يكتسب فيه إثبات الخبر للمبتدأ، أو نفيه عنه بوساطة تركيب^(٦٠)، وهو تقرير الدليل لإثبات المدلول^(٦١)، بإلزامه الحجّة والبرهان^(٦٢)،

التي تولّد القناعة الفكرية الذاتية التي تنبع من قوّة الفكرة التي يدور حولها الحوار؛ فهو «يلاحق الفكرة، ويواجهها بالحركة المتنقلة في أكثر من اتجاه»^(٦٣)، فالحوار ليس «مجرد أسلوب من أساليب الترف الذهني الذي يروض الفكرة بسياق الجدل في ميادين الكُرّ والفرّ، من دون فائدة تذكر، إلا بما يفيد العابث في عبيه، أو الغالب بإسكات خصمه دون اقتتال»^(٦٤).

ومن هذا، فإنَّ الحوار في نصوص نهج البلاغة قد اعتمد المتغير الأسلوبِي في طرائق الاستدلال بالتعليل مرّة، وبالتعريف أخرى، وبطريق غيرها لإثبات الحجّة، وبيان البرهان، ورد الخصم.

١) الحوار بالتعليل

جاء في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((كَانَ يَأْكُوفَةً تُدِينَ مَدَ الْأَدِيمَ الْعُكَاظِيَّ، تُعَرِّكِينَ بِالنَّوَازِلِ، وَتُرْكِيَنَ بِالزَّلَازِلِ، وَإِنِّي لَا عَلَمُ أَنَّهُ مَا أَرَادَ بِكِ جَبَارٌ سُوءًا إِلَّا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِشَاغِلٍ، وَرَمَاهُ بِقَاتِلٍ!))^(٦٥). ويندرج هذا الحوار ضمن الحوار غير المباشر، فقد «للتقي في حديثنا هذا بالأسلوب الذي قد لا يتمثل فيه الحوار من ناحية فعلية، فقد لا يكون أمامنا شخصان يتناظران ويتحاوران، ولكنه من أجل إثارة ذلك، ودفع الآخرين إلى اتخاذ موقف الأخذ والرد»^(٦٦).

وتحمل بنية الجملة الفعلية (تُدِينَ) في سياق الأسلوب بأداة التنبية (كَانَ) صورة تشبيه تمثيلي يمثل موضوع الاستدلال (في حال الكوفة المضطرب بامتدادها على مرّ الأزمنة)، فجاءت بنية الفعل المبني للمجهول الذي تنبثق منه دلالة مجهولة متولّيها وعدهم.

إنَّ بنية (كَانَ يَأْكُوفَةً تُدِينَ مَدَ الْأَدِيمَ الْعُكَاظِيَّ) جاءت في موضع التعليل في (استمرار نزول الشدائد فيها)، وتلقّيها الخطوب المزعجة، وهي مصادر أدلة

لموضوع الاستدلال في إقامة الحجّة على علم الإمام عَلِيِّهِ الْمُسْبِق في نزول البلاء والقتل بمن يريدها سوءاً من الجبابرة، وهذا ما أثبتته السنن التاريخية لهذه المدينة التي تمثل نتيجة موضوع الاستدلال المحتشدة بالمؤكدات (إِنِّي، والفعل (أعلم) أفاد تأكيد الخبر، وأنَّه)، إذ إنَّها أثَرَتْ النصَّ الخطابي بمؤدى القصد في لحوق الضرر بمن يريده بالكوفة السوء. ويأخذ الاستدلال بالتعليل منحى آخر في بنية الحوار تمثل ذلك في قوله عَلِيِّهِ الْمُسْبِق: ((أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوهَا عَنْ خَاتَمِ الْبَيِّنَاتِ))؛ إِنَّه يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَلَيْسَ بِمَيِّتٍ، وَيَبْلُو مَنْ بَلَى مِنَّا وَلَيْسَ بِيَالٍ)، فَلَا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيهَا تُنْكِرُونَ)).^(٦٧)

يتكشف المؤدى في النص بالفعل (خُذُوهَا) في جملة الحوار الأولى بصيغة أسلوب الأمر التي شملت موضوع الاستدلال (كون الرسول وآل بيته عليهم أفضل الصلاة والسلام الحجة الحية القائمة وإن فنت الأجساد)؛ إذ إنه أدى فاعليته لدى المخاطب بإبطال ما يعرفون، أو إظهار ما يتဂاهلون، وإلزامهم بمضامين المحاور، فكانت بنية الحوار (خُذُوهَا) المتقدمة في النص بمنزلة الحجّة والبيّنة التي أكدّها قول الرسول (يَمُوتُ مَنْ مَاتَ)، وجاءت (الفاء) التي تصل جواب جملة الحوار في بنية أسلوب النهي المجازي (فَلَا تَقُولُوا) التي خرجت إلى التوبيخ والتقرير لهؤلاء القوم الذين يجهلون معنى آل بيته الرسول، وينكرونهم.

٢) الحوار بالتعريف

وهو الأخذ من ماهية موضوع القول دليل الداعوى^(٦٨)، فيوجه الخطاب توجيهاً آخر؛ معتمداً بـ ث المعنى بطريق تحقيق القصد^(٦٩). ومثله ما جاء في قول الإمام عَلِيِّهِ الْمُسْبِق: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَفْرُهُ الْمُنْعُ وَالْجُمُودُ...، الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونَ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَالآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدٌ فَيَكُونَ شَيْءٌ بَعْدَهُ، وَالرَّادُعُ أَنَّاسِيٌّ

الأبصار عن أن تناهه أو تدركه...)).^(٧٠) ورد في قول الإمام عيسى في سياق النص الخطابي من الاستدلال بصفات الله سبحانه في إثبات حقيقته سبحانه وتعالى؛ وهي مصادر أدلة موضوع الاستدلال (في صفة الله راداً على سؤال سائل، فكانت هذه الصفات الأولى، والآخر، والرداع) المفضية إلى دحض مصاداتها بنفي لزوم متعلق هذه الصفات، وهي (لم يكن له قبل، ليس له بعد، عدم النيل، والإدراك) هي حجج محسنة يستدل بها المخاطب لحصول المؤدى القصدي في الإنفاع والتسليم لله سبحانه وتعالى بإدراك القلوب لحقيقة من أوصافه التي لا يستطيع معها دحض تلك الحجج والبراهين.

ومثله في قوله عيسى: فالمتقون فيها هم أهل الفضائل: مقطفهم الصواب، وممبسوthem الأقتصاد، ومشيهم التواضع. غضوا أبصارهم عما حرم الله عليهم، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم قال: فصعب همام رحمة الله صعقة كانت نفسه فيها. فقال أمير المؤمنين عيسى: أما والله لقد كنت أخافها عليه. ثم قال: هكذا تصنع المواقع البالغة بأهلها؟^(٧١).

ورد في سياق النص استدلال تعريفي ل Maher المتدين (في إجابة الإمام عيسى لصاحبه همام في صفة المتدين)، وهو موضوع الاستدلال، بأوصاف سلوكية دقيقة، ومتنوّعة تعد حججاً بالغة في إزام المخاطب بفهم مؤدى النص، وهو الاستغرار في هذه الصفات التي لا يمكن تحقيقها إلا بثبات الإيمان وخلوص النية.

٣) الحوار بالإسجال

وهو «الإتيان باللفاظ تسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به»^(٧٢)، في سياق الشبهة والإنكار^(٧٣). ومثل ذلك في قوله عيسى: ((ولكنني بلغني أنكم تقولون: علي يكذب، قاتلكم الله! فعلى من أكذب؟ أعلى الله؟ فانا أول من آمن به! ألم على نبيه؟

فَإِنَّا أَوَّلُ مَنْ صَدَقَهُ! كَلَّا وَاللهِ، وَلَكِنَّهَا لَهْجَةٌ غَيْرُهُمْ عَنْهَا، وَلَمْ تَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا)).^(٧٤). يتحقق الأثر الأسلوبي في موضوع الاستدلال (ذمٌ من خاطبهم) في سياق ادعائهم على الإمام عليه السلام الكذب (عليه يُكذبُ) بالاستفهام الإنكارى (أعَلَى اللهِ)، وحذف الفعل (أَكَذَبُ) من جملة الاستفهام زيادة في الإنكار والتحقير، وجاءت الجملة الاسمية (فَإِنَّا أَوَّلُ ...) في سياق الإثبات والتصديق الذي خرج إليه أسلوب التفصيل بـ (أم)، ومعها القسم (وَاللهِ) مؤكّدات تزيد في شدة إنكار الإمام عليه السلام لما أدعوا عليه في قوله الذي أبطله عليه عليه السلام بما سجّل عليهم في وقوعهم في الشبهة والإنكار بطريقة تقديم برهانٍ أولوية للإثبات بالله والتصديق برسوله، أمّا صيغة النفي (لم تكونوا) أثّرت مؤدىً قصد الخطاب في النفي لشبهة قوله (عليه يُكذبُ) وحجّة على قصور وعيهم لقول الإمام عليه السلام: (.....).

إنَّ هذه البنى الأسلوبية المحتشدة في جملة الحوار حاصرت المخاطب، وأوقعت في نفوسهم الضعف والخيبة من سوء قوله.

٤) الحوار بمجاراة المحاور

هو «أن يسلم بعض مقدماته حيث يراد تبكيته وإلزامه»^(٧٥). ومنه قوله عليه السلام: وقد سأله «ذعلب اليهاني»؛ فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ قال: وكيف تراه؟ فقال عليه السلام: لَا تُدْرِكُهُ الْعَيْنُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مُلَامِسٍ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرُ مُبَاهِنٍ^(٧٦). جاءت جملة الحوار الثانية (لَا تُدْرِكُهُ الْعَيْنُ ...) مصادر أدلة موضوع الاستدلال (اليقين بالرؤى القلبية لله سبحانه وتعالى)، أمّا جملة القول الأولى (هل رأيت ربك)، فهي إلحاح على الإمام عليه السلام في موطن مساءلته بإمكانية رؤيته لله، وإلقاء الحجّة عليه عليه السلام.

تضمنت مجازة الإمام عيسى لسائله ملامح أسلوبية توضّحت في بنية الاستفهام (أَفَعُبُدُ مَا لَا أَرَى) التي خرجت إلى التعجب من قول السائل من أجل أن يصل به عيسى إلى إثارة فكره باتجاه بيان غلط المستدل في الاستنتاج بسؤال الأخير عن كيفية الرؤية، فكانت جملة الحوار الثانية لقول الإمام عيسى (لا تدركه العيون ...) استدراكاً لرفع ما توهّمه من كون الإجابة لا تتجه إلى الرؤية العينية، فكانت المحاورة غير المباشرة؛ هي مجازة للمحاور لتوجيه ذهنه إلى أهمية الإدراك القلبي لحقيقة الرؤية المتمثلة بحقائق الإيمان بأسلوب الاستدراك. ومنها مجازة الخصم، وحقيقة ردة كلام الخصم من فحوى كلامه^(٧٧).

ومثله ماجاء في قول الإمام عيسى: وَلَقَدْ كُنْتُ مَعَهُ لَمَّا آتَاهُ الْمَلَأُ مِنْ قُرْيَشِ، فَقَالُوا لَهُ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّكَ قَدْ ادَّعَيْتَ عَظِيمًا لَمْ يَدْعُهُ أَباؤُكَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ بَنِيكَ، وَنَحْنُ نَسْأَلُكَ أَمْرًا إِنْ أَجَبْنَا إِلَيْهِ وَأَرَيْنَاهُ، عَلِمْنَا أَنَّكَ نَبِيٌّ وَرَسُولٌ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ عَلِمْنَا أَنَّكَ سَاحِرٌ كَذَابٌ. فَقَالَ لَهُمْ عِيسَى: وَمَا تَسْأَلُونَ؟ قَالُوا: تَدْعُونَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ حَتَّى تَنْقَلِعَ بِعُرُوقِهَا وَتَقْفَأَ بَيْنَ يَدِيْكَ. فَقَالَ عِيسَى: إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، فَإِنْ فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكُمْ، أَتُؤْمِنُونَ وَتَشَهَّدُونَ بِالْحَقِّ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: فَإِنِّي سَأُرِيكُمْ مَا تَطْلُبُونَ، وَإِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكُمْ لَا تَفْيِئُونَ إِلَى خَيْرٍ... فَقُلْتُ أَنَا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنِّي أَوَّلُ مُؤْمِنٍ بِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ... فَقَالَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ: بَلْ سَاحِرٌ كَذَابٌ، عَجِيبُ السَّاحِرِ حَفِيفٌ فِيهِ، وَهَلْ يُصَدِّقُكَ فِي أَمْرِكَ إِلَّا مِثْلُ هَذَا! (يعني) ^(٧٨).

تكشفت الملامح الأسلوبية في بنية جملة الحوار الأولى في قولهم (يَا مُحَمَّدُ، إِنَّكَ قَدْ ادَّعَيْتَ عَظِيمًا ...) وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ عَلِمْنَا أَنَّكَ سَاحِرٌ كَذَابٌ)، فقد حذف المفعول به للفعل (ادَّعَيْتَ)، وتقديره أمر إشارة إلى إنكارهم المسبق لكل ما ينطق به محمد عيسى. وجاءت الصفة عظيمًا نكرة تفيد الإنكار على العموم، وعلى صيغة فعل (صيغة الصفة المشبهة) التي تفيد المبالغة في هذا الإنكار، وجاءت المؤكّدات (إنك، وقد)

التي سبقت الفعل الماضي (ادعى) لتشري بنيه الخطاب في تأكيد شدة إنكارهم لنبوة محمد ﷺ، وما كان من النبي ﷺ إلا أن يفهمهم باستفهام تقريري بقوله (وما تسألون؟)، فجاء قولهم بـاللقاء الحجّة على النبي ﷺ بما يعجز عنه البشر، فقالوا (تدعونا هذه الشجرة حتى تنفلع بعروقها)، ولما كان هذا مما يكون في حيز قدرة الله سبحانه وتعالى الذي خصه بالنبوة، وهو موضوع الاستدلال، فأراد أن يبيّن أن الله الذي بعثه هو من يقدر على ذلك؛ فكانت حجّته ﷺ وإفحامه لخصمه في حال حدوث هذا الأمر (أيكون لكم برهاناً لتومنوا)، فقالوا (نعم)، فكان قول الرسول بأسلوب النداء للشجرة والتأكيد بحدوث انتقال الشجرة باشتراط إيهامها بالله أن يقع ما ينقض به الرسول عليهم قولهم. فانقلعت بعروقها، واستمرّ الحدث المحاري في بيته النصّ بمغاراة المحاور من قريش إلى إفحامهم وردّ دعواهم في نفس ما يأتون به من حجج إلى حدّ تعجيزهم. فرجعوا إلى أصل ما أرادوا إنكاره، وعدم تصديقه، وهو نبوة ﷺ.

... الخاتمة ...

وفي جملة الأمر يمكن الخلوص إلى أن الاستدلال بالحوار في نصوص نهج البلاغة جاء في أغلبها على أساس المحاور السلبي (الطرف الآخر) المحاور ضعيف الحجّة، وكان القول للإمام عليه السلام هو الراجح، وفيه الحجّة والبيان، وهذا يفضي إلى أن عصر الإمام، ومن عاصره لم يرتفعوا إلى فهم يسير مما كان يرمي إليه عليه السلام في أقواله وأفعاله، فكان انعكاس ذلك سلبياً على سياسته عليه السلام في عصره، وصار طوقاً سميكاً حدد مساحة حركته باتجاه إصلاح ما يمكن إصلاحه فيهم، إما ما عرض في بعض نماذج منها في البحث، فإن الحوار جاء بطرائق عدّة في الاستدلال، وتنوع الأسلوب، وهي أساليب تتخذ من الحجّة العقلية في أغلبها وسيلة لبلوغ سبيلها في الإقناع والتأثير، وأحياناً تتخذ من المسّات سبيلاً آخر، وكانت لكل طريقة خصائصها بما يتضمنه فهم خصائص الدعوة، وتوضيح مسائل العقيدة بعيداً عن اللبس، ثم إن في بعض طرق الحوار ما يثبت بالحجّة القاطعة رد الشبهات في مسائل التوحيد والنبوة والإمامامة والاستدلال في إظهار الحق، ودحض الباطل، بارتکاز جملة الحوار على الخبر؛ فلا معنى لكون شيء دليلاً إلا إفادته إياك العلم بما هو دليل عليك^(٧٩)، وبذلك يتوصل البحث إلى أن أسلوب الحوار في نصوص نهج البلاغة قد أدىقصد المراد بمقتضى الحال والمقام. وجملة الأمر فإن النص الخطابي في نهج البلاغة منظومة مفهومية متكاملة اشتتملت على اللفظ الغريب، والتركيب المنسوج بمؤدي وظيفي يتّنّع بتّنّع أنساق الكلام؛ فكانت ذات وظيفة احتجاجية في أغلبها ووظيفة تفسيرية وإقناعية، وإفهامية فكان إبداع تلك المنظومة شكلًا في جمالية التعبير ومضموناً في أداء الوظيفة.

١. لسان العرب: مادة: (ح ول).

..... تحولات بنى الاستيد لـ التكوان والجواز في نهج البلاغة

٢. المصطلح الندي في نقد الشعر: دراسة لغوية، تاريخية، نقدية: إدريس الناقوري، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس. ليبيا، ٢٤٩، ١٣٤٩ هـ ١٩٤٨ م: ١٥٥.
٣. الخطيبة والتکفیر: .٢٢١.
٤. ينظر: المصدر نفسه: ١٥٥.
٥. سورة الكهف: الآية / ١٠٨.
٦. أطیاف الوجه الواحد: دراسات ندية في النظرية والتطبيق: د. نعيم اليافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق: ٢٤٠.
٧. ينظر: تحولات بنى الخطاب القرآني في مشاهد القيامة والقصص (دراسة أسلوبية): أطروحة دكتوراه بليسيس كولي محمد الحفاجي، بإشراف د. حيدر لازم مطلقاً، ٢٠٠٥ م: ٢٣-٢٧.
٨. ينظر: دلائل الإعجاز: ١٧٣ - ٢٠١.
٩. ينظر: البلاغة العربية قراءة أخرى: ٩١-٩٢.
١٠. ينظر: معجم المصطلحات العربية المعاصرة: ٨٤.
١١. ينظر: مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة: د. نعمة رحيم العزاوي، مطبعة المجمع العراقي، بغداد، ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م: ١٩٦.
١٢. ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل: عصام شرتح، دراسة منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥ م: ١.
١٣. لسان العرب: مادة: (رد د).
١٤. ينظر: العمدة: ١/٣٣٣.
١٥. ينظر: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، ٣٩٥ هـ، تح على محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط، ١، ١٩٥٢ هـ ١٣٧١ م: ٣٠.
١٦. البيان والتبيين: ١/٨٥.
١٧. المصدر نفسه: ١/٨٥.
١٨. نهج البلاغة: خ ١١٤/٢٥٣.
١٩. المصدر نفسه: خ ١٤١/٢٩٠.
٢٠. المصدر نفسه: خ ١٤١/٢٩٠.
٢١. المصدر نفسه: خ ١١٤/٢٥٣.
٢٢. نهج البلاغة: خ ١٤١/٢٩١.
٢٣. المصدر نفسه: خ ١١٤/٢٥٤.
٢٤. المصدر نفسه: خ ١٤١/٢٩١.

- .٢٥. المصدر نفسه: خ ١١٤ / ٢٥٤.
- .٢٦. نهج البلاغة: خ ١٠٥ / ٢٣٠ - ٢٣١.
- .٢٧. المصدر نفسه: خ ١٠٥ / ٢٣١.
- .٢٨. المصدر نفسه: خ ٢٨ / ٩٣.
- .٢٩. المصدر نفسه: خ ٢٣٨ / ٤٨٥.
- .٣٠. لسان العرب: مادة: (ب دل).
- .٣١. ينظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: ٢٦.
- .٣٢. نهج البلاغة: خ ١١٠ / ٢٤٦.
- .٣٣. المصدر نفسه: خ ١٦٦ / ٣٤٣.
- .٣٤. نهج البلاغة: خ ١٠٤ / ٢٢٨.
- .٣٥. المصدر نفسه: خ ١٩٦ / ٤٢٦.
- .٣٦. نهج البلاغة: خ ٢١٤ / ٤٥٠.
- .٣٧. المصدر نفسه: خ ٢١٤ / ٤٥١.
- .٣٨. المصدر نفسه: خ ٢٦٣ / ٥١٢.
- .٣٩. نهج البلاغة: خ ٣٤ / ١٠٦ - ١٠٧.
- .٤٠. نهج البلاغة: خ ١٨٠ / ٣٦٧ - ٣٦٩.
- .٤١. نهج البلاغة: خ ٧٧ / ١٥٥.
- .٤٢. نهج البلاغة: خ ١٠٨ / ٢٤٢.
- .٤٣. المصدر نفسه: خ ١٠٤ / ٢٢٩.
- .٤٤. لسان العرب: مادة: (ح ور).
- .٤٥. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: ١٥٤.
- .٤٦. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان: ط ١٩٨٥ م: ٧٨.
- .٤٧. ينظر: سورة الكهف: الآية / ٣٤، وسورة الكهف: الآية / ٣٧، وسورة المجادلة: الآية / ١.
- .٤٨. مقاييس اللغة: ١ / ٤٣٣.
- .٤٩. لسان العرب: مادة: (ج دل).
- .٥٠. سورة المجادلة: الآية / ٥.
- .٥١. الحوار في القرآن قواعده، أساليبه، معطياته، السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط ٦٦، ١٤٢١ م: ٢٠٠١٥.
- .٥٢. ينظر: أسلوبية الحوار في القرآن الكريم: رسول حمود حسن الدوري، أطروحة دكتوراه:

..... تحولات في الاستدلال التحول والتحول في نهج البلاغة

- بasherاف د. ماهر مهدي هلال، جامعة بغداد: ١٩٩٥ م: ٩.
٥٣. نهج البلاغة: خ ٥/٦٠-٦١.
 ٥٤. نهج البلاغة: خ ٦٦/١٤١.
 ٥٥. ينظر: أسلوبية الحوار في القرآن الكريم: ٨٣.
 ٥٦. نهج البلاغة: خ ٢٧/٩١.
 ٥٧. المصدر نفسه: خ ١١٨/٢٥٨-٢٥٩.
 ٥٨. نهج البلاغة: خ ٥٠/١٢٤.
 ٥٩. المصدر نفسه: خ ٧٧/١٥٥.
 ٦٠. ينظر: مفتاح العلوم: ٦٨٣.
 ٦١. ينظر: التعريفات: ١٨.
 ٦٢. ينظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم: د. زاهر عوض الألمعي: مطباع الفرزدق التجارية، الرياض، ط ٣، ١٤٠٤ هـ: ٧٢.
 ٦٣. الحوار في القرآن الكريم: ٦٢.
 ٦٤. المصدر نفسه: ٦٢.
 ٦٥. نهج البلاغة: خ ٤٧/١٢٠-١٢١.
 ٦٦. الحوار في القرآن قواعده، أساليبه، معطياته: ٥٢.
 ٦٧. نهج البلاغة: خ ٨٦/١٨٢.
 ٦٨. ينظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم: ١٦٩.
 ٦٩. ينظر: أسلوبية الحوار في القرآن الكريم: ٣٤.
 ٧٠. نهج البلاغة: خ ٩٠/١٨٨.
 ٧١. نهج البلاغة: خ ١٩١/٤١٤.
 ٧٢. الإتقان في علوم القرآن: ٢/١٣٧.
 ٧٣. ينظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم: ٨٢.
 ٧٤. نهج البلاغة: خ ٧٠/١٤٥.
 ٧٥. الإتقان في علوم القرآن: ٢/١٣٧ وينظر: من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، ط ٣، م ١٩٥٠: ٣٧٥.
 ٧٦. نهج البلاغة: خ ١٧٧: ٣٦٠.
 ٧٧. الإتقان في علوم القرآن: ٢/١٣٧.
 ٧٨. نهج البلاغة: خ ١٩٠/٤١٢-٤١٣.
 ٧٩. دلائل الإعجاز: ٥٢٩.

المصادر والمراجع

٨. الخطية والتکفیر من البنیویة إلى التسیریجیة (قراءة نقدیة لنموذج إنسانی معاصر)، د. عبد الله الغذامی، النادی الأدبی الشفافی، ط ١، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م.
٩. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، دار الكتب العربي، بيروت، تتح د. محمد التنجي، ط ١٩٩٥، م.
١٠. ظواهر أسلوبیة في شعر بدوي الجبل، عصام شر تح، دراسة منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥ م.
١١. العمدة في محسن الشعر آدابه ونقاذه، ابن رشيق القيرواني (٤٥٦هـ)، تتح محمد محبی الدين عبد الحمید، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٧٢ م.
١٢. كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (٣٩٥هـ) تتح علي محمد الباجوی، ومحمد أبو الفضل إبراهیم، دار إحياء الكتب العربية، ط ١٣٧١، ١٤٣٧ هـ ١٩٥٢ م.
١٣. لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور(١١٦١هـ) دار صادر، بيروت، لبنان، ط ٤، ٢٠٠٥ م.
١٤. المصطلح الندی في نقد الشعر، دراسة لغوية تأریخیة، نقدیة، إدريس الناقوری، المنشأة العامة للنشر والتوزیع والإعلان، طرابلس، لیبیا، ط ٢، ١٣٤٩ هـ ١٩٤٨ م.
١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السیوطی (٩١١هـ) المکتبة الثقافية، بيروت، لبنان ١٩٧٣ م.
٢. أسلوبیة الحوار في القرآن الكريم: رسول حمود حسن الدوری، أطروحة دكتوراه: بأشراف د. Maher Mehdi Halal، جامعة بغداد: ١٩٩٥ م.
٣. أطياف الوجه الواحد، دراسات نقدیة في النظریة والتطبيق، د. نعیم الباقي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ب ت.
٤. البلاغة العربية قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العامة، لونجهان، ط ١، ١٩٩٧ م.
٥. البيان والتبيین، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محجوب الجاحظ (٢٥٥هـ)، تتح د. حسن السندوی، المطبعة التجارية الكبرى، ط ١، ١٩٢٦ م.
٦. تحولات بنى الخطاب القرآنی في مشاهد القيامة والقص (دراسة أسلوبیة): أطروحة دكتوراه بلقیس کولی محمد الخفاجی، إشراف د. حیدر لازم مطلک، ٢٠٠٥ م.
٧. الحوار في القرآن قواعده ، أساليبه، معطياته، السيد محمد حسين فضل الله، دار الملک، ط ٦، ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م.

١٥. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٥ م.
١٦. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة لبنان، ط٢، ١٩٨٤ م.
١٧. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكى (٦٢٦هـ) تحرر أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة، ط١، ١٤٠٠هـ ١٩٨١ م.
١٨. مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة: د. نعمة رحيم العزاوي، مطبعة المجمع العراقي، بغداد ١٤٢١هـ ٢٠٠١ م.
١٩. مناهج الجدل في القرآن الكريم، د. زاهر عوض الألبي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط٣، ١٤٠٤هـ.
٢٠. من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، ط٣، ١٩٥٠ م.
٢١. نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام، ضبط نصه الدكتور صبحي الصالح، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ط١٤٢٦هـ ١٣٨٤ش.
٢٢. نهج البلاغة ما اختاره الشريف الرضي (٤٠٦هـ) من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام، شرح الشيخ محمد عبده، خرج مصادره الشيخ حسين الآملي، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، لبنان ط١٤١٣هـ ١٩٩٣ م.

وظيفة الفصل والوصل

في تسايق النص

كلام الزهراء أنموذج

Function of Severing
and Relating in the Text
Mergence

The Speech of Al-Zahra

Peace be upon her
as a Nonpareil

م.م. محمد منصور البهاتي

ماجستير اللغة العربية

كلية التربية للعلوم الإنسانية . جامعة بابل

Mohammed Mansuer Al-Baiati

MA in Arabic

College of Education for Human

Sceiness

University of Babil

ملخص البحث

يُعدّ مبحث (الوصل والفصل)، من حلقات الربط المهمة بين اللسانيات النصية الحديثة والتراث الغويّ العربيّ، وهو ركن أساس في موضوع الاتساق النحوبيّ في اللسانيات النصية؛ لما له من دور مهم في تماسك البنية السطحية للنص وانسياكه عناصرها بعضها البعض من جانب، وإيجاد الترابط الدلالي للنص بوساطة الوظيفة التي تمتاز أدواته بها وبذلك تضفي ظلالها على البنية العميقه للنص وتماسكها من جانب آخر.

ولمبحث (الوصل والفصل) علاقة واضحة على مستوى الجانب الجمالي هندسة البناء الرصفي للنص؛ وبذلك تظهر قدرة المتكلم على صياغة خطابه الواضح والبلغي.

Abstract

The locus of severing and relating is considered as an essential mesh between the modern textual languages and the linguistic Arabic heritage , it is an important angle in the heart of the linguistic mergence of the textual languages, as it looms large in solidifying the surface structure of the text whose elements get shouldered on one hand and in finding the semantic coherence of the text by the function of its instruments, so such gives prominence to the deep structure of the text and its coherence on the other hand.

On the aesthetic scale, there is a nexus between the severing and relating locus and the architecture of the text, so it is to manifest the ability of the interlocutor to coin his speech with transparency and eloquence.

... توطئة ...

عرفت البلاغة العربية الفصل والوصل منذ بدايتها الأولى، وجرت عادتهم تقديم الفصل على الوصل؛ لأنّه الأصل، أمّا الوصل فهو طارئ بزيادة حرف من حروف العطف^(١)، وكانت العرب تعرف مواطن الفصل والوصل على نحو السليقة والفطرة^(٢)؛ أي: بذوقهم الخاص النابع من وجدهم، وفکرهم، وثقافتهم البلاغية. ويُعد مبحث (الفصل والوصل) من أهم المباحث البلاغية والتي بها يُعرف البليغ عَمَّن سواه، ولذلك قال السَّكاكِي^(٣) (ت ٦٢٦ هـ) في مبحث (الفصل والوصل) قد: «قصر بعض أئمة علم المعاني البلاغة على معرفة الفصل والوصل»^(٤).

المبحث الأول

الفصل

الفصل لغة واصطلاحاً

تشير كتب المعاجم أنّ مصطلح الفصل يعني لغة: القطع، ومن ذلك قيل: «فصلت الشيء؛ أي: قطعه فانقطع»^(٥)، أما اصطلاحاً فهو «نوع من أنواع الربط، إلا أنه لا يعتمد على روابط شكلية تتجلى في البنية السطحية، بل يقوم على علاقة خفية قائمة بين جمل النص»^(٦).

ويبدو من ذلك أنّ مفهوم الفصل لا يتعدّد في اللسانيات النّصيّة، عن مفهومه في التراث اللغويّ العربي؛ لأنّه فيها لا يعتمد على روابط شكلية ظاهرة على مستوى البنية السطحية للنص؛ حيث إنّ الفصل عند الغربيين قائم: «في إطار العلاقة القائمة بين الجمل، من غير النظر إلى أدوات لفظية تربط بينهما»^(٧). ومن هنا يكون كلامنا حول تبع بعض الأمثلة والشواهد من كلام الزهراء^{عليها السلام} في مبحث الفصل.

١. فمن خطبتها^{عليها السلام}: ((فَدُونِكُمُوها فاحْتَقُبُوها دَبَرَةَ الظَّهَرِ، نَقِبةَ الْخُفِّ، باقِيَةَ الْعَارِ، مَوْسُومَةَ بِغَضْبِ اللهِ وَشَنَارٍ^(٨) الْأَبْد))^(٩). في هذا المثال عدّة مواضع للفصل، إذ فصلت الزهراء^{عليها السلام} بين (دبارة الظهر) و(نقبة الخف)، فالزهراء^{عليها السلام} شبّهت الخالفة بالناقة التي يُشد على بطنهما الرّحل، وهذا معنى (الحقب)^(١٠) وهذه الناقه (دبرة الظهر) أي مجروبة الظهر^(١١)، و(نقبة الخف) أي مثقبة

أخفافها^(١٢)، وعلى هذا تكون الجملة الثانية من الأولى منزلة التأكيد المعنويّ، فيكون معنى كلام الزهراء^{عليها السلام} إلى القوم: إنَّ الخلافة التي ترمون آخذها ما هي إلا كناقة غير سليمة، فلا يمكن رکوبها لأنَّ ظهرها مقرَّح، ولا يمكنها السير؛ لأنَّ خفها مثقوب، فدونكموها، أربطوا عليها متاعكم الذي تطمعون أنْ تسرقوه من أهله وهم آل البيت^{عليهم السلام}.

وإنَّ هذه الخلافة التي تطلبونها لا توصلكم إلى النجاة، والسلامة؛ وإنَّا أمركم آيل إلى الخسران والهزيمة.

وكذلك فصلت^{الله} بين (باقية العار) و(موسومة بغضب الله) فغضب الله تعالى عار لا يأتي مثله عار، وأيّ عار أشدّ من خزي وعداب الله تعالى؟ فكذلك جاءت الجملة الثانية مؤكدة للأولى وإنَّ اختلفت في المعنى معها، إلا أنَّها قررت ما أفادته الجملة الأولى من معنى وزادت عليه. فمما سبق من مواضع الفصل وجذناً أنه قام بوظيفة الترابط والتماسك على مستويين: مستوى الدلالة، فأدَّى إلى تماسك المعنى بين الجمل؛ ما زاد في قوة الدلالة للنصّ وترابطها، أمّا على مستوى الشكل فكان الترابط لا بواسطة عنصر لغوِّي كما في المباحث الإتساقية السابقة؛ وإنَّا بواسطة هذه العلاقة في دلالة الجملة اللاحقة على السابقة، إذ خلقت نوعاً من الترُّقب لدى المتكلَّمي في أنْ يواصل المتكلَّم حديثه ولا يقطعه، ليتجلى به مراده ويزيده وضوحاً. ويمكن توضيح أركان الجملة المفصولة على النحو الآتي:

المتكلم في الموضعين: الزهراء^{عليها السلام}

المخاطب في الموضعين: القوم الذين غصبوا الخلافة.

الجملة المفصولة عنها في الموضع الأول: (دبَّرة الظهر).

أما الموضع الثاني: (باقية العار).

الجملة المفصولة في الموضع الأول: (نَقِبة الْخَفَّ).

أما الموضع الثاني: (موسومة بغضب الله).

وفي جميع المواقع يُقدَّر اسم الفعل (فدونكموها); لتتم به دلالة الجملة المقصولة عنها، أو الجملة المقصولة.

عمل الفصل: عمل الفصل في الموضعين تأكيد قبح عمل القوم، وذلك بالمجيء بجملة فيها دلالة أبلغ من الجملة الأولى على المراد، ففي الموضع الأول جيء بـ(نقبة الخف) وهذه دلالتها أقوى من الأولى (دبرة الظهر) إذ قد يقال: إنَّ الناقة مجروحة الظهر يمكن أنْ توصل راكبها إلى مراده بعسر ومشقة، إلا أنها مثقوبة الخف، لا يمكن لها الحركة بنفسها فضلاً عن الركوب فوقها، وكذا في الموضع الثاني فإنَّ العار الموسوم بغضب الله تعالى لا يمكن أنْ يتخلص منه، بخلاف العار الذي يلحق المرء من قبل الناس فإنه منها طال بقاوئه لا بد له من نهاية.

٢. ومن قوله تعالى: ((يَا ابْنَ أَبِي قُحَافَةَ؟ أَفِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَلَا أَرِثَ أَبِي؟! لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا فَرِيَّاً)).^(١٣)

في هذا المثال فصلت الزهراء عليها السلام بين (لقد جئت شيئاً فرياً) وكلامها الأول (أفي كتاب الله...) لتكون الجملة الثانية بياناً ونتيجة للأولى، فهي عليها السلام تؤكد أنَّ ما جاء به أبو بكر ليس حقيقة؛ وذلك عندما أدعى أنَّ الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه أوصى بقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»^(١٤)؛ لذلك جاء سؤالها الاستنكاري (أفي كتاب الله أن ترث...) لابن أبي قحافة، وهو أبو بكر، نسبة لأبيه أبي قحافة^(١٥)، فعلى هذا يكون بين الجملة الثانية، والأولى اتصال معنوي أو دلالي؛ حيث إنَّ الجملة الثانية جاءت مفسرة وموضحة للأولى لما تحمله من دلالة أوضح من دلالة الجملة الأولى. أما أركان الفصل فهي كالتالي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام.

المخاطب: ابن أبي قحافة (أبو بكر).

الجملة المفصول عنها: (أفي كتاب الله أترث أباك...).

الجملة المفضولة: لقد جئت شيئاً فريماً.

عمل الفصل: زيادة إيضاح الجملة المفصول عنها، ورد دعوى يمكن أن يدعى بها بعضهم مفادها: «إنَّ استفهام الزهراء عليها السلام لم يكن إنكارياً؛ وإنَّما هو استفهام حقيقي تريده منه أن تعلم شيئاً تجهله، وهو عدم أحقيتها من إرث أبيها عليه السلام» فلأجل دفع هذا التوهم جاءت بالجملة المفضولة (جئت شيئاً فريماً) فكانت في غاية الوضوح دالة على ماتريده.

٣. ومن دعائهما عليها السلام: ((اجْعَلْ شَرَائِفَ صَلَواتِكَ، وَبَرَكَاتِكَ وَرَوَافِدَ تَحْيَاٰتِكَ عَلَى
خُمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ، وَأَمِينِكَ عَلَى وَحْيِكَ، الْقَائِمُ بِحَجَّتِكَ))^(١٦).

في هذا المثال فصلت الزهراء عليها السلام بين قولها: (وأمينك على وحيك)، وبين قولها: (القائم بحجتك) إذ كانت الجمل السابقة متواالية بواسطة حرف العطف (الواو)، إلا أنها في هذا الوضع فصلتها عن سابقاتها من حيث الترابط الشكليّ الحاصل بواسطة حرف العطف، ومع ذلك بقي الترابط الدلاليّ المعنوي بين الجملة المفضولة والجمل السابقة عليها؛ إذ كون الرسول محمد صلوات الله عليه وسلام قائماً بحججة الله تعالى ومحملها يكون ذلك تأكيداً وإثباتاً للصفات المذكورة سابقاً (عبدك ورسولك وأمينك على وحيك)، إذ لا تقوم أو لا تثبت هذه الصفات الإلهية من غير كون المنطة به هو حجّة الله تعالى.

وما يزيد ذلك تأكيداً وقوع اسم الفاعل (القائم) صلة للاف واللام، وهذا مما يؤهل له لأنْ يكون عاملاً في الماضي، والمستقبل، والحال^(١٧).

وبذلك يضفي ظلاله على النّصّ من كون الرسول محمد ﷺ حجّة الله تعالى في كل آن وزمان، إذ إنّه قائم بحجّة الله تعالى وناهض بها في الزمن الماضي على قول الزهراء، وفي زمن تكلّمها وهو الحال، أو الحاضر، وكذا في المستقبل، فالرسول ﷺ حجّة الله على خلقه، وهو القائم بها، سواء أكان حاضراً بنفسه وجسده أم غير حاضر، فما زال نهجه ورسالته قائمة، وهذا يعني أنّه قائم بها، متّحّلاً أعباءها. فعلى هذا تكون أركان الفصل كالتالي:

المتكلّم: الزهراء ﷺ.

المخاطب: الله تعالى.

الجملة المفصولة عنها: (عبدك ورسولك وأمينك على وحيك)، مع تقدير الفعل (اجعل)، وما يلزمـه من كلام متمم لمعناه؛ لتتكامل به الجملة مع المفردات المفصولة.

الجملة المفصولة: (القائم بحجتك).

عمل الفصل: تأكيد الصفات المذكورة في الجملة المفصولـ عنها بإبقاء سريان فاعلية الوظيفة التي يؤكّدـها الرسول ﷺ وعدم انقطاعها.

المبحث الثاني

الوصل

الوصل لغة واصطلاحاً

كشفت المعاجم أنَّ الوصل يعني في اللغة: الاتصال؛ أي: «وصلت الشيء وصلة...، ووصل إليه وصولاً أي: بلغ وأوصله غيره، ووصل بمعنى اتصل»^(١٨). وأمّا اصطلاحاً فهو: «تحديد للطريقة التي يترابط بها اللاحق مع السابق بشكل منظم»^(١٩).

يشير مصطلح الوصل في الدرس اللسانيُّ الحديث إلى أركان اجتماع العناصر اللغوية وتعلق بعضها ببعض، بأربع صور وهي على النحو الآتي:

٤. مطلق الجمع يربط بين صورتين أو أكثر متحددين من حيث البنية، وأبرز أدواته التي يتحقق بها هي (الواو).
٥. التخيير يربط بين صورتين متماثلين من حيث المحتوى، ويكون بالأداة (أو).
٦. الاستدراك ويضم صورتين من صور المعلومات بينهما علاقة تعارض، ويتحقق بعناصر أهمُّها (لكن، وبل).
٧. التفريع ويشير هذا النوع من الوصل إلى العلاقة بين صورتين بينهما حالة تدرج وتحقّق أحدهما يتوقف على حدوث الآخر، ويتحقق بعناصر متعددة ك (لأن،

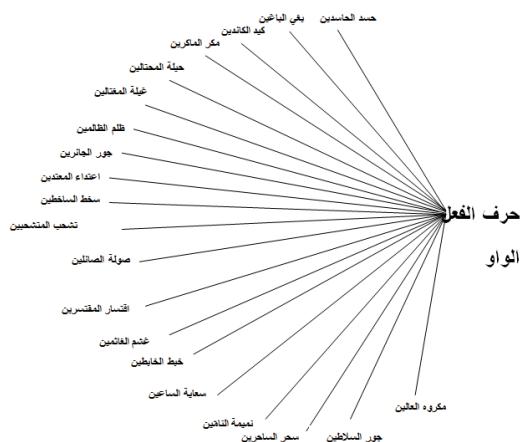
لهذا، من حيث، ما دام^(٢٠)، إلا أنه يمكن أن تقوم (الفاء، وثُمَّ) بهذه الوظيفة، إذ إن كلتيهما فيها دلالة التفريع والتدرج في الغالب.

ويتضح من تعريف الوصل في اللغة والاصطلاح، أنّ وظيفته في اللسانيات النصيّة مقتربه جدًا من الوصل في التراث اللغويّ العربيّ؛ إذ لا يخرج في كل موضعه فيها أو جلّها من ربط اللاحق بالسابق، ومن ذلك يقول الخطيب القزويني^(٢١) في تعريف الوصل: «الوصل عطف بعض الجمل على بعض»^(٢٢)، ومن الواضح عطف الجمل بعضها على بعض يكون غالباً بحروف العطف والتي عملها الأساس ربط اللاحق بالسابق، أما بعض الأدوات غير المتوفرة في كلام الصديقة^(٢٣)، فسوف نكتفي بذكر ما يقوم بوظيفتها من حروف العطف في اللغة العربية.

أولاً: مطلق الجمع

١. فمن دعائهما^(٢٤): ((اللهم أكْفِنِي حَسَدَ الْخَاسِدِينَ، وَبَغْيَ الْبَاغِينَ، وَكَيْدَ الْكَائِدِينَ، وَمَكْرُ الْمَاكِرِينَ، وَحِيلَةَ الْمُحْتَالِينَ، وَغِيلَةَ الْمُغْتَالِينَ، وَظُلْمَ الظَّالِمِينَ، وَجُورَ الْجَاهِرِينَ، وَاعْتِدَاءَ الْمُعْتَدِينَ، وَسَخَطَ الْمُسْخَطِينَ، وَتَشَحُّبَ الْمُتَشَحِّبِينَ، وَصَوْلَةَ الصَّابِلِينَ، وَاقْتِسَارَ الْمُقْتَسِرِينَ، وَغَشْمَ الْغَاشِمِينَ، وَخَبْطَ الْخَابِطِينَ، وَسَعَايَةَ السَّاعِينَ، وَنَمِيمَةَ النَّامِيِّينَ، وَسُحْرَ السَّحَرَةَ، وَمَرَدَةَ الشَّيَاطِينَ، وَجُورَ السَّلَاطِينَ، وَمَكْرُوهَ الْعَالَمِينَ))^(٢٥). في هذا المثال ورد عنصر الوصل (الواو) في عشرين موضعًا من النصّ، وفي جميع موضعه أدّى وظيفة على مستوى سطح النصّ وهي ربط الجمل بعضها بعضاً، مما أدى إلى تماسك سطح النصّ وترابط أجزاء مفرداته وجمله، إذ لو لاه لما تحقق هذا التماسك الشكلي للنصّ، وأدّى وظيفة على مستوى البنية العميقه للنصّ، وهي إشراك جميع الصفات التي بعده وإحالتها إلى مرجع سابق وهو الفعل (اكفني)، فصار هذا الفعل بجميع موضع حرف العطف

(الواو) كأنه موجود ويطلب هذه الصفات التي تريد الزهراء عليها السلام من الله، تعالى، أن يكفيها إياها وتحيطها رحمته تعالى بخلاصها منها، وهذا الأمر من خواص حرف العطف الواو، إذ إنَّه يفيد مطلق الجمع بين المعطوفات فتشترك جميعها بأثر الفعل سواء أكانت لاحقة، أم سابقة، أم مصاحبة^(٢٤)، وهذا الأمر حصل مع جميع الصفات في مثالنا من كلام الزهراء عليها السلام، إذ جمع حرف العطف (الواو) الصفات السابقة عليه واللاحقة والمصاحبة وإشراكها بأثر الفعل الذي يمثل مرتع الإحالات جميعها، فأعممها حكمه، ولبيان انتشار عنصر الوصل (الواو) في النصّ بشكل يلفت الانتباه نضع المخطط التالي:



بذلك تكون اركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام

المخاطب: الله تعالى

أداة الوصل: حرف العطف (الواو)

الجملة المعطوف عليها، أو مرجع الإحالة للوصل: (اللهم أكفني)

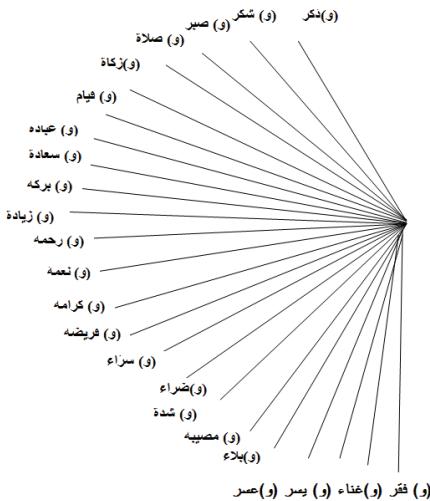
الجملة المعطوفة: شبه الجمل (بغي الباغين، كيد الكائدين، مكر الماكرين، حيلة المحتالين...).

عمل الوصل: إشراك جميع الجمل اللاحقة المقدر معها (اللهم أكفي)، على أدلة الوصل بالحكم الدال عليه مرجع الإحالة.

٢. من دعائهما: ((الحمد لله على كل حمدٍ وذكرٍ وصبرٍ وصلاتٍ وزكاةٍ وقيامٍ وعبادةٍ وسعادةٍ وبركةٍ وزيادةٍ ورحمةٍ ونعمٍ وكرامةٍ وفريضةٍ وسراءٍ وضراءٍ وشدةٍ ورخاءٍ ومصيبةٍ وبلاءٍ، وعسرٍ ويسرٍ، وغnaireٍ وفقرٍ، وعلى كل حالٍ، وفي كلٍّ أوانٍ وزمانٍ، وكلٍّ مثوىٍ ومنقلبٍ ومقامٍ)).^(٢٥)

جاءت في هذا المثال اربع وعشرون مفردة تطلب مرجعاً واحداً وهو الجملة المذكورة في أول الفقرة (الحمد لله)، ارتبطت جميعها بواسطة عنصر الوصل (الواو)، فأدى إلى تمسك النص واتساقه على مستوى البنية السطحية للنص، وعلى مستوى البنية العميقية أيضاً إذ عمل على اشراك جميع المفردات المتواالية بعده في الحكم الذي أفاده مرجع الإحالة لها وهو (الحمد لله)، والذي أقرت به الزهراء عليها السلام وجعلته حكماً يدين به العبد لله تعالى.

لتوضيح موقع عنصر الوصل (الواو) من مرجع الإحالة، والمفردات المعطوفة عليه، وكيف ساعد على اشراكها لمعنى الحمد، نضع المخطط التالي:



على هذا تكون اركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام

المخاطب: الله تعالى

أداة الوصل: الواو

مراجع الإحالة للوصول: (الحمد لله)

الجملة المعطوفة: المفردات (ذِكر، صَبْر، صَلَاةٌ، زَكَاةٌ...) والمقدّر معها جملة (الحمد لله مستقر).

عمل الوصل: اشراك جميع المفردات المعطوفة بالحكم الدال عليه مرجع الإحالة؛ ما أدى إلى تمام معناها، إذ لو لا أداة الوصل لما تحقق الترابط الشكلي والدلالي لها، ولبقيت مبعثرة لا رابط بينها غير صفحة الورق، ولم تكن ذات فائدة للمتلقي.

ثانياً: التخيير

فمن خطبته^(٢٤): ((أنقذكم الله، عز وجل، برسوله صلى الله عليه وآله بعد التيّا والّتي، وبعد أن مُني بهم الرجال وذؤبان العرب ومردة أهل النفاق **كُلَّمَا أُوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ**^(٢٥) وَنَجَمَ قرن للشيطان أو فَغَرَتْ للمشركين فاغرة قذف أخاه في هواتها، فلا ينكفء حتى يطا صماخها بأحمسه ويطفئ عادية لهاها))^(٢٦). ورد في هذا المثال موضع واحد لعنصر الوصل (أو)، وهو أحد أحرف العطف الذي من معانيه التخيير^(٢٧) بين المعطوف والمعطوف عليه، فالزهراء^(٢٨) في هذا الموضع تريد بيان أمر انفرد به الإمام علي^{عليه السلام} وهو تصديه لأعداء الإسلام، فكلّم نجم منهم قرن يريد بالإسلام سوءاً يجدون سيف على بن أبي طالب^{عليهما السلام} بالمرصاد ليجذبه ويقطعه من أصله، فدللت (أو) على تعدد الصور التي يظهر فيها أعداء الإسلام، فهي مخيرة بأيّ مظهر تظهر، ولأيّ قناع تلبس، إلا أنها مع ذلك يصيّبها الخزي والذل بسيف أمير المؤمنين^{عليه السلام}، وبذلك تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلّم: الزهراء^(٢٩).

المخاطب: المسلمين.

أدلة الوصل: (أو).

الجملة الموصول عليها: (نجم قرن الشيطان).

الجملة الموصولة: (فغرت للمشركين فاغرة).

عمل الوصل: بيان الدور الريادي الذي تحمله الإمام علي^{عليه السلام} في جميع الغزوّات التي مُني بها المسلمين.

٣. ومن خطبته^(٣٠): ((أَفَخَصَّكُمُ اللهُ بِآيَةٍ أَخْرَجَ أَبِي مِنْهَا أَمْ هَلْ تَقُولُونَ: إِنَّ أَهْلَ الْمَلَائِكَةِ لَا يَتَوَارَثُونَ؟ أَوْ لَسْتُ أَنَا وَأَبِي مِنْ أَهْلَ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ، أَمْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِخِصْوَصِ الْقُرْآنِ وَعُمُومِهِ مِنْ أَبِي وَابْنِ عَمِّي؟)).^(٣١) في هذا المثال ورد

موضعان لعنصر الوصل (أم)، والتي هي أحد حروف العطف المشهورة، وهي في العربية على قسمين: متصلة^(٣٠)؛ أي: تُشرك المعطوف على المعطوف عليه في الحكم واللفظ، وذلك عند وقوعها بعد همزة التسوية، كما في المثال الذي بين أيدينا، فإنها في الموضعين جاءت متصلة، والقسم الثاني تكون مت分裂ة، أي تدلّ على الإضراب ك (بل)^(٣١)، فإنها لا تشرك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم، بل تُشركه لفظاً فقط^(٣٢)، وبذلك تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلّم: الزهراء^{عليها السلام}.

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء^{عليها السلام}.

أداة الوصل: أم.

الجملة الموصول عليها: (أَفْخَصْكُمُ اللَّهُ بِآيَةٍ أَخْرَجَ أَبِيهِ مِنْهَا).

الجملة الموصولة: (هَلْ تَقُولُونَ: إِنَّ أَهْلَ الْمُلْتَبِسِ لَا يَتَوَارَثُانَ).

عمل الوصل: عملت أدلة الوصل (أم) على تشكير المعطوف (هل تقولون...) مع المعطوف عليه (أَفْخَصْكُمُ اللَّهُ...) في الحكم؛ وذلك لأنَّ الزهراء^{عليها السلام} تستدل على بطلان قول القوم وإدعائهم بعدم إرثها من أبيها رسول الله^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}، وكأنَّها تقول لهم: إنَّ قولكم لا يخلو من أمرتين لكي يكون تاماً: إما أنْ تكون هناك آية خصَّتْ أبي دون عموم الناس بعدم توريث أهله، أو أنْ تقولوا: إنَّهما (الرسول محمد^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} وابنته فاطمة^{رضي الله عنها}) لا يتوارثان لأنَّهما من ملتين مختلفتين والمسلم لا يرث ابنه غير المسلم، وكلا الأمرين لا وجود له، فكيف تتعانني من أنْ أرث أبي

محمد^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}؟

أدلة الوصل (أم) وصلت حكم المعطوف مع المعطوف عليه، وبذلك أكَّدت بطلان قول القوم وافتراضهم على رسول الله^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}. وأما الموضع الثاني من أدلة الوصل

(أم) فهو لا يختلف كثيراً عن الوضع الأول وعمله فلذا لا نكرر الكلام اتكالاً على الموضع الأول.

ثالثاً: الاستدراك

٤. من قوله عليه السلام: ((سُبْحَانَ اللَّهِ مَا كَانَ أَبِي رَسُولُ اللَّهِ عَنْ كِتَابِ اللَّهِ صَادِفًا، وَلَا لِإِحْكَامِهِ خَالِفًا، بَلْ كَانَ يَتَّبَعُ أَثْرَهُ، وَيَقْتَفِي سَوَرَهُ، أَفَجُنْجُمُونَ إِلَى الْغَدْرِ اغْتِلَالًا عَلَيْهِ بِالْزُّورِ وَالْبُهْتَانِ)).^(٣٣)

في هذا النص ورد موضع لعنصر الوصل (بل)، والذي هو أحد أحرف العطف والذي يُشرك المعطوف مع المعطوف عليه لفظاً لا معنى^(٣٤)، والذي يدل على الإضراب عن المعنى السابق عليه وإبطاله^(٣٥)، وهذا المعنى يتناصف ومراد الزهراء^{عليها السلام}، إذ هي في معرض رد القوم الذين ادعوا عدم توريث الرسول محمد^{صلوات الله عليه وسلم} لابنته فاطمة ^{عليها السلام}، فكأنها تريد أن تقول لهم: إنّ الحديث الذي روينموه عن أبي محمد^{صلوات الله عليه وسلم} «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»^(٣٦) يخالف كتاب الله بصرامة وينافي في عدة موضع من آياته كقوله تعالى **﴿وَوَرَثَ سُلَيْمَانُ دَاؤِدَ﴾**^(٣٧)، أو قوله تعالى في قصة يحيى بن زكريا^{عليه السلام} **﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾**^(٣٨) وغيرها الكثير من الآيات التي تدل على توريث الأنبياء لأسيقاً ابناً لهم، أو الآيات التي تعمّ توريث الأب للابن، فعندما كيف يخالف رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} آيات الله وأحكامه؟، بل هو أحرص البشر على تطبيق آيات القرآن واقتفاء أثرها قولًا وفعلاً، وفمما سبق تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلّم: الزهراء^{عليها السلام}.

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء^{عليها السلام}.

أداة الوصل: (بل).

الجملة الموصول عليها: (ولا لأحكامه مخالفًا).

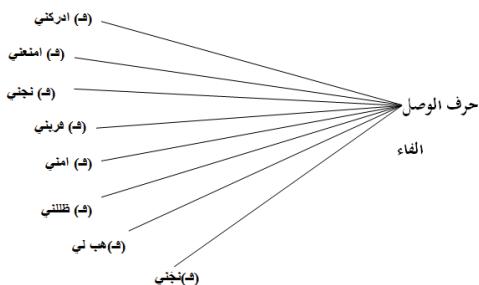
الجملة الموصولة: (كان يتبع أثره).

عمل الوصل: التأكيد على إبطال دلالة الجملة المعطوف عليها بما تفيده أداة الوصل من معنى الإضراب عن المدلول السابق وإثبات اللاحق.

رابعاً: التفريع

٥. ومن دعائهما عليها السلام: ((أَفِرْ إِلَيْكَ هَارِبًا مِنَ الذُّنُوبِ فَاقْبِلْنِي، وَالْتَّجِيءُ مِنْ عَدْلِكَ إِلَى مَغْفِرَتِكَ فَأَدْرِكْنِي، وَالْتَّاذُ بِعَفْوِكَ مِنْ بَطْشِكَ فَامْنَعْنِي، وَاسْتَرْوَحْ رَحْمَتِكَ مِنْ عِقَابِكَ فَأَدْرِكْنِي، وَأَطْلُبُ الْقُرْبَةَ مِنْكَ بِالإِسْلَامِ فَقَرَّبْنِي، وَمِنْ الفَزْعِ الْأَكْبَرِ فَامْنَيْ، وَفِي ظَلِّ عَرْشِكَ فَظَلَّنِي، وَكَفِيلٌ مِنْ رَحْمَتِكَ فَهَبْ لِي، وَمِنْ الدَّنَيَا سَالِمًا فَنَجِّنِي)).^(٣٩) في هذا المثال وردت تسعة مواضع فيها عنصر الوصل (الفاء) والذي هو أحد أحرف العطف في العربية، فأدى وظيفة مهمة في النص بربطه آخر الجملة بأوّلها، هذا على مستوى الشكل، أمّا على مستوى الدلالة فحرف العطف الفاء يدل على «تأخر المعطوف عن المعطوف عليه متصلًا به»^(٤٠); أي: أنَّ المعطوف متأخر عن المعطوف عليه في الزمن والرتبة، إلا أنَّ تأخره عن المعطوف عليه ليس تأخراً مبالغًا فيه، بل متابع للمعطوف عليه، ومتصل به، فهو يخذو حذوه، ويقتفي أثره، وهذا المعنى يمكن استيعابه في المثال السابق لكلام الصديقة عليها السلام، فقولها: ((أَفِرْ إِلَيْكَ هَارِبًا مِنَ الذُّنُوبِ فَاقْبِلْنِي...)) يدل على أنَّ المعطوف عليه: ((أَفِرْ إِلَيْكَ هَارِبًا مِنَ الذُّنُوبِ)) يجب أن يحصل قبل المعطوف؛ لأنَّه فعل العبد (الزهراء عليها السلام)، وأمّا المعطوف (فأقبلني) والذي هو فعل الله تعالى يكون متأخراً عن المعطوف عليه؛ لأنَّه يحصل بعد فرار العبد إلى الله تعالى وhero به من ذنبه، فإذا حصل ذلك فالله تعالى يتقبل الصالحين من غير فاصل

ومدة طويلة ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ لَدَاعٍ إِذَا دَعَانِ﴾^(٤١)، وهكذا المعنى الذي تفيده (الفاء) في جميع مواضعها، بخلافه في حرف العطف (الواو) في المثال السابق، فإنّها كما سبق الإشارة إليها أنها تفيد مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، إذ إنّ الفصل في جميع فقرات العطف مستندًا إلى الله تعالى وهو (اللهم أكفني) وعندها فلا معنى لتأخر المعطوف عن المعطوف عليه؛ لأنّ ذلك يحصل في مقام اثنينية الفاعل وتعدده وهنا لا توجد الاثنينية والفصل في مقام الفاعل؛ لذا كانت الواو في جميع مواضعه أولى بجمع الصفات المطلوبة على أثر الفعل الصادر من الفاعل الواحد، بخلافه في مثالنا هذا، إذ الفاعل متعدد فهو متعدد بين فعل العبد، وفعل الله تعالى، وشرط حصول فعل الله تعالى أن يقترب العبد منه تعالى في就得ه ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٤٢)؛ وللوقوف على عنصر الوصل وكيفية انتشاره بين مفاصل النّصّ وربطها بعضها ببعضًا نضع المخطط التالي:



و ممّا سبق تكون اركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلّم: الزهراء عليها السلام

المخاطب: الله تعالى

أداة الوصل: (الفاء)

الجملة المعطوف عليها: (سيدي يابر يارحيم)

الجملة المعطوفة: الجمل المتواالية بعد حرف العطف(الفاء)، كـ(فأَقْبَلَني، فَأَدْرَكْنِي، فَأَنْعَنِي...).

عمل العطف: بيان كون المعطوف مشتركاً مع المعطوف عليه لفظاً ومعنى، غير أنَّ المعطوف يفترق عن المعطوف عليه في الحدوث، فهو يأتي بعده مباشرة، وهذا المعنى دلَّت عليه وأفادته أداة الوصل (الفاء).

٦. ومن خطبه^{٤٣}: ((أَمَا لَعْمَرِي لَقَدْ لَقَحْتُ فَنَزَرَةً رَيْثَما تَتْسِعُ، ثُمَّ احْتَلَبُوا مِلَءَ التَّعْبِ دَمًا عَيْطاً وَذِعَافًا مُيَدًا هُنَالِكَ يَخْسِرُ الْمُبْطَلُونَ وَيَعْرُفُ التَّالُونَ غَبَّ ما أَسَسَ الْأَوْلُونَ، ثُمَّ طَبِيعُوا عَنْ دُنْيَاكُمْ أَنْفُسًا)). ورد في هذا المثال موضعين لعنصر الوصل (ثم) والذي هي أحد أحرف العطف الذي يُشرك المعطوف مع المعطوف عليه إلا أنه يدل على تأخر المعطوف وتراثيه عن المعطوف عليه^{٤٤}، فيكون المعطوف منفصلاً عن المعطوف عليه، وفي مثالنا هذا ظاهر معنى انفصال المعطوف عن المعطوف عليه بوضوح، فالزهراء^{٤٥} استعارت صورة غاية في البلاغة تصوّر بها فعل القوم، فهي تشبه فعلهم بالدابة التي لقحت من الذكر، وهذه الدابة لا بد من وقت لها لكي تتسع وتضع ما في بطنهما، فإذا وضعت وأردتم احتلالها ستتجدونها تحلب دماً غامقاً، وذعافاً، أي سماً قاتلاً^{٤٦}، فكذلك فعلتكم في ظلم آل البيت^{عليهم السلام}، فإنَّ نتاجه لا يكون إلا الخسران الذي لا ينفع معه جبرٌ للخسارة، فهو كالدم العبيط بالنسبة للمحتلب لا يمكن أن يتتفع به، بل يكون وبالاً عليه، وهذا لا تظهر آثاره إلا بعد مدة من الزمن كالتي لقحت فإنه لا تختلب إلا بعد مدة، وهذا المعنى أفاده قوله (ثم)، الدال على تأخر المعطوف عن المعطوف عليه وتراثيه بالحصول والتحقق. فعلى هذا تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام.

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء عليها السلام.

أداة الوصل: ثمّ.

الجملة الموصول عليها: (فنظرة ريشما تنتج).

الجملة الموصولة: (احتلبوا ملء القعب دمًا).

عمل الوصل: إشراك المعطوف (احتلبوا ملء القعب دمًا) مع المعطوف عليه (لقد لقحت، فنظرة ريشما تنتج)، وتأكيد سوء الترتيبة على المعطوف عليه، وأنّ هذا الأثر المترتب لا يظهر إلا بعد مدة من الزمن، فإذا ظهر فعندما لا تنفع الندامة لأن الخسران قد وقع.

أما الموضع الثاني لعنصر الوصل (ثمّ) فأركان الوصل فيه على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام.

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء عليها السلام.

أداة الوصل: ثمّ.

الجملة الموصول عليها: (يعرف التالون غبّ ما أسس الأولون).

الجملة الموصولة: (طيبوا عن دنياكم أنفسًا).

عمل الوصل: إشراك المعطوف (طيبوا عن دنياكم أنفسًا) مع المعطوف عليه (ويعرف التالون غبّ ما أسس الأولون) وبيان أنه عند معرفة عامة المسلمين فعل القوم، من ظلمهم لآل البيت عليه السلام، وغصبهم حقهم، فعندما لا تطمعوا بالدنيا وتمنوا الموت للخلاص من فضيحة عملكم.

المبحث الثالث

السبات الدلالية والجملية للفصل والوصل

للفصل والوصل أغراض على مستوى البنية السطحية والبنية العميقة للنص، منها تؤدي إلى اتساق الكلام، وربط بعضه بعض، وأخرى تؤدي إلى تحديد دلالة النصّ بالمعنى الذي تحمله تلك الأداة، والذي لا يشاركه غيره فيه، وثالثة تؤدي إلى استمرارية المعنى في فضاء فكر المتلقّي وعدم انقطاعه بمجرد انتهاء المتكلّم، ورابعة تؤدي إلى المساهمة في خلق نوع من الإيقاع والنغم الصوتي على مستوى البنية الشكليّة للنصّ. فالكلام يكون بأربعة حماور نذكرها بالنقاط الآتية:

١. إسهام الفصل والوصل في الترابط الشكلي للنصّ.
٢. إسهام حرف الوصل في تحديد دلالة النصّ.
٣. تأثير الفصل والوصل على استمرارية فاعلية المعنى.
٤. الفصل والوصل أحد الوسائل التي تخلق موسيقى النصّ وتنوعها.

أولاً: مساهمة الفصل والوصل في الترابط الشكلي للنصّ

النصّ عبارة عن كلمات، أو جمل متتابعة، تؤدي معنى، أو عدّة معانٍ والذي يوصل نتاج هذه الكلمات، أو الجمل إلى معانيها المراده منها، والتي تسعى لتأديتها إلى المتلقّي هي الروابط المتمثّلة بحروف العطف غالباً، فالكلمات «لكي تدرك كوحدة متّسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة تصل بين أجزاء النصّ»^(٤٦)، وعدّ

علماء العربية أنَّ جميع أحرف العطف تشرك ما بعدها مع ما قبلها لفظاً^(٤٧)، لذلك فإنها تعد أدواتاً اتساقية من الطراز الأول.

وإذ رجعنا إلى كلام الزهاء نجد هذا المعنى واضحاً، فمثلاً من دعائهما:
 ((الحمد لله على كل حمد، وذكر، وصبر، وصلوة، وزكاة، وقيام، وعبادة، وسعادة،
 وبيركة، وزيادة، ورحمة، ونعمة، وكرامة، وفريضة، وسراء، وضراء، وشدة، ورخاء،
 ومصيبة، وبلاء، وأسر ويسر، وغناء وفقر، وعلى كل حال، وفي كل أوان وزمان،
 وكل مثنوي ومنقلب ومقام)) (٤٨).

نجد أنَّ حرف العطف (الواو) قد حقق الربط بين مفردات النَّصِّ ما أدى إلى تماسك النَّصِّ واتساقه، وهذا بدوره يجعل المتلقِّي أمام نصٍ واضح الدلالة وتم من حيث التركيب البنائي، بخلافه لو جاءت الكلمات من غير حرف العطف لأتت بمعية لا ربط بينها، بل يبقى المتلقِّي متخيلاً أمام مجموعة مبعثرة من الكلمات غير مرتبطة الدلالة؛ لأنَّ مجرد وضع الكلمات بعضها بجوار بعض لا يؤدِّي معنى يمكن الإستفادة منه، ومثلها كمثل مواد البناء عندما توضع متباوقة فإنَّها لا تشكل بيتاً إلا بعدما يأتي مهندساً ماهازير كيف ينظمها ويربط بعضها ببعض، فكذلك الكلمات المتباوقة من غير ربط لا تكون ذات فائدة إلا عندما ترابط فيما بينها وتوضع بعضها بجوار بعض بشكل مناسب.

ثم إن أدوات الوصل تسهم في ايجاز الكلام واختصاره، فالمتكلم بمجرد ذكره حرف العطف يدل ذلك على أنه استبدل به كلمة أو عدة كلمات لولاه لا ضرر المتكلم إلى إعادتها، وتكرار الكلام في النص الواحد عدة مرات؛ مما يؤدي إلى تشويه دلالة النص وينقل ذوق المتكلّم والمتألّف في آنٍ واحد من جانب آخر فمثلاً إذا رجعنا إلى كلام الصديقة عزّلنا ((اللَّهُمَّ أكْفِنِي حَسَدَ الْحَاسِدِينَ، وَبَغْيَ الْبَاغِينَ، وَكَيْدَ الْكَايَدِينَ، وَمَكْرُ الْمَاكِرِينَ، وَحِيلَةَ الْمُحْتَالِينَ، وَغِيلَةَ الْمُغَتَالِينَ، وَظُلْمَ الظَّالِمِينَ ...، وَمَكْرُوْهَ

العالَمِينَ))^(٤٩)، لوجدنا الزهراء عليها السلام آستغنتُ عن إعادة جملة (اللهم اكفي) عشرين مرة في أقلّ من خمسة أسطر، فلو إضطررت إلى إعادةها بهذا العدد لاختلَ النَّصْ شكلاً ومضموناً، ولفقد النَّصْ أبسط مقومات البلاغة.

ثانياً: إسهام حرف الوصل في تحديد دلالة النَّصْ

حروف الوصل كما قلنا سابقاً أغلبها هي أحرف العطف، و تتميز أحرف العطف بأنَّ كلَّ واحد منها له دلالة يشارك بها أحرف العطف الأخرى؛ إذ إنَّ كلَّ أحرف العطف لها دلالة وهي مشاركة ما بعدها لما قبلها في الإعراب^(٥٠)، و تختص كلَّ واحد منها بدلاله لا تشاركها فيها غيرها في الغالب، فمثلاً (الواو) لها دلالة الجمع^(٥١) بين المعطوف والمعطوف عليه، أما (أو) فلها دلالة التخيير^(٥٢)، وهكذا أحرف العطف الأخرى وعندها إذا وجد حرف منها في نصٍ معين كالواو مثلاً فإنه يضفي معنى يختص ويتميز به، مختلف النَّصْ الذي يوجد فيه الحرف (أو)، وهكذا بقية الأحرف، فمثلاً إذا رجعنا إلى كلام الزهراء عليها السلام: ((الحمدُ للهِ على كلِّ حَمْدٍ وَذِكْرٍ وَصَبَرٍ وَصَلَاةً وَزَكَاةً وَقِيامٍ وَعِبَادَةً وَسَعَادَةً وَبِرَكَةٍ وَزِيَادَةً وَرَحْمَةً وَنِعْمَةً وَكَرَامَةً وَفَرِيضَةً وَسَرَاءً وَضَرَاءً وَشَدَّدَةً وَرَخَاءً وَمَصْبِيَّةً وَبِلَاءً، وَعُسْرٌ وَيُسْرٌ، وَغِنَاءٌ وَفَقْرٌ، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، وَفِي كُلِّ أَوَانٍ وَزَمَانٍ، وَكُلِّ مَثُوَّيٍ وَمُنْقَلِّبٍ وَمُقَامٍ))^(٥٣)، نجد أن هناك معنى معيناً اختصت به (الواو)؛ لذلك أتت الزهراء عليها السلام بها في ستة وعشرين موضعًا عطفت بها جميع الصفات على مرجع واحد ذكرته في أول قوله وهو (الحمد لله) فاستغنت عن تكراره في جميع هذه المواقع المتعددة، ولو لا حرف العطف (الواو) لما تمكنت من عدم ذكره وتكراره، إلا أنَّ وجوده مكّنها من ذلك، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنَّ حرف العطف (الواو) أدى وظيفة دلالية، إذ أشركت جميع الصفات المتقدمة عليه بتأثير المرجع المعطوف عليه الصفات (الحمد لله)، فصار

هذا المعنى كأنَّه مذكور مع كل صفة، وأنَّه يستحقها المستوى نفسه، إذ إنَّ جميع هذه النعم التي أنعم الله، تعالى، على الزهراء^{عليها السلام}، توجب الحمد المختص والمحصور بالله، تعالى، وحده.

ثالثاً: تأثير الفصل والوصل على استمرارية فاعلية المعنى

إنَّ أغلب عناصر الوصل تستدعي مخدوفاً مقدراً بعدها، يدلُّ عليه ويحدد الكلمة أو الجملة التي عُطف عليها، فهي تكون مرجعاً إحالياً له يحدد مسار دلالته ويفسره، فالمتكلِّم أو الكاتب كلما ابتعد عن مرجع الإحالة الذي جعله محوراً يدور كلامه اللاحق حوله، وإنَّ بعطفه يجعل ذهن المتلقِّي يتقلَّ إلى عنصر مخدوف، أو مقدر، يكون بعد حرف العطف، وهذا يزيد في استمرارية المعنى وتجدداته، إلا أنَّ هذا يتبع ثقافة المتلقِّي ومعرفته بقواعد اللغة وقوانينها؛ ولأجل ذلك عُدَّ الكلام المخدوف من حيث الدلالة أنَّه يُعامل معاملة المذكور^(٤٤)، بل أنَّ الغالب ما يؤثُّر الكلام المقدَّر في الظاهر ويعمل فيه، وفي بعض الأحيان يكون الكلام المقدَّر أبلغ من الظاهر وأجمل، بل إذا أراد المتكلِّم أن يجعل خطابه، ايقاعاً وبلاعنة عمد إلى الحذف^(٤٥)؛ ولأجل ذلك قيل إنَّ: «الحذف في كلام العرب من أهم اشكال الفصاحة والبلاغة التي تجعل الكلام في معناه أو كد في النفس، واثبت بالذهن، واعمق تأثيراً»^(٤٦). وإذا أخذنا قول الزهراء^{عليها السلام}: ((اللهم إني أسألكَ قولَ التَّوَابِينَ وَعَمَلَهُمْ وَنَجَاهَةَ الْمُجَاهِدِينَ وَثَوَابَهُمْ وَتَصْدِيقَ الْمُؤْمِنِينَ وَتَوْكِلَهُمْ وَالرَّاحَةَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالْأَمْنَ عِنْدَ الْحِسَابِ))^(٤٧)، نجد سبعة مواضع للعطف كل موضع منها يستدعي مخدوفاً تقديره ((اللهم إني أسألكَ)), وكأنَّها من حيث الدلالة مع كل موضع منها تكون مذكورة وليس مخدوفة؛ ما يجعل فاعلية المعنى تستمر وتتجدد عند المتلقِّي حتى بعد انتهاء الكلام.

رابعاً: الفصل والوصل أحد الوسائل التي تخلق موسيقى النّصّ وتنوّعها

تعمل أدوات الوصل على خلق التناغم الصوقي بسبب تكرارها في النّصّ في عدة مواضع، فالنّصّ منها طال أو قصر لا يخلو من عناصر الوصل، إذ من دونها لا يمكن أن يتحقق النّصّ في الغالب، فتكرار الحرف في بعض الأحيان يخلق شيئاً من التزيين الشكلي للكلام، على غرار السجع في التّش، أو الفاصلة في القرآن الكريم، وجود عنصر الفصل يجعل المتلقي يشعر باختلاف موسيقى الكلام اللاحق للمتكلّم مما يثير انتباهه، ولو استعرضنا نموذجاً من كلام الزهراء^{عليها السلام} لوجدنا هذا واضحاً، فمن قوله: ((اللَّهُمَّ واجْعَلْ صَلَاوَاتِكَ وَبَرَكَاتِكَ وَمَنَّكَ وَمَغْفِرَاتِكَ وَرَحْمَاتِكَ وَرِضْوَانِكَ وَفَضْلِكَ وَسَلَامَتِكَ وَذِكْرَكَ وَنُورَكَ وَشَرَفَكَ وَنَعْمَاتِكَ وَخَيْرَكَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ))^(٥٨)، فنجد انتشار حرف العطف (الواو) وانباثه في النّصّ يثير انتباه المتلقي، ويزيد من اشتياقه لمعرفة النتيجة التي يريد أن يصل إليها المتكلّم، ثم إنّ تكرار حرف العطف ثلاث عشرة مرّة في النّصّ أدى إلى خلق نوع من الترابط الشكلي والصوقي، الذي لولاه لما تحقق ذلك الانسجام بين مفردات النّصّ.

ويتميز كلام الزهراء^{عليها السلام} بالطابع الشفوي، والذي من متطلباته «قصير الجمل، وعدم الميل إلى استخدام الجمل الطويلة»^(٥٩)، فيكون الإكثار من عناصر الوصل في النّصّ أمراً طبيعياً لما له أهمية في اتساق فقرات النّصّ وانسجامها، إذ تؤدي هذه الأدوات إلى خلق نوع من التناغم الصوقي شبيه بالقافية الشعرية، أو السجع التّشـيـ، فيزيد شوق المتلقي لمواصلة استماع الكلام، ويبيـثـ في نفسه المتعة والرغبة لاستماعها، وحفظها.

... الخاتمة ...

خلصت الدراسة إلى تقديم وصف لغوٍ تحليليٍ لنصوص من كلام الزهراء، لما هذه النصوص من خصوصية، باعتبارها نصوصاً عربيةً أصلية، وقد كشفت عن عناصر الوصل والفصل التي حفّرت الاتساق النحوّي في النص.

و كشفت الدراسة أيضاً أن التراث العربي والمتمثل بـ(كلام الزهراء) يتسم بالمعايير النصّية التي نادى بها علم اللغة النّصيّ؛ لما يمتلكه من روابط اتساقية متعددة في النّصّ، فأدّى هذا التعدد للعناصر الاتساقية في كلام الزهراء إلى الترابط الشكلي والمعنوي، فأنتج نصاً ذا طابع متميّز، وفكرة جلية وبشكل واضح وعلى مستوياته كافه. وكشفت الدراسة أيضاً على أنّ اللسانيات النصّية يمكن أن تكون جسراً يربط علوم اللغة بعضها ببعض، وأتضح ذلك بما قامت به على مستوى البنية التركيبية والدلالية، للكلمة، أو الجملة، فعلى مستوى الجانب البلاغي للنص والذى يكشف عن الجوانب الجمالية استطاعت الدراسة تقديم صورة بلاغية مميزة المعالم، وغير مفصولة عن الجانب الصوقي، أو الصرفى، النحوّي.

ومن الأمور التي ركزت الدراسة عليها هو الجانب الدلالي، والجمالي لعناصر الاتساق (الفصل، الوصل)، وكشفت أنّ كلّ عنصر منها له دلالة خاصة به، وله جوانب جمالية، تشارك بها غيرها، أو تختص بها، وهذه الجوانب الدلالية، والجمالية، تزيد من قيمة الدرس اللساني، وتعطيه آفاقاً واسعة ليكون بم مستوى علوم اللغة الأخرى.

١. التفتزاني، سعد الدين، شرح المختصر، منشورات: إيماعيليان، قم المقدسة، ط١، ١٤٢٥هـ
ص ٢١٧.

٢. عبيد دراز، صباح، أسرار الفصل والوصل، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٩.
٣. سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي صاحب كتاب (مفتاح العلوم)، المتوفى (٦٢٦هـ)، الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، مط، جابخانه بنك ملي، طهران، ط١، ١٣٦٥هـ، ج٦، ص٢١٤.
٤. السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ط١، ١٩٨١م، ص٤٦٢.
٥. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: العطار، دار العلم للملاتين، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ، ج٥، ص١٧٩٠.
٦. قياس، ليندة، لسانياتالنّصّ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٠.
٧. عصام شحادة علي، مظاهر الاتساقوالانسجام في تحليل الخطاب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٣٦، العدد ٢، ٢٠٠٩، ص٣٦١.
٨. الشنار هو: العيب والعار. الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، ج٢، ص٧٠٤، مادة (شتَّ).
٩. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، دار التعلم، النجف الاشرف، العراق، د. ط، ١٣٨٦هـ، ج١، ص١٤١.
١٠. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ، ج١، ص٤٣٢.
١١. المصدر نفسه، ج٦، ص٣٨٨.
١٢. المصدر نفسه، ج٦، ص٤٤٣.
١٣. الطبرسي، الاحتجاج، مصدر سابق، ج١، ص١٣٨.
١٤. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط٢، د. ت، ج١٢، ص٦.
١٥. الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د. ط، د. ت، ص٦١٥.
١٦. ابن طاووس، علي بن موسى، فلاح السائل، د. ط، د. ت، ص٢٥٣.
١٧. ابن عقيل، بهاء الدين، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، د. ط، ١٤٢٦هـ، ج٢، ص٢٥٣.
١٨. الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، ج٥، ص١٨٤٢.
١٩. الخطابي، محمد، لسانياتالنّصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ص٢٣.
٢٠. دي بوجراند، روبرت، النّصّ والخطاب والاجراء، ترجمة: قام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ، ص٤٦، ٤٧، وعفيفي، أحمد: نحوالنّصّ، زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ص١٢٩.

٢١. هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر قاضي القضاة جلال الدين القزويني، صاحب كتابي، (تلخیص المفتاح، والایضاح)، توفي سنة ٧٣٩هـ، ينظر: التفتزاني، شرح المختصر، مصدر سابق، ص ٧.
٢٢. التفتزاني، شرح المختصر، مصدر سابق، ص ٢١٧.
٢٣. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٥٢.
٢٤. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٥.
٢٥. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٥١.
٢٦. سورة المائدة، الآية: ٦٤.
٢٧. المرتضى، علي بن الحسين، الشافى في الإمامة، تحقيق: عبد الزهراء الخطيب، مط، إسماعيليان، قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٠هـ، ج ٤، ص ٧٣.
٢٨. الشلوبين، أبو علي، التوطئة، تحقيق، يوسف المطوع، د. مط، ط ٢، ١٩٨١م، ص ١٩٩.
٢٩. الطبرسي، الاحتجاج، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٩.
٣٠. الأنصاري، ابن هشام، مغني الليب، تحقيق: عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط ١٤٢١هـ، ج ١، ص ٢٦٥.
٣١. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٩.
٣٢. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٥.
٣٣. الطبرسي، الاحتجاج، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٤.
٣٤. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٥.
٣٥. الأنصاري، مغني الليب، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٨٤.
٣٦. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، د. ت، ج ١٢، ص ٦.
٣٧. سورة النمل، الآية: ١٦.
٣٨. سورة مريم، الآية: ٦-٥.
٣٩. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٤٠.
٤٠. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٧.
٤١. سورة البقرة، الآية: ١٨٦.
٤٢. سورة ق، الآية: ١٦.
٤٣. ابن طيفور، عبد الرحمن: بлагات النساء، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة، د. ط، د. ت. ، ص ٢٠.
٤٤. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٧.
٤٥. الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦١.

٤٦. الخطابي، محمد، لسانيات النّصّ، مرجع سابق، ص ٢٣.
٤٧. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٤-١٧٥.
٤٨. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٥١.
٤٩. المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
٥٠. ابن جني، أبو الفتح عثمان، اللمع في العربية، تحقيق: سميح أبو مغلي، دار مجلاوي، عمان، د. ط، د. ت، ص ٧٠.
٥١. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٥.
٥٢. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٠.
٥٣. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٥١.
٥٤. الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النّصّي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، د. ط، ١٤٢٢، ج ٢، ص ٢٤٦.
٥٥. مدارس، أحمد، لسانيات النّصّ، عالم الكتب الحديثة، عمان، ط ٢٠١٤٣٠ هـ، ص ٢٥٣.
٥٦. علي أكرم قاسم يحيى، ظاهرة الحذف في كتب إعراب القرآن، اطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، العراق، ٢٠٠٦ م، ص ٧.
٥٧. المجلسي، محمد الباقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمد باقر البهبودي، الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ، ج ٨٣، ص ٦٦.
٥٨. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٠٥.
٥٩. عزة، شبل محمد، علم لغة النّصّ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١٤٢٨ هـ، ص ١٧٣.

المصادر والمراجع

- وَظِيفَةُ الْعَصْلَى وَالْوَصْلِ فِي اسْتِفَاقِ النَّصْ لِكَلَامِ الرَّبِّ كَلَمَ الرَّبِّ أَنْجَوْدَ جَهَادَ
١١. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط، د. ت.
 ١٢. الشلوين، أبو علي، التوطئة، تحقيق يوسف المطوع، د. مط، ط.
 ١٣. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، دار النعسان، النجف الاشرف، العراق، د. ط، هـ ١٣٨٦.
 ١٤. الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى، مؤسسة الأعلمى، بيروت، د. ط، د. ت.
 ١٥. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط، د. ت.
 ١٦. الفقى، صبحى إبراهيم، علم اللغة النصى بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، د. ط، هـ ١٤٢٢.
 ١٧. المجلسى، محمد الباقر، بحار الأنوار، تحقيق محمد باقر البهبودى، الوفاء، بيروت، ط، هـ ١٤٠٣.
 ١٨. المرتضى، علي بن الحسين، الشافى فى الإمامة، تحقيق عبد الزهراء الخطيب، مط، إسماعيليان، قم المقدسة، ط، هـ ١٤١٠.
 ١٩. دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والاجراء، ترجمة نعام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط، هـ ١٤١٨.
 ٢٠. قياس، ليندة، لسانيات النص، مكتبة الآداب القاهرة، ط، هـ ٢٠٠٩.
 ١. ابن جنى، أبو الفتح عثمان، اللمع في العربية، تحقيق سميح أبو مغلى، دار مجلداوى، عمان، د. ط، د. ت.
 ٢. ابن طاوس، علي بن موسى، فلاح السائل، د. ط، د. ت.
 ٣. ابن طيفور، عبد الرحمن: بلاغات النساء، مكتبة بصيرتى، قم المقدسة، د. ط، د. ت.
 ٤. ابن عقيل، بهاء الدين، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، د. ط، هـ ١٤٢٦.
 ٥. الأنصارى، ابن هشام، مُعنى الليب، تحقيق عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطنى للثقافة الكويتى، ط، هـ ١٤٢١.
 ٦. التفترانى، سعد الدين، شرح المختصر، منشورات إسماعيليان، قم المقدسة، ط، هـ ١٤٢٥.
 ٧. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصراح، تحقيق: العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط، هـ ١٤٠٧.
 ٨. الخطابى، محمد، لسانيات النص، المركز الثقافى العربى، بيروت، ط، هـ ١٤١٢.
 ٩. الزيدى، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤ م - هـ ١٤١٤.
 ١٠. السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ط، هـ ١٩٨١ م.

٢١. عبيد دراز، صباح، أسرار الفصل
والوصل، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط١،
١٤٠٦هـ.

٢٢. عصام شحادة علي، مظاهر الاتساق
والانسجام في تحليل الخطاب مجلة العلوم
الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٣٦، العدد
٢٠٠٩، ٢.

٢٣. عفيفي، أحمد: نحو النّصّ، زهراء الشرق،
القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٤. مدارس، أحمد، لسانيات النّصّ، عالم
الكتب الحديثة، عمان، ط٢، ١٤٣٠هـ.

٢٥. علي أكرم قاسم يحيى، ظاهرة الحذف في
كتب إعراب القرآن، اطروحة دكتوراه،
جامعة الموصل، العراق، ٢٠٠٦م.

٢٦. عزة، شبل محمد، علم لغة النّصّ، مكتبة
الأداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ.

آليات الحجاج
في خطب الإمام الحسن عليه السلام

Techniques
of Argumentation in the
Sermons of Imam Al-Hussein
Peace be upon him

د. بشارة عبد الأمير

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

Lecturer Dr.Bashar Ameer 'Abidalsada

Department of Arabic
College of Education for Humanist
Sciences
University of Babylon

ملخص البحث

تؤثر تغير التوجهات الفكرية والفلسفية في القناعات البحثية بتأثيرها في إنتاج المنهج التحليلية وتبنيها في قراءة النصوص ومتابعة الأفكار، وما حدث من تداعيات بعد موجة الحداثة وما بعدها انعكس على بنية التفكير وآليات التحليل، وكان من بين تلك التداعيات التفكير بالخطاب بعد أن تجاوز العقل البشري عقبة التفكير بالجملة ومن ثم النص.

وكان الحاج واحداً من معطيات ذلك التداعي، فكان منهجاً تحليلياً لقراءة النصوص لا من زاوية الدلالة، بل من زاوية كشف المقاصد، ومن ثم التحرك نحو إقناع المُخاطب وتوجيهه نحو المقاصد المرجوة من عملية التخاطب بين طرفي الخطاب (المُخاطِب - المُخاطَب).

وليكون عمل البحث متّجاً، أجرينا المنهج الحاجي على متن مبارك من متونتراث أهل بيته عليه السلام، ذلك هو خطب الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام؛ محاولين كشف آليات الحاج وتقنياته في نصوص تلك الخطب، وسبل توجيهها إلى المخاطب وتأثيره فيها تأثير إقناع.

Abstract

By some means or other the change of the intellectual and philosophic trend wreaks havoc on the research viewpoints as they respond to the schools of explication in light of text reading and thoughts tracing . Moreover what repercussions of the modern wave did influences the orbit of intellectuality structure and explication techniques ; the discourse is one of these repercussions after the human mind has surpassed two hindrances ; thinking of the sentence and then the text.

The argumentation comes into fruition as one of such repercussions and moves as an analytic method to read texts not from the angle of semantics but from intension exposing , then it is to proceed to convince the interlocutor and stern him to the meant targets in the acts of communication ; the addresser and the addressee.

For the sake of productivity , we do implement the argumentative method in a sacred context of the prophecy abode heritage (peace be upon them) ; the ceremonies of Imam Al-Hassan Ibin Abitalib as an endeavor to expose the argumentation instruments , its techniques in the texts of these ceremonies and how to stern them to the interlocutor and his response satisfactorily.

المقدمة ...

تعد الخطابة فناً أصيلاً عند العرب يسعى بها الخطباء إلى بيان رؤاهم وأفكارهم واستنهاض هم الملقين باللغة الموظفة، والصياغة المتبعة، والأسلوب الشيق، فالخطابة مرأة عاكسة لرؤى الخطيب وداعيته نحو تحقيق هدفه، وللكشف عن مكnon خطب الإمام عليه السلام اخترت الحجاج منهجاً لدراستي لما فيه من آليات استطيع بواسطتها قراءة خطبه وتأملها، ثم بيان قدرته الفذة في التأثير بالتلقي باستعمال خطاب العقل للوصول إلى حالة الإقناع.

فالحجاج هو خطاب العقل بالدلائل والبراهين، وهو اسلوب ذو مقصد دلالي قائم على توظيف اللغة المعبرة للتأثير في الآخر وتحويل مسار الحوار إلى النتائج التي يريد المخاطب توجيه المخاطب نحوها، وهذا ما وجدناه وما سنحاول دراسته في خطب الإمام الحسن عليه السلام. وقد قسم البحث على مجموعة من المطالب منها: مفهوم الحجاج لغةً واصطلاحاً، وآليات الحجاج:

١. الآليات المنطقية وشبيه المنطقية وتشمل: القياس الخطابي، وحجة التعدية، وقياس الاشتغال، والاستدلال بالقرآن والحديث الشريف... الخ.
٢. الأساليب البلاغية وتشمل: الاستعارة الحجاجية والاستفهام والتشبيه... الخ.
٣. الآليات اللغوية وتضم: العوامل والروابط الحجاجية، ثم خاتمة بأهم النتائج التي توصل لها البحث.

مفهوم الحجاج

الحجاج لغة: كثيراً ما تحدث علماء اللغة عن الحجاج في مدوناتهم اللغوية، فلهذه المفردة موقعها وأثرها الواضح في فكرهم وثقافتهم، قال الفراهيدي: «والحجّة: وجه الظفر عند الخصومة والفعل حاججته فحججته واحتججت عليه بکذا»^(١)، ولم يبتعد ابن منظور عن هذا المفهوم كثيراً، إذ قال «الحجّة البرهان وقيل الحجّة ما دُوْفَعَ به الخصم وقال الأزهري الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة وهو رجل مُحْجَاجٌ أي جَدْلٌ والتَّحَاجُّ التَّخَاصُم وجمع الحجّة حَجَجٌ وحجاج وحاجه محاجةً وحجاجاً نازعه الحجّة وحاجه يُحْجِه حَجَّاً غلبه على حُجَّته وفي الحديث فَحَجَّ آدم موسى أي غلبه بالحجّة واحتاج بالشيء اتخذه حجّة قال الأزهري إنما سميت حجّة لأنها تُحْجِجُ أي تقتضي لأن القصد لها وإليها...والحجّة الدليل والبرهان»^(٢). وبهذا يكون الحجاج قائماً على المخاصمة والعدوان بين طرفين وتقديم احدهما الحجة، الدليل والبرهان لتحقيق الظفر على الخصم.

الحجاج اصطلاحاً: لبيان مفهوم الحجاج بشكل أوسع نستعين بكتب البلاغة في ذلك فقد حدّه أبو هلال العسكري بقوله: «الحجاج هو ظهور الحجّة»^(٣)، ورأى القرطاجي الكلام منقسم على قسمين أما خبر أو احتجاج بقوله: «لما كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب، إما ان يرد على جهة الإخبار والاقتصاد، وإما ان يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال»^(٤). وقد وجد الشريف الجرجاني ان الحجاج هو البرهان الصادق، قال: «الحجّة ما دل به على صحة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد»^(٥).

ولم يبتعد المفهوم كثيراً عند المحدثين، فقد عده ابو الوليد الباقي علماً «من ارفع العلوم قدرًا وأعظمها شأنًا لأنّه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من

ال الحال، ولو لا تصحح الوضع في الجدال لما قامت حجة ولا اتضحت محبة، ولا علم الصحيح من السقيم ولا الموج من المستقيم»^(٦).

فالحجاج على وفق هذا المفهوم ليس مصطلحاً عابراً، وإنما هو علم يقتضي إقامة الحجة بإعطاء الأدلة المستندة إلى الحقيقة، وهو خطاب العقل القائم على الاستدلال بالادلة العقلية والمنطقية للتمييز بين الصحيح والسوقيم.

وهو عند طه عبد الرحمن أساس الخطاب، قال «أن الأصل في تكوين الخطاب هو صفة الحاجة، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج»^(٧)، وقد عرف الحجاج مستنداً إلى مبدأين أساسيين هما (قصد الادعاء) و (قصد الاعتراض)، إذ قال: «أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفادته دعوى مخصوصة يتحقق له الاعتراض عليها»^(٨). وهذا المفهوم قائم على عدم إلغاء حق الآخر في التعبير عن رؤيته، سلباً أو إيجاباً. وهو عند عبد الهادي بن ظافر الشهري: «الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللغة فيها وتتجسد عبرها إستراتيجية الإنقاذ»^(٩). أي هو آلية تواصلية لغوية يسعى المرسل فيها إلى تحقيق غايته الإنقاذية عبر اللغة الموظفة.

لقد تعرفنا فيما سبق على مفهوم الحجاج لغة واصطلاحاً، ستتعرض فيما يأتي إلى الحديث عن آلياته مطبقين تلك الآليات على خطب الإمام الحسن عليه السلام، لما هذه الخطب من أهمية تواصلية اقناعية، وقد قسمت تلك الآليات على مجموعة أقسام هي:

أولاً: الآليات المنطقية وشبه المنطقية

وتقسم بدورها على أقسام عدة هي:

أ) القياس الخطابي

وهو عملية استدلال عقلي إذ يقوم الخطيب «بالربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما للوصول إلى استنتاج ما، بألفاظ فيها شيء من الالتباس والاشراك، بناء على ان القياس يقوم على التجربة، التي ينطق بها المتكلم لتشكيل صورة استدلالية»^(١٠)، على وفق هذا الكلام فالقياس الخطابي هو قياس مضموم، إذ انه لا يقوم على أساس الخطاب المباشر وإنما هو قائم على الاستدلال عبر مجموعة من الاحتمالات^(١١)، التي يحاول الخطيب التلميح بها للوصول إلى النتيجة المتواخة، فهو «خطاب قائم اما على أساس حذف المقدمتين وإظهار النتيجة او على إظهار المقدمتين وإخفاء النتيجة»^(١٢).

ومن توظيف الإمام الحسن عليهما السلام لهذا النوع من الحجاج، ما قاله في استنفار الناس للجهاد: «إِنِّي لَا أَقُولُ لَكُمْ إِلَّا مَا تَعْرِفُونَ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْأَكْثَرُ طَالِبٌ أَرْشَدَ اللَّهُ أَمْرَهُ وَأَعْزَّ نَصْرَهُ بِعَنْتِي إِلَيْكُمْ، يَدْعُوكُمْ إِلَى الصَّوَابِ وَإِلَى الْعَمَلِ بِالْكِتَابِ وَالْجَهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ عَاجِلًا ذَاكَ مَا تَكْرُهُونَ، فَإِنَّ فِي آجِلِهِ مَا تَحْبُّونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُمُّرًا وَحْدَهُ وَأَنَّ يَوْمَ صَدْقَتْ بِهِ لِفِي عَاشِرَةِ الْمُحَاجَّةِ مِنْ سَنَّهِ ثَمَّ شَهَدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيعَ مَشَاهِدَهُ وَكَانَ مِنْ اجْتِهَادِهِ فِي مَرْضَاتِ اللَّهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ وَآثَارِهِ الْحَسَنَةِ فِي الْإِسْلَامِ مَا قَدْ بَلَغُكُمْ. وَلَمْ يَزُلْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاضِيَا عَنْهُ حَتَّى غَمَضَهُ بِيَدِهِ وَغَسَلَهُ وَحْدَهُ...»^(١٣).

أحسن الإمام عَلَيْهِ الْأَكْثَرُ ان إقناع الناس بالجهاد يتطلب منه توظيف حجة قوية للتأثير بهم حرصا منه عليهم وعلى مبادئ الدين الإسلامي، فالجهاد يعني بذل النفس من

أجل قضية لابد ان تكون واضحة للمجاهد من جهة، ومن جهة أخرى لابد ان يكون مؤمنا بها وبالقائد الذي سيقاتل تحت لوائه لذا جاء خطاب الإمام عَلَيْهِ الْكَفَافُ على وفق هاتين المقدمتين:

١. ان هذه الدعوة تدعوكم إلى الصواب، وإلى العمل بالكتاب، والجهاد في سبيل الله.

٢. الداعي لهذا الأمر معلوم لديكم فهو علي بن أبي طالب عَلَيْهِ الْكَفَافُ المصدق بالرسالة وهو في سن العاشرة، وقد شهد مع الرسول ﷺ جميع مشاهده وكان مرضيا عند الله تَبَّعَهُ ورسوله ﷺ حتى غمض عيني رسول الله بيده.

ن: يمكن الاستدلال بما سبق النتيجة التالية تلبية الدعوة للجهاد لأنها صادرة من رضى عنه الله تَبَّعَهُ ورسوله ﷺ فلابد ان يكون من خاصمه ضالاً ليس على هدى لأنه عادى من قبله الله ورسوله، فالمتى حق مع الإمام ناجٍ، ومن تخلف هالك.

ب) حجة التناقض وعدم الاتفاق

وهي حجة قائمة على بنية منطقية واضحة، إذ يعملا المحتج على «دفع إطروحة ما مبيناً أنها لا تتفق مع الأخرى»^(١٤) فالمحتج في هذه الحجة يسعى إلى إقناع المخاطب ببيان قوله وفعله المتناقضين، وكثيراً ما نجد مثل هذه الحجة في خطب الإمام الحسن عَلَيْهِ الْكَفَافُ، ومنها قوله في مبايعة الناس الإمام علي عَلَيْهِ الْكَفَافُ للخلافة ومن ثم نقض العهد، قال: «ثم والله ما دعاهم إلى نفسه، ولقد تداك الناس عليه تداك الإبل الهيم عند ورودها، فباعوه طائعين، ثم نكث منهم ناكثون، بلا حدث أحدثه ولا خلاف أتاه، حسدا له وبغيها عليه».

ينطلق الإمام عليه السلام من اطروحة مفادها ان الإمام علي عليه السلام لم يدع أو يجبر الناس على مبaitته الا انهم تدافعوا مدافعة الإبل العطشى عند الورود لمبaitته بإرادة تامة، الا انهم سرعان ما نقضوا هذه البيعة من دون ان يكون هناك سبب للنقض، فنقض العهد مع إمام سبق وان شهدوا له بالولاية يمثل تمردا ودعوة إلى العصيان، وهو بهذا اخذ من أفعالهم المتناقضة حجة عليهم ودليلًا ملموساً لمن يحاول ان يشابههم بالقول والفعل.

ج) حجة بالتعدية

وهي من الحجج شبه المنطقية التي تعتمد على العلاقات الرياضية^(١٥)، فهي تقوم على أساس «استنتاج علاقات انتلاقاً من توظيف قيمة عنصر ثالث يتم المرور عبره لتأكيد صدق العلاقة بين عنصرين الأول والثاني»^(١٦)، ويمكن توضيحها أكثر على وفق المثال الشائع (عدو عدو صديقي) الذي يتتج عنه (ان صديق عدو عدو)^(١٧)، ومن أمثلة هذا النوع من الحجاج في خطب الإمام عليه السلام قوله في بيان فضل أهل البيت ومنزلتهم ((أيها الناس! إعقلوا عن ربكم، ان الله عز وجل أضطفي آدمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمَيْنَ * ذُرْيَةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) فنحن الذريه من ادم، والأسرة من نوح، والصفوة من إبراهيم، والسلالة من إسماعيل، وآل محمد صلى الله عليه واله، نحن فيكم كالسماء المرفوعة، والأرض المدحورة، والشمس الضاحية، وكالشجرة الزيتونة، لا شرقية ولا غربية التي بورك زيتها النبي أصلها، وعلى فرعها، ونحن والله ثمرة تلك الشجرة، فمن تعلق بغضن من أغصانها نجا، ومن تحلف عنها فإلى النار هو^(١٨)).

يسعى الخطيب في هذه الحجة إلى بيان أحقيه أهل البيت بالخلافة لمنزلتهم من أنبياء الله عامة ومن رسول الله محمد عليه السلام خاصة، فقد بنيت حجة التعدية على

المائلة فكما الأنبياء وذرتهم صفوة الله كذلك ذرية الرسول الأعظم ﷺ مصطفون وخصوصون بالولاية لأنهم ثمرة تلك الشجرة التي خصها الله تعالى بالذكر، فمن تعلق بها نجا ومن تخلف عنها هلك.

د) حجة الترجيح

وهي من الحجج شبه المنطقية التي يسعى الخطيب بها إلى بيان أمررين وترجح أحدهما على الآخر أي اختيار من بين الاحتمالين أفضلهما سواء أتعلق الأمر بنا أو بغيرنا، وذلك بعد عملية إجراء موازنة أساسها القيم وما تفاضل بها الأشياء بحسب الغاية والت نتيجة المتوجهة^(١٩).

وقد وظف الإمام الحسن عليه السلام هذا النوع من الحجج كثيراً في خطبه، منها ما قاله في بيان نقض المرادي والكندي ميثاقهما وتقاعسهما عن الجهاد جاء فيها «هذا الكندي قدمته بين يدي الله لمحاربة عدو الله وابن آكلة الأكباد فبعث إليه بهال ووعده ومناه حطام الدنيا ومتاعها فباع دينه وأخرته بدنيا زائلة غير باقية وقد توجّه إليه، وقد أخبرتكم مرّة أخرى انه لا وفاء لكم ولا ذمة ولا خير عندكم وأنكم عبيد الدنيا. واني موّجه مكانه رجلا وإنني لأعلم انه يفعل فعل صاحبه غير مفكّر في عاقبة أمره ومرجعه ولا مراقب لله في دينه»^(٢٠). بنيت هذه الحجة على مقدمتين هما:

١. بعث الإمام الحسن عليه السلام الكندي لمحاربة عدو الله وابن آكلة الأكباد.
٢. غره ابن آكلة الأكباد بالأموال، ومناه حطام الدنيا.

ن: رجح الكندي الاختيار الثاني فباع دينه بدنيا زائلة غير باقية.

وما يلاحظ ان الإمام عليه السلام لم يكتف ببيان فعل الكندي وانما تنبأ بما سيفعله المرادي، من ترجيح الدنيا الزائلة على الآخرة ونعميمها، بقوله: ((اني موّجه مكانه

رجال وإن لاعلم انه يفعل فعل صاحبه غير مفكّر في عاقبة أمره ومرجعه ولا مراقب لله في دينه)).

ه) حجة الاشتغال

يقوم هذا النوع من الحجاج على مبدأ رياضي وهو «ان ما ينسحب على الكل ينسحب على الجزء من هذا الكل»^(٢١)، فهذه الحجة قائمة في جوهرها على رؤية كمية فالكل يتضمّن الجزء وهو أهله بكثير من الجزء ولذلك تعدّ قيمة الجزء مناسبة لما تمثله بالنسبة إلى الكل^(٢٢).

وقد وردت في خطب الإمام الحسن عليهما السلام في مخاطبته للذين نكثوا بيته ولم يطعوه، قال: ((غرتونى كما غررتكم من كان من قبلى، مع أي إمام تقاتلون بعدى؟ مع الكافر، الظالم الذى لم يؤمن بالله ولا برسوله قط، ولا اظهر الإسلام، هو وبنو أمية إلا فرقا من السيف ولو لم يبق لبني أمية إلا عجوز درداء، لبعت دين الله عوجا))^(٢٣).
يبني الإمام عليهما السلام حجته على مبدأ الاشتغال وهو ان معاوية وبني أمية ظلّمة لم يؤمنوا بدین الله تعالى إيانا حقيقيا وإنما كان خوفا من السيف، لذا هم يبغون دین الله عوجا، فالإمام قاس فعل معاوية وهو جزء من بني أمية بفعل الكل، ثم سحب هذا الحكم على جزء آخر وهو العجوز الدرداء، أي ان بني أمية قاطبة لو هيأ لها الأمر لبعت دین الله عوجا، وهي حجة قوية يسعى الإمام عليهما السلام بها إلى تنبيه الناس وإيقاظهم من غفلتهم وذلك بعد إتباعهم لهذه الفئة الضالة الكافرة.

و) الحجة بالتعريف

وهو آلية حجاجية يسعى بها الخطيب إلى التعريف عن الشيء المراد إثبات أحقيته ليكون حجة على الآخر فهو «وسيلة من وسائل إثبات الشيء، إذ يجعل من

حقيقةه وماهيته دليلاً على الحكم الذي يريد إثباته لذلك الشيء^(٢٤). ونجد هذه الحجة واضحة في خطب الإمام الحسن عليه السلام وخاصة في بيان أحقيه أهل البيت عليهما السلام بالخلافة وانهم ورثة الرسول الأعظم عليهما السلام، قال: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا الحسن بن محمد النبي عليهما السلام، ثم تلا هذه الآية، قول يوسف **﴿وَاتَّبَعْتُ مَلَةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾** أنا ابن البشير، وأنا ابن النذير، وأنا ابن الداعي إلى الله، وأنا ابن السراج المنير، وأنا ابن الذي أرسل رحمة للعالمين، وأنا من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وأنا من أهل البيت الذين افترض الله عز وجل مودتهم وولايتهم، فقال فيما أنزل على محمد عليهما السلام **﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى﴾**^(٢٥).

فالإمام الحسن عليهما السلام أراد إثبات أحقيته بالخلافة والولاية عبر التعريف بنفسه وانتسابه إلى الرسول عليهما السلام والإمام علي عليهما السلام، ومن ثم التعريف بنفسه عن طريق القرآن الكريم الذي يمثل حجة قوية لأنه خطاب سلطوي ديني، يمثل انموذج للحق لا يمكن الشك به.

ز) الحجة بالشاهد القرآني والحديث النبوى

يمثل القرآن والحديث حجة قوية على المسلمين يخضع معظم الناس إلى التسليم والخصوص لها بوصفهما -القرآن والحديث النبوى- سلطة دينية قوية سبق أن سلم الناس بها لذا لا يحق لأحد منهم أن يعتريض عليها أو يشك بها بأي شكل من الأشكال، وتعد عند ارسطو من الحجج الجاهزة التي «تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتوارثها، وتدخل الخطيب ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصود للاستدلال عليه»^(٢٦)، وما يلاحظ ان الإمام عليهما السلام

عمل على توظيف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في خطبه لغایات متعددة سناحول ذكر بعض منها.

١) الحجة بالقرآن الكريم: وقد جاء في خطب الإمام الحسن عليهما السلام في أغراض عده منها: النصح والإرشاد، قال: ((أيها الناس إنه من نصح الله وأخذ قوله دليلاً هدي للتي هي أقوم وفقه الله للرشاد وسده للحسنى، فإن جار الله آمن محفوظ وعدوه خائف مخذول، فاحترسوا من الله بكثرة الذكر، واخشوا الله بالتقوى، وتقربوا إلى الله بالطاعة فإنه قريب مجيب، قال الله تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلْتَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلَيَسْتَجِيبُوا لِي وَلَيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْسُدُونَ﴾ فاستجيبوا الله وآمنوا به فإنه لا ينبغي لمن عرف عظمة الله أن يتغاظم...)).^(٢٧)

ان خوف الإمام على رعيته دعاه إلى وعظهم وإرشادهم بمجموعة من النصائح التي تقربهم إلى الله وتحرجهم من دائرة التيه والضلال، ولكي يكون تأثير الكلام أقوى في النفوس، جاء بحجة من القرآن متناسبة مع ما رام عرضه وتقريريه لهم. وأيضا جاء الاستشهاد بالقرآن لبيان قضية الوصية بالإمامية، قال: ((ولولا محمد عليهما السلام والأوصياء من ولده كنتم حيارى كالبهائم لا تعرفون فرضا من الفرائض وهل تدخل قرية إلا من با بها، فلما من الله عليكم بإقامة الأولياء بعد نبيكم عليهما السلام قال الله عز وجل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ وفرض عليكم لأوليائه حقوقا فأمركم بأدائها إليهم ليحل لكم ما وراء ظهوركم من أزواجكم وأموالكم ومأكلكم ومشربكم...)).^(٢٨)

جاء اختيار هذه الآية دليلا دامغا لا يقبل الشك بأحقية الإمام علي عليهما السلام وأولاده بالخلافة لأنها ارتبطت بحادثة تاريخية شهدتها مجموعة كبيرة من الناس، لذا فإن تفسيرها ثابت لديهم لا يمكن لأحد الشك فيه.

٢) الاستشهاد بالحديث النبوى: تأقى مرتبة الحديث من حيث قوة الحجة وتأثيرها في المتكلمى بعد مرتبة القرآن الكريم لأن الرسول ﷺ **(وَمَا يُنِطِقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)**^(٢٩) وقد جاء الاستشهاد به لبيان وجوب مودة أهل البيت الله وأحقيتهم بالإمامية، قال الإمام الحسن عليه السلام: (... واعلموا أن من يدخل المودة فانما يدخل عن نفسه، إن الله هو الغنى وأنتم الفقراء إليه، فاعملوا من بعد ما شئتم **(وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَرَدُونَ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فِيمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)**^(٣٠) ... سمعت جدي عليه السلام يقول: خلقت أنا من نور الله، وخلق أهل بيتي من نوري، وخلق محببي من نورهم، وسائر الناس في النار)^(٣١).

ما يلاحظ ان الإمام عليه السلام لم يجبر أحداً على مودتهم وانما عرض أمرين احدهما مودة أهل البيت الله^(٣٢) والفوز بالجنة، والآخر بغضهم الذي يتبع عنه دخول النار مستندا بذلك على حجة قوية لا تقبل الشك أو الإنكار لأنها صادرة من الرسول الأعظم عليه السلام وقد جاء بلفظة جدي ليكون تأثيرها أقوى وأيضا تمثل إشارة إلى كونه من المقصودين بالمودة.

وقد جاء الاستشهاد بالحديث لغایات أخرى منها تأكيد كون الحسن والحسين الله إمامين منصبين من قبل الله سبحانه على لسان نبيه عليه السلام^(٣٣)، ومنها أيضاً إثبات الحجة على معاوية بأن الرسول عليه السلام لم يكن راضياً عنه ولا عن أبيه، قال: (... وأنشدكم بالله! هل تعلمون ان ما أقول حقاً أنت يا معاوية كنت تسوق بابيك على جمل أحمر، ويقوده أخوك هذا القاعد، وهذا يوم الأحزاب)) فلعن رسول الله عليه السلام الراكب والقائد والسائق، فكان أبوك الراكب وأنت يا أزرق السائق وأخوك هذا [القاعد] القائد؟^(٣٤) هذه الخطبة جاءت ردًا على معاوية وبعض مريديه من حاولوا الإساءة إلى الإمام عليه السلام، لذا نجد الإمام قلب الحجة عليهم فمن يستحق الإساءة والذم من جاء لعنه على لسان الرسول عليه السلام وهو معاوية.

ح) الاستشهاد بالشعر

الشعر ديوان العرب وسجل حافل بمازفهم وأيامهم، وهو وسيلة شديدة الإقناع لدى المخاطب لما له من أهمية في الخطبة إذ يساهم في بنائها من حيث العمل على دعم الصورة بها يشيعه من إغراب وإحالة إلى عالم خاص كما يدعم الصوت والإيقاع^(٣٥). وقد وظف الإمام علي عليهما السلام الشعر للرد على الوليد بن عقبة، قال عليهما السلام: لا ألمك أن تسب علياً وقد جلتك في الخمر ثمانين سوطاً، وقتل أبيك صبراً بأمر رسول الله عليهما السلام في يوم بدر، وقد سماه الله عز وجل في غير آية مؤمناً وسماك فاسقاً، وقد قال الشاعر فيك وفي علي عليهما السلام:

أنزل الله في الكتاب علينا في عليٍّ وفي الوليد قرآننا
فتبوأ الوليد منزل كفر وعليٍّ تبوأ اليمانا
ليس من كان مؤمناً يعبد الله كمن كان فاسقاً خوانا
سوف يدعى الوليد بعد قليل وعليٍّ إلى الجزاء عيانا
فعليٍّ يجزى هناك جناناً وهناك الوليد يجزى هوانا^(٣٦)

سلط الإمام الحسن عليهما السلام الضوء على فكرة غاية في الأهمية وهي ان مبغضي الإمام علي عليهما السلام هم من الكفارة والمناقفين الذين لم يرتدعوا بالإسلام فكانوا من أقيم عليهم الحد أو قتلوا لکفرهم، لذا جاء حجته في عدم لوم من سب الإمام علي عليهما السلام مستندة إلى مكانة و منزلة الإمام علي عليهما السلام فهو في كتاب الله مؤمن والوليد فاسق، ولأن المخاطب كافر ومنافق جاء الحجاج مستند إلى حجة أخرى وهي قول الشاعر فان حاول تفسير الآية بغير صورتها الحقيقة فإنه لا يستطيع إنكار ما جاء شعراً واضحاً، فالشاعر وضح بالاسم ان الوليد فاسق وانه سوف يجزى الهوان يوم القيمة.

ط) قياس التمثيل

وهو قائم على رسم صورة حسية لتقريب الحقيقة إلى المخاطب، وإيصال الفكرة المراد بـّها، وهو كما عرفه الألunci: «الحاقد أحد الشئين بالآخر، وذلك بأن يقيس المستدل الأمر الذي يدعى عليه على أمر معروف عند من يخاطبه، أو على أمر بدعي لا تنكره العقول ويبين الجهة الجامعة بينهما»^(٣٧).

وقد وظفها الإمام عيسى في توضيح صورة من ينصب نفسه للخلافة من دون أن يكون مؤهلاً لذلك، قال: ((اما الخلافة فلمن عمل بكتاب الله وسنة نبيه، ليست الخلافة لمن خالف كتاب الله، وعطل السنة، إنما مثل ذلك مثل رجل أصاب ملكاً فتمتع به وكأنه انقطع عنه، وبقيت تبعاته عليه))^(٣٨).

ي) حجة التعليل

وهو بيان السبب عن طريق توظيف اللغة، ربط الأفكار، والوصول بين أجزاء الكلام، بجعل بعضها سبباً للبعض الآخر، إذ ان الحكم لا يخلو من علة في الواقع، وان النفس تقتنع للأحكام المعللة بخلاف غيرها^(٣٩)، فإثبات الحجة عن طريق التعليل تعني إثبات حكم أو فيه أو وجوده أو عدمه، وذلك بإظهار العلة التي تبرز مشروعيته^(٤٠)، وقد جاءت في خطب الإمام الحسن عيسى لغaiات منها الوعظ والإرشاد قال عيسى: ((اتقوا الله عباد الله، وجدوا في الطلب، وتجاه الهرب، وبدروا العمل قبل مقطعات النقمات، وهادم اللذات، فان الدنيا لا يدوم نعيمها، ولا يؤمن فجيئتها، ولا تتوقي مساوتها، غرر حائل، وسناد مائل، فاتعظوا عباد الله بالعبر، واعتبروا بالأثر، واذ جروا بالنعيم ...)).^(٤١)

إن أعمال الإنسان مبنية على غaiات وأسباب، والإنسان بطبيعته يسعى إلى معرفة العلة من أعماله، وهذا ما وضحه الإمام عيسى، فتقى الله والهرب من المعاصي

و عمل الخير قبل مجيء الموت، يحتاج إلى علة واضحة ليؤمن بها الإنسان ويسعى إلى العمل بها، وهذه العلة تمثل بأن الدنيا زائلة لا دوام لها ولا يمكن تجنب مساوئها لذا علينا الإفادة بما سبقنا من عبر وأثار لأمم كانت قبلنا.

و منها ما جاء في بيان العلة في عقد الصلح مع معاوية، قال عليه السلام: ((وقد تركت الأمة علياً وقد سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعلي عليه السلام: أنت مني بمنزلة هارون من موسى غير النبوة فلانبي بعدي، وقد هرب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قومه وهو يدعوه إلى الله، حتى فر إلى الغار، ولو وجد عليهم أعواانا ما هرب منهم، ولو وجدت أنا أعواانا ما بایعتك يا معاوية ...)).^(٤٢)

ان الإمام علي عليه السلام أحق بالخلافة من معاوية وغيره، فعقد الصلح بينه وبين معاوية لابد ان يكون مستندا إلى علة قوية، وقد أعطى مثلا حسيا واضحا بمشابهة ما حدث مع الرسول الأكرم عليه السلام بها حدث معه فلجوء الرسول إلى الغار ومباعدة الإمام معاوية جاء بسبب عدم وجود الناصر والمعين، بعد ان دعا كل منهما الناس إلى الالتزام بأوامر الله والابتعاد عنها نهى عنه.

ك) الحجة بالحكمة

الحكمة هي ((كل كلام وافق الحق))^(٤٣)، فهي نتاج خبرة الإنسان وعلمه وتجاربه، ويشترط بالحكمة ان ترث فعلا صحيحا، لأنها مبنية على حقائق، والغاية من إصدار الحكم هي جلب المصلحة للأخر عبر نصه وإرشاده، ومن أمثلتها في خطب الإمام علي عليه السلام ما قاله في التوجيه الاجتماعي: ((اعلموا أن الحلم زين، والوقار مودة، والصلة نعمة، والإكثار صلف والعجلة سفة، والسفه ضعف، والقلق ورطة، ومحالسة أهل الدناءة شين، ومخالطة أهل الفسوق ريبة))^(٤٤).

صاغ الإمام عَلِيٌّ مجموعه من المعاني التي تنم عن تجربة وثقافة بأسلوب بلاغي جميل، ليعي المتلقى مجموعه القيم الخلقية والإنسانية والاجتماعية التي يود الإمام إيصالها إليه فهذه «المعاني تعد رافداً مهمًا للعملية الحجاجية / الإقناعية؛ لأنها متى جاءت في الخطاب، كانت بمثابة الدعائم والركائز التي تعجل بتبلیغ الخطاب». (٤٥)

ل) الحجة الخبرية (النقلية)

يعتمد الخطيب في هذه الحجة على مجموعه من الأحداث التاريخية الواقعية المسلّم بها، والتي توارثها أو شهدتها مجموعه من الأشخاص وذلك ليتخذ منها دليلاً لما يدعيه من طروحات، وتهماز هذه الأحداث بقيم مجتمعية تحظى باحترام الأفراد واهتمامهم . (٤٦)

ومن أمثلتها في خطب الإمام عَلِيٌّ قوله: **وَلَا نَزَّلْتَ إِنَّمَا أَنْذَرْنَا مَنْ نَذَّرْنَا** **عَلَيْهِ وَسَلَّمُوا تَسْلِيمًا** ف قالوا: يا رسول الله كيف الصلاة عليك؟ فقال عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد. فحق على كل مسلم أن يصلي علينا فريضة واجبة. وأحل الله خمس الغنيمة لنا كما أحل له وحرم الصدقة علينا كما حرم عليه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فآخر جدي صل على الله عليه واله وسلم يوم المباهلة من الأنفس معه أبي، ومن البنين أنا وأخي الحسين، ومن النساء فاطمة أمي، فنحن أهله ولحمه ودمه، ونحن منه وهو منا. وهو يأتينا كل يوم عند طلوع الفجر فيقول: الصلاة ير حكم الله، وتلى **إِنَّمَا يُرِيدُ** **اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا** . (٤٧)

وظف الإمام عَلِيٌّ مجموعه من الأحداث الخبرية التي شهدتها معظم من عاصر الرسول عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كالصلاحة عليه وعلى أهل بيته وأية الخمس ويوم المباهلة وأية التطهير، لتكون بمثابة الدليل الواضح والبرهان الساطع الذي لا يقبل الشك لدى من أنكر

الولاية وأحقية الخلافة لأهل البيت ومن ثم مشروعية وأحقية الإمام الحسن عليهما السلام بالخلافة.

ثانياً: الآليات البلاغية

تمثل البلاغة آلية من آليات الحجاج وذلك لاعتداها على استعماله المتلقى والتأثير به عن طريق الحجاج بالصور البينية والأساليب الجمالية، والآليات البلاغية كثيرة والبحث لا يتسع لها جمِيعاً لذا سنتحدث عن أكثرها توظيفاً في خطب الإمام عليهما السلام، ومنها:

١) المذهب الكلامي: ويسمى بـ «الاحتجاج النظري»^(٤٨)، أو «الجام الخصم بالحججة»^(٤٩)، وقد عرفه الزركشي بقوله: «هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحججة عقلية تقطع المعاند له فيه»^(٤٩)، وكثيراً ما يرد هذا النوع من الحجاج عن طريق أداة الشرط (لو)، وقد وردت في خطب الإمام الحسن عليهما السلام كثيراً منها قوله: ((أيها الناس إن معاوية زعم أني رأيته للخلافة أهلاً، ولم أر نفسي لها أهلاً، وكذب معاوية أنا أولى الناس بالناس، في كتاب الله، وعلى لسان نبي الله، فاقسم بالله لو أن الناس بايعوني وأطاعوني ونصروني ل أعطتهم السباء قطرها، والأرض بركتها، ولما طمعت فيها يا معاوية))^(٥٠).

جاء الحجاج هنا بصورة قياس اقتراني، إذ اقترنت امتناع الجواب لامتناع الشرط، فامتناع السماء والأرض عن العطاء، وطبع معاوية بالخلافة، اقترنت بشكل مباشر بعدم مبادعة الناس للإمام عليهما السلام وتخلفهم عن نصرته، وهي تؤدي إلى نتيجة حتمية هي تحول الخلافة إلى معاوية ليس ضعفاً من الإمام أو عدم مقدرة منه على إدارة

الأمور وانها لتخلي الناس عن إمام منصوص عليه بالطاعة والولاء من قبل الله
والرسول الأعظم محمد ﷺ.

٢) الاستعارة الحجاجية: تعد الاستعارة وجهاً بلاغياً يشكل نوعاً من الحجج المؤسسة لبنيه الواقع^(٥١)، وبها يقصد المتكلم توجيه خطابه لتحقيق أهدافه الحجاجية، فهي النوع الأكثر انتشاراً من بين الوسائل اللغوية ذلك لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقتهم التوأصلية والتخطاطية^(٥٢). ومن أمثلتها في خطب الإمام عَلِيٌّ عَلِيٌّ عَلِيٌّ قوله لابن الزبير: ((ثم بايعوا أمير المؤمنين صلوات الله عليه فسار إلى أبيك وطلحة حيث نثنا البيعة وخدعا عرس رسول الله عَلِيٌّ عَلِيٌّ فقتلا عند نكثها بيته وأتي بك أسيراً ت慈悲 بذنبك فناشده الرحم أن لا يقتلك فعفا عنك، فأنت عتقة أبي وأنا سيدك وأبي سيد أبيك، فدق وبال أمرك)).^(٥٣).

فاثبات الحجة على الخصم جاء مبنياً على حادثة واقعية قد شهدتها الخصم كما رأها من كان حاضراً، ولاستعادة تلك صورة وظف الإمام عَلِيٌّ عَلِيٌّ عَلِيٌّ الاستعارة (慈悲 بذنبك) مشبهًا الزبير بالكلب المحرك لذنبه، يقال إذا بصبص الكلب بذنبه فإنه يطمع في الحصول على شيء لذا استعار الإمام عَلِيٌّ عَلِيٌّ عَلِيٌّ تلك الصفة للكلب والصقها بالزبير لأنه كان ينظر إلى الإمام علي عَلِيٌّ عَلِيٌّ طمعاً في العفو.

٣) الاستفهام: وهو من الآليات البلاغية للحجاج إذ يقوم بتوجيه «المرسل إليه» إلى خيار واحد... ومن ثم فإن المرسل يستعملها للسيطرة على محりات الأحداث بل وللسطرة على ذهن المرسل إليه، وتسيير الخطاب تجاه ما يريد المرسل^(٥٤)، لا عن طريق الإجبار وإنما عن طريق عملية الاستدلال بحيث انه يشركه بحكم قوة الاستفهام وخصائصه^(٥٥). وينقسم الاستفهام على قسمين حقيقي ومجازي، ودراستنا ستقتصر على القسم الثاني الذي يخرج بدوره إلى غaiات بلاغية وهي:

أ) الاستفهام الإنكارى: وهو نوع من أنواع الاستفهام المجازى يوظفه الخطيب لينكر على المتلقى إنكاره لأمر واضح لا شك فيه، ويأتى ذلك عن طريق تبنيه «حتى يرجع إلى نفسه، فيخجل أو يرتد عن فعل ما هم به»^(٥٦). وهو نوعان:

١. التوبيخ: وهو عملية إنكار فعل الآخر لأنه لا ينبغي أن يصدر منه، فيتم محااجته عن طريق لومه بشدة على فعله ومن ذلك ما قاله الإمام الحسن عليهما السلام منكراً وموياً^(٥٧) الزبير حينما افتخر عليه قال: ((... أإي اي تغير علي تفتخر، ولم تك لجلك في الجاهلية مكرمة إلا تزوجه عمتي صفية بنت عبد المطلب فبذخ بها على جميع العرب وشرف بمكانتها)). فالاستفهام هنا جاء توبيخاً لمن انكر منزلة الإمام ونسبه مع علمه انه إلى اشرف البيوتات في مكة والمدينة، فهو ابن سيد سادات العرب الذين ظهرهم الله ولم يجعل بهم شيئاً يعابون به، وقد قابل الإمام نسبة بنسب ابن الزبير الذي لم يكن لهم شيئاً يتفاخرون به إلى ان تزوج جده من صفية عمة الإمام الحسن عليهما السلام.

٢. التكذيب: وهو أحد نوعي الاستفهام الإنكارى، يأتي به الخطيب للتأكد على «ان الخبر كذب بالقطع عليه»^(٥٨). وقد عمد الإمام عليهما السلام إلى هذا الاسلوب لإيقاف كل من حاول الزعم انه تنازل عن الخلافة لمعاوية لأنه وجده اهلاً لها قال: ((نحن أكرم أهل الأرض زنداء، لنا الشرف الثاقب والكرم الغالب، ثم تزعم أي سلمت الأمر لمعاوية فكيف يكون ذلك؟))^(٥٩). كذب الإمام عليهما السلام قول الزبير الذي ادعى ان الإمام عليهما السلام الخلافة طوعية وضعفاً منه لمعاوية، عبر الاستفهام التكذيبى، فقد قدم الإمام لحجته بمقديمة تمثلت في التعريف عن نفسه، وبيان منزلته ومتزلة عشيرته، لتكون النتيجة كيف من علت مكانته ومتزلته ومن هو أحق بالخلافة ان يتنازل عنها ضعفاً.

ب) التقرير: وهو دفع المتلقي إلى الإقرار بشيء يعرفه، أو باستطاعته معرفته حسياً، أو فكريأً، منفيأً كان، أو مثبتاً^(٦٠) ومن أمثلته في خطب الإمام ما قاله عليه السلام في إفحام معاوية: أفعلي تفتخر أنا ابن عروق الشري أنا ابن سيد أهل الدنيا أنا ابن من رضاه رضي الرحمن و سخطه سخط الرحمن، هل لك يا معاوية من قديم تباهي به أو أب تفاخرني به قل لا أونعم أي ذلك شئت فإن قلت نعم أبيت وأن قلت لا عرفت، قال معاوية: فإني أقول لا تصديقا لك، فقال الحسن عليه السلام: الحق أبلج ما يحيل سبيله والحق يعرفه ذوو الألباب^(٦١).

لم يكن سؤال الإمام عليه السلام من باب توضيح أمر لا يعرفه وإنما الغاية من ذلك دفع الخصم إلى الإقرار والاعتراف بما جاء في السؤال (هل لك يا معاوية؟) وهنا تكمن قوة الحجة، فحجة الإمام عليه السلام جاءت على وفق المخطط الآتي:

ليس لديك قديم تباهي به الإقرار بها يؤدي إلى نتيجة مهمة وهي أن الإمام
له قديم يباهي به

ليس لديك أب تفاخر به وله أب يفاخر به، فهو ابن عروق الشري وابن
سيد أهل الدنيا

وبهذا ان الخصم أقر بذلك، لذا لا يحق له الفخر والتباكي على الإمام عليه السلام فانتفاء علة التفاخر يؤدي إلى انتفاء ما سواها.

ج) التعجب: وهو «أمر المخاطب بما يعجز عنه إظهاراً لضعفه»^(٦٢)، وقد ورد في خطبة الإمام عليه السلام التي رد بها على عتبة بن أبي سفيان قال: ((وأما وعيتك إياي أن تقتلني، فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع حليلتك، وقد غلبت على فرجها وشررك في ولدها حتى الصدق بك ولدا ليس لك ويلا لك لو شغلت نفسك بطلب

ثارك منه كنت جديراً، ولذلك حرياً، إذ تسومني القتل وتوعدني به ...)^(٦٣).
فالإمام عيسى بن عتبة بن أبي سفيان أمرأً تعجيزياً لم ولن يستطيع فعله، وذلك
لتكون عليه حجة، فالذى لم يثأر لشرفه ويقتل من دنس عرضه كيف يقتل شخصاً
آخر، وهو بذلك عجزه عن فعل القتل.

د) التحقيق والتهوين: وهو ان يوظف الخطيب اسلوب الاستفهام لغرض الخطّ من شأن المقابل، وهو بذلك يتخذ حجة عليه لأن يرتفع ويعي خطأه. قال الإمام عَلِيٌّ اللَّوْلِيدُ بْنُ عَقْبَةَ عَنْ تَطَوُّلِهِ عَلَى الْإِمَامِ عَلِيِّ اللَّوْلِيدِ وَبِيَانِ سَبِّ بَعْضِهِ لِلْإِمَامِ عَلِيِّ اللَّوْلِيدِ: ((وَمَا أَنْتَ وَذَكْرُ قَرِيشٍ وَإِنَّا أَنْتَ بْنُ عَلِيٍّ مِنْ أَهْلِ صَفْوَرِيَّةِ اسْمِهِ ذَكْوَانٌ، وَأَمَا زَعْمُكَ أَنَّا قَتَلْنَا عُثْمَانَ فَوَاللهِ مَا اسْتَطَعْ طَلْحَةُ، وَالزَّبِيرُ، وَعَائِشَةُ، أَنْ يَقُولُوا ذَلِكَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَكَيْفَ تَقُولُهُ أَنْتَ؟ وَلَوْ سَأَلْتَ أَمْكَ مِنْ أَبُوكَ إِذْ تَرَكْتَ ذَكْوَانَ فَأَلْصَقْتَكَ بِعَقْبَةَ بْنَ أَبِي مَعِيطٍ...))^(٦٤).

فحجة الإمام علي عليه السلام قائمة على أساس كشف السبب من بغض الإمام علي عليه السلام فالبغض إنسان فاسق شارب للخمر لا نسب له، ولا يتمي إلى قريش فمن امتلك هذه الصفات يحترق ولا يعاب على ما يقول، لذا وظف الإمام أسلوب الاستفهام الذي خرج لغاية التحقيق والتهوين من شأن المقابل، ليثبت حجته ويقويها، وهذا ما جاء أيضا في قوله (فكيف تقوله أنت؟) أي من أنت حتى تقول مثل هذا القول استهانة به، فكلامه ليس له شأن يذكر كمكانته ومنزلته.

هـ) التعجب: وهو التقليل من شأن المخاطب عن طريق التعجب من فعله، وهذا ما جاء في قول الإمام عَلِيٌّ لِلمغيرة بعد ان تطاول عليه بالكلام: ((وزعمت لو أنك كنت بصفين بزعارة قيس وحلم ثقيف فيها ذا ثكلتك امك أبعجز عند المقامات، وفراوك عند المحاجشات، أما والله لو التفت عليك من أمر المؤمنين

الأشاجع لعلمت أنه لا يمنعه منك المowanع، ولقامت عليك المرنات المحوالع))^(٦٥).

فالإمام عليه السلام يصغر من شأن المغيرة، ويقلل من مكانته، فأين هو من زعارة قيس وحلم ثيف وقد عرف بضاللة مقامه وفراره عند المنازلات، فتعجب الإمام عليه السلام مثل حجّة قوية على الخصم، وهو بهذا يثبت لمَ الإمام علي عليه السلام لم يأخذ بنصيحته، وأدت إلى نتيجة مهمة وهي الاعتراف ولو ضمّنياً بأحقية الإمام الحسن عليه السلام بالفخر ولا حق للأخرين بذلك.

ثالثاً: الروابط الحجاجية

١) واو العطف: تعمل واو العطف على ربط وترتيب الحجج ووصل بعضها ببعضها الآخر، بل ان توظيفها يقوي كل حجّة بالحجّة الأخرى^(٦٦). وقد وظفها الإمام عليه السلام في الاحتجاج على من لم يعف حقه و منزلته، قال: ((أيها الناس إن الله اختارنا لنفسه، وارتضانا لدینه، واصطفانا على خلقه، وأنزل علينا كتابه ووحيه، وأيم الله لا ينقصنا أحد من حقنا شيئاً إلا انتقصبه الله من حقه في عاجل دنياه وآخرته، ولا يكون علينا دولة إلا كانت لنا العاقبة))^(٦٧). فالواو عملت على ربط مجموعة من الحجج وهي:

كلها حجج تؤدي إلى نتيجة واحدة واحدة	ان الله اختارنا لنفسه
وهي ان منزلة اهل البيت عند الله كبيرة، وهم	وارتضانا لدینه
مخصوصون بالطاعة والولایة فمن نقص من	واصطفانا على خلقه
حقنا شيئاً انتقصبه الله في الدنيا والآخرة.	وانزل علينا كتابه ووحيه

(٢) حتى: وهي رابط حجاجي يعمد الخطيب إلى توظيفه، للربط بين مجموعة من الحجج التي تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، أي أنها - حتى - تخدم نتيجة واحدة، ومن ثم فإن الحجة التي ترد بعد حتى تكون هي الأقوى.^(٦٨) ومن أمثلتها في خطب الإمام عَلِيِّاً قوله في الحث على الجهاد: ((فلستم أهلا الناس نائلين ما تحبون إلا بالصبر على ما تكرهون، إنه بلغني أن معاوية بلغه أنا كنا أزمعنا على المسير إليه فتحرك لذلك، فاخرجوا رحمة الله إلى معسركم بالخيالة، حتى ننظر ونتظرون، ونرى وترون)).^(٦٩) فالإمام عَلِيِّاً يلقي الحجة على من بايعه، فان كان صادقاً كان مطيناً لقوله متمسكاً به مهما لاقى من عذاب، لذا جاءت الحجة تعليلاً:

آخر جوا إلى معسركم حتى ننظر ونتظرون ونرى وترون

فخروج الناس مع الإمام للجهاد تؤدي إلى نتيجة مهمة وهي إخلاص الناس وطاعتهم لابن رسول الله.

(٣) لكن: وهي حرف استدراك «وهو أن ثبت لما بعدها حكمًا مخالفًا لحكم ما قبلها ولذلك لا بد أن يتقدمها كلام مناقض لما بعدها»^(٧٠). ومن أمثلتها في خطب الإمام عَلِيِّاً ما قاله في وصف المتقين قال: ((وانَّ اللَّهُ أَوْحَى إِلَى دَاوُودَ عَلِيِّاً: قُلْ لِفَلَانَ الْجَبَارِ: أَنِّي لَمْ أَبْعَثَكُ لِتَجْمَعَ الدُّنْيَا عَلَى الدُّنْيَا، وَلَكِنْ لَتَرَدَ عَنِّي دُعَوةُ الْمُظْلُومِ وَتَنْصُرُهِ، فَأَنِّي آتَيْتُ عَلَيْ نَفْسِي أَنْ أَنْصُرَهُ وَأَنْتَصِرَ لَهُ مَنْ ظُلِمَ بِحُضُورِهِ وَلَمْ يَنْصُرْهُ)).^(٧١) فالغاية من خلق من يتسم بالقوة والغلبة هو أن يكون سندًا للضعف المظلوم، فأداة الربط لكن أثبتت الحكم الثاني وهو «لت رد عنِي دُعَوةُ الْمُظْلُومِ وَتَنْصُرُهِ»، وبهذا نفت الحكم الأول وهو (اني لم أبعثك لتجمع الدنيا على الدنيا).

٤) أدوات التوكيد: التوكيد هو عملية إثبات المعنى في النفس إذ ان «التأكيد تمكين الشيء في النفس وتقوية أمره وفائدة إزالة الشكوك، وإماتة الشبهات عمّا أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ كثير الفوائد»^(٧١).

ومن أدوات التوكيد التي وظفها الإمام عليه السلام (ان، والقسم، ونون التوكيد)، وقد وردت جميعها في قوله: ((ان الله لم يبعث نبياً إلا اختار له نفساً ورهاطاً وبيتاً، والذي بعث محمداً بالحق لا ينقص أحد من حقنا إلا نقصه الله من علمه، ولا يكون علينا إلا كانت لنا عاقبة، ولتعلمن نباء بعد حين))^(٧٢). احتج الإمام عليه السلام على الناس بأن الخلافة أمر رباني ليس بيد أحد تغييره وان حاول أحد تغييره، فسينال وبال ذلك، وقد جاءت حجته مؤكدة بأدوات التوكيد (ان، والقسم، ونون التوكيد)، فلا سبيل للشك بعد هذا التوظيف من نكران ما جاء به الإمام عليه السلام من أدلة واضحة مؤكدة، أخر جلت المتلقى من دائرة الشك واللبس إلى دائرة اليقين.

٥) تقنية التكرار: وهي من الروابط الحجاجية التي يعمد المتكلم على الإتيان بها من أجل التأكيد على أطروحته التي ألقاها، فالتكرار المقصود هنا هو «التكرار المبدع الذي يدخل ضمن عملية البناء أو صنع الكلام، انه التكرار الذي يسمح لنا بتوليد بنيات لغوية جديدة... وهو أيضاً التكرار الذي يضمن انسجام النص وتوالده وتناميه»^(٧٣).

ويعد التقرير من أهم أغراض التكرار لذا قيل «الكلام إذا تكرر تقرر»^(٧٤)، ومثالها في خطب الإمام عليه السلام قوله في بيان نسبه: ((أيها الناس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فسألين له نفسي، بلدي مكة ومني، وأنا ابن المروء والصفا، وأنا ابن النبي المصطفى، وأنا ابن من علا الجبال الرواسي، وأنا ابن من كسا محسن وجهه الحيا، أنا ابن فاطمة سيدة النساء، أنا ابن عديمات العيوب، نقبات الجيوب))^(٧٥). ما

يلاحظ ان تكرار الإمام عليهما السلام لجملة (أنا ابن)، محدداً مكان ونسب من يتميّز إليهم ليقطع الشك على من حاول ان يتوهّم ان الإمام عليهما السلام لا يتميّز إلى سادات العرب وأشرافها، فالتكرار جاء لتأكيد حجته وإقرارها في النفس.

... الخاتمة ...

١. لم يقتصر الإمام عليه السلام في حجاجه على غاية محددة، وإنما جاءت حجاجه لغایات عده فتارة تكون أخلاقية قصده منها الوعظ والإرشاد، وأخرى سياسية قصده منها إثبات منزلته من رسول الله عليه السلام وأحقيته بالخلافة.
٢. وظف الإمام عليه السلام الآليات الحجاجية المنطقية وشبه المنطقية، وكذلك الآليات البلاغية، والروابط الحجاجية، لتفويه وتعزيز حجاجه، ولأن تلك الأساليب لها دورها الفاعل في إيضاح الدلالة، وتصويرها بشكل حسي، يكون أقرب إلى الأذهان وبذلك يحقق الغاية المبتغاة من الحجاج.
٣. ومن يتمعن في قراءة تلك الحجج يجد أن غاية الإمام عليه السلام منها تمثل -على الرغم من كل ما عاناه من عذاب وخذلان- في إخراج الناس من دائرة التيه والضلال واللبس الذي وقعوا فيه، نتيجة للأجواء المشبعة بالافتراءات والكذب والتضليل إلى دائرة الحق الصواب الذي لا شك فيه.
٤. عمل الاستدلال العقلي على تحريك الذهن وتسويقه نحو معرفة الغاية الأساسية من حجج الإمام عليه السلام، لذا نجد أن إفحامه لخصمه وإقرارهم بتلك الحجج ما هو الا دليل واضح على عدم مقدرتهم نكران ما استند إلى العقل والمنطق.

١. العين، الخليل بن أحمد، ترجمة: مهدي المخرزمي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الميلاد، قم، ط١، ١٤١٤هـ: مادة (حجج).

٢. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠: مادة (حجج).

٣. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٣، ١: ١٢٢ / ١٢٢ / ١: ١٢٢.

آيات الحجاج في خطب الإمام الحسن البصري

٤. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجي، ترجمة محمد الحبيب ابن الحوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦: ٦٣.
٥. كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٣: ١ / ٨٢.
٦. منهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباقي، ترجمة عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٠: ٨.
٧. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٨: ٢١٣.
٨. المصدر نفسه: ٢٢٦.
٩. استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد المادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣: ٤٥٦.
١٠. الحجاج في كتاب الإمتاع والمؤانسة، حسين بوبلوطة، رسالة ماجستير، كلية الآداب الجزائر، ٢٠١٠: ٩٩.
١١. ينظر: في بلاغة الخطاب الاقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابة في القرن الأول نموذجاً، د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، ط٢، ٢٠٠٢: ٧١.
١٢. بلاغة الإقناع. قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين عليه السلام، رائد حاكم الكعبي، العميد مجلة فصلية محكمة، س٣، ع٣، ٢٠١٤، آذار: ٢٨.
١٣. بحار الأنوار، العالمة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ: ٨٩١٣٢، وللاستزادة ينظر الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، أ. د. سامية الدرديري، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط٢، ٢٠١١، ١٩٢: ٢٠١١.
١٤. نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، الشيخ محمد باقر المحمودي، نجف، ط١، ١٩٦٨: ٥٣ / ٤.
١٥. ينظر: الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: ٢٠٣.
١٦. الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٨: ١٢٩.
١٧. ينظر: المصدر نفسه: ١٢٩.
١٨. بحار الأنوار: ٤٣: ٣٥٨.
١٩. ينظر: المنطق الفطري في القرآن الكريم، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ت: ١٠٧.
٢٠. آيات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو الحسن المسعودي المتنبي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٨: ١٦٨.

٢١. الحجاج في الشعر العربي بنته وأساليبه: ٢١٠.
٢٢. ينظر :المصدر نفسه: ٢١١-٢١٠.
٢٣. الخرایح والجرایح،راوندی،النجف،الحیدریة،١٣٧٦/٢،٥٧٤،واثبات الوصیة: ١٦٨.
٢٤. الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء انموذجا،إیان درنوفی،رسالة ماجستير،كلية الآداب واللغات،جامعة الحاج خضر-باتنة،٢٠١٣: ١٤٣.
٢٥. بحار الأنوار: ٣٦١٤٣.
٢٦. في بلاغة الخطاب الاقناعي: ٩٠.
٢٧. تحف العقول،ابن شعبة الحراني،منشورات الشريف الرضي ،قم المقدسة،ط ٢ ، هـ: ١٤٠٤ ٢٢٧.
٢٨. بحار الأنوار: ١٢٣،١٠٠.
٢٩. النجم: ٥٣.
٣٠. ينابيع المودة ابن خواجة الحسيني البلخي القندوزي، تصحیح: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٧: ٥٣٩، وقد وردت في بحار الأنوار من دون لفظة المودة: ٣٧٦ /٧٥.
٣١. ينظر :بحار الأنوار: ٤٤ /٢ ، وينظر: ينابيع المودة: ١ /٥٣٩.
٣٢. بحار الأنوار: ١٩٠١٣٣.
٣٣. ينظر: في بلاغة الخطاب الاقناعي: ٩١.
٣٤. بحار الأنوار: ٩٢١٤٤، وينظر: ينابيع المودة: ٥٣٩١١.
٣٥. مناهج الجدل في القرآن ، زاهر عواض الألمعي،مطبع الفرزدق التجارية: ٧٢.
٣٦. بحار الأنوار: ٤٤ /٤٤ . ١٢٢.
٣٧. ينظر: بلاغة الاقناع..قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين ع: ٣٤.
٣٨. ينظر: المنطق الفطري في القرآن الكريم: ٩٥.
٣٩. بحار الأنوار: ١٠٩١٧٥.
٤٠. بحار الأنوار: ٤٤ /٤٤ . ٢٢.
٤١. كتاب التعريفات: ٩١ /١.
٤٢. صبح الاعشى في صناعة الانشا،احمد بن علي القلقشندي، تتح: د. يوسف علي الطويل، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٧: ١ /١٩٨٧ . ٢٥٩.
٤٣. بلاغة الاقناع..قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين ع: ٤٠ - ٤١.
٤٤. ينظر: عندما نتواصل نتغير،مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج،عبد السلام عشير،أفريقيا الشرق،المغرب،٢٠٠٦: ٩٤.

٤٥. بحار الأنوار: ١٤١١٠.
٤٦. الفوائد المشوق إلى علوم القرآن والبيان، ابن قيم الجوزي، دار مكتبة الملال، بيروت، ١٩٨٧.
٤٧. البرهان في علوم القرآن ، الزركشي، تحرير: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٣٩١، هـ ٥٢٤ / ٣.
٤٨. المصدر نفسه: ٥٢٤ / ٣.
٤٩. بحار الأنوار: ٤٤: ٢٢.
٥٠. ينظر: الحجاج في الشعر العربي: ١٢١.
٥١. ينظر: اللغة والحجاج، د.أبو بكر العزاوي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦، هـ ١٠٨: ٢٠٠٦.
٥٢. المحاسن والأضداد، الجاحظ، تحرير: فوزي عطوي، دار صعب، ط١، ١٩٦٩، هـ ٨١: ١٩٦٩.
٥٣. استراتيجيات الخطاب: ٣٥٢.
٥٤. ينظر: البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم، سورة الأنبياء نموذجاً، مجلة التراث العربي، ع ١٠٢، نيسان، ٢٠٠٦، هـ ٩٢: ٢٠٠٦.
٥٥. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار أحياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٨، هـ ١٣٧: ١٩٩٨.
٥٦. المحاسن والأضداد: ٨١.
٥٧. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحرير: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت): ١٤٨.
٥٨. المحاسن والأضداد: ٨١.
٥٩. ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢ / ٣٣١، وينظر: البلاغة العربية ، أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٦٦: ٢٧٥.
٦٠. العدد القروية في دفع المخاوف اليومية: ٤٠.
٦١. البلاغة الاصطلاحية، عبد العزيز قلقيلة دار الفكر العربي القاهرة، ط١: ١٩٨٩، هـ ١٥٦: ١٩٨٩.
٦٢. الاحتجاج، الشیخ الطبرسی، مشهد المقدسة، ط٢، ١٤١٣، هـ ٤٠١ / ١: ١٤١٣.
٦٣. الاحتجاج: ٤٠١ / ١.
٦٤. بحار الأنوار: ٤٤: ٩٣.
٦٥. ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٤٧٢.
٦٦. بحار الأنوار: ٤٣: ٣٥٥.
٦٧. ينظر: اللغة والحجاج: ٧٣: ٧٣.
٦٨. بحار الأنوار: ٤٤: ٣١.
٦٩. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تحرير: مجمع اللغة العربية: ٢ / ٥٩٢.

٧٠. إرشاد القلوب للديلمي، تتح: هاشم الميلاني، دار أسوة قم المقدسة، ط١٤١٧، هـ١٥٧/١.
٧١. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ابن العلوى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢، ١٧٦/٢.
٧٢. العدد القوية: ٣٨، وبحار الأنوار: ٤٣/٣٥٠.
٧٣. اللغة الحجاج: ٤٨.
٧٤. البرهان في علوم القرآن: ٣/١٠.
٧٥. بحار الأنوار: ٤٣/٣٥٦.

المصادر والمراجع

١٠. البلاغة العربية أساسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٦٦.
١١. البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم، سورة الأنبياء نموذجاً، مجلة التراث العربي، ع٢٠٢، نيسان ٢٠٠٦.
١٢. تحف العقول، ابن شعبة الحرافي، منشورات الشري夫 الرضي، قم المقدسة، ط٢، ١٤٠٤ هـ.
١٣. الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٨.
١٤. الحجاج في الشعر العربي بناته وأساليبه، أ.د.سامية الدرديري، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط٢، ٢٠١١.
١٥. الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء انموذجاً، إيهان درنوني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لحضر، باتنة، ٢٠١٣.
١٦. الحجاج في كتاب الإمتاع والمؤانسة، حسين بوبلوطة، رسالة ماجستير، كلية الآداب الجزائر، ٢٠١٠.
١٧. الخرايج والجرایح، الرواوندي، النجف، الحيدرية ١٣٧٦ : ٥٧٤ / ٢ واثبات الوصية.
١. اثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو الحسن المسعودي الهنلي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٨.
٢. الاحتجاج، الشيخ الطبرسي، مشهد المقدسة، ط٢، ١٤١٣ هـ.
٣. إرشاد القلوب للديلمي، تج: هاشم الميلاني، دار أسوة قم المقدسة، ط١، ١٤١٧ هـ.
٤. استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣ هـ.
٥. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القروياني، دار أحياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٨.
٦. بحار الأنوار، العلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان ١٤٠٣ هـ.
٧. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت (د.ط) ١٣٩١ هـ.
٨. البلاغة الاصطلاحية، عبدة عبد العزيز قلقيلية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٨٩.
٩. بلاغة الإنقاع، قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين عليه السلام، رائد حاكم الكعبي، العميد: مجلة فصلية محكمة، س٣، ٣، ع١، آذار ٢٠١٤.

٢٨. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د.ط عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
٢٩. اللغة والحجاج، د.أبو بكر العزاوي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦.
٣٠. المحسن والأضداد، الجاحظ، تج: فوزي عطوي، دار صعب، ط١، ١٩٦٩.
٣١. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تج: جمع اللغة العربية.
٣٢. مناهج الجدل في القرآن، زاهر عواد الألعي، مطباع الفرزدق التجارية.
٣٣. المنطق الفطري في القرآن الكريم، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت).
٣٤. منهاج البلاغة وسراج الأدباء، حازم القرطاجمي تج: محمد الحبيب ابن الخوجة دار الكتب الشرقية، تونس ١٩٦٦.
٣٥. منهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباقي، تج: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط٣، لبنان ٢٠٠٠.
٣٦. نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، الشيخ محمد باقر المحمودي، نجف، ط١، ١٩٦٨.
٣٧. ينباع المودة: ابن خواجة الحسيني البلخي القندوزي، تصحيح: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، لبنان ١٩٩٧.
١٨. صبح الاعشى في صناعة الانشا، احمد بن علي القلقشندي، تج: د. يوسف علي الطويل، دار الفكر، ط١ دمشق ١٩٨٧.
١٩. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ابن العلوى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢.
٢٠. عندما تتوالى تغيرات مقاربة تداولية معرفية لاليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق، المغرب ٢٠٠٦.
٢١. العين، الخليل بن أحمد، تج: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الميلاد، قم، ط١، ١٤١٤ هـ.
٢٢. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تج: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والنقاوة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
٢٣. الفروق اللغوية، ابو هلال العسكري، دار الآفاق الجديدة، ط١ بيروت ١٩٧٣.
٢٤. الفوائد المشوق إلى علوم القرآن والبيان، ابن قيم الجوزي، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٧.
٢٥. في بلاغة الخطاب الاقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابية في القرن الأول نموذجاً، د.محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، ط٢، ٢٠٠٢.
٢٦. كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٩٨٣.
٢٧. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

البنية والتوصيل

في خطب الإمام الحسين

Structure and Transpiration
in the Ceremonies
of Imam Al-Hussein
Peace be upon him

م.د. موسى خابط القيسى

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

Lecturer .Dr. Moosa Khabit Al-Qeisi

Department of Arabic
College of Education for Humanist
Sciences
University of Babylon

ملخص البحث

لا تتحقق أدبية نص ما في تضمينه الصورة الفنية فحسب، بل لابد للنص الأدبي أيضاً أن يحتمل إلى مبدأ تنظيمي، إلى قانون وطريقة بناء تحدد شكل النص وتراتبية مضامينه ولقد تجلى ذلك في خطب الإمام الحسين عليهما السلام بلحاظ السياق الذي أنتجت فيه تلك النصوص.

وإذا كان التواصيل / أبلاغ يشكل هاجساً وهمّاً للناص فإنه قد أكتسب أهمية قصوى وعناية استثنائية في النصوص الخطابية للأمام الحسين عليهما السلام بوصفه -التوصيل- هدفاً غائياً وتتكلفياً سماوياً، ولذلك استنفرت بهذه المهمة وسائل نصية وأخرى غير نصية.

والى جانب ما تقدم تناول البحث الخطب الحسينية القصيرة والمتوسطة والطويلة، وإعدادها، وأنواعها، وأنماط المتكلمين لها.

Abstract

Not only does a text cull the literariness of a text with an image , but the text should adjust itself to a sense of system and a way of erection delimiting the entity of the meant text , its priorities and content; such finds fertile ground in ceremonies of Imam Al-Hussein in light of the procedure theses texts come into surface through.

As the transpiration , promulgation, designates the sole desire of a text , it grows momentum in the discourse texts of Imam Al-Hussein (Peace be upon him), for the transpiration is regarded as an intentional target and as a divine duty , consequently certain ways , textual and nontextual, take advance in such a duty.

Moreover, the current study surveys the short, middle and long Husseinist ceremonies and its number, types and the level of the addressee.

أولاً: الخطبة في اللغة والاصطلاح

الخطبة مصدر الخطيب، وخطبَ الخاطِبُ على المنبر، واختطبَ يخطبَ خطابة، والخطبة عند العرب: الكلام المنشور المسجَع^(١). والخطابة: «فن التعبير عن الأشياء بحيث إن السامعين يُصغون إلى ما يقوله المتكلم في موقف رسمي مختلف عن المجالس المألوفة في الحياة اليومية، وهي تشد عادة الرابط بين أذهان السامعين وقلوبهم من جهة، والأفكار التي تناهى إليهم من جهة أخرى»^(٢)، ولما كانت الخطابة هي فن الإقناع والاستهلاك من حيث إن الخطيب يخاطب العقل والعاطفة؛ لذلك لا يطلق تعبير (الخطيب الماهر) إلا على من يستطيع أن يتحدث بهذين العنصرين معاً^(٣).

وللخطابة متطلبات جلاها الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) في قوله: «رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحها رواية الكلام، وحلوها الإعراب، وبهاوتها تنمير الألفاظ»^(٤).

ومعلوم أن «الخطابة صنو الشعر، وأحد فرعين أساسين من فروع الأدب العربي القديم، وكانا فرسيا رهان، يتعارران السبق، ويتبادلان النفوذ»^(٥)؛ ولذا توافرت الخطابة على أنجع الوسائل لتحقيق غايات رجال الدين والسياسة والثوار، فال تاريخ يشهد أن الخطابة سارت منذ أقدم العصور في ركاب الثورات والنهضات، وأنها كانت سلاحاً ماضياً في الدعوات، والأحداث الكبار^(٦). وقد تعددت الوظائف المهمة للخطابة، «وبحسبك منها أنها الوسيلة التي اتخذها الأنبياء ﷺ لتبلیغ الرسالة، ويكفيك منها أنها الذريعة الكبرى التي تمكنا بها من قلوب الخاصة وال العامة»^(٧).

من هنا، نجد أن الوظيفة الإفهمية للخطب تتتصدر وظائفها الآخر في التشديد عليها وإبرازها، فهذه «الوظيفة تعد المميز الأساس للخطب بشتى أشكالها

وأصنافها، فهي الوظيفة المهيمنة على الوظائف الأخرى التي تشكل هيكلية خطبة ما. إذ إن الخطبة تستهدف التأثير في الآخر، أي في المرسل إليه، وما دامت تستهدف ذلك فإنها تستدعي الوظيفة المرتبطة بالمخاطب^(٨)، وبالمحصلة فإن الخطبة أطوع الأنواع الأدبية في التوصيل، لاسيما أن مهمة الباحث الإسلامي هي توصيل المعرفة للآخرين^(٩).

ثانياً: المؤهلات الخطابية له عليه السلام

تحلى الإمام عليه السلام بسمات الخطابة الفطرية؛ زيادة على أنه كان جميلاً الوجه يشبه وجه جده المصطفى عليهما السلام^(١٠).

فقد «أوتى ملكة الخطاب من طلاقة لسان وحسن بيان وغنة صوت وجمال إيماء»^(١١)، وانهاز بالفصاحة والبلاغة؛ حتى وصف بالقول: «كانت الفصاحة لدنها خاضعة والبلاغة لأمره سامعة طائعة»^(١٢). ولا غرو، فقد ورث الإمام الحسين عليهما السلام عن أبيه علي بن أبي طالب عليهما السلام فصاحة اللسان والبراعة الخطابية^(١٣).

وتميز عليهما السلام بجهازه صوته، قال الطبرى (ت ١٣٥): «ثم نادى بأعلى صوته دعاء يسمع جل الناس»^(١٤)، وجهازه الصوت من أخطر أدوات الخطيب، إذ «كانوا يمدحون الجهر الصوت ويدمدون الضئيل الصوت»^(١٥)، وقيل إنه «ما يزيد في حسن الخطابة وجلالة موقفها جهازه الصوت، فإنه من أحد أوصاف الخطباء»^(١٦). وربما كانت جهازه الصوت سبباً في نصر بعد انكسار^(١٧). وعلى ذلك فإن الخطيب لا يؤثر في المستمعين إذا فقد هذه الصفة، وإن الموعوظ قد يقنع بصوت الواعظ قبل أن يقنع بمنطق كلامه^(١٨).

وقد كان الحسين عليهما السلام رابط الجأش ثابت الجنان، حتى إن خطباته زادت رقياً عند اصطدامه بالأسنة في ساحة الوعى واستشهاد جل أهل بيته وأصحابه. جاء

عن بعض أهل السير وأرباب المقاتل: «فَوَاللَّهِ مَا رأيْتُ مَكْسُورًا قُطْ قُتُلَ وَلَدَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ وَأَصْحَابَهُ أَرْبَطَ جَائِشًا، وَلَا أَمْضَى جَنَانًا وَلَا أَجْرًا مَقْدَمًا مِنْهُ»^(١٩). ورباطة الجأش تمثل اجتماع آلة البلاغة عند الخطيب المفوه المصقع^(٢٠).

ومالتبع لمناسبات خطبه^{عليه السلام} يجد أن الارتجال هو الطابع العام في خطبه؛ لأنَّه كان حاضر البديهة، تغدوه قريحة ثرية ولغة طيعة؛ لذلك فإن ارتجاليته لم تُحل دون التعمق بالمعنى، والغوص في فنون الكلام. ومن المعروف أن إعداد الخطبة سلفاً ليس من شأن الخطابة؛ لأن الارتجال أصل الخطابة^(٢١).

وفي الوقت الذي تكاملت لدى الحسين^{عليه السلام} السمات الفطرية للخطابة، أتقن كذلك - أدوات صنعة الخطابة المكتسبة، ومنها حسن هيأته وجمال هندامه^(٢٢). فقد خطب^{عليه السلام} في (إزار) و(رداء) و(نعلين)، وخطب راجلاً وراكباً، متوكلاً على قائم سيفه^(٢٣)؛ والاتكاء على قائم السيف دليل على التأهب للخطابة، وربما التمهيؤ للإطاب والإطالة^(٢٤).

ولهيئة الخطيب عند الخطابة - زيادة على أنها سنة نبوية والإمام أحق باتباعها - الأثر الفاعل في نفوس المخاطبين؛ فيجذب انتباه القاصي والداني؛ ويهابه المخالف والمؤالف، فإن المنظر الحسن للخطيب «خليق بأن يجعل الأنوار تتعلق به، وبأن يملأ قلوب الناس هيبة وتوقيراً له»^(٢٥).

وقد خطب الإمام^{عليه السلام} على منبر أو من دونه اضطراراً، أو على مكان مرتفع؛ وعندما وصل إلى كربلاء، اختار أعلى مكاناً ليكون مقرأ له ولا أصحابه^(٢٦). وذلك كله وسائل مساعدة لتوصيل خطبه.

ومن المناسب الإشارة إلى أن الإمام^{عليه السلام} جهد في توصيل الموعظة وإبلاغ الحجة إلى أعدائه بإغناه خطاباته بوحدات تواصيلية لغوية وتدعمها بأخرى تواصيلية غير

للغوية^(٢٧)، لأجل أن تتضاد كلتا الوحدتين لتعمل في سياق اجتماعي كبير؛ إذ اعتمد
بعمامه جده عَلِيٌّ^(٢٨) واسمها (الصحاب)، وتقلد سيفه واسمه (البترار)، ولبس درعه،
واعتل جواده^(٢٩)، ثم خاطب أعداءه وهو على تلك الهيئة، فسألهم عن أشياء رسول
الله عَلِيٌّ^(٢٩) التي عليه، فأجابوه بالتصديق^(٣٠).

وقد فعل عَيْنَةً كل ذلك لمعرفته أن «الإنسان خلق حسياً أكثر منه عقلياً، يتفاعل مع حسه أكثر مما يتفاعل مع عقله»^(٣٠)، وأن «الخطيب لا يؤثر في المجتمع عن طريق الأفكار فحسب، وإنما يؤثر أيضاً في حاستي السمع والبصر»^(٣١). وبهذا زاوج بين القناة الصوتية والقناة البصرية لتعزيز دلالة خطبه وتوصيلها، فـ«الممارسة التواصلية منبثقه في سياق العالم المعيش المحدد بواسطة التقاليد الثقافية والتنظيميات المنشورة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية»^(٣٢). وكل ذلك يعد محاولة لشحن مخيلتهم وعقولهم؛ كي تتمثل لهم هيئة جده المصطفى عَيْنَةً، بشخصه عَيْنَةً، عليهم يتوبوا أو يرجعوا. وليس ذلك فقط، فقد تأثرت خطبه برأته، وبশمولية أفكاره.^٥

إن ذلك كله قد توافر في خطب الإمام عَلِيٌّ^(٣٣)؛ حتى صار عدد من الخطباء يمتحنون من كلمات خطبه، لاسيما عندما يمرون بمحنـة أو بمحاضـر عسـير يرددونها بالمعنى نفسه مـرة، وأخـرى باللفظ نفسه^(٣٤).

ثالثاً: الخطبة وأنوااعها عنده عَلِيٌّ سَلَام

تبوات خطب الإمام علي عليه السلام المساحة الأوسع في نتاجه الأدبي، إذ مارس الخطابة في مراحل مبكرة من حياته، وتحلى ذلك في الحقبة الرسمية لخلافة أبيه علي بن أبي طالب عليهما السلام، التي شهدت عدداً من خطبه؛ من ذلك خطبته التي حثّ الناس فيها على السير مع أبيه أمير المؤمنين علي عليهما السلام لحرب معاوية في معركة صفين، إذ قال عليهما السلام:

يا أهل الكوفة، أنتم الأحبة الكرماء، والشعار دون الدثار، جددوا في إطفاء ما وتر بينكم، وتسهيل ما توعر عليكم، ألا إنّ الحرب شرها وريع، وطعمها فظيع، فمن أخذ لها أهبتها، واستعد لها عدتها، ولم يألم كلومها، قبل حلولها، فذاك صاحبها، ومن عاجلها قبل أوان فرصتها، واستبصار سعيه فيها، فذاك قمن أن لا ينفع قومه، وأن يهلك نفسه، نسأل الله بقوته أن يدعمكم بالفيفيَّة^(٣٤).

ثم تابع عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ خطبه في زمن حكم معاوية بن أبي سفيان، فقد أثر عنه عدة خطب في تلك الحقبة، نبه المسلمين فيها على انعطاف الإسلام عن نهجه الأول بعدما أُقصي أهل البيت عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عن حقوقهم الشرعية في الحكم. ومنها خطبته التي ناشد فيها جمهوراً عظيماً -ضم عدداً من أصحاب رسول الله عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ والتابعين في مكة- جاء فيها: أتعلمون أن رسول الله عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ قال: أنا سيد ولد آدم، وأخي علي سيد العرب، وفاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وابناي الحسن والحسين سيداً شباب أهل الجنة؟ قالوا: اللهم نعم. قال: أتعلمون أن رسول الله عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أمره بغسله وأخبره أن جبرئيل يعينه عليه؟ قالوا: اللهم نعم^(٣٥).

ولعل النص المتقدم يكشف إحدى مهارات الإمام الحسين عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ التوصيلية مع الجمهور، إذ إن فحص الاستجابة المبكرة والمترددة في المتلقين وضمان إيجابيتها بطرح الأسئلة عليهم وتلقي إجاباتهم -لاسيما في التوصيل طويل الأمد- هو ما سعى إليه، فقد جعل للاتصال القائم اتجاهين متعاكسين يعملان على وفق قاعدة الفعل ورد الفعل، فالمستقبل يقوم بدور المتلقى للخطاب أولاً، وب مجرد أن تصلكه التغذية الراجعة يتحول إلى مرسل؛ وهذه العملية مهمة لإشعار المرسل أن خطابه قد أدى غرضه لدى المستقبل. ومهما يكن فقد حقق عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ استجابة واسعة من جمهور حاشد، ولا غرو فـ«إن العمل الفني حين يمس جوهر الإنسان يشرك أكبر عدد من الناس في الاستجابة للأثر الفني»^(٣٦).

وحين أدرك عَلِيًّا مطلع حكم يزيد بن معاوية، ازدهر تاجه الخطابي كـما ونوعاً، ويتبين ذلك من خطبه عَلِيًّا التي ألقاها قبيل واقعة الطف، ولما وقعت معركة الطف، حيل فيها بينه وبين لسانه الشر. ومن خطبه في هذه الواقعة، ما ورد عنه، وهو يحاكم جيش يزيد: أما بعد، فانسيوني فانظروا مَنْ أنا، ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوا، فانظروا، هل يحل لكم قتلي وانتهاك حرمتي؟ ألسْت ابن بنت نبيكم عَلِيٌّ وابن وصيه وابن عمه، وأول المصدقين بالله والمصدق لرسوله بما جاء به من عند ربه! أوليس حمزة سيد الشهداء عم أبي! أوليس جعفر الشهيد الطيار ذو الجناحين عمي!^(٣٧).

وقد انمازت خطبه عَلِيًّا باشتغالها على موضوعات مختلفة، وتنوع موضوعات الخطب يؤدي إلى تعدد أنواعها^(٣٨)؛ ولذلك كانت خطبه على ثلاثة أنواع: الخطابة السياسية، والخطابة الدينية، والخطابة الاجتماعية.

والفصل بين هذه الأنواع الخطابية أمر عسير، ولا يحصل إلا في القليل منها؛ لوفرة نقاط التلاقي بين أنواعها، وتصدرت تلك النقاط، طاعة الله سبحانه في استرجاع حق الخلافة إلى صاحبه الشرعي المتمثل بشخصه عَلِيًّا، وقد صرَح عَلِيًّا بذلك مراراً، فقد نقل أبو مخنف (ت ١٥٨ هـ) قوله في إحدى خطبه: أما بعد، أيها الناس! فإنكم إن تتقوا، وتعرفوا الحق لأهله يكن أرضي لله، ونحن أهل البيت أولى بولايته هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدعين ما ليس لهم، والسائلين فيكم بالجور والعداون^(٣٩).

ومن أجل الممازنة بين أنواع خطبه عَلِيًّا اعتمدنا غایات الخطب، ومساحة كل نوع في الخطبة الواحدة أساسين لتصنيف الخطب، فظهرت لنا الأنواع الآتية:

أ) الخطبة السياسية: إن موقع الإمام الذي شغله عَلِيًّا تطلب أكثر من نوع خطبه التي ألقاها في موضوعات متعددة؛ فتصدرت الخطب السياسية محمل تاجه

الخطابي؛ لأن نهاية العصر الراشدي وبداية العصر الأموي كانتا أكثر العصور الإسلامية اضطراباً^(٤٠). وهذه الحقبة الزمنية هي الأهم في حياة الإمام عليه السلام والأهم في تاريخ الإسلام السياسي أيضاً^(٤١).

وفي الجانب السياسي كان الحسين عليه السلام يطلب الفرصة السانحة لاستئناف المسلمين وإيقاظهم، وتحذيرهم من إمارة يزيد بن معاوية؛ فقد رويت خطبته عليه السلام في مني قبيل وفاة معاوية بن أبي سفيان؛ إذ حمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، فإن هذا الطاغية قد فعل بنا وبشييعتنا مارأيتم وعلمتم وشهدتم، وإن أريد أن أسألكم عن شيء، فإن صدقت فصدقوني، وإن كذبت فكذبوني. أسألكم بحق الله عليكم وحق رسول الله عليه السلام وحق قرابتي من نبيكم، لما سيرتم مقامي هذا ووصفتم مقالتي ودعوتم أجمعين في أنصاركم من قبائلكم من آمنتكم من الناس ووثقتم به، فادعوه إلى ما تعلمون من حقنا فإني أتخوف أن يدرس هذا الأمر ويذهب الحق ويغلب **﴿وَاللَّهُ مُتَمِّنُ نُورٍ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾**^(٤٢).

وعلى الطبرسي (ت ٥٨٠هـ) على هذه الخطبة قائلاً: «فما ترك الحسين عليه السلام شيئاً أنزل الله فيهم من القرآن إلا قاله وفسره ولا شيئاً قاله الرسول عليه السلام في أبيه وأمه وأهل بيته إلا رواه»^(٤٣).

والملاحظ في هذه الخطبة أنها قد سارت على وفق سياق اجتماعي ثقافي، إذ حرص عليه السلام على انتقاء الزمان والمكان وانتخاب المشاركين ونوع النص، لمواجهة تغيير الأحداث وبث دعوه بغية توصيلها إلى المتلقين^(٤٤).

ب) الخطبة الدينية: جاءت الخطب الدينية بعد الخطب السياسية من حيث مساحتها في خطب الإمام عليه السلام فهي تمثل إحدى أدوات الإمامة في إصلاح المجتمع، وللخطابة «الحظ الأوفر من أمر الدين؛ لأن الخطبة شطر الصلاة التي هي عماد

الدين في الأعياد والجماعات، وتشتمل على ذكر الموعظ التي يجب أن يتعهد بها الإمام عليه السلام رعيته لئلا تدرس من قلوبهم آثار ما أنزل الله عز وجل من ذلك في كتابه، إلى غير ذلك من منافع الخطب»^(٤٥).

واثناء الخطب الدينية، دعا الإمام عليه السلام الناس إلى التقوى والورع وصيانة الدين من الأفكار المنحرفة عن تعاليم السماء، من ذلك ما جاء في إحدى خطبه، إذ قال عليه السلام: أيها الناس اتقوا هؤلاء المارقة الذين يُسبّهون الله بأنفسهم، يُضاهون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير لا تدركه الأ بصار وهو اللطيف الخير^(٤٦)، ثم قال عليه السلام: استخلص الوحدانية والجبروت، وأمضى المشيئة والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن، لا منازع له في أمره ولا كفو له يعادله ولا ضد له يناظره، ولا سمي له يشا به، ولا مثل له يشاكله، لا تداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث، ولا يقدر الواصفون كنه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته؛ لأنه ليس له في الأشياء عديل، ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم إلا بالتحقيق إيقانا بالغيب^(٤٧).

ج) الخطبة الاجتماعية: كان الحيز الأصغر في خطب الإمام عليه السلام من نصيب الخطب الاجتماعية^(٤٨)، ويبدو أن تضمن النوعين الأوليين من الخطب (السياسية والدينية) لكثير من موضوعات الخطبة الاجتماعية حال دون كثرتها.

ورد عنه عليه السلام في إحدى خطبه الاجتماعية مؤيناً أخاه الحسن عليه السلام، معدداً مناقبه وسجاياه: رحمك الله أبا محمد! إن كنت لتبادر الحق مظانه، وتوثر الله عند تداحض الباطل في مواطن التقية بحسن الروية، وتستشف جليل معظم الدنيا بعين لها حاكرة، وتقبض عليها يدا ظاهرة الأطراف نقية الأسرة، وتردع بادرة غرب أعدائك

بأيسِرِ الْمَؤْوِنَةِ عَلَيْكَ وَلَا غَرُو وَأَنْتَ ابْنُ سَلَالَةِ النَّبِيَّ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِبَانِ الْحَكْمَةِ، فَإِلَى رُوحِ
وَرِيحَانِ وَجْنَةِ نَعِيمٍ، أَعْظَمَ اللَّهُ لَنَا وَلَكُمُ الْأَجْرُ عَلَيْهِ، وَوَهَبَ لَنَا وَلَكُمُ السَّلُوةَ وَحْسَنَ
الْأَسْيَ عنْهُ^(٤٩).

رابعاً: عدد الخطب عند عَلِيٍّ وَأَطْوَالُهَا

من متابعةِ الجانِبِ الإِحصائِيِّ لِلخطبِ نجدُ أَنَّ عَدْدَ خطبِ الْإِمامِ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} بلغَ إِحدَى وَثَلَاثِينَ خطبةً تقريرياً^(٥٠). كَانَ عَدْدُ الخطبِ الْقَصِيرَةِ مِنْهَا اثْنَتِي عَشَرَةَ خطبةً،
وَعَدْدُ الخطبِ الْمُتَوَسِّطَةِ ثَلَاثَيْ خَطَبٍ وَعَدْدُ الخطبِ الطَّوِيلَةِ إِحدَى عَشَرَةَ خطبةً.
وَقَدْ افْتَرَضْنَا مَقِيَاسَ طَوْلِ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ يَنْتَسِبُ -أَوْ يَكَادُ- مَعَ وَاقِعِ الخطبِ؛
فَالخطبَ الْقَصِيرَةَ يَتَراوَحُ عَدْدُ الْأَسْطُرِ فِيهَا مِنْ سَطْرَيْنِ إِلَى سَبْعَةِ أَسْطُرٍ. وَمِنْ
خطبَهُ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} الْقَصِيرَةِ خَطْبَتِهِ حِينَ أَمْرَهُ أَبُوهُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّاً بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ}
بِذَلِكَ، غَدَاءَ تَوْلِيهِ أَمْرَ الْخَلَافَةِ رَسْمِيَاً، لَكِي لَا يَجْهَلَهُ أَحَدٌ مِنْ قَرِيشٍ بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمِ؛
وَهَذِهِ إِشَارَةٌ صَرِيقَةٌ لِمَزْلَةِ الْحَسَنِ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ}، إِذْ صَعَدَ الْمِنْبَرُ فَحَمَدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى
عَلَى نَبِيِّهِ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} صَلَاةً مَوْجَزةً، ثُمَّ قَالَ: مَعَاشُ النَّاسِ! سَمِعْتُ جَدِّيَ رَسُولَ اللَّهِ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ}
وَهُوَ يَقُولُ: إِنَّ عَلِيًّا هُوَ مَدِينَةُ هَدِيٍّ فَمَنْ دَخَلَهَا نَجَّا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا هَلَكَ^(٥١).

وَانْحَصَرَ عَدْدُ الْأَسْطُرِ فِي الْخُطْبَ مَتَوَسِّطَ الطَّوْلِ بَيْنَ ثَمَانِيَّةِ أَسْطُرٍ وَخَمْسَةِ عَشَرَ
سَطْرًا. وَمِنْ خطبَهُ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} مَتَوَسِّطَ الطَّوْلِ تَلْكَ الخُطْبَةُ التِّي خَطَبَهَا بِحُضُورِ مَعَاوِيَةَ بْنِ
أَبِي سَفِيَّانَ، إِذْ صَعَدَ الْحَسَنُ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} الْمِنْبَرَ فَحَمَدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ}،
فَسَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ مِنْ هَذَا الَّذِي يَخْطُبُ؟ فَقَالَ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ}: نَحْنُ حَزْبُ اللَّهِ الْعَالَمُونَ، وَعَتْرَةُ
رَسُولِ اللَّهِ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} الْأَقْرَبُونَ، وَأَهْلُ بَيْتِهِ الْطَّيِّبُونَ، وَأَحَدُ الشَّقِيقَيْنِ الَّذِيْنَ جَعَلَنَا رَسُولَ
اللهِ عَلِيِّاً^{عَلَيْهِ الْكَرَمُوتُورُ} ثَانِيَ كِتَابِ اللَّهِ تَبارَكَ وَتَعَالَى الَّذِي فِيهِ تَفْصِيلٌ كُلَّ شَيْءٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ
يَدِيهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، وَالْمَعْوَلُ عَلَيْنَا فِي تَفْسِيرِهِ لَا يَبْطَئُنَا تَأْوِيلُهِ بَلْ نَتَبعُ حَقَائِقَهُ فَأَطْبِعُونَا

فإن طاعتنا مفروضة إن كانت بطاعة الله ورسوله مقرونه، قال الله عز وجل ﴿أَطِيعُوا
اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعُوكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾
وقال ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَئِكُمْ مِنْهُمْ لَعِلْمَهُ الدَّيْنَ يَسْتَنْطُونَهُ مِنْهُمْ
وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُهُ لَاتَّبَعُتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وأحذركم الإصغاء إلى
هُتوف الشيطان بكم فإنـه لكم عدو مبين فتـكونـوا كـأوليـائـهـ الذينـ قالـ لهمـ ﴿لَا غَالِبَ
لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتَنَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي
بَرِيءٌ مِنْكُمْ﴾ فـتـلقـونـ للـسيـوفـ ضـربـاـ ولـلـرمـاحـ وـرـداـ ولـلـعـمدـ حـطـماـ ولـلـسـهامـ غـرـضاـ
ثمـ لاـ يـقـبـلـ منـ نـفـسـ ﴿إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلٍ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَبْرًا﴾^(٥٢).

وكان عدد أسطر الخطبة الطويلة ينحصر بين ستة عشر سطرا إلى ثمانية
وخمسين سطرا. ومن خطبه عليه السلام الطويلة خطبته التي وجهها إلى معاوية وأصحابه
في المدينة، بعدما فرغ معاوية من خطبته التي دعا فيها إلى بيعة ابنه يزيد، فحمد الله
وصلى على الرسول ﷺ ثم قال: أما بعد يا معاوية، فلن يؤدي القائل، وإن أطنب في
صفة الرسول ﷺ من جميع جزءا، وقد فهمت ما لبست به الخلف بعد رسول الله ﷺ
من إيجاز الصفة والتنكب عن استبلاغ النعت، وهيئات هيئات يا معاوية: فضح
الصـبـحـ فـحـمـةـ الدـجـيـ، وـبـهـرـ الشـمـسـ أـنـوارـ السـرـجـ، ولـقـدـ فـضـلـتـ حتىـ أـفـرـطـ،
وـاستـأـثـرـتـ حتىـ أـجـحـفـتـ، وـمـنـعـتـ حتىـ مـحـلتـ، وـجـزـتـ حتىـ جـاـوـزـتـ ماـ بـذـلتـ
لـذـيـ حـقـّـ مـنـ اـسـمـ حـقـهـ بـنـصـيبـ، حتـىـ أـخـذـ الشـيـطـانـ حـظـهـ الـأـوـفـرـ، وـنـصـيـبـ الـأـكـمـلـ،
وـفـهـمـتـ ماـ ذـكـرـتـهـ عنـ يـزـيدـ منـ اـكـتـهـالـ، وـسـيـاسـتـهـ لـأـمـةـ مـحـمـدـ، تـرـيدـ أـنـ تـوـهـمـ النـاسـ
فيـ يـزـيدـ، كـأـنـكـ تـصـفـ مـحـجـوـبـاـ، أوـ تـنـعـتـ غـائـبـاـ، أوـ تـخـبـرـ عـمـاـ كانـ مـاـ اـحـتوـيـهـ بـعـلـمـ
خـاصـ وـقـدـ دـلـ يـزـيدـ منـ نـفـسـهـ عـلـيـ مـوـقـعـ رـأـيـهـ، فـخـذـ لـيـزـيدـ فـيـاـ أـخـذـ فـيـهـ، مـنـ اـسـتـقـرـائـهـ
الـكـلـابـ الـمـهـارـشـ عـنـدـ التـهـارـشـ، وـالـحـمـامـ السـبـقـ لـأـتـرـابـهـ، وـالـقـيـانـ ذـوـاتـ الـمـعـاـزـفـ
وـضـرـبـ الـمـلاـهيـ تـجـدهـ باـصـراـ، وـدـعـ عـنـكـ مـاـ تـحاـوـلـ، فـاـغـنـاكـ أـنـ تـلـقـىـ اللـهـ مـنـ وـزـرـ

هذا الخلق بأكثر ما أنت لاقيه، فو الله ما برحت تقدح باطلًا في جور، وحقنا في ظلم حتى ملأت الأسقية وما بينك وبين الموت إلا غمضة، فتقديم على عمل محفوظ، في يوم مشهود، ولات حين مناص، ورأيت عرضت بنا بعد هذا الأمر، منعتنا عن آبائنا نراثا، ولقد -لعمr الله- أورثنا الرسول ﷺ ولادة وجئت لنا بها، أما حججتم بها القائم عند موت الرسول ﷺ، فأذعن للحججة بذلك، ورده الإيمان إلى النصف، فركبتم الأعالي، و فعلتم الأفاعيل، وقلتم كان ويكون، حتى أثاك الأمر يا معاوية من طريق كان قصدها لغيرك، فهناك فاعتبروا يا أولى الأبصار^(٥٣).

ومن يطلع على مناسبات خطب الإمام عيسى عليه يلمس بوضوح أنه لم يطل التماس للطول، ولا حبا في إظهار القدرة على الكثير، ولكن المعاني إذا كثرت، والوجوه إذا تعددت، زاد اللغظ وإن طبع الخطيب على الإيجاز، بمعنى أن السياق هو الذي يحدد نسبة الاقتصاد اللغوي للنص، فلذا تفاوت خطبه بأطوالها. وهذه النتيجة التي تم التوصل إليها تكشف عن عدم صحة إطلاق القول بأن الإطالة إنما تليق بالأئمة والرؤساء ومن يقتدي بهم ويأخذ عنهم^(٥٤). وهذا الطول الذي تمثل في الأغلب في خطبه السياسية «اقتضاه استيعاب الخطوط الكثيرة التي كانت ترمي إليها»^(٥٥)، وأما ما لم يكن منها طويلا فإنه غالبا ما كان يدور حول وجه واحد أو موضوع واحد.

خامساً: البنية الإسلامية للخطبة عند الإمام الحسين عيسى عليه

إن الإمام عيسى عليه، في خطبه التي شهدتها بلدان كثيرة، وأشهرها: المدينة، ومكة، والكوفة، وكربلاء التي شهدت آخرها وأشهرها، راعي البناء الفني الإسلامي للخطب، من حيث إن البناء هو علاقتين معينة، وهو «فن التماسك والترابط»^(٥٦)، ولذا افتتح خطبه بالحمد والتمجيد. جاء في إحدى خطبه، مخاطباً أنصاره: أُثني على الله تبارك وتعالى أحسن الثناء، وأحمده على السراء والضراء، اللهم إني أحمدك على

أن أكرمنا بالنبوة، وعلمنا القرآن، وفقهنا في الدين، وجعلت لنا أسماء وأ بصارا وأفئدة، ولم تجعلنا من المشركين^(٥٧). وذلك الافتتاح ما يزين الخطب عند مستمعيها، ويعظم الفائدة فيها ويعمق التواصل ويمتنه بين الباث والمتقبل، لذلك كانوا يسمون كل خطبة لا يذكر فيها التحميد بـ(البتراء)^(٥٨).

والالمقدمة أو الافتتاحية أحد أسباب نجاح الخطبة فهي «فتح السبيل لما يتلو»^(٥٩)، والغرض منها تنبيه المخاطبين على الخطبة وترغيبهم في الاستماع^(٦٠)، والمهم أن يكون الافتتاح مرتبطاً مع الخطبة ببراعة الاستهلال، فإن «براعة الاستهلال من أخص أسباب النجاح في الخطبة»^(٦١)، ولا يتم النجاح إلا بشد عناية المتلقى للخطبة، فـ«من شأن الاستهلال الجيد أن يقي وظيفة المتلقى قائمة إلى أقصاها»^(٦٢). جاء في إحدى خطبه عليه السلام بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيها الناس معدرة إليكم أقدمها إلى الله من حضر من المسلمين، إني لم آتكم، حتى أتنبيكم، وقدمت عليكم أدنى من أجله الخطبة؛ فإنه ليس علينا إمام^(٦٣)، ثم تدرج إلى الغرض الذي أعددت من أجله الخطبة؛ وهو إقامة الوجه وتفنيد حجج الخصم^(٦٤)، مفصحاً عن أفكاره بدقة وتتابع: فإن كتم على ذلك فقد جثتكم، فإن تعطوني ما أطمئن إليه وأثق به من عهودكم ومواثيقكم، أدخل معكم مصركم، وإن لم تفعلوا وكنتم لقديمي كارهين ولقدومي عليكم باغضين، انصرفت عنكم إلى المكان الذي منه جئت إليكم^(٦٥).

ثم يتبع الإمام عليه السلام - غالباً - بخاتمة تمثل خلاصة الموضوع، وكثيراً ما تنتهي بدعاء أو بآية قرآنية. جاء في خاتمة إحدى خطبه عليه السلام: ومن نفس كربة مؤمن من فرج الله عنه كرب الدنيا والآخرة ومن أحسن الله إليه ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٦٦). وقد خلا عدد من خطبه عليه السلام، من الخاتمة، أو أنها ذوبت في صلب النص، بمعنى أن النص صار يُنبئ عنها.

وما تجدر الإشارة إليه أن عدداً من خطبه عليه السلام وردت منقوله دون ذكر التحميد والتمجيد، ولعل أبرز أسباب هذا التسامح في ذكر الاستهلال بالحمد عند النقل، لكونها من بديهيات الخطب، وربما لا يدخل هذا الأمر في ضمن رأي من يقول: إن «أجزاء الخطبة المعروفة ليست ملزمة للخطيب»، فقد يرى أن الموقف لا يحتاج إلى بعض الأجزاء فيستغني عنها^(٦٧)، من حيث إن التحميد جزء رئيس لا يستغني عنه، كما ذكرنا قبل قليل.

سادساً: المخاطبون في خطبه عليه السلام

لا ريب في أن المخاطبين هم أحد أركان الخطابة الثلاثة الرئيسة (الخطبة، والخطيب، والمخاطبين السامعين). ومن المعروف أن الخطبة توجه إلى مجموعة من المتلقين، إذ «يعتمد الخطيب على المواجهة وإثارة العواطف، وتعد الخطبة من أهم وسائل الاتصال الجمعي»^(٦٨). ولذلك تصنف الخطب أحياناً بحسب من يوجه إليهم الخطاب^(٦٩)، لاسيما أن النص الأدبي -من وجهة نظر نقدية حديثة- «يستمد وجوده من لقائه بالتقبيل [...] وبهذا المعنى لا يكون هناك أدب إلا من خلال التقبيل»^(٧٠)، ولا يعطي النص قيمة الكاملة إلا بوصله إلى جمهور^(٧١). وقد تعددت أنواع المخاطبين الذين خطبهم الإمام عليه السلام، ولكنهم في الغالب كانوا على ثلاثة أنواع:

أ) عامة الناس: وهذا الوسط من المخاطبين يتواافق على أنهاط مختلفة؛ فمنهم من هو موالي للإمام عليه السلام، ومنهم من هو معاد له، ومنهم من هو غير مكترث. قال عليه السلام في إحدى خطب هذا النوع: يا أيها الناس نافسوا في المكارم، وسارعوا في المغانم، ولا تحتسروا بمعروف لم تعجلوه، واكسروا الحمد بالنجاح ولا تكتسروا بالمطل ذمّاً فمهما

يكن لأحد عند أحد صنيعة له رأى أنه لا يقوم بشكرها فالله له بمكافأته فإنه أجزل
عطاء وأعظم أجرا^(٧٢).

وهذا النوع توافر كثيرا في الخطاب الاجتماعية والدينية، وعدد هذا النوع من
الخطاب أكثر من عددها في النوعين التاليين، وألقي أغلبها في أجواء أقل اضطرابا،
وكان جل موضوعاته الحث على المعروف واجتناب المنكر وتضمن أغلبها اقتباسات
قرآنية وأحاديث نبوية شريفة.

ب) أعداء الحسين ع: وتمثلوا بالحكام الأمويين وأتباعهم، الذين أضمرروا
العداوة له، ولأهل بيته ع من قبل. قال في إحدى خطب هذا النوع، بعد أن حمد الله
وأنهى عليه وصلي على محمد ع وعلي الملائكة والرسل: تبارككم أيتها الجماعة وترحم
حين استصرختمونا والهين فأصرخناكم موجفين، سللتكم علينا سيفا لنا في إيمانكم،
وحششتكم علينا نارا افتدحناها على عدونا وعدوكم، فأصبحتم أبدا لأعدائكم على
أولئككم بغير عدل أفسوه فيكم، ولا أمل أصبح لكم فيهم^(٧٣).

وانهارت خطب هذا النوع بكثرة عددها، وميلها إلى الطول؛ لاستيفاء خطوط
متعددة في الخطبة، وتضمينها حججا بلية وشواهد مختلفة؛ لتفنيد آراء الخصم،
زيادة على توبیخهم لخذلان الحق.

ج) أهله ع وخاصته: إذ قام فيهم خطيبا، وقال، بعد أن حمد الله وأنهى عليه:
فإنني لا أعلم أصحابا أولى ولا خيرا من أصحابي، ولا أهل بيت أبر ولا أوصل من
أهل بيتي، فجزاكم الله عندي خيرا^(٧٤).

وانهارت خطب هذا النوع بقلة عددها وميلها إلى القصر والإيجاز؛ وهذا المائز
يتفق وهذا النوع من المخاطبين؛ لأن الإيجاز ينبغي أن يستعمل في مخاطبة الخاصة

وأصحاب الأفهام الثاقبة الذين يجترئون بيسير القول عن كثирه وبجمله عن تفسيره^(٧٥). وامتازت أيضاً بتوافرها على العنصر العاطفي الذي حققه الإمام عليه السلام في هذا الوسط من المستمعين، فضلاً عن عناصر عقائدية أخرى؛ فكان نتيجة ذلك أن أجابوه باللوفاء والنصيحة والتضحية.

وقد ساق الإمام عليه السلام خطبه هذه بأسلوب رصين توافر على إثارة العنصر العاطفي وقوة التوصيل التي وسمت نصوصه لاسيما يوم الطف؛ لكونها ولدت من رحم الأحداث التي مرت به، فقد شكلت ثورته عليه السلام: «في أحد أبعادها معنى التبليغ وأداء الرسالة والتعريف بالإسلام»^(٧٦)، ولكنه -مع ذلك- لم يلت الاستجابة إلا من النزر القليل منهم؛ لأن الكلمة لا يمكن أن تؤثر في النفس الميتة، والقلب الخائن، والضمير المخدر»^(٧٧)، ويتجلى مصداق ذلك في قوله تعالى ﴿يَا قَوْمَكُنْدَلْعَتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾^(٧٨). ثم إن استجابة أفراد هذا النوع يعني زهدهم في الدنيا أو اعتقادهم الحق في الأقل، والحال أنهم متشتتون في الدنيا، يلحسون موائد أسيادهم^(٧٩).

سابعاً: توظيفه عليه السلام لأنواع آخر في خطبه

كانت خطبه عليه السلام على اختلاف أطواها وأنواعها يغلب عليها أسلوب الإبلاغ الفني المتضمن حجاجاً بليغة وبراين قاطعة، واستدعي مثل هذا الأمر أحياناً توظيف نصوص من أنواع آخر مثل القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف والشعر، فقد جاء -مثلاً- في إحدى خطبه عليه السلام توظيف لنصين قرآنين: يا عباد الله، اتقوا الله، وكونوا من الدنيا على حذر، فإن الدنيا لو بقيت على أحد أو بقي عليها أحد، وكانت الأنبياء أحق بالبقاء، وأولى بالرضا، وأرضى بالقضاء، غير أن الله تعالى خلق الدنيا للفناء، فجديدها بالـ، ونعمتها مضمحل، وسرورها مكفر، منزل تلعة،

ودار قلعة، فَ**﴿تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾**، **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**^(٨٠)، وجاء في خطبته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: اعتبروا أيها الناس، بما وعظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحجار إذ يقول **﴿لَوْلَا يَنْهَا مُرَبَّانُهُنَّ وَالْأَحْجَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ﴾**^(٨١). ولأنه ذلك التوظيف سمو كل خطبة لا توصح بالقرآن بـ (الشوهاء)^(٨٢).

وكذلك وشح عيسى عليه السلام خطبه بعدد من أحاديث المصطفى عليه السلام. جاء في إحداها خاطبا الأعداء متحجا عليهم: ألم يبلغكم قول مستفيض فيكم: أنَّ رسول الله عليه السلام قال لي ولأخي ((هذا سيدا شباب أهل الجنة))^(٨٣).

والملاحظ أن الإمام عيسى عليه السلام لم يستشهد بالشعر في عضد معاني خطبه إلا في خطب نادرة كتلك التي احتج بها على أهل الكوفة: ألا وإن زاحف بهذه الأسرة على قلة العدد وكثرة العدو وخذلة الناصر^(٨٤)، ثم تمثل فقال [من بحر الوافر]:

وإن نُغلب فغير مغلبينا منا يانا ودولة آخرينا كلاكله أناخ بآخرينا كما أفنى القرون الأولىنا ولو بقي الكرام إذا بقينا سيلي الشامتون كما لقينا	فإن هزم فهزامون قدما وما إن طُبُنا جبن ولكن إذا ما الموت رفع عن أناس فأفني ذلكم سروات قومي فلو خلد الملوك إذا خلدننا فقل للشامتين بنا: أفيقوا
---	--

^(٨٥)

لا شك في أن اعتماد أسلوب التعليل، وبيان الحكمة من الأوامر والنواهي يكونان أدعى للاستجابة وأبلغ في إثارة التفكير المنطقي لدى المتلقى، ومثلهما توافرت خطبه على عنصر قوة محااججة العقول ومقارعتها، توافرت كذلك على إثارة العنصر العاطفي، وهذا العنصران الرئيسان في الخطاب استندا إلى أدوات فنية، مثل: (الإيقاعات المتنوعة)، و(الفواصل المففاة)، و(التجانس)، زيادة على اعتماد وسائل

الصورة الفنية من استعارة وتشبيه... فنحس بكل ذلك من كلماته عليه السلام التي تغدو منفذا فنيا لتقرير المناخ النفسي للصورة المقصودة.

وأعتقد أن أهم أسرار خلود النصوص الخطابية للإمام الحسين عليهما السلام هو صدق العاطفة وحرارتها، وقوة العقيدة ومتانتها، واليقين بعدلة القضية ومشروعيتها، إذ «إن وطأة الإحساس بالمشكلة أو القضية التي يتناولها الداعية، ومعايشتها تفجر الانفعالات التي تجعل من التعبير عنها أمرا ملحا لا يتحمل السكوت أو المهادة أو الهدوء أو التأجيل»^(٨٦)، فالداعية مصدر طاقة فكرية وعاطفية بما لديه من خبرات واسعة وقوة الحس، وجيشان العاطفة، وسرعة البديهة وبراعة التصوير، إذ يتمتع الخطيب بشقة عالية في النفس، وتمثل في إيمانه بالمبادئ التي يدعو إليها، فيحسن إبابة الكلام وشرح معانيه من دون أن يعجز أو يتعرّض^(٨٧).

ومهما طال الحديث عن خطبه عليهما السلام - بأنواعها وفنونها وخصائصها - يبقى الأمر الأهم أن الإمام عليهما السلام استطاع - متمراً - أن يحقق الجانب الفني الجمالي لخطبه زيادة على الجانب الغائي التكليفي لها، وذلك كله جاء منسجماً ومناخ عصره المتغير، الذي تطلب صياغات خطابية مختلفة.

... الخاتمة ...

نأمل أن نكون قد وضعنا العلامات الآتية في طريق المتوجهين صوب خطب الحسين عَلَيْهِ الْكَفَالَة طامعين منه بالشفاعة يوم الورود:

- انهاز الإمام الحسين عَلَيْهِ الْكَفَالَة أدبياً بقوّة التلقّي والإرسال معاً.
- كان عَلَيْهِ الْكَفَالَة بلغ اللسان والقلم.
- كان الاحتجاج سمة بارزة في خطبه عَلَيْهِ الْكَفَالَة.
- تقدم القرآن الكريم مرجعيّات الإمام عَلَيْهِ الْكَفَالَة فهيم من ألفاظاً ومعانٍ على كثير من نصوصه، بطريقة تكشف عن وعيٍ وقصدية في التعامل وعمق ومواصلة في كيفية الأخذ.
- إن خطابات الإمام الحسين عَلَيْهِ الْكَفَالَة لم يوهنها اصطكاك الأسئلة في ساحة الوجعى واستشهاد جل أهل بيته وأصحابه.
- كانت القيمة الأدبية والموضوعية لخطبه عَلَيْهِ الْكَفَالَة وراء امتياح عدد من الخطباء من كلماته خطبه ولا سيما عندما يمرون بمحنّة أو بمحاضر عسيرة دونها بالمعنى ذاته مرة، وأخرى باللفظ ذاته.
- تبؤت خطبه عَلَيْهِ الْكَفَالَة المساحة الأوسع في نتاجه الأدبي تحقيقاً حضوراً نوعياً وفنياً.
- تميز أسلوب الاستفهام من بين أساليب التعبير في أدبه عَلَيْهِ الْكَفَالَة لما يمتلكه من دلالات ضمنية ثرية.

- كانت موضوعات خطبه وأدعيته ورسائله وأحاديثه الفنية على ثلاثة أنواع: السياسي، والديني، والاجتماعي.
- تنوّع الأنواع الأدبية في أدب الإمام الحسين عليهما السلام وتعدد نصوصها ولم تتفق المصادر على عدد محدد لنصوص كل نوع، وبعد متابعة إحصائية توصل البحث إلى أعداد اطمأن إليها من غير أن يجزم بها صورة قاطعة. بلغ عدد خطب الإمام عليهما السلام التي اشتغل عليها البحث إحدى وثلاثين خطبة. كان عدد الخطب القصيرة منها اثنتي عشرة خطبة، وعدد الخطب المتوسطة ثانوي خطب، وعدد الخطب الطويلة إحدى عشرة خطبة.
- تمثل عليهما السلام البنية الإسلامية في خطبه أو الانطلاق منها.
- تعدد أنواع المخاطبين الذين خطبهم الإمام عليهما السلام ولكنهم في الغالب كانوا على ثلاثة أنواع: أهله وخاصته، وعامة الناس، والأعداء.
- توظيفه عليهما السلام لنصوص من أنواع أخرى في اثناء اشتغاله في نوع أدبي ما، حينما يستدعي الموقف المشتغل عليه ذلك.

١. ينظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة (خ ط ب)، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي: مادة (خ ط ب).
٢. المعجم الأدبي، جبور عبد النور: ١٠٣.
٣. ينظر: التوجيه الأدبي، طه حسين وآخرون: ٢٥، ومقدمة في النقد الأدبي، د. علي جواد الطاهر: ١٤٣.
٤. البيان والتبيين، الجاحظ، تج: عبد السلام محمد هارون: ٤٤.
٥. الخطابة في صدر الإسلام، محمود طاهر درويش: المقدمة.
٦. ينظر: الأدب في عصر النبوة والراشدين، صلاح الدين الهادي: ١٦٥.
٧. ذكرى الحسين، حبيب آل إبراهيم: ٨/١٢٤، نقلًا عن: خطب الإمام الحسين عليهما السلام على طريق الشهادة، لبيب بيضون: ١/٥٨.

٨. وظائف اللغة عند رومان جاكبسون، أعبو أبو إسماعيل: ١٠٤.
٩. ينظر: الإسلام والأدب، د. محمود البستاني: ٢٩.
١٠. ترجمة ريحانة رسول الله الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام من تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ترجمة محمد باقر المحمودي: ٣٠.
١١. الحسين أبو الشهداء، عباس محمود العقاد: ٥٥.
١٢. مطالب المسؤول، كمال الدين بن طلعة الشافعي، ترجمة ماجد أحمد عطية: ٦٥.
١٣. ينظر: الخطابة العربية في عصرها الذهبي، إحسان النص: ٢٧٥.
١٤. تاريخ الطبرى، الطبرى، ترجمة محمد أبو الفضل إبراهيم: ٤٢٤، وينظر: الإرشاد، المفيد: ٣٣٩، ومقتل الحسين، المقرن: ٢٣٦.
١٥. البيان والتبيين: ١٢٠.
١٦. البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب، ترجمة أحمد مطلوب وخديمة الحديثى: ٢١١.
١٧. ينظر: البيان والتبيين: ١٢٢، والكامل في اللغة والأدب، المبرد، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم: ٢٠٨.
١٨. علم النفس الدينى، رشاد علي عبد العزيز: ٢٦٤.
١٩. تاريخ الطبرى: ٤٥٢، وينظر: مقتل الحسين، المقرن: ٢٨٨. و(مكسورا) في بعض المصادر(مكسورا) كما في: الملهوف على قتل الطفوف، ابن طاوس: ١٧٠، على سبيل المثال.
٢٠. ينظر: عيون الأخبار، ابن قتيبة، شرحه وضبطه وعلق عليه ورتب فهارسه: د. يوسف الطويل: ١٨٩، وكتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ترجمة علي محمد البحاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم: ٢١، وزهر الآداب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيروانى، مفصل ومضبوط ومشروع بقلم الدكتور زكي مبارك، حققه وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه: محمد محى الدين عبد الحميد: ١٤٥.
٢١. ينظر: مقدمة في النقد الأدبي: ١٤٤.
٢٢. ينظر: الملهوف على قتل الطفوف: ١٥٣ - ١٥٤، وليلة عاشوراء في الحديث والأدب، عبد الله الحسن: ٢٧ - ٢٨.
٢٣. ينظر: تاريخ الطبرى: ٤٠، ومقتل الحسين، الخوارزمي، ترجمة محمد السماوي: ١/٣٣٠، والإمام الحسين كما رأيت، ناصر الكرمي: ٤٦٣.
٢٤. ينظر: البيان والتبيين: ٣/٦٢، ٦٢ - ١١٧.
٢٥. الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ٢٤٩، وينظر: المنطق، محمد رضا المظفر: ٣٦٠.
٢٦. ينظر: الإمام الحسين كما رأيت: ٤٦٣.

٢٧. للتوسيع في معرفة الوحدات التواصلية اللغوية وغير اللغوية وأثرها في التوصيل، ينظر: مدخل إلى علم النص، زتسيلاف واورزتياك: ٣٩ - ٣٨، واللغة في عملية الاتصال الجماهيري، هادي نعمان المحيتي: ٨.
٢٨. ينظر: وسيلة الدارين في أنصار الحسين، إبراهيم الرنجاني: ٤٥، وموسوعة كربلاء، لبيب بيضون: ٥٢٤ / ١.
٢٩. ينظر: الملهوف على قتل الطفوف: ١٤٧. ويبدو أن حاجيات الرسول ﷺ كانت مشهورة بين الناس، ينظر: حياة الحيوان الكبri، الدميري: ١ / ٥٤.
٣٠. أهل البيت تنوع أدوار ووحدة المهدف، السيد محمد باقر الصدر: ٤٦.
٣١. الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ٢٥٣، وينظر: عبد القادر الكيلاني أديبا (رسالة ماجستير)، إيمان كمال مصطفى المداوي: ٩٢.
٣٢. المطابقة والاختلاف، د. عبد الله إبراهيم: ٦٧٤.
٣٣. ينظر: البيان والتبيين: ١٤١ / ٢، ولفتة الكبد إلى نصيحة الولد، ابن الجوزي: ٤٣.
٣٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم: ١٨٦ / ٣، وينظر: جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفت: ١ / ٣٢٥. وقمن: أي جدير، والفيء: الغنية. ينظر: كتاب العين، الخليل أحمد الفراهيدي، تج: د. مهدى المخزومي ود. إبراهيم السامرائي: مادة (ق من)، ومادة (ف يء).
٣٥. كتاب سليم بن قيس الهلاي، سليم بن قيس الهلاي (ت ٧٦٥هـ) تج: محمد باقر الأنصاري: ٢ / ٧٩٢، وينظر: الاحتجاج، الطبرسي: ٢ / ١٨٩.
٣٦. النصوص الأدبية، جامعة قطر: ٢٣.
٣٧. تاريخ الطبرى: ٤٢٤ / ٥ - ٤٢٥، وينظر: متى الآمال، عباس القمي: ٤٨٤ - ٤٨٥.
٣٨. ينظر: في الأدب وفنونه، علي بو ملحم: ١٣٦.
٣٩. وقعة الطف، أبو مخنف، تج: محمد هادي اليوسفى الغروي: ١٧٠، وينظر: تاريخ الطبرى: ٥ / ٤٠٢، والإرشاد: ٣٢٧، وجمهرة خطب العرب: ٢ / ٤٦، ومقتل أبي عبد الله الحسين عليهما السلام، زهير علي الحكيم: ١ / ٣٤٣ - ٣٤٤.
٤٠. ينظر: تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان: ١ / ٢٠٠، وتاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف: ١٤٠، الفن ومذاهبه في الشر العربي: ٦٣، وتاريخ الأدب العربي - العصر الأموي، د. قصي الحسين: ١٢.
٤١. حياة الإمام الحسين عليهما السلام، باقر شريف القرشي: ١ / ١٤.
٤٢. كتاب سليم بن قيس: ٢ / ٧٨٩، وروي في (٧٨٨ / ٢) أنه قبل موت معاوية بسنة حج الحسين عليهما السلام، فجمعبني هاشم وموالיהם، ومن الأنصار من يعرفه الحسين وأهل بيته عليهما السلام.....

ثم أرسل رسلا تدعوا من حج ذلك العام من أصحاب رسول الله ﷺ المعروفين بالصلاح والنسلك أن يجتمعوا عنده، فاجتمع إليه بمئي أكثر من سبع مئة رجل، عامتهم من التابعين، ونحوها مائةي رجل من أصحاب النبي ﷺ، وينظر لعنة من بلاغة الحسين عليهما السلام، مصطفى محسن آل اعتناد: ٥٦-٥٧، والنص القرآني في: الصف / من ٨.

٤٤. للاطلاع على أثر الزمان والمكان وانتقاء المتكلمين والنص، في التوصيل، ينظر: نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل: ٢٣٦، وعلم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، د. صبحي إبراهيم الفقي: ١٠٩، والنظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي: ١٢.

٤٥. كتاب الصناعتين: ١٣٦.

٤٦. تحف العقول، ابن شعبة الحراني، قدم له وعلق عليه: حسن الأعلمي: ١٧٣ - ١٧٤.

٤٧. تحف العقول: ١٧٤.

٤٨. وتسمى أيضاً بالخطب الحفلية، ينظر: الفن ومذاهبه في الشر الأدبي: ٦٧.

٤٩. عيون الأخبار: ٣٣٨ - ٣٣٩، وينظر: جمهرة خطب العرب: ٢/١٣٩. و(تقبض) في الأصل: (تفيض).

٥٠. إن المؤلفات أو المراجع الحديثة التي جهدت في جمع نصوص الإمام الحسين عليه السلام المنشورة بين طيات المصادر الأصول، اختلفت في عدد هذه النصوص؛ لتباين الغاية من تأليفها، وأهم هذه المراجع: (أ) جمهرة خطب العرب. (ب) لمعة من بلاغة الحسين. (ت) خطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة. (ث) أدب الحسين وحمساته، أحمد صابر الممداني. (ج) ليلة عاشوراء في الحديث والأدب. (ح) بلاغة الإمام الحسين بن علي عليهما السلام، حسين أبو سعيد الموسوي. (خ) موسوعة كلمات الإمام الحسين عليهما السلام، معهد تحقیقات باقر العلوم عليهما السلام.

٥١. التوحيد، الشيخ الصدوق، صححه وعلق عليه المحقق: هاشم الحسيني: ٣٠٠.

٥٢. الاحتجاج: ٢/١٩١، وينظر: لمعة من بلاغة الحسين عليهما السلام: ١٤ - ١٥، والنصوص القرآنية في النساء: من ٥٩، ومن ٨٣، والأنفال/من ٤٨، والأنعام/من ١٥٨ على التوالي.

٥٣. الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، علق عليه ووضع حواشيه: خليل المنصور: ١/١٥٠ - ١٥١، وينظر: جمهرة خطب العرب: ٢/٢٥٥، والخطابة في صدر الإسلام: ١١١.

٥٤. ينظر: البرهان في وجوه البيان: ٢٠٤.

٥٥. الأدب في ظل التشيع، عبد الله نعمة: ١١٨.

٥٦. شعرية الشر في صدر الإسلام: ١٠٨.

٥٧. تاريخ الطبرى: ٥/٤١٨، وينظر: مقتل أبي عبد الله الحسين: ١/٤٠٣.

٥٨. ينظر: البيان والتبيين: ٢/٦، وعيون الأخبار: ٢/٢٥١، والبرهان في وجوه البيان: ١٩٤.

٥٩. الخطابة، أرسسطو: ١٣٠.
٦٠. ينظر: المنطق: ٣/٣٨٣، والخطابة في صدر الإسلام: ١/٢٢، والنقد الأدبي الحديث: ١٣٩.
٦١. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تج: كامل محمد محمد عويضة: ١/٦٤.
٦٢. استقبال النص عند العرب، محمد رضا مبارك: ٦٩٠-٧٠.
٦٣. مقتل الحسين، الخوارزمي: ١/٣٣٠، وينظر: خطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة: ١٥٢/٢.
٦٤. ينظر: النقد الأدبي الحديث: ١٤٠.
٦٥. مقتل الحسين، الخوارزمي: ١/٣٣٠، وينظر: خطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة: ١٥٢/٢.
٦٦. كشف الغمة، الإربلي: ٢/٢٢٢، وينظر: لمعة من بلاغة الحسين: ٧-٨. والنص القرآني في: آل عمران / من ١٣٤ .
٦٧. التوجيه الأدبي: ٣٧.
٦٨. علم النفس الديني: ٣٦٣.
٦٩. ينظر: النقد الأدبي الحديث: ١٠١.
٧٠. مفهوم الأدبية في التراث النقدي، توفيق الزيدى: ١٠.
٧١. ينظر: النقد الأدبي الحديث قضياءه ومناهجه، د. صالح هويدى: ١٢٦.
٧٢. كشف الغمة: ٢/٢٢٢، وينظر: لواجع الأشجان، محسن الأمين، تج: حسن الأمين: ١٧ ، وأدب الحسين وحماسته: ٦٠ . (لم تعجلوا) في الأصل: (ولا تعجلوا).
٧٣. مقتل الحسين، المقرم: ٢٤٣، وينظر: المجالس السنوية، محسن الأمين: ١/١١٠ ، وخطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة: ٢/٢٠٤ ، وأعلام الهداية، المجمع العلمي لأهل البيت: ٥/١٩٤ - ١٩٥ ، ويوم الحسين، د. فاضل المالكي: ٤١ ، ومع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، عزت الله المولاني ومحمد جعفر الطبسي: ٤/٢٥٦ . (موجفين): مسرعين، كتاب العين: مادة (و ج ف)، و (ألا): الإل، بالفتح والكسر: القوم يجتمعون على عداوة إنسان، لسان العرب: مادة (أـلـ بـ).
٧٤. تاريخ الطبرى: ٥/٤١٨ - ٤١٩ ، وينظر: الإرشاد: ٣٣٥ - ٣٣٦ ، ومقاتل الطالبين، أبو الفرج الأصفهانى: ١١٣ - ١١٢ ، والتكامل في التاريخ، ابن الأثير: ٣/٢٥ ، وسيرة الأئمة الثانية عشر، هاشم معروف الحسيني: ٢/٧٢.
٧٥. ينظر: البيان والتبيين: ١/١٠٥ ، والبرهان في وجوه البيان: ١٩٥.
٧٦. الملحة الحسينية، مرتضى المطهرى: ١/١٤٢.

٧٧. ثورة الحسين وظروفها الاجتماعية وأثارها الإنسانية، محمد مهدي شمس الدين، تحرير: سامي الغديرى: ١٣٢.
٧٨. الأعراف / من ٧٩.
٧٩. ينظر: البيان والتبيين: ١٧٢.
٨٠. زهر الآداب: ١/١٠٠، وينظر: ترجمة ريحانة رسول الله الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام من تاريخ مدينة دمشق: ٢١٥، وجمهرة خطب العرب: ٢/٥١، وموسوعة كلمات الإمام الحسين عليهما السلام: ٥٠٦. والنchan القرآناني في البقرة / من ١٩٧، وآل عمران / من ٢٠٠ على التوالي.
٨١. تحف العقول: ١٦٩، وينظر: موسوعة كلمات الإمام الحسين عليهما السلام: ٢٣٥. والنص القرآني في المائدة / من ٦٣.
٨٢. ينظر: البيان والتبيين: ٢/٦، وعيون الأخبار: ٢/٢٥١، والبرهان في وجوه البيان: ١٩٥.
٨٣. وقعة الطف: ٢٠٧، وينظر: أنساب الأشراف، البلاذري، تحرير: محمد باقر المحمودي: ٣/١٨٨.
٨٤. الملهم على قتل الطفوف: ١٥٦ - ١٥٧، وينظر: الاحتجاج: ٢/١٩٢، ومقتل الحسين، المقرن: ٢٤٤.
٨٥. الملهم على قتل الطفوف: ١٥٧، وينظر: الاحتجاج: ٢/١٩٢، ومقتل الحسين، المقرن: ٢٤٤، مع اختلاف هذه المصادر في عدد الأبيات التي أوردها. وهذه الأبيات لأبي عمرو فروة بن مُسيك المرادي، أسلم على عهد رسول الله عليهما السلام، وقد استعمله الرسول عليهما السلام على مراده ومذجح، وروى عنه أحاديث كثيرة. ينظر: الإصابة، ابن حجر: ٣/٢٠٠. و(طينا): العلة والسبب الخفي، كتاب العين: مادة (ط ب ب).
٨٦. علم النفس الديني: ٣٤٦.
٨٧. ينظر: م. ن: ٣٦٣ - ٣٦٥.

المصادر والمراجع

١٠. الإمام الحسين عليه السلام كما رأيت، ناصر الكرمي، مطبعة محمد، ط١، ٢٠٠٥ م.
١١. الإمامة والسياسة، أبو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) علق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١ م.
١٢. أنساب الأشراف، البلاذري (ت ٢٧٩ هـ) حققه وعلق عليه محمد باقر المحمودي، دار التعارف، بيروت، د.ت.
١٣. أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة الهدف، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، لبنان، د.ت.
١٤. البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب (ت ٣٣٧ هـ) تحرير: أحمد مطلوب وخدحجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٦٧ م.
١٥. البيان والتبيين، الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) تحرير: عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدنى، القاهرة، مصر، ط٧، ١٩٩٨ م.
١٦. تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، دار ومكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ت.
١٧. تاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٢٠، د.ت.
١٨. موسى بن جابطة القديسي، د. القرآن الكريم.
١٩. الاحتجاج للطبرسي، مؤسسة الالاعلمي، بيروت، لبنان، د.ت.
٢٠. أدب الحسين ومحاسنه، أحمد صابري الهمданى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط٣، ١٤١٥ هـ.
٢١. الأدب في ظل التشيع، عبد الله نعمة، دار التوجيه الإسلامي، بيروت - الكويت، ط٢، ١٩٨٠ م.
٢٢. الأدب في عصر النبوة والراشدين، صلاح الدين الهادى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧ م.
٢٣. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الشيخ المفید، منشورات محبین، قم، إيران، ط١، ٢٠٠٥ م.
٢٤. استقبال النص عند العرب، د. محمد رضا مبارك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٩ م.
٢٥. الإسلام والأدب، د. محمود البستانى، ستارة، قم، ١٤٢٢ هـ.ق.
٢٦. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
٢٧. أعلام المداية، الإمام الحسين (سيد الشهداء)، لجنة التأليف، المجمع العلمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، ط٢، ١٤٢٥ هـ.

٢٦. حياة الإمام الحسين عليه السلام دراسة وتحليل، باقر شريف القرشي، باقري، إيران، ط٤، ١٩٩٢م.
٢٧. حياة الحيوان الكبرى للدميري (ت هـ٨٠٨) اعتنی بتصحیحها عبد اللطیف سامر، بقیع، قم، ط١، ١٤٢٥هـ.
٢٨. الخطابة، أرسطوطالیس، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.
٢٩. الخطابة العربية في عصرها الذهبي، إحسان النص، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.
٣٠. الخطابة في صدر الإسلام، د. محمود طاهر درويش، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٨م.
٣١. خطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة، لیب بیضون، مطبع ابن زیدون، دمشق، سوريا، ١٩٧٤م.
٣٢. زهر الآداب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي العصري القيرواني، مفصل ومضبوط ومشرح بقلم الدكتور زكي مبارك، حقيقة وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٧٢م.
٣٣. سيرة الأئمة الإثنى عشر، هاشم معروف الحسيني، شریعت، قم، ط١، ١٤٢٥هـ.
٣٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت هـ٦٥٦) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، العراق، ط١، ٢٠٠٥م.
١٨. تاريخ الأدب العربي-العصر الأموي، د. قصی الحسین، دار ومکتبة الملال، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.
١٩. تاريخ الطبری، الطبری (ت هـ٣١٠) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، د.ت.
٢٠. تحف العقول، ابن شعبة الخراني، قدم له وعلق عليه حسن الأعلمی، شریعت، طهران، ط١، ١٣٨٤هـ.
٢١. ترجمة ريحانة رسول الله الإمام الشهید الحسین بن علی بن أبي طالب عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق، ابن عساکر (ت هـ٥٧١) تح: محمد باقر المحمودی، مؤسسة المحمودی، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٨م.
٢٢. التوجیه الأدبي، طه حسین وآخرون، وزارة المعرفة، مصر، ١٩٥١م.
٢٣. التوحید، الشیخ الصدق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمي (ت هـ٣٨١) صحّحه وعلق عليه هاشم الحسینی الطهرانی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٨، ١٤٢٣هـ.
٢٤. ثورة الحسین عليه السلام ظروفها الاجتماعية وأثارها الإنسانية، محمد مهدي شمس الدين، وثق أصوله وحققه وعلق عليه سامر الغدیری، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٥. جهرة خطب العرب في عصور العربية الظاهرة، أحمد زكي صفوت، المکتبة العلمیة، بيروت، ط١، د.ت.

٣٥. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على سور المكية، د. صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠ م.
٣٦. علم النفس الديني رشاد علي عبد العزيز، دار المعرفة، مصر الجديدة، ١٩٩٦ م.
٣٧. عيون الأخبار، ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) شرحه وضبطه وعلق عليه وقدم له ورتب فهارسه د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨ م.
٣٨. الفن ومذاهبه في النثر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٥، د.ت.
٣٩. في الأدب وفنونه، علي بو ملجم، المطبعة المصرية، صيدا، لبنان، د.ت.
٤٠. القاموس المحيط، الفيروزآبادي (ت ٨١٧ هـ) إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٤ هـ.
٤١. الكامل في التاريخ، ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) تحر: خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢ م.
٤٢. الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هـ) عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د.ت.
٤٣. كتاب سليم بن قيس، سليم بن قيس الكوفي (ت ٧٦٥ هـ) تحر: محمد باقر
- الأنصاري، مطبعة نكارش، قم، إيران، ط٤، ١٤٢٦ هـ.
٤٤. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) تحر: علي محمد الجاجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢ م.
٤٥. كشف الغمة في معرفة الأئمة، الإربلي (ت ٦٩٣ هـ) دار الأضواء، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥ م.
٤٦. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، د.ت.
٤٧. اللغة في عملية الاتصال الجماهيري، هادي نعمان الهبيتي، دار السامر، بغداد، العراق، ط١، ١٩٩٧ م.
٤٨. لفتة الكبد إلى نصيحة الولد، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) تحر: عبد الغفار سليمان البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٧ م.
٤٩. لمعة من بلاغة الحسين عَلَيْهِ الْكَلَمُ، مصطفى المحسن آل الاعتماد، مطبعة الغري الحديدة، النجف، العراق، ط٥، ١٩٦٠ م.
٥٠. لواعج الأشجان، محسن الأمين العاملی، تحر: حسن الأمین، دار الأمير، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦ م.
٥١. ليلة عاشوراء في الحديث والأدب، عبد الله الحسن، بهمن، ط١، ١٤١٨ هـ.

٦٠. مقاتل الطالبيين، أبو الفرج الأصفهاني (ت٦٣٥ھ) شرح وتحقيق: أحمد صقر، مطبعة عترت، إيران، ط١، ١٤٢٥ھ.

٦١. مقتل أبي عبد الله الحسين ع، من موروث أهل الخلاف، زهير علي الحكيم، ظهور، ط١، ٢٠٠٥م.

٦٢. مقتل الحسين عليه السلام، أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي (ت٥٦٨ھ) تحر: محمد السماوي، دار أنوار المدى، ط٣، ٢٠٠٥م.

٦٣. مقتل الحسين ع، عبد الرزاق الموسوي المقرم، مؤسسة النور، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.

٦٤. مقدمة في النقد الأدبي، د. علي جواد الطاهر، مطبعة سلمى الفنية الحديثة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

٦٥. الملهمة الحسينية، مرتضى المطهري، فيضية، ط١، ١٤٢٥ھ.

٦٦. الملهوف على قتل الطفوف، ابن طاوس (ت٦٦٤ھ) تحقيق وتقديم: فارس تبريزان، دار الأسوة، طهران، ط٣، ١٣٨٠ھ.

٦٧. منتهي الآمال في تواريخ النبي والآل، عباس القمي، تر: نادر التقى، محبين، قم، ط٢، ٢٠٠٥م.

٦٨. المنطق، محمد رضا المظفر (ت١٣٨٣ھ) دار الغدير، قم، ط٤، ١٤٢٦ھ.

٦٩. موسوعة كربلاء، د.ليب بيضون، طليعة النور، قم، إيران، ط١، ١٤٢٧ھ.

٥٥. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير (ت٦٣٧ھ) حرقه وعلق عليه: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

٥٦. المجالس السنوية في مناقب ومصائب العترة النبوية، محسن الأمين، شريعـتـ، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥ھ.

٥٤. مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، زتسيلاف واورزتياك، تر: أ.د. سعيد حسن بحيري، المختار، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

٥٥. المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزيات الثقافية، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٥٦. مطالب المسؤول، كمال الدين بن طلعة الشافعي (ت٦٥٢ھ) تحر: ماجد أحمد عطية، مؤسسة أم القرى، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠ھ.

٥٧. مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، عزت الله المولاني و محمد جعفر الطبيسي، دراسات عاشوراء، قم، إيران، ط٢، ١٤٢٥ھ.

٥٨. المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملائين، بيروت، ط١، ١٩٧٩.

٥٩. مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع عشر، توفيق الزيدـي، د. مطر، ١٩٨٥م.

- كلية التربية-ابن رشد، جامعة بغداد ١٩٩٥م.
٨٠. شعرية الشر في صدر الإسلام-خطبة الإمام علي عليه السلام مثلاً، د. عباس محمد رضا، مجلة اللغة العربية وأدابها، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ع٢، شباط، ٢٠٠٢م.
٨١. وظائف اللغة عند رومان جاكوبسون، أعمبو أبو إسماعيل، مجلة الفيصل، السعودية، ع١٧، س١٠، ١٩٨٦م.
٧٠. موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، معهد تحقیقات باقر العلوم عليه السلام، أسوة، طهران، إیران، ط١، ١٤٢٥هـ.
٧١. النصوص الأدبية، جامعة قطر، دار قطري بن الفجاءة، قطر، د.ت.
٧٢. نظرية البنائية في النقد الأدبي، د.صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.
٧٣. النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، دار الفارس، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٧٤. النقد الأدبي الحديث، د.محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت ١٩٧٣م.
٧٥. النقد الأدبي الحديث-قضايا ومتناهجه، د.صالح هويدى، منشورات جامعة السابع من أبريل، ليبيا، ط١، د.ت.
٧٦. وسيلة الدارين في أنصار الحسين، إبراهيم الزنجاني، مؤسسة الأعلمى، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٥م.
٧٧. وقعة الطف، أبو مخنف لوط بن يحيى الأزدي، الغامدي الكوفي (ت١٥٨هـ) تتح: محمد هادي اليوسفي الغروي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٣، ١٤١٣هـ.
٧٨. يوم الحسين عليه السلام د.فضل المالكي، مؤسسة البحوث والدراسات الإسلامية ط٢، ١٤٢٤هـ.
٧٩. عبد القادر الكيلاني أديبا (رسالة ماجستير) إيان كمال مصطفى المهاوى،

مشكلة المعنى في المعجم العربي

رصد لأسباب عسر الصناعة

Content Count
in the Arabic Dictionary
Observing the Reasons
of Invention Paucity

أ.د. مختار درقاويني

جامعة حسيبة بن بوعلي
قسم اللغة العربية . الشلف . الجزائر

Prof. Dr. Mukhtar Darqawi
Department of Arabic
University of Huseiba Bin BU Ali
Al-Shalaf . Algeria

ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى إبراز أسباب عسر الصناعة المعجمية في الدرس اللساني الحديث والمعاصر، بالتركيز على «المعنى» الذي عرف تبايننا من حيث تعدد النظريات المنطقية والدلالية، وتطورها من حيث التغيير الدلالي، وتعدداً من جهة تنوعه وانقسامه إلى: معنى أساسي، ودلالي، وأسلوبي، وعلقي، وإضافي، وعاطفي، وبعيد، وارتباطي، ونفسي، وإيحائي. وغيرها من الأسباب التي دفعت علماء اللسان إلى استحداث علم يكفل بمعالجة ما يعترض العمل المعجمي من صعوبات فأوجدوا علم صناعة المعاجم Lexicographie.

Abstract

The current research study endeavours to pinpoint the reason of dictionary invention paucity in the old and contemporary linguistic lesson and focuses upon the "content" that purports diversity in the semantic and logical theories ,development in the semantic change and multiplicity as it is ramified into being essential, semantic, stylistic, mental, additive, passionate, distant, relative, psychological, insinuational and other reasons that urge the linguists to invent a science obliterating whatever hindrances the dictionary project might confront, so they emit the ray of invention to lexicography.

لا يختلف الدارسون للسان البشري قدّيماً وحديثاً في ثلات حقائق مهمة في تعاملهم وتعاطيهم مع المعجم العربي وغير العربي، الأولى أنَّ المعجم هو ذاكرة الجماعة اللغوية وقاعدتها الدلالية المعجمية وأنَّ الوعاء والسجل الذي يحفظ للأمم لغاتها، والثانية أنَّ السبيل المعين والمنبع الذي تصب فيه روافد اللغة من صوت ونحو وصرف وبلاهة وشعر ونشر، والثالثة أنَّ المعنى هو الحجر الأساس والهدف الأسمى من بناء المعجم قصدَ تخفيف العبء على المتلقي بشرح ما يعسر فهُمهُ وإجلاء دلالة ما يصعب إدراكه.

وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي أن يظن المرء أنَّ الصناعة المعجمية مسلكها ميسورٌ سهلٌ ركوبه، يستطيعه كل من رامه، فالامر على خلاف ذلك، بل إنَّ طريقها وعُرُّ صعبٌ وطُوءٌ، ومن قبل قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): «ورأيت علماءها» ويقصد (علماء المعجمات) «بين رجلين: أمّا من أحسنَ جمعَه فإنَّه لم يُحِسِّنْ وضعَه، وأمّا من أجادَ وضعَه فإنَّه لم يُجِدْ جمعَه، فلم يُفِدْ حُسْنُ الجمعِ مع إساءةِ الوضعِ، ولا نفعتِ إجادَةِ الوضعِ مع رداءةِ الجمعِ»^(١)، وقد سجّل الدرس اللساني الحديث الملحوظة نفسها* فأقرَّ أنَّ أمر الصناعة المعجمية ليس بالأمر الهين، وأرجع ذلك إلى جملة من الأسباب نذكر منها:

السبب الأول

أنَّ لفظ «معنى» في حدّ ذاته ظل غامضاً تعاوره النظريات المنطقية والدلالية من وجهات نظر متباعدة، وأنَّ كثيراً من الباحثين حدّوه وفق مجال اختصاصهم، وقد أورد اللسانيان أوغدن وريتشاردس Ogden and Richards اثنين وعشرين تعريفاً

خاصة بكلمة معنى^(٢)، على سبيل المثال المعنى عند السلوكيين ما هو إلا استجابة سلوكية لحوافر فعلية^(٣)، وعند أصحاب النظرية الإشارية هو ما تحيل عليه العبارة في الخارج^(٤)، وعند العقليين هو الفكرة المرتبطة بالعبارة في ذهن المتكلّم^(٥)، وذهب أصحاب النظرية السياقية إلى أنَّ معنى الكلمة لا يفهم إلا من مجموع علاقتها بالكلمات الأخرى التي تضامنها في التركيب، وما يصاحب الحدث الكلامي أو الموقف من أحوال^(٦)، وغير ذلك.

السبب الثاني

أنَّ المعنى في الحقلين اللساني والدلالي متعدد ومتنوّع، وهذا ما يؤثّر تأثيراً مباشراً على صانع المعجم، فكيف يتعامل المعجمي مع هذه المعاني في مؤلفه؟

أ) المعنى الأساسي: ويسمى أيضاً المعنى المركزي، وهو الحامل للتصور والمفهوم والإدراك، وهو الذي يمثل الوظيفة الحقيقية للغة، وهي نقل الأفكار^(٧). فالفرد لا يستطيع أن يخزن في ذهنه جميع مفردات اللغة كما أنه لا يستطيع معرفة جميع صور التغيير الدلالي التي طرأت على معنى الكلمة. نقرأ قول زهير بن أبي سلمى^(٨):

شَجَّ السُّقَادُ، عَلَى نَاجُودِهَا، شَبِّيَّاً مِنْ مَاءِ لَيْتَهُ، لَا طَرْقًا، وَلَا رَنْقا
ما زَلْتُ أَرْمُقُهُمْ، حَتَّى إِذَا هَبَطَ أَيْدِي الرَّكَابِ بِهِمْ، مِنْ رَاكِسٍ، فَلَقَّا

نقرأ القول فيتبين أنَّ معنى هذين البيتين غير جلي نتيجة غموض بعض المفردات وإنقراض بعضها الآخر؛ ووظيفة المعجم تحديد دلالة الكلمات، كي يصبح إدراك المعنى العام أمراً ميسوراً. ومعنى البيت الأول شَجَّ السُّقَادُ؛ أي: صُبُوا على الحمر هذا الماء البارد، وعلوّها به؛ أي: مزجوها بالماء، فرقَتْ وعذَّبتْ، وكانوا لا يكادون

يشربونها صرفاً لشدّتها وفظاعتها عندهم، وفي البيت الثاني رجوع إلى وصف الخلط
الذي فارقوه.

ب) المعنى الدلالي: قد تشحن المفردات داخل بنية النص والخطاب أو في العملية الحوارية والكلامية بفيض دلالي يعجز المعجم عن إبانته والإفصاح عنه، فيتكتفل السياق بأمر الإبانة، فقوله تعالى **﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾**^(٩)، السياق يدل على أنّه الذليل الحقير، وهذا المعنى لا وجود له في المعجم، وفي ذلك تأكيد أنّ للسياق دوراً كبيراً في إبعاد كثير من المعاني الجزئية، وب بواسطته تعطى الكلمة معانٍ مختلفة لا يمكن للمعجم أن يدركها، وفي هذا الشأن يقول تمام حسان: «والمعنى معجمي في الكلمة المفردة، أمّا حين تدخل في السياق فإنّ معناها لا يسمى معجمياً؛ نظراً إلى أنّ السياق يحفل بالكثير من القرائن الحالية والمقالية التي تعطي الكلمة من المعاني ما لا يرد على بال صاحب المعجم»^(١٠).

وببناء على ذلك تقرر أنّ المعنى الذي يقدمه المعجم عادة هو معنى متعدد وعام ويتصف بالاحتمال^(١١)، على حين أنّ المعنى الذي يقدمه السياق -ولا سيما السياق اللغوي- هو معنى معين له حدود واضحة وسمات محددة غير قابلة للتعدد أو الاشتراك أو التعميم. ونشير في هذا المقام إلى أن العالم البريطاني فيرث R.Firth قد أثري الجانب النظري للسياق اللساني باعتماده العناصر الآتية:

١. شخصية المتكلّم والسامع وتكوينهما الثقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غير المتكلّم والسامع-إن وجدوا- وبيان ما لذلك من علاقة بالسلوك اللغوي، ودورهم أن يقتصر على (الشهود) أم يشاركون من آن لأن بالكلام والنصوص الكلامية التي تصدر عنهم.

٢. العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة، والسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي، كحالة الجو إن كان لها دخل، وكالوضع السياسي، وكمكان الكلام وغير ذلك، وكل ما يطرأ أثناء الكلام من يشهد الموقف الكلامي من انفعال، أو أي ضرب من ضروب الاستجابة، وكل ما يتعلق بالموقف الكلامي أيا كانت درجة تعلقه.
٣. أثر النص الكلامي في المشتركين، كالاقتناع، أو الألم، أو الإغراء، أو الضحك. ويبدو واضحًا أن من أهم خصائص سياق الحال إبراز الدور الاجتماعي الذي يقوم به (المتكلّم) وسائر المشاركون في الموقف الكلامي^(١٢). ويحسن أن نذكر بأنّ هاليداي أثرى المعنى السياقي الذي دعا إليه ماليونوفسكي Malinowski وفيرث R.J.Firth بتحديد أنماطه، على النحو الآتي^(١٣):
١. المعنى التجريبي experiential meaning: وهو المعنى الذي يمدّنا بالمعلومات عن إجراءات الموقف المبنية على تجربة المتكلّم وخبرته، وعن المشاركون فيه، والعلاقات بينهم.
 ٢. المعنى المنطقي Logical meaning: وهو الذي يمدّنا بمعلومات عن الطريقة التي ترتبط بها السياقات الصغرى داخل السياق الأكبر، والنحو هو الذي يمدّنا بمعلومات عن الطريقة التي ترتبط بها المواقف الصغرى مكونة السياق الأكبر. وكل المعنيين التجريبي والمنطقي يجمعهما مصطلح جامع هو المعنى الفكري ideational meaning.
 ٣. المعنى التبادلي interpersonal meaning: وهو الذي يمدّنا بمعلومات عن الموقف المباشر، وبخاصة بما يريد المتكلّم أو الكاتب من السامع أو القارئ، وما يتوقعه المتكلّم أو الكاتب من سامعه أو قارئه.

٤. المعنى النصي **Textual meaning**: وله وظيفتان، الأولى التهاسك أي جعل اللغة المنطوقة أو المكتوبة تمثّل نصا متماسكاً متواحداً بدلاً أن يكون مجموعة من الجمل المتراصة، وذلك بوسائل مختلفة، كالربط، والإضمار، والإشارة، وغيرها، وقد تكسر قواعد التهاسك النصي أحياناً؛ لأسباب أسلوبية أو بلاغية. والثانية الإبراز **prominence** أي إبراز أجزاء معينة من النص عن طريق اختيار الموضوع الموسوم.

ج) المعنى الأسلوبي: وهو المعنى الذي تعكسه أنماط الأساليب المختلفة كالصحافة، والقانون، والأدب فقد يكون الأسلوب «أدبياً أو رسمياً أو عامياً أو مبتذلاً»، وقد يتميّز إلى لغة الشعر أو النثر أو الإعلان ومثال هذا، الكلمات التي تدلّ على معنى الأبوة والتي تعكس أيضاً الطبقة التي ينتمي إليها المتكلّم، مثل:

- داد: في لغة الأرستقراطيين والمترنجين.
- الوالد-والدي: أدبي فصيح.
- بابا: عامي راق.
- أبويا - آبا -: عامي مبتذل^(١٤).

د) المعنى العقلي: يراد به مراعاة الجانب العقلي من المعنى، وهو الجانب الذي يمكن تحليله إلى عدد من العناصر التكوينية أو المكونات العقلية المتميزة، التي تحدّد في ضوئها العلاقات الدلالية كافة القائمة بين الوحدات المعجمية، أو بين الجمل، ويعدّ المعنى العقلي العامل الأساس في عملية الاتصال اللغوي^(١٥).

ه) المعنى الإضافي: ويسمّى أيضاً المعنى الثانوي والعرضي والتضمني، وهو المعنى الذي يملكه اللفظ عن طريق ما يشير إليه، إلى جانب معناه التصوري

الخالص؛ فكلمة (يهودي) لها معنى أساسي هو الانتهاء الشخصي إلى الديانة اليهودية، ولها معانٍ إضافية في عقول الناس تتمثل في الطمع والبخل والمكر والخديعة^(١٦).

و) المعنى البعيد: هو المعنى الناشئ عن ازدواج المعنى العقلي في الكلمة الواحدة إذ تشير إحدى دلالتي الكلمة الدلالة الأخرى التي يمكنها أن تعبّر عنها أو تشير إليها، وهي المراد في أغلب الأحيان^(١٧)؛ بمعنى أن هناك أنواعاً من الكلمات تحمل معانٍ قريبة من الذهن وأخرى بعيدة عنه، وقد يكون المعنى البعيد هو المراد، كالذي يسمّيه علماء البلاغة تورية.

ز) المعنى الارتباطي: ينشأ عن ارتباط الوحدة اللسانية التواصيلية بسلسلة أخرى تشارك معها في خصائص بعينها، والارتباط متحقق عند الاتصال بالحقل الدلالي وبالدلالة المعجمية^(١٨)، فلفظ إنسان مفهوم عام يتضمن مفاهيم صغرى (الرأس، الصدر، البطن اليد، الرجل).

ح) المعنى النفسي: وهو معنى فردي ذاتي، لا يتميز بالعمومية ولا التداول بين الأفراد^(١٩)، ويكتشف هذا النوع في الأحاديث العادية، أو في الأعمال الأدبية التي تتضح بالمعنى الذاتية، ونستشعر ذلك من الألفاظ والمفاهيم، وغير ذلك. وللمعنى النفسي عند بيير غيراو Pierre Guiraud قضايا تجسده^(٢٠):

١. قضية نفسية: لماذا وكيف نتواصل؟ ما الإشارة؟، وماذا يجري في ذهنا وفي ذهن من نخاطبه حين نتواصل؟ وما الوظيفة النفسية لهذه العملية؟ إلخ.
٢. قضية منطقية: ما علاقة الإشارة مع الواقع؟ ضمن أي شروط تطبق الإشارة على موضوع أو على حالة من خصائص وظيفتها أن تعني؟ ثمّ ما القواعد التي تضمن اتصالاً حقيقياً؟ إلخ.

٣. قضية لسانية: هي بالأحرى مجموعة من القضايا، والسبب أنّ لكل نظام من الإشارات قواعده الخاصة التي تتعلق بطبيعته ووظيفته.

ط) المعنى الإيحائي: متعلق بتلك الكلمات التي تمتلك مقدرة خاصة على الإيحاء، وقد حصر ستيفن أولمان تأثيرات هذا النوع في ثلاثة أمور^(٢١):

١. التأثير الصوقي: وقد يكون مباشرة كما لو كانت الكلمة تدل على بعض الأصوات أو الضجيج الذي يحاكيه التركيب الصوقي للاسم، ويُمثل له بصليل (السيوف، مواء القطة) ونحو ذلك. وقد يكون غير مباشر مثل القيمة الرمزية للكسرة التي ترتبط في أذهان الناس بالصغر أو الأشياء الصغيرة.
٢. التأثير الصرف: ويتعلق بالكلمات المركبة والكلمات المنحوتة، كالكلمة العربية (صهل ولقل) من (صهل ولقل).

٣. التأثير الدلالي: وهذا النوع من التأثيرات متعلق بالمجاز، ويلحق بهذا النوع ما يطلق عليه المعنى الانعكاسي، الذي يستحضر بصورة أكبر في الكلمات ذات المعاني المكرورة أو المحظورة مثل الكلمات المرتبطة بالجنس والموت. وفي أمثل هذه الحالات ينبغي استعمال التلطيف في التعبير الذي هو عملية الإشارة إلى شيء مكرر أو معنى غير مستحب بطريقة تجعله أكثر قبولاً.

ويذكر ستيفن أولمان أنواعاً أخرى للمعنى هي: المعنى البسيط، والمتمدد، والعاطفي، والمعنى البسيط هو الذي يتكون من لفظ واحد ومدلول واحد، ويستخدم في المواقف البسيطة، أمّا المعنى المتمدد يتحقق في صورتين اثنتين^(٢٢): الأول: ارتباط عدد من الألفاظ بمدلول واحد: ويقصد الترادف *Synonymie*. والثانية ارتباط مدلولات عدة بلفظ واحد: ويقصد تعدد المعنى *Polysémie*، والمشترك اللغظي *Homonymie*. في حين المعنى العاطفي ينشأ عن اللغة التي تثير العواطف والمشاعر

والانفعالات في السلوك الإنساني، وقد تعدد مصادر العنصر العاطفي في معنى الكلمة، فأحياناً يكون المعنى بطبيعته مثيراً للشعور والإحساسات القوية، من ذلك الكلمات التي تدلّ على القيم الأخلاقية نحو: حرية، عدل، والصفات التي تستعمل في المدح أو القدح، وأحياناً أخرى يكون اللفظ نفسه بها له من وقع صوقي معين عاماً من عوامل التأثير العاطفي للمعنى^(٢٣).

لا شك أنّ هذا التعدد والتنوع في المعاني يؤثّر تأثيراً مباشراً على صنّاع المعجمات ومستخدميها ذلك أنّنا نلحظ أنّ المعنى يعتمد على جملة من القضايا الدلالية التي تتعلق بمناهج دراسة المعنى، والتغيير الدلالي، بتعيم المعنى أو تخصيصه أو انتقاله، وضرورة التمييز بين المعاني المركزية والإضافية والهامشية والإيحائية والأسلوبية، واحتماليةأخذ كل هذه المعاني في الاعتبار عند معالجة الكلمة دلالياً.

السبب الثالث

من الأسباب التي أدّت -أيضاً- إلى صعوبة التعامل مع المعنى في العمل المعجمي ذكر: التغيير أو التطور^{*} السريع الذي يعرفه المعنى قياساً إلى ما يحدث في جانب اللفظ، وتسامح أبناء اللغة في قبول هذا التطور قياساً إلى تسامحهم في قبول التطور اللفظي^(٢٤).

وقد سجّل الموقف اللغوي النقدي الحديث^{*} على المعجمات العربية التي تركها الأسلاف عدّة ملحوظات، من بينها: وقوف المعاجم العربية عند «حدود معينة من المكان والزمان لا تتجاوزها، فالحدود المكانية شبه جزيرة العرب، والحدود الزمنية آخر المائة الثانية من الهجرة لعرب الأمصار، وآخر المائة الرابعة لأعراب البوادي»^(٢٥)، وقد أدى هذا إلى عدم إيراد الألفاظ التي استعملتها العرب بعد عصر الرواية.

وبدهي أيضاً أن تخلو المعاجم من الألفاظ المحدثة التي شاعت في العصر الحديث، ومن ثم عجزت تلك المعاجم عن مسيرة الحياة اللغوية؛ وبذلك أغفلوا ناحية مهمة من نواحي الدراسات اللغوية^(٢٦)، تلك هي ناحية التغير اللغوي في نواحي: الأصوات، والبنية، والدلالة، والأسلوب، فلم يحاول مثلاً أحد المؤلفين في المعاجم في القرن الرابع أو الخامس الهجري مثلاً أن يبيّن لنا تطور معنى الكلمة التي جمعها من قبله أحد علماء القرن الثاني الهجري، وبعبارة أخرى لم يبيّن لنا المعنى الذي كان يفهم من الكلمة في عصره، كما أنه لم يبيّن لنا كيف كانت تنطق الكلمة في لغة التخاطب في عصره، وليس لدينا في هذا المجال سوى إشارات سريعة فيها يسمى بكتاب: «لحن العامة والخاصة»^(٢٧).

وهذه الملاحظة التي سجلها الموقف النقدي اللغوي على المعجمات العربية القديمة هي نفسها الملاحظة المسجل على المعجم الحديث- وإن كان بدرجة أقل، فقد ذكر هادي العلوى أنَّ المعجم الوسيط مع ما بذله أصحابه من جهد لمسيرة الواقع المعيش - لم يذهب في نهجه التطوري إلى المدى المطلوب من معجم حديث، ووضح ذلك بجملة من الأسباب يعنيها في هذا السياق السبب الثاني وهو: تمسكه بالمعاني القديمة لبعض المفردات وإهمال معانيها الحديثة، ومن هذا القبيل تفسيره لاصطلاح البايع بـأنَّه اسم من أسماء الله تعالى، والباعث في اللغة الحديثة هو السبب والحافز، وهو بهذا المعنى من المصطلحات الأساسية في علم النفس ومن المفردات الرائجة في لغة السياسة والصحافة والحياة اليومية، ولا أدرى ما سيقول القارئ الذي يقرأ عبارة مثل: «إن البايع على الغزو الأمريكي للشعوب هو نهب خيراتها» ثم يرجع إلى أحد معجم عربي ليعرف معنى هذه الكلمة فيجد أنَّها اسم من أسماء الله تعالى؟^(٢٨) ومن الصيغ التي استدركها عدد من اللغويين المحدثين على معجماتنا القديمة صيغة تفعل.

اطراد صيغة (تمفعل) في اللغة العربية المعاصرة

من المعروف أنّ العربية تميّزت من بين أخواتها الساميات بكثرة التفنن في صيغ الأفعال والتنوع فيها على نحو ما مثل سيبويه في الفعل الثلاثي ومزيداته فقد ذكر أنها اشتتا عشرة صيغة، على هذا الشكل: أفعل فعل، فاعل، تفعّل تفاعل، افتعل، انفعّل، افعّل، استفعل، افعول، افعوعل، افعال^(٢٩). وعند إمعان النظر فيها كتبه النحاة واللغويون الآخرون نجد أنهم قد استدرکوا عليه سبع صيغ، هي: أفعل مثل: أدّبج إذا لبس الدبياج وافعل مثل: اجأوی الفرس إذا علته كدرة، وافعيل مثل اهبيخ الرجل إذا تبخرت في مشيته وافعول مثل: اغثوجج البعير إذا أسرع، وافونعل مثل: احوّنصل الطائر إذا أخرج حوصلته وافعنل مثل: اسلنقى الرجل إذا نام على ظهره، وأخيراً افعنل مثل: اسحننك الليل إذا اشتدت ظلمته.

ولفت انتباه شوقي ضيف في هذه الصيغ السبع المستدركة على سيبويه أنّ النحاة واللغويين عزّ عليهم أن يجدوا لكل منها في اللغة أكثر من مثال واحد، وهو مثال نادر وشديد، ولعل ذلك ما جعل سيبويه يحملها جميعاً، في حين أنه كان أولى باللغويين والنحاة أن يستدرکوا على سيبويه صيغة (تمفعل)^(٣٠) التي ساق لها ابن جني في الخصائص ستة أمثلة. واحتج لها قائلاً: « جاءَ تمسكَنَ وتمدرَعَ وتنطقَ وتمندَلْ وتمخرقَ وتمسلَمَ فتحملوا ما فيه تبقية الزائد مع الأصل في حالة الاشتقاء، كل ذلك توفية للمعنى وحراسة له ودلالة عليه، ألا ترى إذا قالوا: تدرَعَ وتتسَكَنَ عرَضوا أنفسهم لثلا يعرف غرضهم: أمن الدرع والسكون أم من المدرعة والمسكنة، وفي هذا حرمَة الزائد في الكلمة عندهم حتى أقرُوه إقرار الأصول »^(٣١).

والذي يمعن النظر في كلام ابن جني يدرك أنه لا يكتفي بإثبات صيغة «تمفعل» فحسب بل يضيف احتجاجاً لها ذا شقين:^(٣٢)

الشق الأول: وهو أنّ العرب لجأت إلى هذه الصيغة للتفرقة بين دلالتين دلالة الفعل المشتق من الحروف الأصلية، ودلالة الفعل المشتق منها وما زيد معها من الميم، ويوضح ابن جنّي ذلك في الفعلين: تَدْرَعْ وَتَمْسَكَنْ فإنّ دلالة مجردهما من الميم: تدرّع وتسكّن تغاير دلالة المزيد، فتدرّع ليس درع الحرب وتمدرّع: ليس مدرعة أو قميصاً من الصوف، وسكن من السكون ضد الحركة، وتمسكن من المسكنة أي الفقر، ويقال: أسلم الرجل إذا دخل في الإسلام، وتمسلم إذا تسمى باسم مسلم، وواضح أنّ صيغة تفعل في الأمثلة كلها تعبر عن دلالة خاصة بجانب دلالة الفعل قبل زيادة الميم فيه.

الشق الثاني: يكمل ابن جنّي احتجاجه للصيغة التي بنيت على أساسها هذه الأفعال، وهي صيغة (تفعل)، فيقول: إن للحرف الزائد في الكلمة عند العرب حرف الميم في هذه الصيغة ما للحرف الأصلي في حُرمة في الاشتقاء. وواضح أنّ العرب تصنّع ذلك حين تريده التعبير عن دلالات جديدة بجانب دلالات الكلمات المجردة، مما يجعل الحرف الزائد في الألفاظ يأخذ حكم الحروف الأصلية؛ وبذلك يكون ابن جنّي أول من سجّل هذه الصيغة (صيغة تفعل) بما ذكر لها من أمثلة، ولم يكتف بذلك فقد وضع في يدها احتجاجاً قوياً سديداً.

أمثلة عصرية كثيرة لصيغة (تفعل) في معجم إبراهيم السامرائي ومعجم أحمد خutar عمر:^(٣٣)

تَحْلَسَ له: إذا تزلف وتقرّب إليه.

تَخْطَر: إذا مشي مشياف فيه عجب وخيلاء.

تَذَهَّب: إذا اتبّع مذهباً أو معتقداً ما.

تَرْجِح: إذا ارتكب الموجحة أو الأرجوحة.

تمرجل: إذا اصطنع الرجلة.

ترقع: إذا أفرط في المرقة والصفاقة.

تمركز: إذا استقر في مركزها.

تمسخر: إذا فعل ما يثير سخرية الآخرين.

تمسمر الخشب: إذا شدّ شداً قوياً بمسمار.

تمشور: إذا سار مشواراً طويلاً أو مشاوراً متعددة.

تمشيخ: إذا تكلّف الوقار وتظاهر به.

تمطوح: إذا بعد جداً.

تمهمز: كأنما يتحرك بهماز.

وهناك أمثلة أخرى، كتمائلٌ عليه بمعنى سخر منه، وتحورت الدولة بمعنى كونت مع دولة أو دول محوراً سياسياً، وتمظهر إذا عني بمظهره، وتعجن الدقيق إذا اشتد عجنه، وتعظم وتعلم إذا ادعى العظمة والمعلمة، وتفصل بمعنى تحرك بها يشبه التحرك بالتفاصيل، وتمكرم إذا صنع مكرمة، وتنظر إذا أعجب بمنظره أو بفكرة أكثر مما ينبغي، وتهزاً به إذا جعل منه مهزةً وسخرية، وغير ذلك من الأمثلة التي تجعلنا، بل تفرض علينا زيادة صيغة تفعيل إلى أبنية الفعل الثلاثي المزيد في كتب التصريف واللغة، «كما ينبغي أن يضاف ما صيغ على أساسها حديثاً إلى معاجمنا المعاصرة، وإلا كان مثلنا مثل من يريد الحجر على العربية وحرمانها من النمو والتطور، وهو حقّان ثابتان من حقوقها اللغوية وجواهر ان أصيلان في بنائها وبنية اللغات جميعاً»^(٣٤).

السبب الرابع

أنّ جزءاً من المعنى يتوقف على تحديد درجة اللفظ في الاستعمال، وهذا يقتضي تحديد المستوى الاجتماعي لمستعمل اللفظ ودرجة ثقافته، والمنطقة الجغرافية التي يتتمي إليها، ويقتضي أيضاً تحديد درجة العلاقة بين المتكلّم والسامع (حميمة - عادية - رسمية)، ورتبة اللغة المستخدمة (أدبية - رسمية - عامية - مكرورة - مبتذلة)، ونوع اللغة (لغة الشعر - لغة التراث - لغة القرآن - لغة العلم - لغة الإعلان)، والواسطة (حديث - خطبة - كتابة - بيان - نشرة أخبار) ^(٣٥).

السبب الخامس

أنّ جزءاً من معنى الكلمة قد اكتسب عن طريق مصاحبتها لكلمات أخرى معينة، سواء جاءت هذه المصاحبة نتيجة ارتباط خارجي لم يغير من معنى اللفظين المتصاحبين، أم ارتباط عضوي داخلي أدى إلى اكتساب اللفظين معنى جديداً زائداً على معنى كل منها على حدة ^(٣٦).

ولإيجاد حلول لما يعترور العمل المعجمي من صعاب تكفلت اللسانيات بذلك، فتمحض عنها حقلان مهمان هما علم المعاجم والصناعة المعجمية.

علم المعاجم والصناعة المعجمية

يفرق اللسانيون المحدثون في مدارستهم لقضايا المعجم بين فرعين معرفيين مهمّين ^(٣٧):

١ . **Lexicologie-Lexicology:** ترجمه رشاد الحمزاوي بـ «المعجمية بضم الميم»، ومحمود فهمي حجازي بـ «علم المعجمات»، وحلمي خليل بـ «علم المعاجم»

النظري»، وعلى القاسمي بـ «علم المفردات أو علم الألفاظ». ويركز بحثه على الجانب البنائي والمعنوي للمفردات أو الكلمات في لغة معينة أو عدة لغات. أما من حيث المبنى فهو يدرس طرق الاشتقاق والصيغ المختلفة، ودلالة هذه الصيغ، من حيث وظائفها الصرفية وال نحوية، وكذا العبارات الاصطلاحية، وطرق تركيبها، أما من حيث المعنى فهو يتم ويدرس العلاقات الدلالية بين الكلمات، مثل: الترافق، والمشترك اللغطي، وتعدد المعنى، وغير ذلك.

.٢ Lexicographie - **Lexicography**: ترجمه رشاد الحمزاوي بـ «المَعْجمِيَّة

بفتح الميم» و محمود فهمي حجازي بـ «علم صناعة المعجمات»، و حلمي خليل بـ: «فن صناعة المعجم» و علي القاسمي بـ «الصناعة المعجمية». ويركز على خمسة أمور أساسية: جمع المعلومات والحقائق و اختيار المدخل، و ترتيبها طبقا لنظام معين، و كتابة المواد، ثم نشر النتاج النهائي، وهذا النتاج هو المعجم.

فعلم صناعة المعجمات إذن يعني بوضع نظرية للمعجم، وذلك وفق مستويين من التنظير^(٣٨): مستوى أول يتم بجمع المفردات أو الوحدات المعجمية الممكنة وغير الممكنة في اللغات الطبيعية، وبالنظر في المحددات Les déterminants الممكنة للوحدات المعجمية، وتتوزع هذه الوحدات إلى صوتية، وصرفية بنوية، وتركيبية، ودلالية، ويتم هذا التحديد في مستوى الكليات اللغوية Les universaux وكذلك في مستوى الأنماق الخاصة بلسان من الألسنة. ومن أهم ما توصل إليه البحث في هذا المستوى الإقرار بأنّ هنالك تعاقداً مطّراً بين دلالة المفردات وخصائصها الصرفية والتركيبية التي يمكن استخلاصها من مبادئ عامة تضبط الملكة اللسانية العامة للمتكلّم La compétence أو الملكة الخاصة بلسان من الألسنة. أما المستوى الثاني من البحث النظري في المعجم، فقد اهتم بصياغة النموذج التمثيلي Le modèle représentatif الذي يتعلّق بالنظرية. إنّ كلّ نظرية

من النظريات تختار نموذجاً صورياً كوسيلة من وسائل التمثيل لموضوعها، وتتميز النماذج الصورية بما لها من كفاية تعطيها بعدها تجربتها اختبارياً، فضلاً عن خصائصها الصورية الرياضية. ومن النماذج التي صيغت في البحث المعرفي النموذج التوليدي وما تفرّع عنه من نماذج تعتمد الدلالة في علاقتها بالنحو وتصور المعجم على أنه في جوهره نسق علاقات نحوية دلالية لا يقلّ نسقيّة وانتظامية عن سائر مكونات النحو من صوت، وصرف، وتركيب.

١. ابن منظور، لسان العرب، تحرير عبد الله على الكبير و محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة، ١١ / ١.
- * عدنان الخطيب: بين أن «المعجم العربي ما زال حتى اليوم دون موقعه بين معاجم الأمم الأخرى من حيث مظهره ومن حيث تجربته ومحتواه» عدنان الخطيب، المعجم العربي بين الماضي والحاضر، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ١٩٩٤، لبنان، ص ١٢. وأحمد مختار عمر أقرَّ بأنَّ صناعة المعجم تطورت عالمياً من حيث الترتيب واختيار المداخل وكيفية عرض المادة، وصارت لها تقنيات وأسس محددة من حيث الشكل والموضع. ومع ذلك فما زال معجمينا العربي مشدوداً إلى الماضي وما زال معجميونا حين يريدون وضع معجم حديث تشدهم تجربة العرب الموجلة في القدم، مما يبعدهم عن الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجم. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط٩، ٢٠١٠، القاهرة، ص ٣٠٣.
٢. ينظر: أحمد مومن، اللسانيات الشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص ٢٤٠.
٣. ينظر: عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، ط١، سنة ٢٠٠٠، المغرب ص ٢١-٢٦.
٤. ينظر: كلود جرمان وريمون لوبلان، علم الدلالة، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، ط١٩٩٤ دمشق ص ١٦.
٥. ينظر: راث كيمبسوون، نظرية علم الدلالة، ترجمة عبد القادر قنيني، الدار العربية للعلوم ط١، ٢٠٠٩ ص ٢٣.
٦. ينظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط٢، ١٩٩٣، دمشق، ص ٢٩٤.
٧. ينظر: نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقات، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص ٤٠.

٨. زهير بن أبي سلمى، الديوان، تحر: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٨٠، بيروت ص ٦٥.
٩. سورة الدخان، الآية: ٤٩.
١٠. قام حسان ،اللغة العربية مبنها و معناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٥، القاهرة ص ٢٤.
١١. ينظر: أحمد محمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، ص ٢٩٥.
١٢. ينظر: نهاد الموسى، الصورة والصيرورة بصائر في أحوال الظاهرة النحوية، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣ الأردن، ص ١٢٤. وينظر: محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، ١٩٦٢ مصر، ص ٣٣٩.
١٣. محمود أحمد نحلة، علم اللغة النظمي مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليداي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٨ الإسكندرية، ص ٦٦-٦٧.
١٤. ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط ١٩٩٨ ، القاهرة، ص ٣٨.
١٥. ينظر: هويدى شعبان هويدى، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية، ١٩٩٣، مصر، ص ١١٦. وينظر: نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ط٢، ١٩٧٩، الكويت، ص ٢٣٣.
١٦. ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط ١٩٩٨ ، القاهرة، ص ٣٧.
١٧. ينظر: هويدى شعبان هويدى، علم الدلالة، ص ١١٨.
١٨. ينظر: المرجع نفسه، ص ١١٩.
١٩. ينظر: نور الهدى لوشن، علم الدلالة، ص ٤٠.
٢٠. بيار غورو، علم الدلالة، تر: منذر عياشى، دار طлас، ط ١٩٩٢، سورية، ص ١٧.
٢١. ينظر: ستيفن أوelman، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، ط ١٩٨٨ مصر، ص ٨٣-٨٤. وينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٣٩.
٢٢. ينظر: ستيفن أوelman، دور الكلمة في اللغة، ص ١٠٩-١٢٦.
٢٣. ينظر المرجع السابق، ص ١٠٣-١٠٤.

* تغير أم تطور أم كلاهما؟ يعتقد أحمد محمد قدور أنَّ سيطرة المنهج الوصفي على البحوث اللغوية في الغرب ولاسيما بعد دي سوسير جعل الدارسين يتبعون عن استخدام مصطلح «التطور» لارتباطه بمعنى التقسيم، أي الانتقال من حال إلى حال ترقّيا نحو الأفضل. ولذلك غالباً ما يدلُّ على التغيير أكثر استعمالاً من مصطلح «التطور» المعروفي في اللغة الفرنسية وبعض اللغات الأوروبية الحديثة، وهو (Evolution) و(Développement). وإذا ما حدث استخدام لأحد هذين المصطلحين فالغالب أنَّ المقصود هو التغيير دون أيٍ

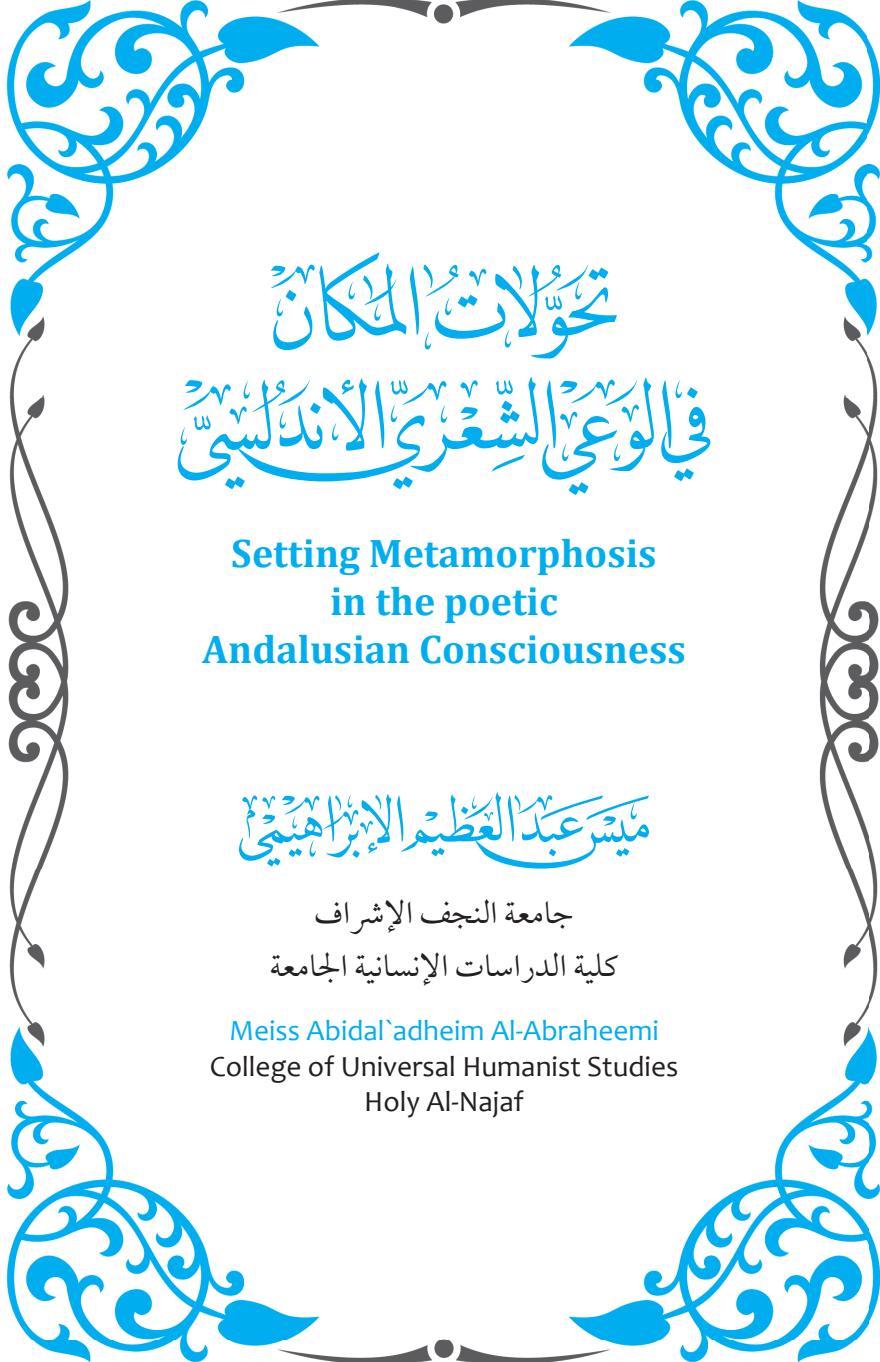
- حكم معياري. وأكّد رمضان عبد التواب هذا الرأي بقوله: إنَّ استخدام اللغويين المحدثين لكلمة «تطور» لا يعني تقييم هذا التطور والحكم عليه بالحسن أو بالقبح، فإنه لا يعني عندهم أكثر من مرادف لكلمة: «التغيير». ويسُمِّن أن نذكر في هذا المقام أنَّ ابن مكي الصقلي (ت ١٥٥٠ هـ) قد وَسَمَ عشرة أبواب من مؤلَّفه «تنقيف اللسان وتلقيح الجنان» بـ«ما غيروه» لذلك ارتأينا وسم هذا البحث بالتغيير اللغوي. ينظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط ١٩٩٩، ٢، دمشق ص ٣٢٣. وينظر: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانيقه، مكتبة الحانجي، ط ٣، ١٩٩٧ القاهرة، ص ٩. وينظر: ابن مكي الصقلي، تنقيف اللسان وتلقيح الجنان، قدم له مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠، بيروت، ص: ٨٤-٧٧-١١٧-١١١-٩٤... ١٢٠.
٢٤. أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٨، مصر، ص ١١٧-١١٨.
- *رأى إبراهيم السامرائي أنَّ «المعجم القديم على غناه وشموله للعربية القديمة وقدر كبير من العربية الإسلامية فإننا لنجد أنه افتقر إلى أشياء كثيرة مما جدَّ في «العربية العباسية»، وهو يزيد بالعربية العباسية الألفاظ العربية التي وردت في نشر الكتاب الكبير الذين عاشوا في عصور هذه الدولة، ثم إنَّ الواقع المعرفي في الحديث يؤكّد أنَّ الكثير من الدراسات استدركت على معجماتنا القديمة الكثير من دلالات الأبنية التي أخلَّت بها. إبراهيم السامرائي، «معجم ودراسة في العربية المعاصرة»، مكتبة لبنان، ط ٢٠٠٠، بيروت ص ١٢٦.
٢٥. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الإدارية العامة للمعجمات وإحياء التراث، ص ١١.
٢٦. فتح الله سليمان، دراسات في علم اللغة، دار الآفاق العربية، ط ١، ٢٠٠٨، القاهرة، ص ١٠٠.
٢٧. ينظر: رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الحانجي، ط ٣، ١٩٩٥، القاهرة، ص ١٤٧.
٢٨. هادي العلوى، المعجم العربي الجديد-المقدمة، دار الحوار للنشر، ط ١، ١٩٨٣، سوريا، ص ١٢٨.
٢٩. ينظر: شوقي ضيف، تيسيرات لغوية، دار المعارف، ١٩٩٠، القاهرة، ص ٩٨.
٣٠. المرجع نفسه، ص ٩٨.
٣١. ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية، ١، ٢٢٨/١.
٣٢. ينظر: شوقي ضيف، تيسيرات لغوية، ص ٩٩-١٠٠.
٣٣. ينظر: إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠، بيروت، ص ٦٤-٦٣. وينظر: أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٨، القاهرة، ١/٢٥٨-٢٦٣.
٣٤. شوقي ضيف، تيسيرات لغوية، ص ١٠٢. وللأمثلة ينظر: ص ١٠٠-١٠١.

٣٥. أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص ١١٧-١١٨.
٣٦. المرجع السابق، ص ١١٨.
٣٧. ينظر: رشاد الحمزاوي، المعجمية مقدمة نظرية و مطبقة-مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، ط٤ ٢٠٠٤ تونس، ص ١٨ . وينظر للمؤلف نفسه: المعجم العربي في القرن العشرين: مصطلحاته ومناهجه في الجمع والوضع، مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثالث والخمسون، فبراير ١٩٨٤ ، ص ٢٦٠ . وينظر: محمود فهمي حجازي، الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات، مجلة مجمع اللغة العربية الجزء الأربعون، نوفمبر ١٩٧٧ ، ص ٨٦ . وينظر: حلمي خليل، مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، دار المعرفة الجامعية ، ط ٢٠٠٣ ص ١٣ . وينظر: علي القاسمي، علم اللغة وصناعة المعجم، ص ٣ .
٣٨. ينظر: منية الحبامي، المعجم العربي المختص وعلاقته بالنظريات اللسانية والمصطلحية، وقائع الندوة العلمية الدولية الثالثة التي نظمتها جمعية المعجمية بتونس أيام ١٧-١٨-١٩٩٣ ، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦ ، ص ٤١٧ .

المصادر والمراجع

١١. بيار غورو، علم الدلالة، تر: منذر عياشي، دار طلاس، ط ١٩٩٢، سورية.
- تمام حسان، اللغة العربية مبنها ومعناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٥ القاهرة.
١٢. حلمي خليل، مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، دار المعرفة الجامعية، ط ٢٠٠٣ ص ١٣.
١٣. راث كيمبسون، نظرية علم الدلالة، تر: عبد القادر قيني، الدار العربية للعلوم ط ١، ٢٠٠٩.
١٤. رشاد الحمزاوي، المعجمية مقدمة نظرية ومطبقة—مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، ط ٢٠٠٤ تونس.
١٥. رشاد الحمزاوي، المعجم العربي في القرن العشرين: مصطلحاته ومناهجه في الجمع والوضع، مجلة جمع اللغة العربية، الجزء الثالث والخمسون، فبراير ١٩٨٤.
١٦. رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٩٥، القاهرة.
١٧. رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانيئه، مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٩٧ القاهرة.
١٨. زهير بن أبي سلمى، الديوان، تحر: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، ط ٣، ١٩٨٠ بيروت.
١. إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠، بيروت.
٢. ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية.
٣. ابن مكي الصقلي، تقيق اللسان وتلقيح الجنان، قدّم له مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠، بيروت.
٤. ابن منظور، لسان العرب، تحر: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة.
٥. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٩.
٦. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط ٩، ٢٠١٠، القاهرة.
٧. أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٨، مصر.
٨. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط ١٩٩٨، القاهرة.
٩. أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٨، القاهرة.
١٠. أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

٢٩. منية الحمامي، المعجم العربي المختص وعلاقته بالنظريات اللسانية والمصطلحية وقائع الندوة العلمية الدولية الثالثة التي نظمتها جمعية المعجمية بتونس أيام: ١٧-٨-١٩٩٣، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦.
٣٠. نهاد الموسى، الصورة والصيرورة بصائر في أحوال الظاهر النحوية، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣، الأردن.
٣١. نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ط٢، ١٩٧٩، الكويت. نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيق، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.
٣٢. هادي العلوى، المعجم العربي الجديد-المقدمة، دار الحوار للنشر، ط١، ١٩٨٣، سوريا.
٣٣. هويدى شعبان هويدى، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية، ١٩٩٣، مصر.
١٩. ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، ط٨، ١٩٨٨، مصر.
٢٠. شوقي ضيف، تيسيرات لغوية، دار المعارف، ١٩٩٠، القاهرة.
٢١. عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، ط١، سنة ٢٠٠٠ المغرب.
٢٢. عدنان الخطيب، المعجم العربي بين الماضي والحاضر، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ١٩٩٤، لبنان.
٢٣. فتح الله سليمان، دراسات في علم اللغة، دار الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠٨، القاهرة.
٢٤. كلود جرمان وريمون لوبيان، علم الدلالة، تر: نور الهدى لوشن، دار الفاضل، ط١، ١٩٩٤ دمشق.
٢٥. مجتمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث.
٢٦. محمود فهمي حجازي، الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات، مجلة مجمع اللغة العربية الجزء الأربعون، نوفمبر ١٩٧٧.
٢٧. محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، ١٩٦٢ مصر.
٢٨. - محمود أحمد نحلة، علم اللغة النظامي مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليدي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٨، الإسكندرية.



تحولات المكان في الوعي الشعري الأندلسى

Setting Metamorphosis
in the poetic
Andalusian Consciousness

ميس عبد العظيم الإبراهيمي

جامعة النجف الإشراف
كلية الدراسات الإنسانية الجامعية

Meiss Abidal`adheim Al-Abraheemi
College of Universal Humanist Studies
Holy Al-Najaf

ملخص البحث

إن اشغالنا بالماجس الجمالي بمقاربة الإبداع اللغوي الشعري، هو - في رأينا - محاولة لإظهار المكنون الجمالي الكامن في لغة النص، ورصد الإحساس بالجمال لدى الذوات المشتقة لذلك الإبداع. وأن نقارب المكان، لأن أية صلة من صلات الإنسان، ما كان لها أن تتجلّى على نحوٍ أظهر وأبين وأكثر فاعليةً من صلته بالمكان. فإنه لا أثر من الآثار المحيطة بالإنسان ينغرس في الذات على التحو الذي يخلفه المكان فيه، تأثيراً وتأثيراً.

وإن توجّهنا صوب الشعر الأندلسي، فذلك لأن المهتمين بقضايا الأدب والنقد قد انشغلوا بدراسة الشعر الأندلسي على نحو غير الذي اتبناه، فهذا البحث هو محاولة في توسيع آفاق القراءة المكانية، أو على نحو أدق جعل الجمالية رائداً لاستراتيجيات القراءة. فهو استقراء المكاني على أوفاق جمالية. وقد دعني هذا البحث بدراسة المكان على وفق تحولاته في الوعي الشعري وقد صب اهتمامه في مبحثه الأول على تحولات المكان التي تنضوي تحت لواء المكان الموصول، ثم نظر في مبحثيه الثاني والثالث إلى تحولات المكان المسترجع وما يخلقه من تداعيات على مستوى القصيدة، والمكان المفقود وما يتحققه من علاقات وثنائيات ثاوية تخفّي حقيقة الشعور بالغربة والانتماء، ومحاولات إيجاد الأمكنة التي تحقق أبعاد الشاعر.

Abstract

Thoroughly we are engrossed in yoking the poetic and linguistic innovation altogether, as we deem it is an endeavor to drag the heart of aesthetics of a text , with the response to the aestheticism the litterateurs invent ; man has no bond more vehement than that of the place.

The current paper gives much shrifts to the setting in light of its metamorphosis in the poetic sense ; the first sections focuses upon the setting , the second and the third upon the reminiscing setting ,whatever repercussions it might bring in the poem and the lost setting that gives a mutual bond veiling the feeling of nostalgia and belonging , and the endeavor to find the settings that come in parallel with the scope of the poet.

... المقدمة ...

إن تعدد مستويات التي يظهرها المكان الموضوعي تكشف عن اختلاف نظرية الشاعر الأندلسي للمكان وهو متأتٍ من طبيعة العلاقات التي يقيمها، ونوع الدلالة التي يسقطها، فصار لكل نمط ميزاته النوعية التي تحدد سمات ظهوره، إذ إن أشكال التعبير الشعري في المكان الحيادي تتخللها علاقة مبنية على الدهشة والإغراء والانفعال الخارجي، فيكون الوصف جسراً يلوغ هذا النوع من الأمكنة، و في سياق المكان العام الخاص تكون أبعاد المكان مبنية على الأثر، والفاعلية والانتفاء، بينما يضم المكان المفارق - العلوى نزوع الشاعر للمفارقة والانتقال من حدود المكان الواقعي السلبي إلى فضاءات الأماكن المثالية الابحاجية؛ فإذا كان المكان ينقسم ويتعدد، وإذا كان النظر إلى المكان والعلاقة معه رهناً بتصور طبيعته، تلك الطبيعة التي يكون دوامها محلاً، لتبدل ينال المكان، أو تغير يصيب الإحساس به، أو انحراف يحدث في زاوية النظر إليه، أو تحول يطرأ على صعيد الإقامة، فما هي المحددات التي يتأسس عليها وعي الشاعر الأندلسي بالمكان من زاوية معرفته به؟ وليس إحساسه أو انعكاسه عليه.

إن هذه الأسئلة تحيلنا إلى تحديد مستوى آخر للعلاقات المكانية مبني على مفاهيم تشكل بارتباطها في وعي الشاعر الأندلسي، الأسس التي يظهر بها المكان إدراكاً وليس تصوراً أو عاطفة فحسب، فـ«الوعي الشعري» يقدم رؤيته دائماً على هذا الأساس، إذ إنه يرى أن لا وجود مستقل عن ذاته، فإذا كانت الفلسفة تحاول أن تدرك عالمها عن طريق الإجابة عن (ما هو؟) فإنَّ الشعر يفعل الشيء نفسه، ولكن

عن طريق الإجابة عن (ما معناه؟) أي انه يدمج العقلي بالعاطفي في استجابة واحدة للنفاذ إلى جوهر موضوعه، باحثاً عن معناه الحقيقي بالنسبة لذاته»^(١).

والوعي الشعري يتعلق ب المؤهلات الذاتية للشاعر، وهي في منظور حازم القرطاجني تقوم على ثلات قوى تشكل الارتكازات المهمة في عملية الخلق الشعري (القوى الحافظة، والقوة المائزة، والقوة الصانعة)، وعندما نشير إلى الوعي الشعري نعني بها القوى الصانعة «وهي التي تتولى العملية الابتكارية التي يتوجهها عقل وحسّه المبدع، فتتولى مهمة إخراجه إلى الواقع الحي»^(٢).

وهذه المعرفة بمكوناتها هي التي تحاول النفاذ إلى الظاهرة أو الموضوع الجمالي - وهو المكان هنا - هي التي تخلق عند الشاعر وعيًا جماليًا تكون من خصائصه البارزة انه «يتناول الظواهر والأشياء، من خلال سماتها الحسية وأثرها في الطبيعة النفسية والروحية للمتلقي، منطلاقاً من المقاييس الجمالية التي تشكل مضمونه القيمي»^(٣).

وإذا كان الشعر - بعيداً عن التعريفات النمطية التي أُسقطت عليه - يشكل ضرباً من النظر إلى الوجود بما هو تعرف واكتشف، وليس محاكاة أو اختزالاً لعالم يسكنها الشاعر باللغة فحسب؛ فإنه في هذا المستوى من الدراسة يصبح فعلاً واعياً، تحكمه نظرة التأمل والقول بالمعنى الذي يخرجه من كونه فعلاً ذاتياً لا إرادياً تسجله المخيلة وحدها.. بل يكون عاملاً على سحب تناقضات الوجود وإعطائها شكلاً للتعبير الجمالي إذ ان «المكانية تخلق جماليتها في القصيدة من خلال التفاعل الشديد والمعقد بينها وبين فلسفة العصر ورؤيا الإنسان إلى الكون»^(٤).

وإذا كان «الشعر العربي الكلاسيكي تلبية لحاجات جمالية متصلة، وتعبيرًا عن وعي جمالي يتلاءم وتلك الحاجات من جهة، ويتجزأ من جهة أخرى مع المرحلة التاريخية التي ظهر فيها»^(٥)، فإن التغير الجزئي الذي أصاب الشعر العربي، في الأندلس يتلاءم التغير الجزئي الذي أصاب الوعي الجمالي العربي في ذلك العصر^(٦)،

وبناءً على ذلك يصبح التعبير عن المكان والتفكير بأبعاده عند الشاعر العربي حاجة استدعتها طبيعة تعلقه بالأمكانة والمعايشة لها والنظر إليها بوصفها جزءاً أساسياً من تكوينه، إذ صارت الأمكانة في شعره تعبّر عن حياته، وتجاربه والتحولات التي طرأت عليه، وكل هذه الخصائص ساعدت على أن تكون قصيده ثرية، متنوعة حافلة بالدلائل والرموز المكانية التي بقيت شاهداً على قدرة الشاعر في تمثيله للمكان ووعيه به. وبالنظر لهذه الأبعاد، يمكن استخلاص المحددات التي شكلت وعي الشاعر الأندلسي بالمكان، والتحول الذي مرّ به.

فشعرية المكان هي الطريقة التي يمارسها الشاعر في نقله للأمكانة التي يختارها من وجودها الظاهري المعلن إلى توظيف يخدم بناء القصيدة، حين يقوم بإعطاء تلك الأمكانة أبعاداً دلالية متحوّلة وإيحائية جديدة، وذلك بإعادة تشكيل المعنى، واستعماله لغة شعرية مشحونة ومكثفة بالترميز الهدف إلى إفراغ محتوى تلك الأمكانة من دلالة إلى أخرى، وهو حين يقوم بهذا النقل يعطي لنفسه حرية وضع المكان في حالٍ جديد، يحاول بإيصال الأبعاد النفسية والأثر الاجتماعي والعمق التاريخي، وغيرها من بواعث حفزت قدرة الشاعر على التعبير عن المقاصد الخفية في استدعائه لمكان يعنيه داخل فضاء القصيدة، وبذلك لا يكون المكان الوارد « بهذه الصفة الوظيفية وعاءً يحوي جملة من الأحداث سطراًها الماضي، أو سارية الحدوث في الحاضر، إنما صار وعياً فكريّاً، ونفسياً، واجتماعياً، ووجدانياً، يتفاعل مع الذات والجماعة ويبرز بأشكال ومستويات متعددة حسب الرؤية المستقطبة لتمثيلها»^(٧).

وعلينا أن نُشدّد هنا على أنَّ المكان حينما تعاد صياغته داخل فضاء القصيدة يكون مختلفاً؛ لأنَّ «حضوره في التجربة الإبداعية يفقده بعضاً من خصوصيته الواقعية، ويزوده بجملة من الخصائص المجازية التي ترتكز أساساً على ذاتية

الأديب، وتتغذى من فضاء التجربة المعيشة ومناخ الإحساس الذي يتتباه ويصاحبه أيّها حل وارتحل»^(٨).

على أنّ بعد الجمالي للمكان لا يأخذ أبعاده الشعرية فقط بالتعبير الشعري الذي يظهر قوة التناسب والتناسق والتجسيم ورسم الصورة، بل بكونه مرتبطاً بحقيقة التجربة وعمقها، ومدى الحميمية، والتعلق الذاتي، الذي عاشه الشاعر مع المكان، بحيث شكل لديه مكاناً معيشاً وهو «كلّ مكان ما، مارسناه مباشرة، ورصدنا فيه بعضًا من تصوراتنا ومشاعرنا الذاتية الشخصية، وتعلقنا به حباً فيه لا في وظيفته، وارتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض تجاربنا العميقه أو الجانب الحميم من ذواتنا»^(٩)، والشاعر يكون أكثر من غيره منفuelaً بهذه الأمكنة التي لا يسكنها، أو تسكن ذاكرته وإحساسه فحسب، بل يصل إلى مرحلة التماهي معها ويعيش بها انسغالاته وهمومه ورؤاه، فتصبح من المعلم المهمة في تحديد تجربته الإبداعية.

وتأسِيساً على ذلك، فإن ذلك الانفعال الشعري المشار إليه، سيأخذ أشكالاً بعد المزارات التي ينفعها لها الشاعر جراء تجربته المكانية الواقعية، ستتشكل تبعاً لها بنية المكان داخل النص الشعري. وسنصلح لتلك البنى المتحولَة مقابلات نستنبطها من المضمون المهيمن عليها.

وسنطلق على التحوّل الأول اسم (المكان الموصول)، أي المكان الحالي الذي يعيش الشاعر فيه، وهو الذي يؤطر زمان الشاعر الراهن، فهو يمكث فيه في زمن القول الشعري. ويأخذ شكلين: يتمثل الأول بالطلل الدارس، فهو مكان (موصول) لأنّ صلة الشاعر لم تنبت معه، إذ هو باقٍ وإن زالت ملامحه، واندرس أثره. فالملمح الأبرز في هذا التحوّل هو انه مكان بإمكاننا التواصل معه. والشكل الثاني للمكان الموصول، هو المكان الذي يُسقط عليه الشاعر صفاتاً وخصائص إنسانية، فيتخدّ منه شريكاً يحاوره، وقد يكون قناعاً يلجم الشاعر به إلى ذاته. إنه مكان موصول بالشاعر،

حاضر في فضائه مكاناً وزماناً. وقد تتأتي نزعة أنسنة المكان لدى الشاعر، من حاجته إلى أن يعيش علاقة مكانية، تتعدي حالة الانعكاس الذي تولده عوامل جاذبة، وقد اختيرت قصيدة الجبل لابن خفاجة مثلاً لهذا الشكل من أشكال المكان الموصول.

وشكل ثالث للمكان الموصول يتبدى لنا في (المكان المعادي) الذي يتزع الشاعر إلى الارتحال عنه، لأنّه لم يحفظ له أبعاده الإنسانية، فيرفضه لأنّه يجسّد له حضوراً زائفاً. إلا أنّ الحضور المادي والواقعي للمكان المعادي هو ما جعله يندرج تحت لواء (المكان الموصول)، فهو ليس مكاناً مفقوداً، ولا مكاناً مسترجعاً، بل هو مكان حالي، يوّز لليّان بتركه والتخلّي عنه نتيجة عدم تحقّق العلاقة الإيجابية مع المكان. والتحول الثاني للمكان هو تحوله من مكان واقعي، كان يعيش فيه الشاعر، إلى مكان منغرس في ذاكرة الشاعر، فالمكان (الذاكرة) هنا هو المكان (المسترجع) عبر التذكر، لأنّ الزّمن كان قد جرفه، فبقي في الذاكرة تستعيده وتعيد خلقه. والتحول الثالث هو المكان (المفقود)، وهو مكان ليس بمستطاع الشاعر الحلول فيه راهناً، لقد نأى تماماً، عن واقعه بسبب من قهر مرده إلى الغربة أو النفي.

المبحث الأول

المكان الموصول

إن الباعث على الاحتفاظ بالمكان أو فقده، مبنيٌ على جملة الأفكار والمفاهيم المتعلقة بالذات الشاعرة بالمكان، فاجدل ما بين فكرة البقاء - وما يتولد عنها من تداعيات لها علاقة بشكل الحضور الأصيل - وبين فكرة الزوال - وما يحمله من فقدان - هذا الجدل يشكل المحاور المهمة التي أسس عليها هذا التحول في المكان. وهذه الثنائيات التي تشكل هذا الجدل نراها ماثلة في كثير من الصور المكانية التي جاء بها الأدب الأندلسي، من ذلك ما جاء في موضوع (الطلل)، فابن زمرك (٧٩٧هـ) يقول:

ولقد أجدّ هوايَ رسمُ دارسٌ قد كاد يخفي عن خفيٍّ توهمٍ
 وذكرت عهداً في حماه قد فأطلت فيه ترددِي وتلوّمي
 ولربما أشجى فؤادي عنده ورقاءُ تنفسُ شجوها بترنّمٍ
 لا أجذبَ الله الطلول فطالما أشجى الفصيحَ بها بكاءً
 يا زاجر الأطعan يحفزها السرى قف بي عليها وقفَةَ المتلومِ
 لترى دموع العاشقين برسمنها حمراً كحاشية الرداء المعلمِ
 دِمَنْ عهدت بها الشبيبة والهوى سقياً لها ولعهدها المتقدم^(١٠)

الوقوف على الأطلال علامة على استعادة تاريخ المكان، وهذه الوقفة تتخللها عودة إلى الأزمنة، وتداعيات من هذا النوع تكون مصحوبة بتدفق وجданى، فيشكل كل جزء من هذا المكان وشواهده الباقي عودة تقرأ الذات بها حياتها الماضية في

معالم هذه الأمكانة، فهي تفتش في بقايا المكان وآثاره، عن بقايا العهد الذاهب، وعن تاريخها، وأحلامها، ووجودها المفقود، فتغدو لحظات تأمل المكان استحضار العالم لم يستطع تقادم الزمن محوها. فالمكان الأصيل بهذه المحددات يظل ساكناً في قاع الذات، لأنَّه يصبح جزءاً من تكوينها، يغذي نزعة الوصول إلى الجذور التي تشكل معالم الهوية، فيكون استرجاعها عن طريق الوقوف على آثارها تجديداً لعهد البداية الأولى في المكان.

جسدت أبيات ابن زمرك هذه الرؤية، فكانت وقوفه على الطلل استحضاراً للتاريخ الذي عاشه في ذلك المكان الذي يمثل لديه المرحلة الريعية من عمره:

دِمَنْ عَهْدَتْ بِهَا الشَّبَّيْبَةُ وَالْهَوَى سَقِيَاً لَهَا وَلِعَهْدِهَا الْمُتَقَدِّمِ

فهو يفتقد تلك الوجوه التي تقاسم معها تجاربه الوجدانية:

لَتَرِي دَمْوعَ الْعَاشِقِينَ بِرَسْمِهَا حَمْرَاً كَحَاشِيَةِ السَّرَّادِ الْمُلْعَمِ

إِنَّهُ يجسد شوقه لهذا المكان باستحضاره لهذا الزخم العاطفي (البيت الثامن والتاسع من النص) لعله يهون عليه حضوره المفقود. إن الشاعر في وقوفه على شواهد المكان يحاول أن يسكن بعضاً من الألم المتجلد في داخله.

إن الأماكن التي تكون محتوية لأبعاد الشاعر الإنسانية -الانتهاء- التاريخ -الحماية- من شأنها أن تُشعره بحالة من التجانس الذاتي والموضوعي مع المحيط، ويكون فعل الخلق والديمومة متجلداً مع فعل الحياة بوصفه امتداداً، ويبقى هاجس البحث عن المكان ومحاولة الوصول إليه ملازمًا لوعي الشاعر به، إذ تتعكس الأبعاد الموضوعية على ذاته فلا يبقى مكاناً مهماً (ومحابيده)، « فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيز»^(١)، فابن خفاجة يصف ولعه بهذا النوع من الأمكانة قائلاً:

وحسبي من صبٍ بكى وحاماً فلم تدرِّ حقاً إيماء الصبُّ منها
ولما رأيت لي أثافيَ منزلٍ أرتبني محياً ذلك الربع أشاماً
ترنّح بي لذعْ من الشوق موجعٌ نسيت له الصبر الجميل تائلاً

إن المكان يبقى خاضعاً لمدى افتتاح ذات الشاعر عليه وانغلاقه، فالشاعر وهو يحاول خلق ديمومته بالمكان يسعى إلى تطويق اللغة التي يخرج بها إلى الأبعاد الزمانية التي تحاصره (ماضي، حاضر، مستقبل)، وهو في الوقت نفسه، محاصر من جهة المكان، فيكون خروجه مزدوج الدلالة من ناحية إيجاد اللغة المعبرة عن فعل مستويات المكان وحضوره في شعره. يقول ابن حمديس (٥٢٧هـ):

وما فضلُ الطلول على شموٍ تمجّ المسك في نفس النسيمِ
يُجَدَّدُ حبّها في كل قلبٍ إذا صقلته من صدى الهمومِ
وكنُتُ على قديم الدهر أصبو إلى اللذاتِ بالقصر القديمِ
تُرَدَّ إذا ظمت عليٍ كأسِي كما رُدَّ للبان على الفطيمِ
وما استنطقتُ من طلَّ صمودٍ كأنَّ له إشاراتِ الكليمِ
(١٣) بل استنطقتُ بالنغماتِ عودًا تَنَبَّهَ مُطْرِبًا في حجر ريمِ

المكان - هنا - غائر متجلز في أقصاصي الروح، فصلة الشاعر به لم تنبت مع كونه مكاناً مندرساً، ممنتجاً ألفة مكانية من طراز خاص يتجاوب فيها الماضي مع الحاضر، ف(الطلول) وهي المكان الموصول «هي المحرك الذي يتزعز الذكرى من أعماق الذاكرة، ولكنها أيضاً في الوقت نفسه، هي العنصر المشترك بين الماضي والحاضر، وهي الجسر الذي يعبر عليه الشاعر من الحاضر إلى الماضي ومن الماضي إلى الحاضر»^(١٤):

يُجَدِّدُ حَبَّهَا فِي كُلِّ قَلْبٍ إِذَا صَقَلْتُهُ مِنْ صَدَى الْهَمُومِ
وَكُنْتُ عَلَى قَدِيمِ الدَّهْرِ أَصْبُو إِلَى الْلَّذَّاتِ بِالْقُصْرِ الْقَدِيمِ

هذا التجاوب يفضي إلى التعبير عن ذلك الاتماء الأصيل للمكان، وعن التواصل الأبدي معه.

إن علاقات البقاء والمكوث والزوال بما هي مفاهيم مكانية زمانية؛ تحدد نوع المكان الذي يستهوي الشاعر فيظهر لنا اشتغال هذه الآليات على مستوى تحديد طبيعة الأمكنة من ناحية شكل القصيدة ومضمونها، حتى يكون لكل علاقة انعكاسها الجدلية في بروز سمة المكان وخصائصه التي تظهر عند تحليل القصيدة، فنرى هذه المستويات ثاوية عبر لغة الشاعر. فهذا ابن عبد ربه الأندلسى (٣٢٨هـ) حين يأتي لذكر الدار يقول:

وَالْدَارُ بَعْدَهُمْ مَقْسُمٌ بَيْنَ الرِّياحِ وَهَاتِنِ الْوَدْقِ
دَرَجُ الزَّمَانُ عَلَى مَعَارِفِهَا كَمَدَارِجِ الْأَقْلَامِ فِي الرَّقِّ
لُبَّدْنَ بَيْنَ خَوَالِدِ وَرَقِّ
وَسْطُورِ آنَاءِ بَعْقَوَتِهَا مَحْنَوَةٌ كَأَهْلِيَّةِ الْحَقِّ^(١٥)

يقف الشاعر في هذه الأبيات على الديار وقوته على أطلال بالية تغيرت معالمها، وتتضح براعة الشاعر في استدعائه لمفردات شعرية تناسب حال الوقوف، وهي تشير إلى تحقق فعل الزمن بهذه الدار:

دَرَجُ الزَّمَانُ عَلَى مَعَارِفِهَا كَمَدَارِجِ الْأَقْلَامِ فِي الرَّقِّ

بحيث أصبحت عوامل الطبيعة (الودق ، الرياح) مزيلة لمعالم الدار، وإذا كان الشاعر بتأمله لهذه الحال يعيش حالة من التواصل المؤلم، فإن الذي ضاعف

عنه الإحساس بالألم هو تفرق أهل هذه الدار وفقدهم، وذلك ما تخيّل إليه كلّمة ((بعدَهُم)) من أثر نفسي ينبع عن مرارة هذا الإحساس المكاني الزماني «إذ إن تجربتنا للمكان تظل دائِماً طارئة وخاضعة في جميع الأحوال للزمن الذي لا يسعنا الإفلات من معاناة استبداده. وهذا هو المعنى الذي اعتقادُنا بحاجة أن نفهم به أن المدة الزمنية بُعدُ من أبعاد المكان»^(١٦). يقول ابن بقي (٥٦٣ هـ) خريدة القصر:

هنّ المنازل قد أودت معالها وبذلت من برود سحق أسماء
 وإن عهدت بها الآرام كامنة الله ما هاجني من رسّمها البالي
 كاللوشم في أذرع كاللوحي في صحف كالحلب في حلل، أفضّت
 إلا تلوم عشاق بأطلال لم يبقّ ما يهيج الشوق باقية
 حفّاً سلوت ولم تحفظ عهودهم وإنما ذاك فعل الخائن السالي
 هلا حنت إلى ربع أقمت به مع الكواكب في تحرير^(١٧)

لذلك نرى الشاعر بهذه الأبيات يجسد مصارعة الأزمنة، ولحظة تفجر الصراع كانت بوقوفه على آثار هذه الدار، وان حقيقة التوقف والصراع النفسي يعود إلى أنها «نذهب حين نعود إلى البيت القديم بعد تجوال سنين عديدة، أن نجد أدق الإيماءات وأقدمها تعود للحياة دون أدنى تغيير، وباختصار، فإن البيت الذي ولدنا فيه قد حضر في داخلنا المجموعة الهرمية لكل وظائف السكنى، إننا رسم بياني لوظائف سكنى ذلك البيت المحدد وكل البيوت الأخرى هي تنويّعات على اللحن نفسه»^(١٨).

إنَّ المكان الموصول (الطلل) هو المكان الراهن-المعيش، الذي يقف إزاءه الشاعر محاولاً ربط حاضره بماضيه، فيخلق بذلك نوعاً من التحول بالوعي يبين -على نحو جليّ- أن ارتباطه بالمكان هو ارتباط عضوي، لا طاري.

ولكي نخرج بفهم يؤكد خصوصية معالجة الشاعر الأندلسي لموضوع (الطلل)، علينا أن نفهم تعامل الشاعر المشرقي مع المكان ذاته. فكما هو معروف، تعد المقدمة

الطللية في الشعر الجاهلي من المركبات المهمة في تحديد الوعي بالمكان عنده حتى أصبحت «القصيدة الخالية من الطلل قصيدة ناقصة مبتورة، أو هي قصيدة لم تزل من النضج والاكتمال حظها الأوفر»^(١٩)، وقد تناول الباحثون في هذا الأدب^(٢٠) ما تحمله هذه المقدمات من التوقف الطويل على ذكر الأطلال، وأسهبوها في تحليل العلاقات التي استدعت هذا الوقوف، وأثر الاستهلال الطللي في شكل ومضمون القصيدة الجاهلية. وإذا كان مغزى المكان وأثره قد أخذ هذا بعد المهم في القصيدة العربية حتى أصبح التوقف عنده من مستلزمات هذه القصيدة، فأنتا نجد إن مسألة الوقوف على الأطلال، وإن بقيت تشكل مطلعًا ومقدمة للقصيدة الأندلسية^(٢١) لاسيما في العهود الأولى من الفتح الإسلامي، نظراً لارتباط هذا الأدب بأصوله المشرقية نظراً وصياغة، إلا إن هناك ميلاً للتقليل من اثر هذه المقدمات الطللية، ونکاد نلحظ غيابها في العهود المتأخرة من هذا الأدب. فما الأثر الذي استدعي هذا التغير؟ فهو اختلاف في الذائقه والحساسية الشعرية في هذا الأدب؟ أم أن الوعي بالمكان تغير عند الشاعر الأندلسي لاختلاف البيئة والوسط، مما انعكس على تصويره للمكان شعرياً؟

إن انحسار ظاهرة الوقوف على الأطلال في الأدب الأندلسي له أكثر من دلالة، فهو يمثل إعادة لاكتشاف معنى المكان وغاياته وطريقة مقاربته في بيئة مغایرة، اختلفت محدداتها الذهنية والحضارية، فالتنوع بطبيعة العمran ومظاهر التمدن والدخول في أنماط جديدة للسلوك والاختلاط بين الأجناس، كل هذه المظاهر خلقت أنماطاً للحياة جديدة، تركت أثارها على استجابة الشاعر الأندلسي للمكان، فإذا كان الشاعر الجاهلي قد اخترن المكان في تاريخ منحسر، يسترجع منه حضوره المفقود... فإن الشاعر الأندلسي كان همه المحافظة على تاريخ حضوره الفاعل في المكان.

إن التاج الشعري في التراث العربي كان قد أعطى للمكان أهمية في تحديد أثره الفاعل وتأصيله على مستوى لغة التعبير في القصيدة، بيد أن ثمة اختلافٍ بقي من ناحية اثر المكان وتشكله في البنية الذهنية للشاعر؛ فقد كان وعي الشاعر المشرقي بالمكان مرتبطاً بالخروج من عدمية الصحراء والتخلص من ضغط الأبعاد الزمانية في هذا الفضاء، إذ «تأسس فكرة الدهر مبدئياً على الكينونة المادية للإنسان العربي وعلاقته المباشرة بالبيئة الطبيعية، هذه الصحراء الشحيبة التي تحاصره بلا نهاية لها، والحافلة بالتغييرات الرتيبة في الحياة العضوية من الولادة والنمو والانهيار ثم الموت في دورة لا تنتهي (يتجسد فيها الزمان العضوي)، أو بالتغييرات العنيفة المفاجئة للظواهر الطبيعية التي تجلب الدمار معها. ولما كان هذا الإنسان يوجد في هذه البيئة، فقد صارت الفضاء الواقعي لكيونته المادية، وليس هذا الفضاء سوى الدهر نفسه»^(٢٢)، أي إن الفضاء الخاصل والعام عند الشاعر الجاهلي كان غير معلوم، نتيجة لخضوعه قسرياً لسلسلة من التغييرات المفاجئة والمتركرة بسبب تواجده في صحراء لا متناهية الأبعاد، تندر بكل ما هو مخيف وغير متوقع، فأصبح هاجس الخوف يلازم من ناحية الاقتران بالمكان لأن سطوة الزمان عليه كانت تقف حائلاً من دون الوصول إلى هذه الغاية يقول عنترة بن شداد العبسي:

فيما له من زمان كلما انصرفت صروفه فتكت فينا عوائقه
دهر يرى الغدر من إحدى فكيف يهنا به حر يصاحبه
جرّبه وأناغرْ فهذبني من بعد ما شبيت رأسي^(٢٣)

إن الصحراء شكلت هاجساً مكانياً عند الشاعر الجاهلي ارتبط بالجدب والقسوة والخشونة، فأصبح التعايش يرتبط عنده بفقدان كل ما هو حقيقي وجوهري بدءاً بالدار والأحباب والأصحاب، وإذا كان فعل الارتباط والحركة من العوامل الأساسية في تحديد طبيعة الوعي بالمكان، فإن خاصية الترحال الدائم

وعدم الاستقرار كانت من الخصائص البارزة في حياة الشاعر الجاهلي «لذلك كانت الرحلة عند العربي القديم عنوان الانعتاق والتحرر، يحن إليها كل حين، وكأنها جزء أساسى من تركيبة الشخصية»^(٢٤).

أما في الأدب الأندلسي فلم تشكل الرحلة هاجسا ملازم لحياة الشاعر، وكان الميل إلى الاستقرار والتفاعل مع المكان من الخصائص المهمة التي أنتجت شعراً متميزاً من حيث طبيعة المكان ووصفه واستذكاره، وحتى الأبعاد الزمانية التي كان يعانيها الشاعر بوصفها علامات للفقدان والبعد؛ كانت تقوم على هاجس للعودة المتجددة، وليس على الإحساس بالانتهاء والتلاشي واللارجعة، يقول ابن زمرك:

غرناطة ربع الهوى والمنى وقربها المسؤول ونيل الوطر
وطيبها بالوصول لو أمكنا لم أقطع الليل بطول السهر
عما قريب حق فيها المنا بيمن ذي العودة بعد السفر

إذا كان الإحساس بمكانٍ ما يولّد وعيَا بطبيعة الزمن المعيش فيه، فإن مقارنة مفهوم المكان بين شعراء المشرق والمغرب، تظهر أن البنية المكانية في وعي الشاعر المشرقي وهي الصحراء، بقيت تشكل إطار حياة جسدت بداخلها صور الموت، والقلق، والترحال، والقسوة، والآلام، وكان الشاهد على هذه التناقضات هو ما نراه في المقدمات الطللية للشاعر المشرقي، وكانت تعبيراً عن هذه العلاقات المكانية المتواترة، التي انعكست على تصوراته عن الوجود ورؤيته للعالم الذي عاش فيه.

أما تجلّيات المكان عند الشاعر الأندلسي فقد أفرزت وعيَا مغايراً، فأصبحت زمانية الحدث المعيش، مبنية في إطار مكاني حيوي، بحيث تكون باعثة للحياة والأمل والاستقرار، لذلك كان المكان هنا موصولاً ببعد تاريخي ومتجسداً ضمن وقائع وأحداث كان الشاعر الأندلسي مؤثراً فيها وصانعاً لها، بعبارة أخرى، يمكن القول

انه إذا كانت الصحراء هي المكان السلبي للشاعر المشرقي في جانب من جوانبه، فان المكان الأندلسي أصبح يشكل مكانا ايجابيا، أليفا، جاذبا، فعاشه الشاعر لكونه يعكس وعيه وتصورا جديدا لديه لذلك صار المكان عند الشاعر الأندلسي يعبر عن تجربة معايشة بكمال أبعادها الحسية والمعنوية، ولم يكن همه سوى حالة الاتصال بالأمكانية، ومدى تحقق شرطه الإنساني من ناحية القرب أو البعد عنها. إن هذه الاختلافات التي ظهرت تكشف عن تحولات فعل الأزمنة والأمكنة لدى شعراء المشرق والمغرب، ولأن الشاعر يكون شاهدا على هذه التحولات في شعره، فيكون وعيه الزماني والمكاني مبنيا على نوعية الأبعاد والأطر التاريخية والحضارية التي أسهمت في تشكيل وعيه والتي تعد مرتکزا أساسيا في تحديد نظرته للزمان والمكان بحيث تطغى ربيانا على لغة التعبير الشعري عنده.

ويطالعنا وجه آخر من وجوه المكان الموصول، وهو المكان الموصول-المعاش، في قصيدة الجبل لابن خفاجة، التي جاء فيها:

وَأَرَعَنْ طَمَاحِ الدُّؤَبَةِ بِادِخِ
يُطَاوِلْ أَعْنَانَ السَّمَاءِ بِغَارِبِ...
أَصَخْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ أَخْرَسُ
فَحَدَّثَنِي لَيْلُ السُّرِّي بِالْعَجَائِبِ
وَقَالَ أَلَا كَمْ كُنْتُ مَلَجَأً قَاتِلِ
وَكَمْ مَرَّ بِي مِنْ مُدْلِجٍ وَمُؤَوِّبٍ
وَقَالَ يُظِلِّي مِنْ مَطْيٍ وَرَاكِبٍ
فَأَسْمَعَنِي مِنْ وَعْظِهِ كُلَّ عِبَرَةٍ
يُتَرَجِّمُهَا عَنْهُ لِسَانُ التَّجَارِبِ...
وَقُلْتُ وَقَدْ نَكَبْتُ عَنْهُ لِطِيَّةٍ سَلَامٌ فِيَّا مِنْ مُقِيمٍ وَذَاهِبٍ^(٢٦)

ويتجلى في هذه القصيدة نزوع الشاعر إلى أنسنة المكان- الجبل-، ولطالما وجدها الشاعر الأندلسي وهو يحاول إسقاط الصفات والخصائص الإنسانية على المكان، وهذه العملية الإسقاطية يعيشها الشاعر في أوضاع وأحوال خاصة، تكون متأتية من حاجته إلى ان يعيش علاقة مكانية، تتعدد حالة الانعكاس الذي تولده عوامل

جاذبة، وتكون سبباً في افتتان الشاعر بمحيط جغرافي يبعث فيه الدهشة والانبهار. وأنسنة المكان تتمظهر بآليات عدة، يكون أبلغها الطريقة الحوارية التي يكون فيها المكان (محاطاً)، لا (محاطاً)، فتحتخد دور السارد والقاص، كما يظهر لنا في البيت الخامس وما بعده من هذا النص:

أَصَخْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ أَخْرَسُ فَحَدَّثَنِي لَيْلُ السُّرِّي بِالْعَجَائِبِ

وهي آلية من شأنها أن تُظهر المولود الداخلي للشاعر عن طريق جعل المكان (الجبل) متحدثاً، عارضاً للأحداث، وكأن الشاعر أراد أن يقف مع نفسه طويلاً، متأملاً ذاته من الداخل، مسترجعاً تاريخه، وأطواره، وتجاربه، وهذه الرحلة الاستيطانية إلى الداخل تُصرم لدى الشاعر، وتفجر لديه أسئلة وهواجس إزاء تجاربه الأليمية. إذا كان بالإمكان ملاحظة اندماج الذات بالمكان الموصول، وإسقاط أحاسيس تلذذها به، يبدو لها مكاناً أليفاً، وذلك في وجهيه السالفين، فإنه يمكن لنا، ان نلحظ أحياناً أن بعض صور المكان الموصول، تخالجه اختلالات وزفرات، وأنات من واقع قسري، قاهر يعيشه الشاعر، يتوج عنده شعوره بعداء المكان له، -ومن ثم- نزوع الشاعر إلى الارتحال عن ذلك المكان، بمعنى ان ثمة مشاعر سلبية يسقطها الشاعر على المكان، فيغدو منبتاً للصلات الوجدانية معه.

وترتبط فكرة المكان المعادي بمفهوم الانفصال عن الواقع يفضي بالإنسان إلى الإحساس بالقلق والخوف والتهديد أو كل حالات الاستسلام والقهراً التي يمكن أن تقع فيها الذات الإنسانية في وضع وزمان تاريني معين. وتتحذى هذه الأبعاد شكل الأزمة الداخلية الضاغطة، ويكون المكان طرفاً في هذه الأزمة، لأن المكان يتمظهر كإطار محدد وضاغط على الوعي؛ إذ إن الذات الإنسانية في مثل هذا الوضع تعيش ثنائية (الداخل-الخارج)، فمتى ما كان الاطمئنان والانسجام متتحققاً في الواقع (الخارجي) ستظهر تلك الانعكاسات في فضاء الروح، وخلق التفاعل والاستجابة

والديمومة مع المكان، أما إذا حصل اختلال في هذه المعادلة فان الخارج يخلق تضاداً وصراعاً وجodiaً أو نفسياً، ينقلب بفعل هذا الاختلال على (الداخل) فتحصل القطيعة، ويبدأ فعل الأزمة بالظهور عبر أشكال عده، كلها تتوجه إلى تعميق الهوة والانفصال عن كل ما يسهم في خلق هذا التوتر، فيصبح المكان عاملًا أساسياً في تحجيم الذات الإنسانية، وحصرها في أبعاد ضيقة، إذ تغدو رؤية العالم والوجود مشوشاً ومربيكاً لأنها تفتقد لأهم الخصائص أو الشروط التي تساعد على الاحتفاظ بالمكان وهي الحضور الحقيقي وفضاء الحرية. وبذلك يكون المكان المعادي لاغياً لأهم أبعاد الذات الإنسانية.

فالمكان المعادي يُظهر نزعة الانفصال عن واقع يعيشه الشاعر، وهذا الانفصال يتمظهر عبر أشكال وآليات عده تكون منبثة في ثنيا النص الشعري.

بتحليل القرائن اللغوية والسياقية يمكن لنا إظهار تلك الدلائل عبر تأويلي يأخذ عمقه من داخل فضاء القصيدة، فإذا تأملنا الأبيات التالية لابن رشيق القير沃اني:

إِمَّا يُرَاهُدْنِي فِي أَرْضِ أَنْدَلُسٍ سَمَاعُ مُقْتَدِرٍ فِيهَا وَمُعْتَضِدٍ
الْقَابُ مَمْكُكَةٌ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا كَاهِرٌ يَحْكِي اِتِّفَاخًا صَوْلَةً الْأَسَدِ^(٢٧)

نجد أن القرينة اللغوية في قوله (ما يزهدني) تشير إلى النبذ والترك، فالزهد خلاف الرغبة^(٢٨)، وزهد في شيء: تركه وأعرض عنه^(٢٩)، وفعل النبذ لهذه الأرض (الأندلس) متأت من أنها غدت مسرحاً للظهور الزائف، والحضور الهامشي، نتيجة لما آل إليه أمر الأندلس، حيث لم تعد هذه الأرض تلبي ما كان يأمله ويطمع إليه، في إيجاد المثال والنموذج المؤهل ليكون ملكاً أو حاكماً.

المبحث الثاني

المكان المسترجع

الذاكرة هي إعادة وصل للأزمنة، ومحاولة لإلغاء الأبعاد المكانية وكسرها، وهي في جوهرها إعادة تمثيل وتجسيد لنوع من الاستمرارية والديمومة التي تكون مرتبطة غالباً بزمان ومكان ما، وتتمثل الذاكرة المخزون الشري للشاعر من ناحية إعادة فعل التذكر للأحداث والمواقف والتجارب التي مر بها فتشكل مادة يستوحى منها الشاعر عن طريق استرجاعها مكوناً من مكونات عملية الإبداع والخلق الشعري، ولأن الذاكرة مزيج معقد من الأبعاد الحسية والمعنوية فإنها تمثل رغباتنا التي تتحقق فعلها في زمن ما؛ فبقي أثرها ماثلاً على شكل هوا جس يعيش الشاعر فيها حالة من الاقتران والتداعي كلما استحضرها فعندهما «تصبح الصورة ذكرى يجب أن يصاحبها شعوران، الأول شعور بالألفة والثاني شعور بانقضائه أي أنها تعود للماضي»^(٣٠).

يكاد يأخذ هذا اللون مساحة كبيرة من شعر هذه الحقبة، إذ يمثل المكان ذاكراً الشاعر الأندلسي، وهو حين يستعيده فإنه يتراءى له في صور وأبعاد جديدة، فترى فيه عمق التصوير واسترجاعاً لتفاصيل المعيشة، وحضور الجانب الذاتي الذي يعبر عن اثر المزامنة لهذه المكانة، وقوه تأثيرها لديه، فالتجربة التي عاشها الشاعر في ذاكرته ليس لها أبعاد توقف عندها، وقد تشكل الأماكن التي تأتي من وحي الذاكرة انعكاساً لمرحلة الصبا أو الشباب التي عاشها الشاعر في مكان ما، فالرجوع إليها

يعني عند الشاعر الوقوف عند تجارب هذه المرحلة، هذا ما نلمسه في قصيدة ابن خفاجة (٥٣٣ هـ) وهو يتسوق إلى جزيرة (شقر) ويتذكر ماضي زمانه فيها، إذ يقول:

حيث ألتقت بنا الأماني عَصَاهَا
يُسْتَخْفُ النَّهَى فَحَلَّتْ حِبَاها
وَارْفُظْلُهَا لِذِيْدَ كِرَاها
بَيْنَ تَأْوِيْبِهَا وَبَيْنَ سَرَاهَا
بَثُّ إِلَى عَشِيَّةً أَوْ ضَحَاها
وَقُلْ آهِ يَا مَعِيدَ هُواها
آهِ مِنْ رَحْلَةٍ تَطُولُ نَوَاهَا
آهِ مِنْ دَارٍ لَا يَحِيبُ صَدَاها
أَبْكَاهَا صَبَابَةً أَمْ سَقاها
مِنْ حَيَاةٍ إِنْ كَانَ يَعْنِي بَكَاها
وَنَفْسٍ لَمْ يَبْقِ إِلَّا شَجَاهَا
يَتَمْنَى سَوَادَهُ لَوْ فَدَاهَا^(١)

بَيْنَ شُقْرٍ وَمَلْتَقِيْهَا نَهَرِيهَا
وَيَعْنِي الْمُكَاءُ فِي شَاطِئِهَا
عِيشَةً أَقْبَلَتْ يُشَهِّيْهِ جَنَاهَا
لَعْبَتْ بِالْعُقُولِ إِلَّا قَلِيلًا
ثُمَّ وَلَّتْ كَأْنَهَا لَمْ تَكَدْ تَدْلِي
فَانْدَبَ الْمَرْجَ فَالْكِنِيسَةُ فَالشَّطَطُ
آهِ مِنْ غَرْبَةٍ تُرْقِرِقُ بَشَا
آهِ مِنْ فَرْقَةٍ لَغَيْرِ تَلَاقِ
لَسْتُ أَدْرِي وَمَدْمَعُ الْمَزْنَ رَطْبُ
فَتَعَالَى يَا عَيْنَ نَبِيكِ عَلَيْهَا
وَشَبَابٌ قَدْ فَاتَ إِلَّا تَنَاسِيَهُ
يَتَمْنَى تَبَكِيْهَا وَقَلْبِيْهَا

إن هيمنة الماضي هي من بواعث فعل التذكر ومحفزاته، وكأنه محاولة من الشاعر للبقاء في الماضي طرداً للزمن الحاضر الأليم، وكأنما وجد في (التذكر) تعويضاً نفسياً عن غياب اللذة، لذلك فإن الاستعادة ستشمل كل مفاصل تلك اللذة الماضية، وجزئيات المرح المفقود. والتذكر دأب يستفحلاً فيستعمراً الحاضر كله، فيبدو ملتقي النص الشعري أن زمن الخطاب الشعري هو الحاضر وليس غيره، وكأنه يعمد إلى إلغاء الأبعاد الزمانية وكسرها، لئلا يلغى البعد المكاني ويكسره، لأنها أمكنته غربة ورحيل ونوى، وإذا كان المكان (الذاكرة) يشكل لدى الشاعر محطة أمان، تتجادب فيها أصداء أغان، فإن المكان الراهن يدعو إلى الندب، فيتعالى في جنباته عويل

وبكاء. ولأن مكان الألفة (مكان التذكر) يمثل للشاعر وجوده الحقيقي وكينونته الحقة، فطبيعي - والأمر كذلك - أن يعني أن وجوده ما عاد موصولاً، لذلك فهو يتمنى لو انه افتداه.

وتنشط ذاكرة الشاعر التي تحفظ بالأمكانة عند انعكاس أية إشارة توحى لدى الشاعر بحضور فعل المكان، وتكون هذه الإشارات علامات تسترجع بالذاكرة معالم المكان المفقود، فيتحقق فعل الارتباط العاطفي بالمكان الغيب في الذاكرة لأن المكان المادي العام غريب وحيادي عننا، «أما المكان الوجدي الخاص فيجعلنا لصيقين به في غمرة الإحساس الذي نضمره له، دون أن ننصح عنه لأن نواته محمولة في ذاتنا تنتقل معنا وتتوالد كلما دعا داع من الدواعي»^(٣٢).

إن الذكرى بطبيعتها هي عودة إلى أصل يحاول الشاعر استرجاعه، وطريق هذه العودة مختلف في القصيدة من شاعر إلى آخر، بحسب الصور والآليات الشعرية الموظفة التي تسهم في تجسيد هذه الذكرى، وقد ينشط فعل الذاكرة بالمقارنة بين حالين في مكانيين مختلفين يحاول الشاعر المفاضلة بينهما، فالشاعر ينزع بهذه الطريقة إلى إبراز عناصر التشابه والاختلاف بين مكان الذكرى الأصيل وبين وجوده في لحظة المقارنة في مكان آخر، وغاية هذه المقارنة وفاعليتها عند الشاعر هو العودة إلى المكان الأول، وهذا ما نلاحظه في قصيدة ابن دراج القسطلي (٤٢١هـ) التي يستحضر فيها ربيع (قرطبة) مقارنا إياه بما وصل إليه حاله في مدينة سرقسطة، إذ يقول:

قل للربيع اسحب ملاء سحائب فاجرر ذيولك في مجر ذوائي
 لا تكدينّ ومن ورائك أدمعي مددا اليك بفيض دمع ساكتب
 وصباة أنفاسهالك أسوة إن ضاق ذرعك بالغمام الصائب
 وامزج بطيب تحيتي غدق الصبا
 عهدا كعهدك من عهاد طالما
 واجنح لقرطبة فعائق تربها
 حيث استكانت للعفاء منازلي
 ذللا تعسفن الدجى بأذلة
 ولواوبا جبن الفلا بلواغب^(٣٣)

يظهر لنا في هذه القصيدة أن حس المقارنة بين المكانين والعودة إلى المكان الأول (قرطبة) جاء لضارعة إحساس الشاعر بأزمته مكانيا على الرغم من إن حضوره الفعلي هو في مكان آخر (سرقسطة)، والصورة المعبرة في هذه القصيدة هي تأكيد الشاعر على الاختلاف ليس بالزمان والمكان فحسب، بل حتى في الفصول، ذلك «إن الربيع في هذه القصيدة رمز للماضي، ربيع الشاعر في قرطبة، حيث الشباب والاستقرار والنعيم، وإن الربيع رمز اليناعة والنصرة والحداثة، يتحول إلى ربيع دامع العينين يفيض صباة وشوقا، أنها الطبيعة بالمنظور الداخلي والمشاعر المتقدة، لقد خلع على الربيع من ذاته وأحسيسه، قراءة برؤية أخرى رؤية ذاتية خالصة، لقد اتخذ من الربيع واسطة للذكر»^(٣٤)، فالذاكرة وهي المزيج المعقد من الرغبات، حينما تُستفز أو تعاد إليها الحياة، تخرج بكل مumoتها الشعوري، وتتجسد في شكل صور وأخيالة وتهويات تكون ضاغطة على الشاعر بزخها، فينعكس هذا الاستحضار على أدائه التعبيري في القصيدة، إن علاقته بمكانه تظل مشيمية، وإذا كان ما أصاب موطنـه من اغتصاب جعل الشاعـر منـشـطـرا على نـفـسـهـ، بين (قلب) ظـلـ ثـاوـيـاـ هـنـاكـ حيثـ الوـطـنـ، وـبـيـنـ جـسـمـ لـازـمـهـ، فـانـ غـاـيـةـ ماـ يـتـمـنـاهـ الشـاعـرـ الـأـوـيـةـ مـنـ جـديـدـ.

وإن هذه الحال كانت باعثاً دوماً على حميمية التذكر (أمثله في خاطري كل ساعة)، والحنين إلى كل ما في ذلك المكان الذي أودعه الشاعر في ضمان الله، وتضرع إليه بالسقىا. يقول أبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي روح، من أهل الجزيرة الخضراء، في تشوقة لها:

أَعْلَلُ يَا حَضْرَاءُ نَفْسِي بِالْمُنْتَى
وَأَقْنَعُ إِنْ هَبَّتْ رِيَاحُكِ بِالشَّمْ
إِذَا غَبَّتِ عَنِّي عَيْنِي يَغِيبُ مَنَامُهَا
وَكَيْفَ يَنَامُ اللَّيْلُ ذُو الْوَجْدِ وَاهْمَّ
تَذَكَّرُتُ مَنْ فِيهَا فَفَاضَتْ مَدَامُعِي
فَلَلَّهُ مَنْ فِيهَا مِنَ الْخَالِ وَالْعَمَّ
وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّ جَسْمِي رَضِيعٌ إِلَى الْأَمِّ^(٣٥)

للروابط وال العلاقات التي يعقدها الإنسان مع المكان أبعاد ودلالات عميقة، فهي تحدد نوع الوعي المكانى نتيجة معايشته له، و تؤشر إلى مدى القرب أو البعد عنه، وان استرجاع المكان يكون في جوهره عودة إلى خزين الذاكرة و تراكماتها، التي هي أصداء لهذه الروابط المكانية، وبحضورها يتحدد الانتساب للمكان، وزاوية النظر له.

وفي النص السابق دلالات بعيدة في استحضار المكان النواة^(٣٦)، بشكل يظهر تعلقه وحنينه إلى مكانه الأول، في سياق يطغى عليه الإحساس بالوجود، وألم الذكرى، وحسرة الفراق. إلا أن أعمق الدلالات التي تكشف رابطة الشاعر بالمكان، تلك التي نقرؤها في البيت الأخير من النص، الذي يكشف حميمية التواصل وتجذر انتساب الشاعر لمكانه الأصل:

وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّ جَسْمِي رَضِيعٌ
وَلَا بَدَّ مِنْ شَوْقِ الرَّضِيعِ إِلَى الْأَمِّ

فالمكان (الأم)، هو الحامي، المحضن، والابتعاد عنه يعني انقطاعاً عن الجذر، وعن الانتفاء بالمعنى الوجودي، فالتوحيد بين المكان ورمز الأم، يعني -فيما يعنيه-

ان المكان أصبح يمثل علامة للعودة إلى الجذور الأولى للحياة، حيث يكون رحم الأم هو المكان الأول للإنسان، على هذا تكون علاقة الشاعر بأمه الأرض مشيمية، متتجذرة، فهي الملاذ الحقيقي له. ولقد أغنى الشاعر قصيده باستدعاء رمز الأمومة «فاستحالت الأم إلى الأرض والأرض إلى أم وبالتالي خلق لنا قصيدة سهلة وغير معقدة، ولكنها مليئة بالشاعرية الحية»^(٣٧).

المبحث الثالث

المكان المفقود

إذا تأملنا النصوص الواردة في هذا المجال فسنجد أن غالبية هذه القصائد قد ارتبطت بأماكن معينة (مدينة ، بلدة)، وقد بينت هذه القصائد خصوصية هذه الأمكنة ومكانتها عند الشعراء من حيث الارتباط والأثر، إذ يفقدون بسبب من الغربة أو النفي الأماكن التي تمثل لهم أو طانا استدعت الظروف السياسية أو الاجتماعية الابعد عنها ومقارقتها، فيصبح «الوجود في المنفى يعني الانقطاع عن الوجود الفعلي في الوطن، كما يعني في الوقت نفسه تعددًا داخلياً بهذا الوجود ذاته، وحين يصبح وجود الوطن داخلياً تنشط حركة الخيال وتظهر مستويات متعددة للحلم والذاكرة، فيتعرف المكان الواحد في أمكنة عده، ويتتحول زمن الحياة تحت سمائه إلى أزمنة تاريخية أو شخصية أسطورية»^(٣٨)، أي إن الشاعر في أماكن النفي يعيش زمناً مضاعفاً من حيث الإحساس بالمكان، وتكبر لديه الحاجة في التعلق بالأماكن التي غادرها وما زالت حية في داخله، فيحاول بقصائده الدالة على هذه الأمكنة، خلق نوع من الاستعادة وإقامة حالة من التواصل والارتباط داخل فضاء القصيدة بلغتها وصورها، لعله يحقق بذلك إعادة وصل لهذه الروابط الحية التي انقطعت بفعل هذا الابعداد، لذلك «لا يكون الانسحاب الاختياري، أو الاقلاع القسري من المكان الذي يحدث في الواقع موتاً لفكرة الوطن، وإنما تظل الفكرة قادرة على النمو في الغربة، فالشاعر في المنفى يعيشون وطنًا لغويًا يبنونه في ديوان أو في قصيدة شعر»^(٣٩).

لقد كان الشاعر الأندلسي منبت الصلة عن المكان المنفي، ميمماً قلبه وعقله شطر وطنه، موصولاً به باستعادته لوطنه روها، أو عبر استحضار التفاصيل الدالة على المكان المفقود، على نحو ما يلقانا فيما قاله المعتمد بن عباد(٤٨٨هـ) محيا فيه (شب):

ألا حي أوطاني بِشَلْبِ أبا بكر
وسلهُنَّ هل عهد الوصال كما أدرى
وسلمٌ على قصر الشراجيب عن فتى
له أبداً شوقٌ إلى ذلك القصرِ
منازل آسادٍ وبِيَضِ نواعمٍ
فناهيك من غيلٍ وناهيك من خدرٍ^(٤٠)

في هذه القصيدة استحضار للمكان وتفاصيله الدالة عليه، فحنين الشاعر إلى قصر (الشراجيب والمنازل) هي العودة بكل آلام الذكرى وما تحمله من رغبة للرجوع والتواصل مع التجارب التي عاشها الشاعر في مثل هذه الأمكانة، سواء أكانت تجارب روحية أم تجارب حسية غزلية تجسست في أبيات عديدة من هذه القصيدة، غيبتها عن نطاق التمثيل، وهي تشير بجلاء إلى المتعة التي كان يتحققها له المكان الذي يشكوا ألم فقدانه، لأنه غائب عنه، فهذه الأمكانة منعكسة «على خيال الشاعر عبر قناة لاقطة لأحداث مترسبة في الذاكرة بفعل تأثير لحظة آنية تشد إليها الشاعر بقوة، فتدعى صور الأمكانة في نسيج سردي حاضرة حضوراً إضافياً يكمل ويتم معالم المكان الماثل»^(٤١).

وللمعتمد قصيدة أخرى يذكر فيها غربته في الأسر، وفيها جوانب عميقية يظهر فيها تبدل أحواله، وبيث ش��واه ومرارة تحمله ومعاناته من بلوغ هذه النهاية:

غريبٌ بأرض المغاربة أسيّرٌ
سيكي عليه منبرٌ وسريرٌ
وتنبه البيض الصوارم والقنا
مضى زمانٌ والملك مستأنسٌ به
برأيٍ من الدهر المضلّل فاسدٌ
فيما ليت شعري هل أبتي ليلة
أمامي وخلفي روضةٌ وغديرٌ
تعني قيانٌ أو ترنٌ طيورٌ
بزاهرها السامي الذري جاده
ويلاحظنا الزاهي وسعده سعد
غيورين والصبّ المحب غيورٌ^(٤٢)

إنَّ غربة المكان لتبدو جليةً أولاً من لفظها اللصيق الذي يُفتح به النص (غريب)، ومن اصطيفاء الشاعر اسمًا يتألف مع (الغربة) في الجذر اللغوي؛ هو (أرض المغاربة) -من بين أسماء هذا البلد الكثيرة-، وكأنَّ أصداء الغربية تجذرت في نفسه، ثم تشطّت على المجال اللغوي، ناهيك عن لوازمهما التي أعلنت عن نفسها في ألفاظ (سيكي، وتنبه، دمع غزير، نفور... الخ).

ان المكان المفقود (مكان الأنس) الذي مضى بفعل (الدهر)، ليظهر كلما حوصر الشاعر بمكان النفي، فيعطي فضاء التخيّل، ويكون حاضراً في صفحة أمنيه وأحلامه، (فيما ليت شعري هل أبتي ليلة) فإحساس الشاعر بالمكان هنا يتجاوز حدود الإدراك إلى حالة من حالات (التماهي)؛ فقد تلبّسه المكان وأكل عليه الجهات كلها، إذ لم يعد الأئمّا ولا الخلف خلفاً فالمكان ملك الشاعر وفضاؤه المادي فجاءت اللغة لتعبر عن ذلك، ولم يعد المكان هنا خلفية للمشهد بل تعدى ذلك ليكون مكوناً رئيساً له، فصارت تفاصيل المكان تنزاح معه أينما ولّ وجهه، فلا ندرى أيّها انصرّ بالآخر؛ هل إن الشاعر انصرّ بمكانه أم أن المكان انصر بالشاعر، بعد أن تلاشت التخوم وتميّعت الحدود على النحو الذي افتح فيه المكون

البنياني المكاني؛ فقد غدا هو الآخر (بنية) مفتوحة تستقبل التأويل.. فكأنه فتح الأفق المكاني في منحى من مناحي التعويض النفسي وال الحاجة الملحة إلى افتتاح المكان والفضاءات التي لا تحددها أطر، ذلك ان الشاعر يحيى في أغلال المكان المنفي وضيقه الذي يختبئ له نفسه. ومن الطبيعي، إن صورة المكان المفقود المستحضر بديل عن مكان المنفي؛ تبدو مناقضة، فحين ضجّ الأخير بالبكاء والندب والدمع والوحشة وسجل الشاعر معه نفورا، تلقانا صورة المكان البديل مزدهيا بالحياة والخضرة والغناء ورفعه الشأن والبهجة (روضة، غدير، منبة الزيتون، موروثة العلا، تغنى قيان، ترن طيور، زاهرها السامي الذرا...).

ولأن المكان يمثل موضع كينونة الذات الإنسانية، ولأن تلك الذات تشعر لحظة انقطاعها عنه، وعيشهما في منفى، فكأنها فقدت الإطار الذي يحقق لها شعورها بالوجود؛ لذلك فقد جسد الشاعر الأندلسي في معتبره تلك القناعة عبر رثائه لنفسه، وهذه الحال تعبر عن أزمة روحية حادة يعيشها الشاعر، فيكون الإحساس بالاغتراب مضاعفا؛ إذ يحاصر الشاعر - حينئذ - تاریخُه الشخصي الذي ارتبط بمكانه الأصل من جهة، وما آل إليه حاله من جهة أخرى، فإنه عوضٌ عما يصييه من إحساس بالهوان والذلة وسلب الحرية؛ يبقى المكان من بين أبرز التجليات مأساوية، إذ تحكمه - والحال هذه - ثنائية المكان (البعيد-القريب-الماضي-الراهن-المقصى عنه-المقصى إليه)، ولذلك يكون إحساس الشاعر بالغربة عاليا، ويأخذ أبعادا ذاتية تتمثل في الإحساس بالنهاية، فيكون رثاؤه لنفسه معبرا عن كل أبعاد الغربة التي يعيشها، وهذا كان واضحا في شعر المعتمد بن عباد، لاسيما في أيامه الأخيرة، إذ يقول راثيا نفسه:

قَبْرُ الغَرِيبِ سَقَالَ الرَّائِحُ الغَادِي
 بِالْحَلْمِ بِالْعِلْمِ بِالنَّعْمَى إِذَا اتَّصَلَتْ
 بِالطَّاعِنِ الضَّارِبِ الرَّامِيِّ إِذَا
 بِالدَّهْرِ فِي نَقْمٍ بِالْبَحْرِ فِي نَعْمٍ
 نَعْمٌ هُوَ الْحَقُّ وَافَانِي بِهِ قَدْرٌ
 كَفَالَّا فَارِفَقْ بِهِ اسْتُؤْدِعَتْ مِنْ كَرْمٍ
 وَلَا تَزُلْ صَلْوَاتُ اللَّهِ دَائِمَةً
 عَلَى دَفِينِكَ لَا تُخْصِي بِتَعْدَادٍ^(٤٣)

إن انقطاع ابن عباد عن مكانه المفقود (وطنه)، كأنه انقطاع عن (رحم الحياة) وهذا ما جعله يتعامل مع ذاته على أنها ميتة، ويقوم برثائها وهي حية، وما كان ذلك الإحساس ليكون لولا غربته المستفحلة في نفسه، ذلك الاستفحال الذي يشخص أولا من إطلاقه لفظة (الغريب) على نفسه، في مبدأ رثائه (قبر الغريب). هذا يعني أن ارتباط مكان الغربة بالرثاء يحصل «عندما يشعر الشاعر بافتقاده المكان وتبعثر ما كان يجتمع فيه من سُوَدَّ، ووجاهة وخير عميم، لسبِّبِ من الأسباب، عندها يتتحول من حضور ماثل بكل التفاصيل إلى مجرد جثة مسجاة لماضٍ ولَّ وأدَبَ»^(٤٤).

إنَّ الشاعر في غربته يفقد حرية، فتصبح هناك «علاقة جدلية بين المكان والحرية، وتصبح الحرية في هذا المضمار هي مجموع الأفعال التي يستطيع الإنسان أن يقوم بها دون أن يصطدم بحواجز أو عقبات، أي بقوى ناتجة عن الوسط الخارجي، لا يقدر على قهرها أو تجاوزها»^(٤٥).

١. فلسفة الشعر الجاهلي: (دراسة تحليلية في حرية الوعي الشعري)، د. هلال الجهداد، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٤.
٢. أصول الشعرية العربية(نظريّة حازم القرطاجي): الظاهر بو مزبر، الدار العربية للعلوم - ناشرون، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٤٩.

٣. وعي الحداثة: (دراسات جمالية في الحداثة الشعرية): ص ٢٧.
٤. إشكالية المكان في النص الأدبي: ص ٣٩٥.
٥. وعي الحداثة (دراسات جمالية في الحداثة الشعرية): ص ٥٧.
٦. المصدر نفسه: ص ٢٧.
٧. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي: باديس فوغالي، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ١٨١.
٨. المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
٩. المكان في الرواية العربية (الصورة والدلالة): عبد الصمد زايد، دار محمد علي، تونس، كلية الآداب -منوأية، سلسلة دراسات أدبية الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ١٧.
١٠. نفح الطيب: ج ٧، ص ١٨٤.
١١. جماليات المكان: باشلار: ص ٣١.
١٢. ديوان ابن خفاجة: ص ٢٣٦.
١٣. ديوان ابن حذيف: ضبطه وعنون قصائده وعلق عليه: يوسف عيد، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٣٨٧.
١٤. القارئ والنص (العلامة والدلالة): سيزا قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، ٢٠٠٢، ص ٩٣-٩٤.
١٥. ديوان ابن عبد ربه: جمعه وحققه وشرحه د. محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٢٠-١٢١.
١٦. إشكالية المكان في النص الأدبي: ص ٤٠٤.
١٧. خريدة القصر: قسم شعراء الأندلس، القسم الرابع، الجزء الثاني، تحقيق: عمر الدسوقي، وعلى عبد العظيم، ص ١٣١-١٣٢-١٣٣.
١٨. جماليات المكان: غاستون باشلار، ص ٤٢-٤٤.
١٩. فلسفة المكان في الشعر العربي (قراءة موضوعاتية جمالية): ص ٢٠.
٢٠. ينظر: في النقد الجمالي (رؤى في الشعر الجاهلي): د. احمد محمود خليل، دار الفكر، دمشق- سوريا، ودار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٤٠ وما بعدها، كذلك: القارئ والنص (العلامة والدلالة): ص ٥٢-٦٢.
٢١. ينظر: مقدمة التصصيدة في الشعر الأندلسي (دراسة موضوعية فنية): د. هدى شوكت بنهام، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ١٤٠-١٤٨.

٢٢. جماليات الشعر العربي (دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي): د. هلال الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحتات الدكتوراه (٦٥)، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٨٨.
٢٣. ديوان عنترة: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص٩١.
٢٤. فلسفة المكان في الشعر العربي (قراءة موضوعاتية جمالية): ص١٩.
٢٥. نفح الطيب: ج٧، ص٢٦٥.
٢٦. ديوان ابن خفاجة: ص٢١٦-٢١٧.
٢٧. ديوان ابن رشيق القير沃اني: ص٥٩-٦٠.
٢٨. الصلاح في اللغة والعلوم: إسماعيل بن حماد الجوهرى، إعداد وتصنيف: نديم علي مرعشلى، وأسامه مرعشلى، الطبعة الأولى، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٩٧٥، مادة زهد.
٢٩. المصباح المنير: احمد بن محمد المقرئ النبومي، تصحيح مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحبي وأولاده، مصر، د.ت. مادة زهد.
٣٠. الذاكرة في الفلسفة والأدب: ميري ورنوك، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص٣٧.
٣١. ديوان ابن خفاجة: ص٣٦٤-٣٦٥.
٣٢. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي: ص١٨٢-١٨٣.
٣٣. ديوان ابن دراج القسطلي: حققه وعلق عليه وقدم له، د. محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٦١، ص١٦٧.
٣٤. الغربية والختين في الشعر الأندلسي: فاطمة طحطح، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحتات (١٩)، المملكة المغربية، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص١٤٣.
٣٥. المقتضب من كتاب تحفة القايد: اختيار وتقدير ابن اسحاق ابراهيم البلفيقي (من القرن الثامن)، تحقيق ابراهيم الابياري، القاهرة، المطبعة الاميرية ١٩٥٧، ص٥٠، نقل عن: الشعر في عهد المرابطين والموحدين: محمد مجید السعید، دار الرشید، سلسلة دراسات (١٦١) منشورات وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٠، ص٢٣٤.
٣٦. المكان الم noe من المفاهيم التي أوردها عز الدين المناصرة في كتابه جمرة النص الشعري (مقاربات في الشعر والشعراء والحداثة والفاعالية): ص٢٤٩-٢٥٠.
٣٧. إشكالية المكان في النص الأدبي: ص٣٩٩.
٣٨. إضاءة النص: اعتدال عثمان، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص٧.
٣٩. المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

٤٠. ديوان المعتمد بن عباد ملك اشبيلية، جمعه حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، راجعه: د. طه حسين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٥ ، ٢٠٠٨ ، ص ١١-١٢ .
٤١. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي: ص ٢٥٩ .
٤٢. ديوان المعتمد بن عباد: ص ٩٨-٩٩ .
٤٣. المصدر نفسه: ص ٩٦ ، وقد ورد صدر البيت الأخير في الديوان بشكله هذا من اختلال في الوزن، ولعله: (ولاتزال صلاة الله قائمة) .
٤٤. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي: ص ٢٠٠ .
٤٥. جماليات المكان: جماعة من الباحثين، ص ٦٢ .

المصادر والمراجع

٨. ديوان ابن حميس، ضبطه وعنون قصائده وعلق عليه يوسف عيد، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ م.
٩. ديوان ابن خفاجة، تحقيق د. مصطفى غازي، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٠.
١٠. ديوان ابن دراج القسطلاني. حققه وعلق عليه وقدم له، د. محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٩٦١ م.
١١. ديوان ابن رشيق القرivoاني، جمعه ورتبه عبد الرحمن باغي، دار الثقافة، بيروت.
١٢. ديوان ابن عبد ربه الأندلسي، جمعه وحققه وشرحه د. محمد رضوان الدایة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩.
١٣. ديوان عنترة: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥ م.
١٤. ديوان المعتمد بن عباد ملك أشبيلية، جمعه حامد عبد المجيد و أحمد أحمد بدوي، راجعه د. طه حسين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، ط٥، ٢٠٠٨ م.
١٥. الذكرة في الفلسفة والأدب، ميري ورنوك، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٧ م.
١٦. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي. د. باديس فوغالي. عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٨ م.
١. إشكالية المكان في النص الأدبي، ياسين النصير دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط١، ١٩٨٦.
٢. أصول الشعرية العربية (نظريه حازم القرطاجمي في تأصيل الخطاب الشعري) الطاهر بو مزبر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط١، ٢٠٠٧ م.
٣. إضاءة النص، اعتدال عثمان، دار الحداة، ١٩٨٨ م.
٤. جماليات الشعر العربي (دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي)، د. هلال الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه ٦٥، بيروت، ط١، ٢٠٠٧ م.
٥. جماليات المكان، جماعة من الباحثين، منشورات عيون المقالات الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٨٨ م.
٦. جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٦، ٢٠٠٦ م.
٧. خريدة القصر وجريدة العصر، عياد الدين الاصبهاني الكاتب، قسم شعراء المغرب والأندلس، الجزء الثاني، تحقيق آذرتاش آذرنوش، نفحه وزاد عليه محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي، والجيلاني بن الحاج يحيى، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١ م.

٢٥. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقربي التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت ٢٠٠٤.
٢٦. وعي الحداثة (دراسات جمالية في الحداثة الشعرية) سعد الدين كلبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٧ م.
١٧. الصاحح في اللغة والعلوم: إسماعيل بن حماد الجوهرى، إعداد وتصنيف: نديم علي مرعشلى، وأسامه مرعشلى، ط١، دار الحضارة العربية، بيروت ١٩٧٥ م.
١٨. فلسفة الشعر الجاهلي (دراسة تحليلية في حركة الوعي الشعري) د. هلال الجهاد، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٠١ م.
١٩. فلسفة المكان في الشعر العربي، قراءة موضوعاتية جمالية، حبيب مونسي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠١
٢٠. في النقد الجمالي (رؤى في الشعر الجاهلي)، د. احمد محمود خليل، دار الفكر، دمشق، سوريا، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦.
٢١. القارئ والنص (العلامة والدلالة) سizza قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت ٢٠٠٢.
٢٢. المصباح المنير: احمد بن محمد المقرئ الفيومي تصحيح مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحبى وأولاده، مصر.
٢٣. مقدمة القصيدة في الشعر الأندلسي، دارسة موضوعية فنية، د. هدى شوكت بنهان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٠.
٢٤. المكان في الرواية العربية، عبد الصمد زايد، دار محمد علي، تونس كلية الآداب، منواية، سلسلة دراسات أدبية، ط١، ٢٠٠٣.

التشكيل التصويري
في مكتبة شهاب الدين الموسوي
الشعرية

Imagist Formation
in the Poetic Repertoire
of
Shahab Aldeen Al-Mooosawi

م.د. عَمَاد جَعْفِيْم عَوَيْد

جامعة ميسان

كلية التربية . قسم اللغة العربية

Lecturer. Dr. 'Amad Jagheim 'Aweid
Department of Arabic
College of Education for Humanist
Sciences
University of Mseisan

ملخص البحث

حاول البحث الموسوم (التشكيل التصويري في مدونة شهاب الدين الموسوي الشعرية) الوقوف على تشكيل الصورة وسبر أغوارها، وملامسة الأبعاد الجمالية للصور الشعرية.

واستقام البحث على ثلاثة محاورٍ: تمثل الأول في الوقوف على صور الشاعر البينية (التشبيه، الاستعارة، الكنایة)، وُخصص المحور الثاني إلى تحليل الصورة- المشهد، أما المحور الثالث فكان في تلمس دور (المبالغة) في تشكيل الصورة، والأبعاد الجمالية التي تضفيها.

Abstract

The actual study endeavours to fathom the imagist formation and delves into the aesthetic scopes of poetic images. The paper is bifurcated into three axes; the first focuses upon the structural images; anthropomorphism, metaphor and simile, the second explicates the image, scene, yet the third tackles the role of hyperbole in forming an image and its aesthetic scopes.

المقدمة ...

يتناول البحث التشكيل التصوري في مدونة شهاب الدين الموسوي المتوفى سنة (١٠٨٧هـ) وستكون مقاربتنا لصور الشاعر على ثلاثة محاور:

المحور الأول: يتمثل في عرض وتحليل صور الشاعر ضمن أساليب التصوير البيني (التشبيه - الاستعارة - الكناية) ويكون منطلق البحث فيه الرؤية الجزئية للصور. أما المحور الثاني: فيتم فيه النظر إلى صور الشاعر من منظور أوسع هو المنظور الكلي لتلك الصور، بحيث تكون الصورة كقطعة سينائية التقاطها الشاعر، وجاء ذلك في صوره التي شكلت مشاهد التقاطها الشاعر بعدهسته، وقد ظهرت مقدرة الشاعر التصورية في هذا المحور.

ولأن الشاعر قد اتخذ المبالغة في التصوير إطاراً فنياً لفَّ شعره عامَّة وصوره على وجه الخصوص، لذا فالباحث ارتَّى أن يجعل المحور الثالث من محاور بحث الصورة هو المبالغة وأثرها في تشكيل ورسم (الصورة) وقد أدت المبالغة ما عليها في إيجاد بعض الصور الطريفة عند الشاعر في بعض صوره وأعطت المبالغة في ذلك الفاعلية للصور التي جاءت في إطارها.

واخفق الشاعر في بعض الصور اثر المبالغة التي أحاطت الصورة ويكون ذلك بسبب غياب التناسب بين أجزاء الصورة وقد تؤدي المبالغة في التصوير إلى عدم التناسب بين ما أراد تصويره الشاعر والإيحاء الناتج عن الصورة حيث يكون التفاوت بين الجانب الدلالي والجانب الإيحائي للصورة ناتجاً عن المبالغة في التصوير.

وقد يكون إخفاق الصورة ناتجاً عن عدم دقة الشاعر في التصوير فيكون هم الشاعر في ذلك المبالغة في التصوير ليس إلا. ثم تليت المقاربة بخاتمة تمثل الخلاصة المعرفية للبحث، ومصادر البحث.

مدخل

يُعدُّ العنصر الصوري أحد العناصر المهمة في تكوين شعرية النصوص، بحيث يتميز التعبير الفني من غيره بوجود هذا العنصر^(١).

والصورة هي «طريقة خاصة من طرق التعبير أو وجه من أوجه الدلالة تنحصر أهميتها فيما تحدثه في معنى من المعاني من خصوصية وتأثير»^(٢). وهي «فعالية لغوية تخرج أنظمة اللغة من بعدها الاشاري إلى بعد مجازي تصويري، بمعنى أنها علاقة لغوية متولدة»^(٣).

والشاعر يرسم ويشكل الصور عبر اللغة التي هي بمثابة الريشة للرسام والأزميل للنحات، واهم الأدوات اللغوية التي اتكأ عليها الشاعر في رسم صوره التعبير البياني هي (الاستعارة والتشبيه والكلنائية) فقد وقف في مقدمة تلك الوسائل في تشكيل الصور الشعرية.

وحاول الشاعر في صوره البيانية خلق بعض المشاهد الشعرية التي عبرت عن إحساسات (الشاعر) نحو مظاهر الطبيعة وتجلياتها.

المحور الأول

أساليب التصوير البصري

١) الصورة التشبيهية

التشبيه هو القاعدة التي ترتكز عليها سائر الصور البصريّة، وهو النقطة الأولى التي تنطلق من بؤرتها إشعاعات التصوير البصري^(٤)، وهو «علاقة مقارنة تجمع بين طرفين، لاتحادهما أو اشتراكهما في صفة أو حالة، أو مجموعة من الصفات والأحوال، هذه العلاقة قد تستند إلى مشابهة حسية، وقد تستند إلى مشابهة في الحكم أو المقتضى الذهني، الذي يربط بين الطرفين المقارندين دون أن يكون من الضروري أن يشترك الطرفان في الهيئة المادية، أو في كثير من الصفات المحسوسة»^(٥)، فلا توجد علاقة مثلاً في الهيئة المادية بين قلب الشجاع ووشاح الخريدة في قول الشاعر في مدح الإمام علي عليه السلام:

قلب اجرى الاسود اذ يلتقيه كوشاح الخريدة المقلaci^(٦)

فالشاعر هنا قد عقد علاقة مقارنة بين قلب الشجاع ووشاح الخريدة، بالرغم من عدم وجود أية علاقة في الهيئة المادية بينهما، وإنما الشاعر نظر إلى العنصر الحركي بين قلب الشجاع إذ رأى أمير المؤمنين وبين وشاح الفتاة كثيرة الحركة، ولأن وشاح الفتاة يرتجف لكثرة حركتها فقلب الشجاع يرتجف كذلك خوفاً، فحركة قلب الشجاع كحركة وشاح الخريدة. وكذلك لا توجد علاقة في الهيئة المادية بين قرب الخود وبين قلب الكمي في صورة الشاعر في مدح الرسول الأعظم:

السنة الأولى المحمد الأولى العدد الأولى شعبان ١٤٣٧ هـ حزيران ٢٠١٥ م..... ٣٤٣

قلب الكمي اذا رأه وقد نضا سيفاً كقرط الخود في حلقانه^(٧)

فوجه الشبه أو العلاقة التي عقدها الشاعر في هذه الصورة اعتمدت على الحركة كذلك بين قلب الشجاع والقرط في الحلق فالشجاع إذا شاهد الرسول وهو يصلت سيفه يبدأ قلبه بالخفقان والاضطراب خوفاً، فقلبه في حركته يشبه حركة القرط في الحلق.

وصور الشاعر التشبيهية للمرأة أخذت مساحة لا بأس بها من صوره وهو يعتمد أسلوب شعراء الصحراء* في تشبيه المرأة بمظاهر الطبيعة، وهذا الأسلوب في التشبيه يعتمد على ادعاء إن المرأة تشبه مظاهر الطبيعة (الظبية، البرق، الماء) وتفوقها في بعض مكامن الجمال الإنساني كقوله:

بكُرٌ هي الشمس في اشراق برجتها لوم يجن سنها فرعها الجضل
وقدمية القصر لولا سلط منطقها وظبية القصر لولا الحلي والعطل
سيان بيض ثناياها اذا ضحكت وبسم البرق لولا النظم والرتل^(٨)

فهذه المرأة كالشمس في الإشراق، وكدمية القصر، وكظبية القفر، أما أسنانها فهي كالبرق، ونرى الشاعر في هذه الصورة يشير إلى بعض مكامن الاختلاف بينها وبين مظاهر الطبيعة التي ذكرها، وهو بذلك يدعى إثبات بعض الصفات للمشببة (المرأة) يفتقر إليها المشبه به (مظاهر الطبيعة)، وهو بذلك يعطي مساحة أكبر للمتلقي في الاحساس بجمالية الصورة.

فهذه المرأة كالشمس في إشراقها وما تعطيه الشمس في الإشراق تعطيه هذه المرأة لولا شعرها الطويل الذي يغطي ذلك السناء وهي كدمية القصر إلا أنها تتكلم والدمية صامتة، وهي كظبية الصحراء لولا ما على المرأة من حلي وافتقار الظبية إلى ذلك، أما أسنانها عند الضحك فهي كالبرق في ابتسامته، إلا إن الاختلاف الوحيد

هو انتظام أسنان المرأة وعدم انتظامها في البرق، ومرجع ذلك إلى أن البرق يظهر في النساء في أماكن غير متجانبة في النساء فيشهبه بذلك إلى حد ما، مبسم شخص متكسر بعض الأسنان وتوجد مسافات معينة بين سن وأآخر.

ونلاحظ الشاعر قد اعتمد على عنصر التجريد في رسم بعض صوره التشبيهية، والتجريد «هو أحد الاحتيالات التي توهם الاتحاد في التشبيه»^(٩) وذلك في قوله يرسم صورة لحبيته:

فعانقت منها جؤذر القفر آمناً وصافت منها بالخبا دمية القصر
... وقامت وزند الليث مني مطوقٌ لها ويدين الظبي قد وشحت خصري^(١٠)

وك قوله:

فوافيت منها الشمس في الليل مارداً ومن دونها شهب من النبل ترجم^(١١)

وك قوله:

قامت فعانقني ظبيٌ فقبلني برقٌ ومال علىَ الغصن في الحُلُل^(١٢)
فالتجريد في الصور السابقة قد أوهم الاتحاد في التشبيه بين الظبي والجؤذر والشمس والبرق والغصن وبين المرأة.

ومن صور الشاعر التي اعتمد فيها على التشبيه، صورة الأفق التي رسمها، وقد امتنجت إحساساته ومشاعره بصورة الأفق:

كأنما الأفق لما شمسه غربت والليل يشمل در الشهب مسدفة
صبٌ تردى بأفواه الأسى فبكى بدموع يعقوب لما غاب يوسفه^(١٣)

إذ شبه الأفق بعد مغيب الشمس بالصب الذي يبكي بدموع يعقوب عند غياب يوسف، والشاعر في هذه الصورة لم ينظر إلى دقة التشبيه وإنما نظر إلى ما يوحى به

الأفق من الحزن والألم عند الشاعر، فنقل لنا وحشته وإحساسه العاطفي تجاه المنظر الطبيعي بأمانة جعلنا نشعر بذلك الشعور الذي انتاب الشاعر عند رؤية المنظر.

٢) الصورة الاستعارية

تُعد الاستعارة «الوسيلة العظمى التي يجمع الذهن بواسطتها في الشعر أشياء مختلفة لم توجد بينها علاقة من قبل وذلك لأجل التأثير في المواقف والد الواقع وينجم هذا التأثير عن جمع هذه الأشياء وعن العلاقات التي ينشئها الذهن بينها»^(١٤). وهي من المكونات الأساسية للرسالة الشعرية؛ لأنها تخلق واقعاً جديداً أكثر من تقنيتها لما هو موجود سلفاً، وهذا الخلق يؤدي إلى إيجاد مشابهات جديدة ناتجة عن بعض الخصائص التفاعلية المتقنة وبها ينقل الشاعر المجرد إلى المحسوس والمليت إلى الحي^(١٥). والشاعر في صوره الاستعارية يحذو حذو أبي تمام في إضفاء الصفات الإنسانية على الأشياء والمظاهر غير الإنسانية من جمادات ومعنويات وتجريدات، حيث تبدو تلك الأشياء بصورة مجسمة تنبض بالحيوية والحركة، وهذا ناتج عن مقدرة فائقة في الخيال، ومن ذلك ما رسمه الشاعر بصورة إحدى الملائم:

ولرب ملحمة بلا بل نصرها تشدوا واغربة المنايا تنعُّق
... عذراء متذبحجرها ولد الردى شب الحديد وشاب منها المفرق
دهماء بيضاء الثياب كامَّها من بغضها في العين عبد أبهق^(١٦)

فالشاعر جعل لهذه الملحمه بلا بل تشدوا وغربان تنعُّق، وهي امرأة ولد بحجرها الموت، وقد شاب مفرقها، أما لون تلك الملحمه أو المرأة فهي دهماء أي سوداء تلبس الثياب البيض، ومن ينظر لها بغضها كما يبغض النظر إلى عبد أبهق. فالشاعر تعامل مع هذه الملحمه كأنساناً فوصفها وانحرج بذلك هذه الملحمه بصورة مجسمة هي

امرأة عجوز سوداء اللون يضاء الشاب فصورَها بصورة بغية. ومن صوره وهو يصف أيامه الماضية، انسنته (البين) بان جعل له سيفا وهو (كهام) أي انه غير قاطع، وجعل أوقات سروره كرجال قدموا أما المهموم فرجال هزموا:

الارعيَا لايام تقضَتْ بها والبَين منصله كَهَامُ
واحزاب السرور لها قدومُ الينا والمهموم لها انهزامُ^(١٧)

والعنصر الحركي جاء في هذه الصورة في (قدوم... انهزام) بث في الصورة نوعاً من الجمالية لما حوتة الصورة من الحركة والحيوية. ومن صور الشاعر الطريفة التي اعتمد فيها على انسنة الجمادات هي صورة دنانير المدوح بقوله:

دنانيره صُفْرُ الوجوه لعلمها بأن النَّوى في شملهَنْ مُحَكَّمٌ^(١٨)
فهذه الدنانير كالأشخاص قد غطت وجوههم الصفرة لتفرق شملهم وهي
كتانية عن كثرة إنفاق المدوح فجعلها تحس وتشعر. وكذلك جعل خزائن المدوح
كالأمهات أما أكياس الدنانير فهي أولاد تلك الأمهات بقوله:

وأشكُلتَ الخزائن فهي تنْعى على الولِدِ المُقرَّط بالحرابِ^(١٩)
فقد جعل الخزائن وهي من الجمادات تنْعى، والنعي هو صفة إنسانية أما كيس
الدنانير أو الدر衙م فهو ابن تلك الأمهات التي تنعاه لفقده.

اما تجسيم المعنيات فنراه قد جعل (التوحيد) رجلاً يضحك، والشرك يبكي
على الأوثان التي اثبت بطلان عبادتها الرسول الأعظم.

قرُنْ به التوحيد اصبح ضاحكاً والشرك متاجباً على اوثانه^(٢٠)
وجعل للهيبة وهي آمر معنوي، رجالاً يقفون على الأبواب لكي يمنعوا من يأتي
إليهم من زوار:

اقاموا على الابواب حجاب هيبة فلم يغشهم ليلاً سوى النوم زائر^(٢١)

ومن صور الشاعر الطريفة جعل عزيمة المدوح هي التي تقوم بزفاف الجياد في المعارك بقوله:

ترزف جياده العزمات منه زفاف النمل اجنحة العقاب^(٢٢)

فعزمات المدوح هي التي تقوم بإسراع الجياد في المعارك فجعلها كالأشخاص الذين يسوقون الجياد من الخلف والجوانب. وقد قرب الشاعر هذه الصورة التي رسمها لعزمات المدوح بإيراد صورة النمل (النمل الطائر) وهو يتبع ويخلف أجنحة العقاب فكما ساعد (النمل الطائر) العقاب في سرعة الطيران، ساعدت عزيمة المدوح في سرعة الجياد في المعركة.

ومن الصور التي رسمها وقد اعتمد على تجسيد الأوقات (الليل-الفجر) بان جعل النجم كشخص يمتنى جواداً أسوداً والفجر فهو شخص جاء يمتنى حصاناً أشقرأً وقد استغل الشاعر دلالة الألوان في (أسود-أشقر) ليبين وقت الفجر وذهاب وقت الليل ويظهر ذلك في تحول لون السماء من الأسود إلى الأشقر.

والنَّجْمُ غَارَ عَلَى جَوَادِ ادْهِمِيْ وَالْفَجْرُ اقْبَلَ فَوْقَ صَهْوَةِ أَشْقَرِ^(٢٣)
فالنجم قد امتنى جواداً أسوداً واختفى والفجر قد جاء على ظهر جواد أشقر.

٣) الصورة الكنائية

تعد الكنائية أحد أساليب التصوير البيانية التي اتخذها الشاعر في رسم صوره الشعرية وهي «ضرب من العدول عن لفظ يقرر معناه حقيقة وصرامة والإitan بلفظ آخر يؤدي هذا المعنى في شيء من التأول على ان تكون هناك علاقة لازمة بين

اللفظين فيما يؤديانه^(٢٤) وتمثل الكنية «في التلميح إلى المعنى المراد نقله والإشارة إليه من خلف ستار ونقل المتلقي إليه نقلًا رقيقًا مؤدبًا».^(٢٥)

والصورة الكنائية تحتاج إلى شيء من كد الذهن والتأني في الفهم للوصول إلى مضمون الصورة وجماليتها. و«نسبة الكنية للاستعارة فهي نسبة الخاص إلى العام فيقال: كل كناية استعارة وليس كل استعارة كناية»^(٢٦) فكل صورة كناية هي صورة استعارية إلى حد ما فقولنا: خلخالها يُخْفِي الأنين، فنحن نكتن عن امتلاء ساق المرأة بهذا التعبير الكنائي وفي الوقت نفسه قد استعرنا صفة إنسانية لذلك الخلخال وهو الأنين. ومن الصور الشعرية التي رسماها الشاعر لأحدى النساء وقد اعتمد الكنية في هذه الصورة بقوله:

خلخالها يُخْفِي الأنين وقرطها قلقٌ كقلبِ الصَّبِّ في الحفقانِ^(٢٧)
فالخلخال الذي يخفى الأنين كناية عن امتلاء الساق، أما القرط القلق فهو كناية عن طول العنق مما يجعل القرط يتحرك بسهولة وحرية فتكون صورة حبيبة الشاعر ممتلئة الساقين طويلة الجيد. ومن الصور الكنائية الطريفة التي رسماها الشاعر، وهو يريد أن يعبر بها عن يقظة حراس المدحوم قوله:

تبَيْتُ لِدِيهِ أَجْفَانَ الْمَوَاضِيِّ مَشْرَعَةَ النَّوَاظِرِ لَا تَنَامُ^(٢٨)
فغمد السيف يشبه إلى حد ما رسم العين المفتوحة، فكأن أغمام السيف عيون تنظر وتراقب من يأتي من الأعداء، والشاعر يكتن بهذه الصورة عن يقظة هؤلاء الحراس، حيث نرى سيوفهم مشرعة طوال الليل.

وفي صورة كنائية أخرى، وهو يكتن عن رقة ونعومة حبيبه، فيرسم لنا صورة مشهدية تصف الحبيب وهو نائم وان الشاعر يخشى من خيال الهدب ان يجرح خد الحبيب النائم.

يا ناقل المصباح لا تغرر على وجه الحبيب وقد تكحل بالكري
اخشى خيال الهدب يجرح خده فيقوم من سنه^(٢٩) الكري متذمرا

ف بهذه الصورة المشهدية التي رسمها الشاعر لنا ومن البنية الكلية للصورة يتضح لنا مرمى الشاعر وقصده، ألا وهو التعبير عن رقة ذلك الحبيب النائم ونعومته فهو لم يصرح بذلك علنًا وإنما اخذا ستراً عَبَرَ به عما يريد، فهي صورة يكتفي الشاعر بها عن رقة الحبيب النائم ونعومته.

المحور الثاني

الصورة - المشهد

وهو الجزء الثاني من أجزاء بحث الصورة، حيث يُنظر إلى هذه الصورة وفق الرؤية الكلية، والشاعر يعتمد في تشكيل هذه الصورة وبنائها على الكثير من الصور البينانية (الصورة التشبيهية والصورة الاستعارية والصورة الكنائية) وقد يعتمد على بعض الصور الوصفية في تشكيل الصورة-المشهد. وربما يتadar إلى الذهن لماذا لا تسمى هذه الصورة باللوحة؟

أقول: إن العنصر الحركي هو الفارق الكبير والمهم بين الصورة المشهدية، والصورة-اللوحة، حيث تكون الصورة-اللوحة ثابتة بينما الصورة-المشهد متحركة، والشاعر قد اعتمد على العنصر الحركي في الكثير من صوره المشهدية. أما معالجتنا لهذا النوع من الصور عند الشاعر أي الصورة - المشهد فيكون على وفق «كلقطة سينائية تتضافر عناصر الزمان والمكان والحركة واللون مع عناصر ثانوية أخرى على تشكيلها»^(٣٠) وتكون عين الشاعر هي عين الكاميرا نفسها التي تلتقط تلك اللقطة السينائية^(٣١). والشاعر قد اتخذ موقعين في التقاطه لهذه المشاهد:

١. وصف ذلك المشهد والتقطه عن بُعد، فالشاعر يقوم بأخذ لقطة سينائية عن بُعد.

٢. تصوير ذلك المشهد من الداخل وإدخال الشاعر نفسه في ذلك المشهد، فيكون صوت الشاعر داخل ذلك المشهد وهذا ما يظهر جلياً في نصوصه ذات المنحى

القصصي، وفي هذه الحالة يغطي المشهد بعض الإحساسات النفسية التي تعطي المشهد الملقط الفاعلية وذلك عبر الهواجس والتزئنات الشعورية التي يعرضها الشاعر على لسانه أو على لسان الشخصيات المشاركة في ذلك المشهد.

والشاعر في صوره المشهدية يستخدم آلية معينة تعتمد في الكثير منها على عبارة «لم انس»^(٣٢) حيث يكون هذا التركيب كالمدخل إلى التقاط ذلك المشهد، ولعل الباحث لا يجنب الصواب إذا قال إن الشاعر يعتمد على استرجاع أحداث وموافق معينة ليلتقط لها لقطات سينائية، أي أنه يعتمد على آلية (الفلاش باك) في بناء تلك الصور. ومن المشاهد التي التقاطها الشاعر مشهد رحيل الأحباب وقد اعتمد على آلية (لم انس) وهذا المشهد الذي التقاطه الشاعر يتضمن عناصر الصورة المشهدية كلها من زمان ومكان وحركة ولون.

لم انس موقفهم وقد أزف النَّوى والريح تحْدِي * للرحيل وتحْدِجُ
ساروا فكم قمِّر على فرسٍ بدا فيهم وكم شمسٍ زواها هُودجُ
ولرب سافرةٍ غداة رحيلهم ذَهَلتْ وافزعها الفراق المزعجُ
تبكي وتَذْرِي كحلها بدموعها فيعودُ وردُّ الخدّ وهو بنفسِجُ^(٣٣)

فالعناصر المكونة لهذه الصورة المشهدية هي:

١) الزمان: يكتسب الزمان أهمية كبرى في منظومة هذا المشهد وهو عنصر أساس وفعال في التشكيل الصوري^(٣٤). ففي المشهد الملقط نرى حضور الزمان، في قوله «لم انس موقفهم» حيث ان هذا الموقف حدث في زمن سابق لزمن الخطاب فالشاعر قد احتفظ بهذا المشهد في ذاكرته وأخرجه للمتلقى على شكل صورة مشهدية.

وهذا الموقف قد ارتبط بزمن هبوب الرياح، اما السافرة التي تعد إحدى تفريعات هذا المشهد فقد ارتبطت بزمان حده الشاعر هو وقت الغداة من يوم الرحيل.

٢) المكان: ذكر الشاعر في هذا المشهد بعض الاحياز المكانية والتي تؤدي دوراً في تشكيل الصورة بنائياً وتصويرياً فنراه قد ذكر بعض الاحياز المكانية ك(المودج، ظهر الفرس، خد السافرة)، اما خلفية هذا المشهد، أي انه في أي الاحياز المكانية قد جرى هذا المشهد، فهو احد أماكن نجد وهو وادي العقيق فقد ذكره الشاعر في مطلع هذا النص^(٣٥).

٣) اللون: أبدى الشاعر عنایةٌ فائقَةً بالعنصر اللوني الذي بدا كأنه مع العنصر الحركي الدعامـة الكـبرـى في تشكـيل هـذا المشـهـدـ، وأـبـدـى عنـايـةـ بـتـشـاكـلـ الـأـلوـانـ، فـنـرـاهـ قد ذـكـرـ اللـوـنـ الأـبـيـضـ وـذـلـكـ بـتـشـيـيـهـ الرـجـلـ عـلـىـ ظـهـرـ الفـرـسـ بـالـقـمـرـ، اـمـاـ تـعـبـيرـهـ عـنـ المرأةـ فيـ الـهـوـادـجـ بـالـشـمـسـ فـلـكـيـ يـبـيـنـ انـ ضـبـوءـ هـذـهـ المـرـأـةـ وـجـمـالـهاـ قـدـ حـجـبـهـ الـمـوـدـجـ وهيـ صـورـةـ كـنـائـيـةـ، فـهـوـ يـكـنـيـ عنـ تـرـفـ المـرـأـةـ وـجـمـالـهاـ لـأـنـ وـجـهـ هـذـهـ المـرـأـةـ يـمـيلـ إـلـىـ الصـفـرـةـ فـهـيـ نـؤـومـ الضـحـىـ.

اما اللون الأسود فهو كحل تلك السافرة، ولون خدتها هو الأحمر اما اللون البنفسجي فنراه قد نتج عن امتزاج اللون الأسود (الكحل) باللون الأحمر (الخد)، فالشاعر هنا قد كانت له معرفة بخصائص الألوان، فاللون الأسود إذا ما خلط باللون الأحمر يتبع من هذا الخليط اللون البنفسجي، الذي عبر عنه بقوله: «فيعود ورد الخد وهو بنفسج». وللون الأثر الكبير في هذه الصورة لما أضافه من مسحة تزويقية أعانت الصورة المشهدية على استكمال عناصر تشكيلها^(٣٦).

٤) الحركة: وهي من العناصر المهمة في إعطاء الصورة المشهدية ابعاداً متميزة تجعل الصورة ملائمة بالحركة وقد جاء هذا العنصر في صورة الشاعر المشهدية عبر الأفعال (تحدي، تحدج، ساروا، زواها، تبكي) كل هذه الأفعال أفعال تدل على الحركة، وتغير لون الخد كذلك من الأحمر إلى البنفسجي يعطي بعدها حركيّاً لهذه الصورة.

٥) الصوت: فكأنما نسمع صوت الريح بقوله (والريح تحدي للرحيل وتحرج)
فقد جعل الشاعر الريح كحادي العيس الذي يسوق تلك الإبل ويعني لها فكأنما هذه الريح قد أذنت بالرحيل من المكان. فعبر هذه العناصر مجتمعةً أمكننا تلقي هذه الصورة المشهدية والتي يمكن أن نسميتها (مشهد الرحيل) ويمكننا تصور هذه اللقطة السينمائية فاللقطة تكون موقف أناس يرحلون والريح تأذن بذلك أي إنها تهب وهناك فتیان على خيولهم ونساء في الهوادج، وهذه الخيول التي تقل الفتیان والإبل التي عليها الهوادج في حالة السير، وينتقل الشاعر بعدسته إلى إحدى النساء وهي لم ترحل معهم فهي ذاهلة فرعة من رحيل أحبابها فهي تبكي.

والسير في الليل من المشاهد التي ذكرها الشاعر في نصوصه، والتقط لها صورة جميلة، وعلى الرغم من أن هذا المشهد من المشاهد الموروثة في الأدب العربي* إلا أن الشاعر قد قام بتكييف هذا المشهد بما أضفى عليه من العنصر الحركي، وما حمله هذا المشهد من الجو النفسي الموجي بالتعب والألم والإرهاق. حيث حمل الشاعر المشهد المشاعر النفسية التي تنتابه تجاه الليل الكئيب الذي أحياه الشاعر بأفكاره وتصوراته.

قضى فجره نجباً فاحيتهُ فكريٌ وترمي الحصى باليعملات الذوابل
وبيتٌ وصحبي كالقصيٌ من السُّرى تجافي الكرى ميل الطُّلى والكواهلِ^(٣٧)

وقد حضر العنصر الزماني في هذه الصورة المشهدية، حيث نرى الشاعر في صورة سابقة يذكر الليل، والهاء في (فجره) عائدة على الليل، كذلك فان السرى السير ليلاً. فهذا المشهد مشهد ليلي.

أما العنصر المكاني حضر في فعل (المبيت) وبت وصحي... فالحizin المكاني الذي بات وصحبه به هو ظهور تلك النياق ونلاحظ الشاعر في هذه الصورة قد اتكاً على الإيقاع الذي صدر من تكرار الألف المقصورة في الكلمات (الحصى- السرى- تجافى- الكرى- الطلىُّ) لنقل الحالة النفسية التي عليها الشاعر وأصحابه من تعب وألم وسهر اثر المسير والشوق للوصول إلى الراحة. وعدسة الشاعر انتقلت إلى زاويتين:

الأولى: إلى صورة اليعملات وهي تجري والخصي يتطاير تحت اخفافها.

والثانية: إلى الشاعر وأصحابه عند ميل رقابهم وكواهلهم من النعاس.

ويلاحظ أن الشاعر يتحرك بعده لالتقاط هذا المشهد عن قرب ليؤكد مشاركة الشاعر بهذا الفعل (الحدث). ومن صور الشاعر المشهدية التي نراها صورة البرق وقد جاءت في إطار دعاء الشاعر لأكتاف العقيق بالسقيا بقوله:

سقى الله أكتاف العقيق بوارقاً تقطع زند الليل في قُضبِ التّبَرِ^(٣٨)

وقد اعتمد الشاعر في بناء هذه الصورة المشهدية على العنصر الزماني وجعله يؤدي دوراً بنائياً ودوراً تصویرياً، فهذه البرق في لحظة ظهورها في السماء كأنها تقطع زند الليل بالسيوف الذهبية، ومن المعروف ان الفعل المضارع يدل على الحركة والتجدد فكأنما نرى السماء في وقت الليل يتخللها الضوء (ضوء البرق) كسيوف من الذهب. ومن البديهيات الطبيعية ان يكون لون البرق مائلاً إلى البياض فلماذا جعل الشاعر هذه البرق كسيوف من الذهب ولم يقل سيوف من الفضة، هل هو ناتج عن عدم دقة؟ أو لضرورة القافية؟

أقول: ان هناك نكتة طريفة التفت إليها الشاعر وهي اقرب إلى الجانب البنائي منها إلى الموسيقي أو التصويري، هي ان الشاعر يدعو بالسقيا لمنطقة العقيق، لذا فلزاماً عليه ان يذكر السحاب التي تهطل على الحيز المكاني المدعومة بالسقيا وهذه السحب الداكنة اللون يمكن ان تلمع من إعطاء اللون الأصفر لتلك البرق فحدوث البرق ليلاً والسماء ملبدة بالغيوم ذات اللون الرمادي تؤدي إلى اكتساب ومض البرق بشيء من الصفرة، وقد تضافر العنصر الحركي في الفعل (تقطع) مع العنصر الزماني (لحظة ظهور البرق) على إعطاء الصورة المشهدية بعداً حركياً متكرراً.

وللشاعر صور مشهدية من نوع خاص التقاطها لنا بعده، ويمكن ان تقع ضمن ما اصطلح عليه احد الباحثين بـ (القصيدة المشهدية)^(٣٩) بهذه النصوص

المشهدية تعتمد على حدث معين، وشخصيات وعناصر اخرى تسعى لتشكيل المشهد، ومنها قوله:

يا ناقل المصباح لا تمرر على وجه الحبيب وقد تكحل بالكري
اخشى خيال المدب يجرح خده فيقوم من سنته الكري متذمراً^(٤٠)

شخصيات هذا النص هي: (ناقل المصباح-الحبيب النائم-الشاعر) وصوت الشاعر قد ظهر عبر (النداء في بداية النص وتركيب لا تمرر واخشى). وقد احتضن هذا المشهد بعض العناصر كالعنصر الحركي الذي ظهر في التعبيرين (لا تمرر) و(ومتذمراً) فالحركة تكمن في هذين التعبيرين، أما العنصر الزماني فمما لا شك فيه ان هذا المشهد قد جرى ليلاً لأن المصباح لا يوقد عادة الا في الليل، والنوم كذلك لا يكون عادة الا في الليل. ومكان هذا المشهد فهو حيز مكاني مظلم لا محالة قد يكون الخيمة أو أي بناء اخر، وهذا الحيز المكاني الذي ينام به ذلك الحبيب لا يوجد به أي نور أو ضياء فإذا كان هناك ضوء ساطع لا يظهر ذلك الخيال على الخد(خيال المدب). فيمكننا تمثيل هذه اللقطة وهي ان شخصاً يحمل مصباحاً يهيم بالمرور على حبيب الشاعر النائم فيكون اثر مروره استيقاظ الحبيب النائم مذمراً.

وبانتقالنا إلى مشهد اخر لا يبعد كثيراً عن المشهد السابق، نرى الشاعر يعطينا مشهداً حركياً للنياق والحادي الذي يسوقها بقوله:

قد براها للسرى جذب براها فذراها يأكل السير ذراها
 ...ترمي شوقاً فلولا ثقل ما في صدور الركب طارت في سراها
 سحب صيف قدح ايديها الحصى برقها والرعد أصوات رغافها
 كلما حنت لأرض المنحنى وكلاها اقرح السوق كلاها
 كم ترى من خلفها من مروءة سفن تجري باشباح غدت وردت اخفافها بيض حصاها
 معها غرقى بطوفان بكاهما كل ذي قلب مشوق لم يزل للمطايا زجره اوهاً وآهاً^(٤)

فعناصر المشهد البناءية هي (الناقة-الركب-الحادي) والشاعر ينتقل بعدسته بين هذه العناصر، فتارة يتقل إلى الناقة واحفافها الدامية، وأخرى إلى الركب، وثالثة إلى الحادي الذي يسوق تلك النياق.

والشاعر قد نقل في هذا المشهد بعض مشاعر وإحساسات الناقة، وهو قد شاركها بإحساسها في قوله «كلما حنت...» ويبدو لنا ان إحساس الحنين إلى الراحة والتخلص من الألم هي أحاسيس الشاعر، فكأنما الحادي الذي يمنع الناقة من الراحة والاستقرار بعد السير المضني هو الدهر الذي أحس الشاعر بظلمه وجوره عليه.

ومن اللمسات الفنية التي ادخلتها الشاعر على هذا المشهد المبالغة في سرعة الناقة فهي ترمي شوقاً وتکاد ان تطير لولا ما في قلوب الركب من الحب والغرام الذي منعها من الطيران، والمبالغة هنا أدخلتنا في عالم التأمل والتفكير في ما (في صدور الحادي). اما حالة حادي النياق النفسية فقد كشف عنها الشاعر في البيت الأخير من هذا المشهد إذ جعله يزجر تلك النياق بقوله: (اوها وآها)، فالتعبير الأول يبين تململ الحادي من الزجر اما (الاه) فتفسر إكراه الحادي على الرحيل من ديار الأحباب، وقد اعتمد الشاعر على الإيقاع الصادر من تكرار (الألف والهماء والألف) (اهـا) في القافية مع إيقاع (بحر الرمل) المتحرك في إكساب المشهد الموسيقى اللازمة لبناء

المشهد، فأصبحت كالموسيقى التصويرية الملازمة للمشهد، فالإيقاع المتحرك لبحر الرمل حاكي سير الناقة، أما تكرار الأحرف (ا-هـ-ا) في القافية فقد اعطى المشهد بعد الحزين والحالة النفسية للناقة والحادي والركب.

ومن المشاهد التي التقטتها الشاعر ونقل لنا الكثير من تفصيلاتها مشهد القصص الغرامية التي يرويها في مقدمات قصائده، وحملت هذه المشاهد منحىً سريداً، وللسرد الأثر الكبير في احتضان الكثير من الصور التي التقطتها الشاعر. وفي هذه المشاهد نرى عدسة الشاعر تكون على مقربة من تلك الأحداث وفي الكثير من هذه المشاهد يكون الشاعر أحد الشخصيات البنائية المكونة لتلك المشاهد. ومن تلك المشاهد مشهد زيارة محبوبته وقد رسم مشهداً جميلاً من وحي خياله:

لو لا ه ناظم عربى لم ينشر ..
وغدت تشنب مسمعيّ بليلؤء طوراً ارى طوقى الذراع وتارةً
منها ارى الكف الخضيب بمسوّر حتى بدا كسرى الصباح وادبرت
قوم النجاشي عن عساكر قيسير
من ليانا وزهت رياض العصفر
والفجر اقبل فوق صهوة اشقر
فسكت فرائدُه غدير السكري
فزعـت فضرست العقيق بليلؤء
والنجم غار على جـوادـ ادهم
في صدرها فنظرت ما لم ينظر
وطنهـت جـزاـ فـأـثـرـ كـفـهاـ
بـصـحـيفـةـ الـبـلـورـ خـمـسـةـ اـسـطـرـ
أـقـلامـ مـرـجانـ كـتـبـنـ بـعـنـيرـ
لبـسـتـ رـمـادـ المـسـكـ بـعـدـ تـسـرـ
وـمضـتـ وـحـمـرـةـ خـدـهـاـ مـنـ أـدـمـهـاـ
لـهـ دـرـ جـمـالـاـ مـنـ زـائـرـ
رسمـ الـخـيـالـ مـثـالـاـ بـتـصـورـيـ (٤٢)

ففي هذا المشهد يصور الشاعر ما دار بينه وبين حبيبته في الخيال فاللتقط ذلك المشهد التخيل وقد بدا من كلام حبيبته، فتارة يرى ذراعها وقد طوقه وتارة يرى

كفها وقد قبضت مسورة - المسور هو المكان الذي يضع به السوار - ثم تنتقل عدسة الشاعر إلى السماء في وقت ذهاب الليل ومجيء الفجر، وبعد ذلك ترجع عدسته إلى حبيبة بعد أن رأت إدبار الليل ومجيء الفجر قامت فزعة لخشيتها من افتضاح أمرها، فأبدت حالة الفزع ان ضرسن أسنانها أي أطبقها بشدة لخوفها من بقاء الشاعر معها. وتنهدت تلك المرأة جزاً وضررت بكتفها على صدرها وفي هذه الحالة او الموقف تنتقل عدسته إلى صورة المرأة وهي تضرب عليه بكفها ويصف ذلك بأن يشبهه بصحيفة من البلور قد كتبت عليها خمسة اسطر بأقلام من مرجان تكتب بعنبر، وبعد ذلك تخفي المرأة ويتهي المشهد الذي كان من المشاهد التي يتصورها الشاعر. وفي هذا المشهد حضرت عناصر تشكيل الصورة المشهدية من زمان ومكان وحركة ولون، إلا إن العنصرين الزماني والحركي حضوراً أبداً أكبر من العناصر الأخرى. فالعنصر الحركي ظهر في (طوراً، وتارة، بدا كسرى الصباح، أدبرت قوم النجاشي، والنجم غار، والفجر قبل، فزعت، فضرست، وتنهدت). والعنصر الزماني في هذا المشهد فقد جاء في انتقال الليل إلى الفجر، فهذا المشهد قد استغرق الليل كله إلى طلوع الفجر هذا من حيث زمان المشهد العام، أما العنصر الزماني داخل المشهد فكل فعل ذكر في العنصر الحركي يستغرق بعدها زمانياً.

ويتجلى العنصر المكانى عبر الحيز المكانى الذى دارت به القصة أو المشهد لم يذكره الشاعر ولم يطلق العنوان لخياله لوصف ذلك المكان. والعنصر اللونى قد جاء في المشهد بذكر الشاعر لأربعة ألوان (البنفسجي، الأصفر، الأسود، الأصفر المائل إلى الحمرة (الأشرف والأحمر) وقد تضافرت كل هذه العناصر في تشكيل صورة مشهدية يمكن أن نراها بخيالنا.

المحور الثالث

المبالغة في التصوير

تعد المبالغة من الوسائل الفنية التي اتكاً عليها الشاعر في الكثير من صوره، والمبالغة في المعاني تستدعي لزاماً صوراً مبالغة فيها.

قد تسهم المبالغة في توسيع الصورة وإعطائها أبعاداً متعددة، إلا إن لها الكثير من المزالق التي قد يقع بها من يسير في هذا الطريق فيخرج الخطاب الشعري عن إطار التعبير الفني الأصيل. «المبالغة... خصيصة للفن وحده، وهي غير ملائمة للعلم والحياة اليومية أن لم تكن ضاره، وهي مبررة في الفن وذلك عندما تفيد تعزيز التأثير العاطفي للصورة الفنية»^(٤٣). والشاعر قد اتخذ المبالغة في التصوير طريقاً للتأثير في المتلقى وذلك عبر إضفاء بعض الطرافة على صوره.

ويمكن للباحث أن يزعم أن المبالغة في التصوير هو الطريق الوحيد الذي وجده الشاعر أمامه للتعبير عن مقدراته الفنية وإضفاء مسحة من الجمال على شعره بشكل عام لاسيما صوره الشعرية؛ لأن الشاعر قد عاش في مدة متأخرة جداً في حدود منتصف القرن الحادي عشر الهجري فماذا بقي له سوى المبالغة في الصور الموروثة لإظهارها بحله جديدة لها نصيب من الجمال.

دور المبالغة في صور الشاعر

للمبالغة الأثر الكبير في تزيين من صور الشاعر، ويمكن أن ننظر إليها من وجهين: وجه ايجابي وأخر سلبي، فالإيجابي فيتمثل في إضفاء الطرافة على الصور،

فنظراً لاستنفاد المعاني والصور أراد الشاعر ان يعطي شعره لاسيما صوره الجدة والطرافة المطلوبة ليقف جنباً إلى جنب مع أفراد شعراء الأدب العربي ولبيت موهبة وقدرته في قول الشعر لمدحه هدا إذا علمنا ان اغلب من مدحهم الشاعر هم من الأدباء الذين يحسنون تذوق الشعر. فلإثبات تلك القدرة ادخل الشاعر نفسه في باب المبالغة في التصوير فأجاد في بعض من صوره وأعطانا صوراً طريفةً، والجانب السلبي يتمثل في خللية واضطراب الصور التي دخلتها المبالغة وأصبحت عنصراً من عناصر تشكيلها ففي هذا الجانب نرى المبالغة قد أخرجت الصورة من باب التعبير الفني. وستكون معاجلتنا لأثر المبالغة في صور الشاعر بمحورين:

(١) طرافة الصورة

المبالغة الأثر الكبير في اتصف بعض صور الشاعر بالطرافة فعلى الرغم من ان المعاني التي طرقها الشاعر معانٍ مطروقة عند شعراء سبقوه إلا انه زاد عليها -عنصر المبالغة- فأعطانا صوراً طريفةً لها من الفاعالية الجمالية ما يؤهلها استفزاز ذهن المتلقى ومداعبة مشاعره وهذا هو الجانب الايجابي في المبالغة الذي استخدمه الشاعر لعرض ورسم صوره «فتكون المبالغة في هذا الموضوع سمة جمالية من سمات التعبير الشعري»^(٤٤). صورة الدهر وهو رام قد طرقها الكثير من الشعراء، فالمتنبي مثلاً رسم صورةً للدهر وهو يرميه بالسهام بقوله:

رماني الدهر بالأرzae حتى فؤادي في غشاء من نبال
فصرت اذا اصابتني سهام تكسرت النصال على النصال^(٤٥)

فالدهر قد رمى المتنبي بمصائب وهي كالسهام حتى أصبح فؤاد المتنبي محاطاً بغشاء من النبال حتى نراه إذا أصيب بسهم آخر تكسرت النصال بعضها على بعض لعدم وجود فسحة يقع فيها السهم الجديد فيقع على نصل السهم السابق.

أما شهاب الدين الموسوي فقد اخذ هذا المعنى وقلبه ظهراً لبطن فاخترج لنا صورة خيالية جديدة اقرب إلى الطرافة منها إلى النسخ للصورة السابقة. احتلت المبالغة اثر كبيراً في إبراز هذه الصورة الطريفة التي اتكاً الشاعر فيها على صورة المتنبي السابقة. فقال:

الله كم لك يازمانی فيَّ من جرح بجارحة وسهم وبالي
صیرتني هدفاً فلو يسقي الحيا جدثي لأربت تربتي بنبال^(٤٦)
ومن الصور الطريفة التي رسماها الشاعر وقد فعلت المبالغة فعلها في بناء هذه الصورة صورة المحبوب النائم ويمكن ان يكون الشاعر قد اتكاً على صورة النظام
بقوله:

توهمه طرف في الالم خده فكان مكان الوهم من نظري أثُرْ
وصافحة قلبي فالم كفه فمن صفح قلبي في انامله عقرُ
ومرَّ بقلبي خاطراً فجرحته ولم ارَ خلقاً قط يجرحه الفكر^(٤٧)

«فالنظام قد توهם انه رأى محبوبه وان طرفه قد وقع في الوهم على خده ولكنه لرقته آلمه حتى أصبح لمكان الوهم من نظره اثر على خد محبوبه...»^(٤٨). فالنظام استخدم مجال الوهم في ابداء الصورة الشعرية^(٤٩). اما شاعرنا فقد اخذ من صورة النظام التدقيق في الخيال لبناء صورة شعرية اعتمدت المبالغة في إظهار جمالية هذه الصورة فأعطانا صورة طريفة اعتمدت المبالغة في وصف نعومة ذلك الحبيب النائم
بقوله:

يا ناقل المصباح لا تمرر على وجه الحبيب وقد تكحل بالكري
أخشى خيال المدب يجرح خده فيقوم من سنة الكرى متذمرا^(٥٠)

ففي هذه الصورة التي يكتنی بها الشاعر عن رقة خد محبوبه النائم وقد بالغ في تلك الرقة إذ نراه يخشي من خيال المدب الذي يظهر على خد حبيبه النائم بسبب ضوء المصباح ان يجرح ذلك الحبيب فيفسد راحة الحبيب النائم وسكتيته فيقوم مذعوراً فأعطانا صورة طريفة. والفرق بين صورة النظام وصورة الشاعر هو اعتماد الأول على الوهم واعتماد الثاني على الخيال والتدقيق فيه. وفي صورة النظام السابقة نراه قد ابعد وأوغل في المبالغة لرسم تلك الصورة، أما صورة الشاعر فقد اعتمدت المبالغة في رقة ذلك المحبوب إطاراً جماليًّاً فنياً أعطاها طرافه وفاعليه فنية، فيمكنا تخيل صورة الشاعر التي ظهرت بشكل مشهد ولا يمكننا تصوّر صورة النظام.

ومن صور الشاعر صورة القتل التي خلفها المدوح في المعركة وهي من الصور الموروثة، إلا اننا نرى الشاعر يبالغ في كثرة القتل حيث نراها كالصومام تأكل منها الجوارح.

وتركت فيه من الرؤوس صواماً صلٰى عليها القشعم المترهب^(٥١)
فكثرة القتل التي تركها المدوح من الصور المبالغ فيها حتى أصبحت كالصومام، فالشاعر قد كنى عن كثرة القتل بأن جعل المدوح قد ترك صواماً من الرؤوس، والمبالغة جاءت في عجز البيت حيث جعل (القشعم المترهب) هو الذي صلٰى على تلك الصواماً من الرؤوس والقشعم هو نوع من أنواع الصقور اما تخصيص (المترهب) من القشاعم فالشاعر يقصد به الصقر الكبير السن الذي أتى آخر الجوارح للأكل من تلك الأشلاء لأنه لا يقوى على مزاحمة الجوارح الأخرى لكبر سنه وضعفه، والشاعر بذلك يريد ان يقول ان تلك الرؤوس -أي القتل- من

الكثرة بمكان حيث ان القشעם كبير السن قد أكل من تلك الرؤوس التي تركها المدوح بعد أن أكلت وسبعت الكثير من الجوارح من تلك الأشلاء والرؤوس وغادرت المكان فجاء دور هذا القشעם كبير السن لكي (يصلب) أي يأكل من تلك الرؤوس. والبالغة في عدد القتلى أعطت إلى حد ما طرافه للصورة تمثل في استحضارنا لجزء من مشهد حربي.

ومن الصور الطريفة التي رسمها الشاعر للمدوح في كرمه وعطائه بأن جعل الندى قد خلق خلقاً للمدوح دون سواه فمن يدعى بمشاركة المدوح في ذلك الكرم والعطاء، فصورته كصورة الأحول المتغنج. صورة الأحول الذي يبني الغنج والدلال صورة كاريكاتورية مضحكة، فكما لا يحق للأحول التدلل لا يحق لأي شخصٍ أن يشارك المدوح بندها:

خُلُقُ النَّدَى خُلُقًا لَهُ فَانِ ادَّعَى فِيهِ سُوَاهُ فَأَحْوَلَ يَتَغَنَّجُ^(٥٢)

ومن الوسائل التي استخدمها الشاعر في رسم بعض الصور الطريفة هو ما يطلق عليه (حسن التعليل) وهذا الفن البديعي أعطى الشاعر الحرية الكبيرة في رسم بعض الصور الطريفة إذ اعتمد في ذلك على إعطاء بعض العلل «الادعائية»^(٥٣) الخيالية التي تسهم في تحرير خيال الشاعر من سلطة المنطق الذي طالما قص أجنحة خيال المبدعين.

فمثلاً اخترع الشاعر بعض العلل الخيالية وهو بهذا يرسم لنا صورة طريفة أدت بالبالغة فيها دورها في جمالية تلك الصور فنراه يعطي العلة من وراء اصفار دنانير المدوح وهو بذلك يكتفي عن كثرة إنفاق المدوح بقوله:

دَنَانِيرُهُ صَفْرُ الوجوهِ لِعِلْمِهَا بِأَنَّ النَّوَى فِي شَمَاهِنَّ مُحَكَّمٌ^(٥٤)

فاللون الأصفر الذي عليه تلك الدنانير ليس لسبب طبيعي كما نعلم لأنها ذهبية وإنما لعله خيالية يسوقها الشاعر بسبب خوف تلك الدنانير من التفرق لوجودها عند مدحه الشاعر المعطاء.

ومن الوسائل التي استخدمها الشاعر في رسم بعض صوره (المدح بما يشبه الذم) وهو من الفنون البدائية^(٥٥) وقد استخدمها الشاعر في رسم صورة لمدح وحيه في كناية عن قتالهم بقوله:

لم يحسنوا الخط إن راموا مكتابة فوق الصدور بأطراف القنا كتبوا^(٥٦)

فالمتلقى في الجزء الأول من الصورة يعتقد بذم الشاعر لهؤلاء القوم وذلك لنعتهم بعدم معرفة الكتابة، أما إذا دخل في الجزء الثاني من الصورة ايقن ما يرمي إليه الشاعر في رسم تلك الصورة الكنائية، فكتابتهم لا تكون إلا على صدور الأعداء برماحهم وكل ذلك أعطى الصورة طرافةً وجحلاً.

ومن الصور الطريفة التي رسمها الشاعر صورة (البرق) الذي يتمنى الشاعر ان يخرب ليري جمال أحبابه فالشاعر يحمل عداوة من نوع خاص لهذا البرق فيتمنى ان يكون هدفاً لسهام لحظهم لكي يرى ذلك الجمال المحجوب:

كل العوارض دونكم يوم النوى عند السوداء تزول الا البرق[ُ]
يا ليته اصحى لنبل لحظهم هدفاً فخرق سهامها لا يدفع^(٥٧)

٢) إخفاق الصورة

مثلما قلنا فإن للمبالغة مزالق قد يقع فيها من لم يحترس فتكون بذلك المبالغة وسيلة من وسائل العبث في محتوى الصورة مما يؤدي إلى الاضطراب الذي يخرجها عن حدود التعبير الفني الأصيل^(٥٨). ففي هذه الحالة تكون الصورة غير فاعلة من

الناحية الجمالية، والكثير من هذه الصور جاء في وصف المرأة عند الشاعر فهو قد رکز على الصورة الجزئية دون الالتفات إلى الصورة الكلية مما جعلها تبدو بشكل كاريكاتوري مضحك^(٥٩)، من ذلك قوله يصف إحدى النساء:

وَقَضْبَانْ بِلُورْ بَدَتْ فِي خَوَاتِمْ وَاعْمَدَةِ مِنْ فَضَّةِ بَدَتْ فِي خَلَالِ خَلْ وَزَنْدِينْ لَوْ لَمْ يَمْسِكَا فِي دَمَالِجْ لَسَالَا مِنَ الْأَكْمَامِ سِيلَ الْجَدَاوِلِ^(٦٠)

فأصابع هذه المرأة كقضبان الببور أما ساقها فمن الضخامة بحيث أشبه عموداً من الفضة فهي ممثلة الساقين إلا ان زندتها رقيقة ناعمة فلو لا الدمالج وهي المعاوض وهي من أنواع الحلي توضع في المعاصم لسال الزندان من الأكمام وهي كناثة عن رقة زندى هذه المرأة، فليس من المعقول ان تكون هذه المرأة ممثلة الجزء الأسفل من الجسم ونحيفة في جزئها الأعلى (الزندان) فهذه الصورة غير فاعلة من الناحية الجمالية وذلك بالنظر إليها بصورة كلية فالشاعر نظر إلى أجزاء هذه الصورة ولم يلتفت إلى ما تؤول إليه الصورة الكلية، فأعطانا صورة كاريكاتورية مضحكة لهذه المرأة. ومن الصور التي بالغ فيها الشاعر وصف الرقة المفرطة لمحبوبته بقوله:

سَكْرَى اذَا انْفَتَلْتَ لِلِّينِ عَظَامَهَا أَخْشَى عَلَى اُوْصَالَهَا تَفَرَّقَ^(٦١)

فمحبوبة الشاعر جميلة ناعمة لينة الأعضاء الا ان المبالغة فعلت فعلها في إخفاق هذه الصورة، فهذه المرأة في مشيتها عدم استقرار فهي كالسكران في مشيتها والشاعر يخشى على أوصالها ان تتفرق لرقتها الا انه بالغ في تلك الرقة حتى يتخيل المتلقى ان في أعضاء هذه المرأة مرضًا أو علةً أدت ان يخشى الشاعر من تفرق أوصالها، وهذه الصورة لا تستدعي من المتلقى ذلك الشوق وانما يستدعي التفوه حتى يصل إلى حد الإشراق، ويتردج الشاعر في وصف جمال هذه المرأة إلى ان يصل إلى خدّها فيبالغ في النور الذي يسطع من ذلك الخدّ بقوله:

واغضُ طرفٍ عنْ تَمُوجِ خَدِّهَا حَذْرًا يَرَاهُ فَلَا يَعُودُ فِي غَرْقٍ^(٦٢)

فمن المزالق التي وقع فيها الشاعر في هذه الصورة هي المبالغة في ذلك النور المنبعث من خد تلك المرأة حتى يُحيل للشاعر بأنه متموج، وهذه التموجات على خد المرأة ما هي إلا تجاعيد عند المتلقى والوجه ذو التجاعيد لا يمكن أن يكون مثلاً للجمال والشاعر قد سلب الجمالية من هذه الصورة بإيقحام نفسه في باب ضيق من أبواب المبالغة.

وقد تعرضت بعض صور الشاعر إلى الإخفاق وعدم الفاعلية إلى أن تصل إلى عدم التناسق في أجزائها، ومن ذلك صورة العيس التي أقللت الشاعر وأصحابه إلى ديار الأحباب فهو يقول:

هُوتْ بَنَا عِيسُّ كَاجْبَالْ سَمْتَ نَحْوَ السَّمَاءِ وَلَوْ شَئْنَا مَسْسَنَاهَا^(٦٣)

فالعيس بلغت من الحجم والارتفاع بان وصلت إلى السماء فلو شاء الشاعر وأصحابه ان يمسوا السماء ونجومها لاستطاعوا، اما صورته وصورة أصحابه على تلك العيس فأغفلها وبذلك يتداعى إلى الذهن ان أحجامهم طبيعية وبذلك تحول الصورة إلى صورة غير جميلة لعدم تناسب الحجوم بين الناقة وراكبها. ومن إخفاقات صور الشاعر ما نجده في قدم الخمرة وقد اتكاً الشاعر على مبالغات أبي نواس بقوله:

سَمِعْتُ بَنِي الْقَرْنِينَ قَبْلَ خَرْوْجِهِ وَادْرَكْتُ مُوسَى قَبْلَ صَاحِبِهِ الْخَضْرِ^(٦٤)

فذكر الأنبياء مع الخمرة ليس من الجمالية بشيء. أما شهاب الدين فقد بالغ في قدم الخمرة وجعلها ترى الخليل عليه السلام وتحاطب موسى عليه السلام وتكلم المسيح عليه السلام في مهده بقوله:

شَمْطَاءُ قَدْ رَأَتِ الْخَلِيلَ وَخَاطَبَتِ مُوسَى وَكَلَّمَتِ الْمَسِيحَ بِمَهْدِهِ^(٦٥)

فالشاعر جعل تلك الخمرة امرأة عجوزاً وقد رأت الخليل وخاطبت موسى و كلمت المسيح وهو بالمهذ فذكر أسماء الأنبياء مع الخمر إخفاق ما بعده إخفاق، لوقوع أجزاء الصورة على طرف نقيض.

وقد تتعرض الصورة إلى الإخفاق وعدم الفاعلية بسبب الإيحاء الذي تنقله؛ لأن الشاعر في صوره ينقل فكرة واحساساً فتنجح الصورة في نقل الفكرة ولكنها تخفق في نقل الإحساس المراد إثارته في متقبل تلك الصورة. فالشاعر أراد ان يعبر عن كثرة عطاء المدوح حتى نرى خزائنه خالية لكتلة عطائه. والشاعر بخياله رسم لنا صورة هي اقرب إلى الطرافة منها إلى التقليد إلا انه اخفق بالإيحاء الذي يتمضض عن الصورة فكان منافياً لما قصدته الشاعر بقوله:

واشكلت الخزائن فهي تَنْعِي على الولد المُقرَّط بالجراب^(٦٦)

وبما «ان للصورة مستويين من الفاعلية هما المستوى النفسي والمستوى الدلالي... وان حيوية الصورة وقدرتها على الكشف والإثراء وتفجير بعد تلو بعد من الإيحاءات في الذات المتلقية ترتبطان بالاتساق والانسجام الذين يتحققان بين هذين المستويين للصورة»^(٦٧). فالشاعر هنا قد احكم المستوى الدلالي للصورة فحققت الوظيفة المعنوية لها، اما المستوى النفسي للصورة فقد اخفق الشاعر في نقله فالصورة لم تحقق الوظيفة النفسية المنوط بها، لأن الشاعر قد اخفق في الإحساس والشعور الذي أراد ان ينقله للمتلقي، فالصورة توحى بجو أليم يمحفه الحزن والبكاء فالأم الشكلى التي تتعنى على ولدها توحى ما توحى بالحزن والألم وقد جاء ذلك عبر فعل (الشكل-النعي). فالشاعر اخفق في هذه الصورة لعدم انسجام المستوى الدلالي والمستوى النفسي (الإيحائي) للصورة وما سبب ذلك إلا لولوجه بباب المبالغة.

وإكثار الشاعر من البديع المتكلف في الإسراف بالجناس أو الطباق مثلاً من باب المبالغة الذي يؤدي إلى تعقيد الصورة وتصبح سلسلة من التشبيهات



والاستعارات^(٦٨) يؤدي إلى اللبس والتعقيد والغموض في المعاني والصور، فلا يضع المتلقي يده على جمالية تلك الصور وإنما يسعى إلى حل تلك الألغاز – إذا صح لنا التعبير– الذي وضع المتلقي في خضمها كقول الشاعر وهو يصف الناقة المسرعة إلى أرض الحجاز:

قد براها للسرى جذب براها فذرها يأكل السير ذراها^(٦٩)

فإسراف الشاعر في طلب الجناس أدى إلى غموض وتعقيد الصورة فالمتلقي يسعى إلى طلب معاني تلك الألفاظ (براها-براها-ذرها-ذرها) وما يعني الشاعر باللفظ الأول وما يعني باللفظ الثاني وهكذا فقدت الصورة جماليتها على الرغم من أن المتلقي يحس بمعنى الصورة عبر تكرار للحروف (الراء-الألف-اء) حتى أصبح هذا التكرار بمثابة الإيقاع المتحرك (البحر الرمل) أشبه بالموسيقى التصويرية لهذا التشكيل الصوري فكأنها إيقاع البيت الداخلي والخارجي حاكى سير الناقة، فكأن الشاعر جعلك تحس وتسمع الصورة أما أن ترى الصورة فهذا من العسير بسبب المبالغة في إيراد ذلك الجناس.



... الخاتمة ...

بعد هذه الرحلة الطريفة مع شعر شهاب الدين الموسوي خلص البحث إلى
جملة نتائج يمكن عرضها بالنقاط الآتية:

- إنماز التشكيل التصويري في شعر شهاب الدين الموسوي بالطرافة، إعادة إنتاج الصور الموروثة.
- أجاد الشاعر في صوره الاستعارية عبر إتقان التجسيم.
- اعتمد الشاعر على عنصر التجريد في رسم بعض صوره التشبيهية، الذي يوهم الاتحاد بين المشبه والمشبه به.
- كانت الصورة - المشهد من الإتقان بحيث استحضر الشاعر كل عناصرها من زمانٍ، ومكانٍ، وحركةٍ، ولون، جعلت المشهد الملقط بمثابة (القطة سينمائية) تنبض بالحيوية، وتوحي بالجمال.
- اتخذ الشاعر أسلوب المبالغة في الصور الموروثة، فشكل لنا صوراً جليلة، وأدّت المبالغة في تشكيل الصورة دورين:
 ١. أثرٌ إيجابي أدى إلى تشكيل صور طريفة التحفت بالإبعاد الجمالية.
 ٢. أثرٌ سلبي أدى إلى إخفاق الصورة؛ لعدم انسجام أجزائها، وخروجهما عن التعبير الفني الأصيل.

-
١. يُنظر: القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي: ١٧١.
 ٢. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ٣٢٣، وينظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني المجري: ٣٠.

٣. جماليات المكان: ٣٤.
٤. يُنظر: ميزان الشعر عند العقاد: ٢٢٢.
٥. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ١٧٢.
٦. ديوان أبي معتوق شهاب الدين الموسوي: ١٨.
٧. نفسه: ٨.
- * للوقوف على أسلوب شعراء الصحراء في التشبيه يُنظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري: ١٠٨، ويُنظر كذلك: ذو الرمة جمالية الرؤية وبراعة التصوير: ١٠٥.
٨. الديوان: ١٣٥، ١٣٤.
٩. المتنع البديع في تحنيس أسلوب البديع: ٢٧٩.
١٠. الديوان: ٥١.
١١. نفسه: ٥٩.
١٢. نفسه: ٢٣.
١٣. نفسه: ٢٢٥.
١٤. مبادئ النقد الأدبي: ٣٠٠.
١٥. يُنظر: دينامية النص (تنظير وانجاز): ١٥١، ٥٧.
- * البهق: بياض يعتري الجلد يخالف لونه.
١٦. الديوان: ١٦٣.
١٧. نفسه: ٤٥.
١٨. نفسه: ٦٠.
١٩. نفسه: ١٦٩.
٢٠. نفسه: ٨.
٢١. نفسه: ١٤٤.
٢٢. نفسه: ١٦٨.
٢٣. نفسه: ٢٧.
٢٤. بناء الصورة الفنية في البناء العربي: ٣٢٨.
٢٥. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية: ٢٣٠.
٢٦. المثل السائر: ٢ / ١٨٣.
٢٧. الديوان: ١٣٩.
٢٨. نفسه: ٤٥. سنه: النعاس.
٢٩. نفسه: ٢٢٦.

٣٠. ذو الرمة شمولية الرؤية وبراعة التصوير: ٢٠٠.
٣١. يُنظر: قصيدة المشهد في الشعر العباسي: ٧.
٣٢. يُنظر: الديوان: ١١٩، ٢٧، ٢٨.
- * الحدو: سوق الأبل والغناء لها.
- ** الحَدْجَ: شد الأحمال.
٣٣. الديوان: ١١٩.
٣٤. يُنظر: ذو الرمة شمولية الرؤية وبراعة التصوير: ١٨١.
٣٥. الديوان: ١١٨.
٣٦. ذو الرمة شمولية الرؤية وبراعة التصوير: ١٩٣.
- * يُنظر: باب السير والنعاس، ديوان الحماسة: ٦٠٥-٦١٤.
- ** الطلي: الاعناق، الكواهل: جمع كاهل وهو الحارك ما بين الكتفين.
٣٧. الديوان: ٥٥.
٣٨. نفسه: ٥١.
٣٩. يُنظر: قصيدة المشهد في الشعر العباسي: ٢، ٣.
٤٠. الديوان: ٢٢٦.
- * بَراها: أنحلها، بُراها، البرى: الواحدة البرَّة حلقة توضع في أنف البعير، ذَراها: تركها، ذُراها: أعلاها (الستان).
٤١. الديوان: ١٦٩-١٧٠.
٤٢. نفسه: ٢٧-٢٨.
٤٣. حاليات الصورة الفنية: ٢١.
٤٤. المبالغة في الشعر العباسي: ١٤٨.
٤٥. ديوان أبي الطيب المتنبي: ٢/١٠٣.
٤٦. الديوان: ١٢٣.
٤٧. أمالى المرتضى: ١/١٣٣.
٤٨. المبالغة في الشعر العباسي: ١٧.
٤٩. يُنظر: أدب العزلة إلى نهاية القرن الرابع المجري: ٣٣٦.
٥٠. الديوان: ٢٢٦.
٥١. نفسه: ٦٩.
٥٢. نفسه: ١٢٠.
٥٣. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ٢٢٥.

٥٤. الديوان: ٦٠.
٥٥. يُنظر: أنوار الربيع في أنواع البديع: ٢٨ / ٦.
٥٦. الديوان: ١١٥.
٥٧. نفسه: ١٠٣، ١٠٢.
٥٨. يُنظر: المبالغة في الشعر العباسي: ١٤٨.
٥٩. يُنظر: نفسه: ١٥٠-١٥١.
٦٠. الديوان: ٥٤.
٦١. نفسه: ١٦٠.
٦٢. نفسه: نفسها.
٦٣. نفسه: ١٩٢.
٦٤. ديوان أبي نواس: ٢٣٦.
٦٥. الديوان: ٣١.
٦٦. نفسه: ١٦٩.
٦٧. جدلية الحفاء والتجلّ: ٢٢.
٦٨. يُنظر: فنّ الوصف وتطوره في الشعر العربي: ١٤٢.
٦٩. الديوان: ١٩٦.

المصادر والمراجع

- أنيس ضبو، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).
١٠. دينامية النص (تنظير وإنجاز) د.محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط، ٢٠، بيروت ١٩٩٠ م.
١١. ديوان أبي معتوق، شهاب الدين الموسوي، تحقيق سعيد الشرتوبي اللبناني، المطبعة الأدبية، بيروت.
١٢. ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح عبد الرحمن البرقوقي، تحقيق عمر فاروق الطباع، شركة الأدبية، بيروت.
١٣. ديوان أبي نواس، شرحه وضيبله وقدم له علي العسيلي، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، ط، ١، بيروت ١٩٩٧ م.
١٤. ديوان الحماسة، أبو تمام، تحقيق د.عبد المنعم أحمد صالح، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية ١٩٨٠ م.
١٥. ذو الرمة (شمولية الرؤية وبراعة التصوير) د.خالد ناجي السامرائي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط، ١، بغداد ٢٠٠٢ م.
١٦. الصورة الفنية في البحث البلاغي والنقد، د.جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط، ٢، بيروت ١٩٨٣ م.
١٧. الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري (دراسة في أصواتها
١. أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، د.عبد الحكيم بلبع، مكتبة نهضة مصر، الفجالة ١٩٥٩ م.
٢. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية د.مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط، ١، لبنان ١٩٨٤ م.
٣. أمالى المرتضى، الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، ط، ٢، بيروت ١٣٨٧هـ ١٩٦٧ م.
٤. أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدنى، تحقيق شاكر هادي شكر، مطبعة النعمن، النجف الأشرف ١٩٦٩ م.
٥. بناء الصورة الفنية في البيان العربي (موازنة وتطبيق) د.كامل حسن البصیر، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٧ م.
٦. جدلية الخفاء والتجلی، كمال أبو دیب، دار العلم للملائين، ط، ٣، بيروت ١٩٨٤ م.
٧. جماليات الصورة الفنية، ميخائيل أوشيانيكوف، ترجمة رضا الطاهر، دار الحمداني للطباعة والنشر، ط، ١، عدن ١٩٨٤ م.
٨. جماليات المكان، جماعة من الباحثين -عيون المقالات - دار قرطبة للطباعة، ط، ٢، الدار البيضاء ١٩٨٨ م.
٩. جواهر البلاغة في (المعانى والبيان والبديع) أحمد الهاشمي، تصحيح نجوى

- وتطورها) د. علي البطل، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط ١٩٨٠، م.
١٨. فن الوصف وتطوره في الشعر العربي، إيليا الحاوي، منشورات دار الكتاب اللبناني، ط ٣، بيروت ١٩٨٠ م.
١٩. قصيدة المشهد في الشعر العباسي، ماجد عبد الحميد الكعبي، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ع ٣٨٠٥، ٢٠٠٥ م.
٢٠. القواعد البلاغية في ضوء النهج الإسلامي، د. محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، إيران، مشهد ١٤١٤ هـ.
٢١. مبادئ النقد الأدبي، أ.أ. ريتشاردز، ترجمة د. مصطفى بدوي، مراجعة د. لويس عوض، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٣ م.
٢٢. المبالغة في الشعر العباسي، جابر خضير جبر - رسالة ماجستير - كلية الآداب، جامعة البصرة ٢٠٠٢ م.
٢٣. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق محمد حمبي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٣٩ م.
٢٤. المتنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعرف، ط ١، الرباط، المغرب ١٩٨٠ م.
٢٥. ميزان الشعر عند العقاد، د. طه مصطفى أبو كريشه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٨ م.

المفأرقة في التداویة

Pragmatic Hiatus

م.د. حسن عبد الرضى

جامعة المستنصرية . كلية الاداب

Lecturer. Dr. Hassan 'Abid Radhi

College of Arts
University of Al-Mustansirya

ملخص بحث

المفارقة من تقنيات البناء التدليل في النصوص الإبداعية، عَرَضَ لها الأقدمون والمحدثون، وحاولوا أن يستنفدوها: اسمها، ورسمها، وما يحيط بها، لكنني وجدت أنّ الموضوع به حاجة لعادة نظر من زوايا لم يلتفت إليها السابقون: قدِيماً وحديثاً؛ أعني اسقاطاتها المقصودية في الاستعمال، لعل سبب عدم الالتفات إلى ذلك متأتٌ من أن علم الاستعمال اللغوي (أي التداولية)، علم حديث، لذا حاولت أن أنفذَ إلى المفارقة من زاوية الاستعمال؛ لأراقب التداعيات والمقداد التي تفرز من خلال متنٍ إبداعي مهم هو (شعر أبي العلاء المعري). مع لحاظ مناقشة اشكالية صلاحية التداولية لمقارنة النصوصي الإبداعي أم لا؟ إذ حاول هذا البحث أن يقدم تصوراً مغايراً.

Abstract

The hiatus is one of the pragmatic structure in the creative texts the old and the innovative confront and endeavor to draw a line for its entity and purview, yet I find there is a need for such an issue to be reconsidered from angles the past , the old and the modern, miss, I mean its intentional reflection in use; the reason beyond such angles lurks in the fact that pragmatism is a modern science, so I do take such angles to permeate through the repercussions and intensions that might find ground in the poetry of Abu 'Ala Al-Mu'ari. What is more, there is a discussion of the controversy over" is the contrastive pragmatism contextual or creative? So the present study endeavours to broach a different vision.

... المقدمة ...

كل مفارقة هي واقعة تداولية، هذه فرضية سنعمل على إثباتها تطبيقياً في هذه الدراسة، ويعد مفهوم (الأقوال المضمرة) واحداً من المفاهيم الأساسية في التداولية، ولأن للمفارقة وجوهاً من التأويل تظل مضمرة في العبارة، لا يدل عليها شيء سوى السياق، وأن المخاطب أو المتلقي لن يصل إلى الدلالات المضمرة داخل المفارقة كوصوله إلى الدلالات الطبيعية في عادي اللغة، إلا مع توفر ظروف نفسية واجتماعية وثقافية في المتلقي وفي مقام القول تساعد في اكتشاف «المقصود» الخفية لصانع المفارقة، فإن العبارة الأولى التي افتحنا بها تكتسب مصداقيتها وموضوعيتها من هذا الاستدلال البسيط.

ولا شك أن الدلالة في المفارقة هي دلالة غير طبيعية، وهذا دليل أول يؤيد الفرضية أعلاه، والدليل الثاني هو أن الدلالات المضمرة في المفارقة هي نفسها في أي نموذج تداولي، فنحن في مثال من المفارقة، وفي مثال من التداولية، نبحث في الجملة عن مقولٍ لم يُقل «لم يُلفظ به» ولا يسعنا التوصل إليه إلا باتباع خطوات محددة، وإجراء عمليات ذهنية معينة، وحين نعثر عليه تكون قد عثرنا على المعنى الحقيقي، وعلى مقصود المتكلم، لنهمل بعدها المعنى الظاهري في القول لأن وظيفته في الحقيقة وظيفة تمهيدية، فهو يشبه مدخلًا إلى متاهة، لكن دخولنا فيه ليس دخولاً أعمى، بل إننا تدخله مصحوبين بعض التعليمات السياقية أو المقامية التي تيسّر وصولنا إلى الدلالة / المقصود.

وللسياق أهمية كبرى في النظرية التداولية التي «منحت أهمية للظروف السياقية بوصفها عناصر مساعدة في تأدية هذه المقاصد، وعولت كثيراً على استغلال المستمع للظروف السياقية في سبيل الوصول إلى المعنى الذي قصده المتكلم»^(١)، والسياق هو الفضاء الذي تتمرّكز فيه كل الدلالات غير المنطوق بها في القول، وهي إجمالاً تتأتى من معطيات غير لغوية بالضرورة، «فالعوامل التي يتّالّف منها السياق التداولي تمثّل في المعرفة التي يمتلكها مستعملو اللغة ورغباتهم أو إرادتهم، وأشيائهم المفضّلة، وآرائهم، وأيضاً علاقاتهم الاجتماعيّة علاقات سلطوية، علاقات صداقتّ»^(٢).

وإذا كان صحيحاً أن الدلالة المضمرة في المفارقة هي غالباً دلالة ضدية، فإن ذلك لا يتعارض البة مع قواعد التداولية التي تنص على وجود الأقوال المضمرة، من دون تحديد طبيعتها، وإن (الإضمار) هو العنصر الجوهرى في القضية برمتها، وربما ينبع سحره من كونه أكثر بكثير من الظاهر، وأن المضمر قد يكون متشعّباً متعدد الاتجاهات، في حين يلزم أن الظاهر واحد في مفارقة واحدة، لأن أكثر من ظاهر واحد يعني وجود أكثر من مفارقة، وقد وردت إشارة ذكية من أحد شراح المعري إلى قضية الا زدواج بين ظاهر كلامه وباطنه، يقول الخوارزمي (أبو الفضل قاسم بن حسين بن محمد ٥٥٥هـ-٦١٧هـ) معلقاً على بيت المعري:

واللبيبُ اللبيبُ مَنْ لِيْسَ يَغْتَرِبُ كَوْنِ مَصِيرُهُ لِفَسَادٍ

هذا البيت بظاهره له معنى، وباطنه له معنى آخر^(٣)، ويisksك عن تفسير تلك المعاني ظاهرها وباطنها، لكن هذه الملاحظة أهمية خاصة تؤكّد الإضمار في كثير من شعر أبي العلاء، وفي مفارقاته خاصة، ولقد انتهج المعري هذا النهج وواظّب عليه، لما قدمنا من أسباب.

ومن الطريف أن نجد لدى المعري فهماً دقيقاً للعملية التواصلية، إذ يؤكّد ضرورة الإفهام والإخبار بوضوح، بصرف النظر عن طريقة الأداء اللغوي، ولم

يغفل الإشارة إلى أن بعض القول يفعل فعل السحر بسامعيه، وهي إشارة إلى القول الأدبي أو التخييلي، وقد عبر عن ذلك شعراً بقوله:

أَفَهُمْ أَخْلَاكَ بِمَا تَشَاءُ وَلَا تُبْلِيْ
يَا حَارِ ، قَلْتَ هُنَاكَ ، أَوْ يَا حَارُ
غَرَصُ الْفَتَى الْإِخْبَارُ عَنِّيْهِ وَمِنَ الرِّجَالِ بِقَوْلِهِ سَحَارٌ^(٤)

ومن المفيد القول إن المفارقة لم تغب عن ذهن دارسي التداولية، فهذا أوستين يشير صراحة إلى أن المفارقات قد تشكل جزءاً أساسياً من اهتمام دارسي التداولية، ويصفها بأنها شديدة الخفاء والتنكر^(٥).

وما كان أحوج المعري إلى تقنية توفر له الخفاء والتنكر كالمفارقة، لأنها من ناحية أخرى تفتح أبواب التأويل جديعاً على مصاريعها ليقف المخاطبون على المقاصد التي يتواхها، وعلى تأويلات أخرى توحى بمقاصد أخرى، كما تعطيه خيارات التراجع أو المناورة وادعاء معنى آخر غير المعنى الذي قد يسبب له حرجاً، أو يفهم على أنه مساسٌ غير مقبول بمقدس؛ دين أو معتقد أو مذهب أو فكرة. هناك مستويان من المعنى أحدهما لصيق بالجملة، هو المعنى «الظاهر» بتعبير الخوارزمي، والآخر معنى كامن، غير منظور «الباطن» بتعبير الخوارزمي أيضاً، وهو ما تسميه التداولية بالقول، «فاجملة هي سلسلة من الكلمات التي يمكن لزيد أو عمرو أو صالح التلفظ بها في ملابسات مختلفة ولا تتغير بتغيير هذه الملابسات، أما القول فهو حاصل التلفظ بجملة وهو يتغير بتغيير الملابسات والقائلين»^(٦).

إن الذي يتخفى ويتذكر إنْ هو إلا المعنى (المقصد)، إذ يتبس بكثير من وجوه التأويل، التي تتفاوت قرباً وبعداً عن المعنى الظاهري، وذلك ما يمنح النص مساحة من الانتشار الدلالي، بمعنى أن مؤوليه سيدهبون فيه مذاهب شتى، ولن يكون

بمقدور تأويل واحد أن يغدو إدانة قاطعة للشاعر. يقول في رثائه لأبيه عبد الله بن سليمان:

طلبتُ يقيناً من جُهينَةِ عَنْهُمْ وَلَنْ^(٧) تَخْبِرُنِي يَا جُهينَ سُوِي الظَّنْ
فَإِنْ تَعْهِدِنِي لَا أَزَالُ مُسَائِلًا فَإِنِّي لَمْ أُعْطَ الصَّحِيحَ، فَاسْتَغْنِي
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْفَضْلِ شَمَّ مَزِيَّةٍ عَلَى النَّقْصِ، فَالْوَلِيلُ الطَّوِيلُ مِنَ الْغَبَنِ^(٨)

يطرح المعري شكوكه في المبعث والمعاد على نحو حذر وناعم هنا، فهو يحاول معرفة مصير الإنسان بعد الموت، وكان هذا ديدنه، ولكنه لا يجد إجابة شافية، وبذلك يعلل استمراره في البحث، لأنَّه لم يُعْطَ الصَّحِيحَ فـيستغنى به، وهكذا فإنَّ الأقوال المضمرة في هذه الأبيات تفيد بأنَّ لديه شكوكاً في بعث الإنسان بعد موته، وفي وجود عالم آخر يجزي فيه المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءاته، وهذا ما يشير إليه البيت الأخير. إنَّ ما تقوله هذه الأبيات الثلاثة ينقطع مع الأديان السماوية عامة، ومع العقيدة الإسلامية خاصة فيها يتعلق بالعالم الآخر والنشور والثواب والعقاب، وهو شيء لم يقله الشاعر صراحة، بل جعله مضمراً في أعماق عباراته، ودللت عليه إشارات في السياق.

لقد ثبت أنَّ الشاعر غير متصالح مع نفسه ولا مع العالم من حوله، ولذلك فهو يتوجه باللوم دوماً إلى أحد ما، قد يبدأ بنفسه، أو بالآخرين، أو بالدنيا (أم دفر) أو بصرف الدهر..الخ:

إنَّ الصرُوفَ كَمَا عَلِمْتُ صَوَامِتُ عَنَّا، وَكُلَّ عَبَارَةٍ فِي صَمْتِهَا^(٩)
إن الدلالة الطبيعية لهذا البيت لا تفيid سوى أنَّ الصرُوف صامتة لا تتكلم، وهذه في الحقيقة بدبيه لا مراء فيها، فالصرُوف تجريد لفظي يقابل كل عذاب قد يلقاه الإنسان في الحياة، ولا يجد له فاعلاً مباشراً، فيميل إلى تسمية الدهر أو صروفه

لهذه الوظيفة، ثم يبدأ في لومها وتبكيتها، ويأتي استدراك الشاعر بقوله: «وكل عبارة في صمتها» ليقول أنها مع ذلك تقول أشياء كثيرة رغم صمتها، وهو بهذا يقترب من الرؤية التداولية، إذ يرى أن القول كله في ما لم تقله تلك الصروف، في ما صمت عن الإفصاح به.

لكن عند تقصي الأقوال المضمرة في البيت سنجد أنه يقول إن الحياة تخبيء لنا ما لا نحب حتى وإن مر بعض أيامها رحاءً، علينا أن نتوقع منها الشرور وال المصائب، ولنلاحظ كيف تخبيء كلمة (عبارة) كل تلك المعاني لأنها تتضاد مع الصمت في سياق موحٍ، فالدلالة التداولية للصمت لا تعني أنه امتناع عن الكلام كما تنص على ذلك الدلالة الطبيعية، بل تعني أنه امتناع مؤقت عن الحوادث والتواتر وكل ما يصيب الإنسان من شرور، ومتى نحننا مفارقة التضاد هنا خزيناً من المعلومات يمكننا التوسيع في استنباطها إلى آماد أبعد. ومثل ذلك قوله في الأشياء الصامتة- الناطقة في صمتها:

وقد تنطق الأشياء وهي صوامتُ وما كلّ نطق المخبرينَ كلامُ^(١٠)

والحق أن هذا البيت وشرحه يسلط الضوء على رؤية أبي العلاء التداولية المتقدمة، يقول صاحب شرح التنوير: «أي قد يوجد النطق من الأشياء بلسان الحال، وإن كانت هي ساكتة صورة، وليس كل مخبر بنطق وكلام ظاهر بل العبر الواضحة والدلائل الواقعية ناطقة بأبلغ النطق وإن كانت صامتة صورة»^(١١)، وهذه الأفكار تطابق الأفكار عن السياق وعن مقتضى الحال في التداولية، إذ «تعنى التداولية بالشروط والقواعد الالزامية للملاءمة بين أفعال القول ومقتضيات المواقف الخاصة به، أي العلاقة بين النص والسياق»^(١٢)، قوله في عجز البيت أيضاً: «وما كل نطق المخبرينَ كلام» يدل على أنه يعتقد بأن ثمة تواصلاً خارج الكلام، وأن ثمة إخباراً لا يتم باللغة، وهو أمر بحثته النظرية التداولية وأقرته، وقد طور هذا المفهوم كل

من سبرير وولسن، وأسميه بـ «التواصل الإشاري الاستدلالي»^(١٣)، وقالا «إن هذا التواصل يوجد كلما بلغنا شيئاً ما، وكان مقصد التواصل واضحًا»^(١٤).

يقول الشاعر في هجاء الدنيا:

لقد غرَّتِ الدُّنيا بنيها بمَذْقِهَا
وإن سَمَحُوا من وَدَّهَا بَصَرِّيَحٍ^(١٥)

فالمزق والصربيح صفتان من صفات اللبن، المزق هو اللبن الحامض المخلوط بالماء، والصربيح هو اللبن المحض، وتذهب الدلالية الطبيعية للبيت إلى أن الدنيا خدعت بناتها بلبنها الحامض المخلوط بالماء، وإن كانوا قد أعطوه لبنًا صريحاً محضاً، لكن علينا أن نستدرك هنا أن الدنيا ليس لها بنون بالمعنى الحقيقي أولاً، وأنها لا توزع اللبن بينهم ثانياً، وأنهم لا لبن حقيقياً لديهم ليعطوهها ثالثاً.

إن المقاصد الحقيقة وراء هذه الجمل تتحقق بعد عمليات استبدال استدلالية، أي إن نستبدل باللبن كل ما تعطيه الدنيا من مال وجاه وإغراءات دنيوية زائلة، فهي (مشوشة) من وجهة نظر المعري لأنها زائلة وفانية ولا تحول دون شعور الإنسان بضعفه ويسأله وفاته، أما لبنهم هم، فنستبدل به شغفهم بالدنيا وحبهم لها حباً حقيقياً، فيكون المعنى النهائي: لقد خدعت الحياة الناس، فأعطتهم أشياء زائلة وفانية، في حين صدقواها الحب والتعلق، وأخلصوا في التمسك بها، والمقارنة تظهر تبايناً بين الموقفين ينبع عن مفارقة تناقض بسيط. إن ثمة مقداراً من المعلومات المضمرة في النص، لم يكن الوصول إليها يسيراً لو لا العمليات الاستدلالية التي تقوم بها منظور تداولي.

ويقول في مرثيته لأمه:

أراني الكرى أني أصبتُ بناجذٍ
ألا أن أحلامَ الرقادِ لضلالٍ^(١٦)

إن التأويل التداولي لهذا البيت يتطلب حضور ثقافة المخاطب والتراث الشفاهي والمعتقدات الشعبية التي يتميّز إليها، إذ تقول بعض تفسيرات الأحلام الشائعة عند العرب إن سقوط الضرس في المنام يعني فقدان عزيز أو قريب^(١٧)، وهذه دلالة لا نرى لها وجوداً في البيت، وإنما هي دلالة مضمورة، لها أبعاد ثقافية مستمدّة من المؤثر الشعبي للمجتمع العربي، تجلّت في السياق (وهو هنا رثاء الأم)، إذ «يتكون السياق في الآن نفسه من المعارف الموسوعية التي تتوصّل إليها من خلال مفاهيم الصيغة المنطقية، ومن المعطيات التي يمكن إدراكتها مباشرة والمستقاة من المقام أو المحيط المادي ومن المعطيات المستقاة من تأويل الأقوال السابقة»^(١٨).

ويتواءر اعتماد المعري على المعارف الموسوعية، وعلى المخزون الثقافي الهائل الذي يختزنه في ذاكرته العجيبة، مما يجعل مقام القول دائمًا في مهب تفسيرات متنوعة، فثمة من سامعيه وقراءه من يستطيعون أن يقيموا الصلة غير المرئية بين الإشارة السياقية والمرجع الثقافي (وهو هنا غير المرجع الدلالي بطبيعة الحال)، ومنهم من لا يقدرون على إقامة مثل تلك الصلة، وبمعنى آخر إن المخاطبين يختلفون من حيث استيفاؤهم شروط التعاون الغرائيّة، فالذين يعرفون الآخر الثقافي المستمد من المؤثر ينخرطون في سياق الاستدلالات التداوليّة، وسرعان ما سيجدون تلك الصلة الخفية، ويتوصلون بها إلى الدلالة المضمورة، وبذلك يتحقق مقصد الشاعر-المتكلم، أما الآخرون فسيستعصى عليهم الفهم، أو أنهم سيفهمون شيئاً في حدود ما تتيحه لهم معارفهم، متسلّين بالاستلزم الحواري، إذ «تحصل ظاهرة الاستلزم الحواري، إذا تم خرق إحدى القواعد الأربع السابقة»^(١٩).

يقول المعري واصفاً الثريا:

وقد بسطت إلى الغربِ الثريا يَدًا، غُلقتْ بأنملِها الرهانُ
كأنَّ يمينها سرقتَكَ شيئاًً ومقطوعً، على السرقة، البنانُ^(٢٠)

وهو يشير هنا إلى أسطورة عربية قديمة تقول إن للثريا كفين، إحداهما خضيُّب والأخرى جذماء مقبوضة^(٢١)، وتنجلى المفارقة التداولية في هذا الهاشم الحكائي غير المقول، الذي يبقى مضمراً ثقافياً لا يمكن الوصول إليه إلا عبر المعرف الموسوعية المتوفرة عند المخاطب، وبتعبير آخر، إن ما يقوله المعربي هنا هو خطاب يشتمل على تعليمات محددة، كتعليمات شفرة مورس التي يجب أن تكون موجودة ومعروفة عند طرف الرسالة، وإن معرفة طرفيين أو أكثر معلومات معينة من الثقافة أو المؤثر الحكائي أو الخرافات مثلاً، يولد بينهما / بينهم نوعاً من المواجهة، بحيث يستطيعون وحدهم أن يتبادلو دلالات ومعاني مضمورة في سياقات معينة، بالاستناد إلى مخزونهم الثقافي المشترك، وفي الوقت نفسه لن يكون بمقدور سواهم أن يصل إلى الدلالات نفسها، فالذين يعرفون هذه الأسطورة سيفهمون مقاصد الشاعر، أما الذين لا يعرفونها فسيبحثون عن معنى مبتكر للثريا التي جسمها الشعر وأوجد لها يدين، وجعلها تسرق وتُحدِّ!

ومثل ذلك أيضاً المعارف المتعلقة بالاعتقادات الشعبية لمجتمع ما، كالطيرة أو التطير عند العرب، فهي ترتبط بمعتقدات معينة ربما كانت أسطورية في أصولها، لكنها اكتسبت قدرًا كبيراً من المواجهة، بحيث صارت جزءاً من حياة العربي، فهم يتطيرون من حيوانات معينة كالبلوم والغراب والوعل إذا كان قرنه مكسوراً وغير ذلك، لديهم نوع آخر من الطيرة، يتمثل في الكيفية التي تلاقى بها الحيوان، فإذا صادفته يمر من ميامنك إلى ميسرك فهو مما يُتساءم به، والذي يأتي بالعكس فهو مما يُتيمِّن به، بيد أن هذه المعلومات ليست جزءاً من حياة الإنسان المعاصر، ولا تمثل معلومات شائعة جداً يعرفها كل إنسان، ناهيك عن أن يعتقد بها، وهنا قد تكمن الفجوة التواصلية التي تمثل الفارق بين من يمتلكون المعرفة الموسوعية ومن

لا يمتلكونها، في إمكانية تحليل مضمون الخطاب والتوصل إلى مقاصد المتكلم /
الشاعر.

يقول المعري واصفًاً مدوحه على نحو موهم، ويحتاج القارئ عند تأويله إلى
استحضار معارفه الموسوعية، وما يتصل منها بالطيرة خاصة:

إذا استبقت خيول المجد يوماً جرين بوارحًا وجرى سنيحاً^(٢٢)

إن الأقوال المضمرة في هذا البيت تبدو أكثر بكثير من الجمل المتضمنة لها، فإن الخطاب موجه إلى مدوح (إنسان / رجل) لكن كل كلمات البيت لا تدل دلالة حرفية على أي رجل مقصود بهذا الكلام، ودلالتها الحرفية تشير إلى حصان قوي أصيل، إذا جرت الخيل بوارح، أي مرت من ميامن الرائي إلى مياسره مولية إيهام مياسره، يجري هو سانحة، اي يمر من مياسير الرائي إلى ميامنه مولياً إيهام ميامنه^(٢٣)، لكن السياق يكشف لنا أن المقصود بهذا هو المدوح، أما الأقوال المضمرة فتتجلى عبر العمليات الاستدلالية، لتكتشف أن خيول المجد هي خيول الحرب والانتصارات التي حققها وتحققها المدوح، وهي تمثل في التعبير البلاغي دلالة الجزء على الكل؛ الخيل وحدها لا تدل على ذلك، لكنها في السياق (خيول المجد) تدل على استصحابتها؛ الجيش والأسلحة وال الحرب والقادة والقائد الأعلى الذي هو هنا المدوح.

والجانب الآخر من الأقوال المضمرة هو ذلك المتعلق بالإشارات الثقافية والمعارف الموسوعية، فالبارح هو علامة الشؤم والسانح هو علامة اليمين، وبناء على هذه الدلالة المستقاة من الثقافة المأثورة والتراث الشفاهي، يصبح أن نفهم من جملة (إذا استبقت خيول المجد) معنى: (إذا نشبت الحرب)، يؤيد ذلك أن الخيل لا يمكن أن تجري في أي سباق باتجاهات متقابلة (بارح وسوانح بالنسبة لراء واحد معين)، وإن مقام تقابل الخيل هو مقام الحرب، ويظهر المدوح في جملة جواب الشرط وقد سار بجيشه وخيله وعساكره إلى النصر الذي تدل عليه سياقياً إشارة

(الساح-السنح)، والدلالة النهائية لكل هذه العمليات الاستدلالية لاستنباط الأقوال المضمرة تداولياً هي: إذا نشب الحرب بين المدوح وخصومه، فإنهم سينهزمون وسينتصر هو. أما في قوله:

عجبت للظبي منسوباً إلىأسدٍ وللمهاة التي تُعزى إلى النمر^(٢٤)

فثمة مفارقة طريفة هنا، إذ تُظهر القراءة المباشرة أنه يتعجب من غزاله أبوها أسد، ومن مهأة أو بقرة وحشية أبوها نمر، وهو تعجب له ما يسوغه عند من يذهب إلى الدلالة الظاهرية، إن لم يكن قد عرف شيئاً عن أسماء القبائل العربية، وشيئاً عن المجازات التي يميل إليها العرب في وصفهن النساء، أما مع توفر هذه المعارف المشتركة عند قراء آخرين، فإنهم سيجدون الدلالات المضمرة على هدي معارفهم، ليتبين بعد ذلك أن الشاعر يوهمنا أنه يتعجب تعجباً سطحياً يقع في المستوى الظاهري من الجملة، لكن مقصده الحقيقي هو إحداث إثارة ثقافية وجمالية باستعمال التورية، ليقول بيسر إنه قد توجد امرأة جميلة تشبه الظبي تنتسب إلى قبيلة أسد، وقد توجد امرأة أخرى تشبه المهاة تنتسب إلى قبيلة النمر.

وتتزاحم في شعر المعري إشارات ثقافية، وأثار من التاريخ السابق والمعاصر للشاعر، ومن قراءاته في الفلسفة والعقائد والشعر والتاريخ، يقول في أحد مدحويه، وهو أمير يتصل نسبة بالغساسنة ملوك الشام في الجاهلية:

بنو أملاك جفنة قربتهم إلى الروم اللجاجة والعناد^(٢٥)

والحق أن هذا البيت يضمmer قصة تاريخية طويلة عن إسلام جبلة بن الأبيهم ملك الغساسنة الذي عاصر صدر الإسلام، ووفد على المدينة أيام عمر بن الخطاب وأسلم، لكنه أراد أن يحتفظ بكره وعزته كما كان في ملكه، وحدث أن رجلاً فرارياً داس على إزاره أثناء طوافه بالبيت الحرام، فانحل إزاره، فغضب جبلة ولطم

الفرازي فهشم أنفه وأدماء، فما كان من الرجل إلا أن ذهب إلى الخليفة مستغيثاً، فأرسل الخليفة في طلب جبلة، وسألة: ما حملك على لطم الرجل، فأجاب إن الرجل اعتمد حل إزاري ليظهر سوأته، فطلب منه الخليفة أن يرضي الرجل من نفسه أو أن يقاشه عمر لطمة بلطمة، فأبى ثم لم يجد بداً من أحد الأمراء، استمهل الخليفة على أن يرد في اليوم التالي، وفي الليل خرج بقومه ومن رافقوه إلى الشام، وتوجه من ثم إلى ملك الروم (هرقل) وتنصر من بعد إسلامه، ونال حظوة لدى هرقل، فلما بعث الخليفة حذيفة بن اليمان إلى هرقل ليدعوه إلى الإسلام، وجد جبلة هناك وقد ندم على ما فعل، وسمعه يقول أبياتاً منها:

تنصرتُ بعد الحق عاراً للطمةِ ولم يكُ فيها لو صبرتُ لها ضرْ
فأدركني فيها لجاجٌ ونحوهٔ وبعثتُ بها العينَ الصحيحة بالعوزٌ^(٢٦)

و واضح أن الإضمار هنا قد بلغ مبلغاً كبيراً، فالأحداث التي يرويها، وما يتعلق بها من شعر قيل في المناسبة، كل ذلك قد أضمر إضماراً تداوilyاً في بيت شعر مؤلف من بضعة كلمات، وهذه طاقة دلالية كبيرة، لكنها رهن بالمعارف الموسوعية للمخاطب كما تقدم، وإن مخاطباً يجهل الأحداث المروية هنا، لا يمكنه أن يفهم مقصد الشاعر، لا سيما قوله: «قربتهم إلى الروم اللجاجة والعناد»، الذي يشير إلى الحادثة وإلى أبيات جبلة المذكورة.

إن الشاعر يجد في تقنية الإضمار سلوى عن عدم قدرته على الإفصاح الكلي عن جميع ما يعني له من أفكار، وهي لا شك أفكار فيها من الاختلاف والجرأة ما يجعلها مرفوضة من لدن المجتمع، أو أن بعض الناس يستقبلونها بتحفظ شديد، ليس فقط لأنها تمس المقدسات، بل لأنها تشتمل على آراء في الناس وفي عقائدهم وعاداتهم وطرائق حياتهم، قد تبدو من وجهة نظرهم مجانية للصواب:

توacial حُلُّ النسلِ ما بَيْنَ آدَمَ وَبَيْنِي، وَلَمْ يَوْصِلْ بِلَامِي بِأَءَ تَشَاءَبَ عُمَرُ، إِذْ تَشَاءَبَ خَالِدٌ بَعْدِي، فَمَا أَعْدَتْنِي الشُّؤْبَاءُ^(٢٧)

يشير الشاعر في البيت الأول إلى استمرار حبل النسل من أبي البشر آدم وصولاً إليه، وتعد إشارة ذكية وبالغة المراوغة، إذ يستدرك بالقول: «ولم يوصل بلامي بأء» ويوجي هذا القول بأنه إنما يقصد باللام والباء حروف الهجاء المعروفة، غير أن الباء والباء وأيضاً هي النكاح أو القدرة عليه، فهو يشير إلى اجتنابه الزواج والنسل خلافاً لما جرت عليه سُنة آدم وسلاطته، لكن البيت الثاني يتحدث عن التشاوب وعدواه التي تنتقل بين الناس، ولا يبدو أن له صلة من قريب أو بعيد بمعنى الزواج، بيد أن السياق هو ما جعل التوبة تحمل محل الزواج في اللفظ، وهو أيضاً ما جعل الزواج يحمل محل التوبة في الدلالة.

وللمرء أن ينظر بدهشة ويسأله: ما الذي يجعل رجلاً يريد أن يقول: «إن الناس يتزوجون منذ أن كانت البشرية، لكنهم يفعلون ذلك بحكم العدوى والعادة، أما أنا فلن أتزوج ولن ارتكب خطيئة النسل»، لكن هذا القائل يستعيض عن هذا كله بأن يقول: «إن الناس يتشاربون، فإذا تشاءب خالدٌ فإن عدواه تنتقل إلى عمرو، أما أنا فلم تنتقل إلى عدوى التوبة!» وما الذي يجعلنا نحن المخاطبين نُضرب عن الدلالة الطبيعية (التشاوب) لتقبل الدلالة الأخرى غير الطبيعية (الزواج) بُسر، ثم إننا في الوقت نفسه لا ننسب القائل إلى الجنون أو العته، ولا نستغرب الخطاب أو ننكره؟ ويكون الجواب أن السر في ذلك يكمن في السياق، إذ في سياق آخر مثلاً، ومع الموضوع نفسه، يبدو الأمر مضحكاً ومثيراً للسخرية، حين نتخيل شخصاً يريد إخبارنا برغبته في الزواج، لكنه عوضاً عن ذلك يقول إنه يرغب في التشاوب! ومع ذلك فإن ثمة ما هو مشترك هنا مع المفارقة، وهو الإيمان بأن المقصود هو المعنى الظاهري، والحال أن المعنى المضمر هو المقصود أو كما يقول ميويك «يستطيع

صاحب المفارقة المتمرس أن يوصل معناه الحقيقي من غير أن ينم عن أدنى شعور بوجود أي معنىً غير المعنى المزعوم»^(٢٨).

ولنا أن ننشر البيت على النحو التالي بعد استنباط الأقوال المضمرة فيه: لقد تزوج خالد لكنه لم يفعل ذلك ابتداءً، لأن الشؤباء/ الزواج تنتقل بين الناس بالعدوى، فلا بد أنه رأى من تزوج قبله، وما إن فعل حتى انتقلت عدواه إلى عمرو الذي أقدم على الزواج هو أيضاً، أما أنا (الشاعر) فلم تنتقل إلى العدو، فأنا لي رأي في هذا كله وأرفضه رفضاً قاطعاً، لأنه باب إلى النسل الذي أرفضه أيضاً.

ونقرأ للشاعر قوله يمدح أحد الأمراء:

وحيداً بغير المسلمين كأنه بفيه مبقي من نواجذ أهتم^(٢٩)

فهو يريد أن يقول إن المدوح يتصدى للأعداء وحده، إذ تخاذل الآخرون أو تركوا ساحة الجهاد، فبقي وحيداً يشبه ناجدة وحيدة في فم رجل أدرد، وقد أفاد من دلالتي كلمة (ثغر) بمعنى الفم، وبمعنى جبهة المواجهة ضد العدو. وتبدو المسافة بين الجملة (ما قيل/ القضية المعتبر عنها) وبين القول (ما تم تبليغه/ الاستلزمات الخطابية)^(٣٠) كبيرة على نحو مفاجئ، سواءً في هذا المثال، أو في سواه من الأمثلة، إذ لو أخذنا دلالة (جبهة القتال ضد العدو) لجملة (ثغر المسلمين) فإن قوله (بفيه مبقي من نواجذ أهتم) خروج على قاعدة (العلاقة أو المناسبة) لأن هذه المفردات تتسمى إلى حقل دلالي آخر، هو الفم الذي من مرادفاته (الثغر)، وتظهر هنا فجوة لا تردتها إلا الاستلزمات الخطابية. إن الشاعر يدور بما في حلقة مفرغة، فالثغر هو الجبهة، ثم هو الفم، ثم هو الجبهة مرة أخرى، لكننا لا نصل إلى المعنى الأخير إلا بعد عمليات استدلالية تفيدنا أن كل المفردات المأكولة من الحقل الدلالي للفم، كانت لها دلالات طبيعية غير مقصودة، وهذا دلالات غير طبيعية (مضمرة) هي المقصودة، وهي التي توصلنا إليها أخيراً.

ولطالما تفكَّرَ المعري في الموت، وصاغَ أفكاره عنه في أشكال وصياغاتٍ مختلفة، لكنه ظلَ على الدوام يتودَّدُ الموت -رغم أنه يخشاه أيضًا- ويتمنَّى لقاءه، أو يكثر من ذكره في كل مناسبةٍ تقريرياً:

سَرَينا و طالبُنَا هاجِّعٌ و عنَّدَ الصِّبَاحِ حَمْدَنَا السُّرِّيٍّ^(٣١)

فمن الواضح أن الدلالات الطبيعية للجمل في هذا البيت تفيد بأن الشاعر يتحدث عن رحلة ليلية سرى فيها مع جماعة (بدالة ضمير جماعة المتكلمين (نا)) وعندهما حلَّ الصباح حدوا السرى، وهذا مثل عربي يقال في امتداح الحزم والصبر على المكاره. لكن مقصد الشاعر شيء آخر غير هذا، فهو يريد بالرحلة كلها رحلة الحياة، والسرى هو تقدم الإنسان الجبري فيها، وربما تضمن معنى العمل الصالح بدالة ما سيأتي في السياق لاحقاً، و(الطالب) هو الموت الذي يظل يلاحق الإنسان حتى يظفر به أخيراً، وأما الصباح هنا فهو العالم الآخر أو الدار الآخرة، وإن حمد السرى في الصباح هو بمثابة الاطمئنان إلى أن أعمالنا الصالحة ستنتجيننا من مهالك الدار الآخرة، وقد يحمد السُّرَّة سراهم في الصباح إذا أنجاهم من عدو متربص.

إن الفرق ل الكبير بين الجملة وما تدل عليه في الظاهر، وبين الأقوال المضمرة ودلالاتها المترامية، حتى كأن الإضمار طريقة في الاختزال والتكييف الدلالي، تذكرنا بقول أحد المتألقين من دعوة المفارقة وهو ماكس بيربوم الذي يصف المفارقة بأنها (إنتاج أبلغ أثر بأقل الوسائل إسراها^(٣٢)).

إن في شعر المعري لكثيراً مما يصلح شاهداً للأقوال المضمرة، لا سيما تلك النصوص التي تخبيء في عمقها معلوماتٍ تاريخية أو تستحضر نصوصاً مقدسة، لم يكن الشاعر يجد بداً من توظيفها في شعره، لما تختزنه من دلالة مضافةً أولاً، ولأن لديه من مثل هذه المعلومات مقداراً هائلاً كان يفيض عن ذاته، ويُمْتَزِجُ بـشعره ونشره وآثاره كلها:

إنَّ النجاشيَّ نالَ الْمُلْكَ عنْ قَدَرٍ بِرَغْمِ نَاسٍ لِبَعْضِ التَّجَرِ بَاعُوهُ
وَخَالَدَ بْنَ سَنَانَ لَيْسَ يُنْقَصُهُ مِنْ قَدْرِهِ الْكَوْنُ فِي حِيٍّ أَصْاعُوهُ^(٣٣)

في هذين البيتين مقدارٌ كبيرٌ من المعلومات، فالتاريخ يقول إنَّ النجاشيَّ لم يكن ملكاً، بل كان عمه الملك، لكنَّ الملك خاف ابن أخيه على عرشه فباعه لبعض النخاسين، لكنَّ عندما مات الملك العُمُّ، لم يجد الناس في أبنائه من يصلح للملك، فجاءوا بالنجاشيَّ وملكته، وأما خالد بن سنان العبيسي، فهو رجل من عبس يقال إنَّ النبي ﷺ قال فيه: ((ذلك نبىٌّ أصاعوه قومه)) والحديث مرتبط بحوادث تاريخية، فقد رويَ أنَّه لما حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا دُفنت فإنَّه ستجيء عانة من حمير يقدمها عيرٌ أقمر فيضرب قبرِي بحافره، وإذا رأيتم ذلك فانبشو عنِّي فإني سأخرج فأخبركم، ولما مات رأوا ما قال فأرادوا أن يخرجوه، فكره ذلك بعضُهم وقالوا نخاف أن تُسبَّ بأننا نبشنا عن ميت لنا^(٣٤).

وربما تفهم استحضار الشاعر لحادثة خالد بن سنان، لما فيها من معنىًّا ظليبيح عنده طويلاً، وهو أنَّ يعرف ما بعد الموت معرفة يقينية من أناس ذهبوا إلى ذلك العالم وعادوا منه، يقول د. طه حسين «لم يكن أبو العلاء يحرص على شيء كما كان يحرص على أن يُنشر ميت من الموتى فينبئه وينبئ الناس بما وراء الموت»^(٣٥).

ومن الواضح أنَّ الشاعر يعتمد بنحوٍ أساسيٍ على المعرفة المشتركة مع المخاطب، أو على توفرها لاحقاً في الشرح وفي الحواشي، سواءً تلك التي يتولاها هو بنفسه أو التي يتولاها تلاميذه أو شراحه اللاحقون.

الأفعال الكلامية

قامت النظرية التداولية في الأساس على مفهوم الأفعال الكلامية، أو ما نستطيع أن نجزه باللغة، وقد جعلها أوستين حجر الزاوية في نظريته، ووسم كتابه بها (كيف نجز الأشياء بالكلام)، وينطلق أوستين من مناقشة فكرة أن المرء قد يتلفظ ببعض الجمل في مناسبات ومواقف مخصوصة، لا لكي يخبر عن قيامه بها، بل لأنه ينجزها وقت التلفظ، ومن نماذج هذه العبارات ما يردده الرجل والمرأة عند عقد زواجهما بالإيمان والقبول، أو حين تكسر القارورة على جسم الباخرة مع إطلاق اسم عليها عند تدشينها، أو ما ينص عليه المؤرث من ميراث ولمن يتركه... الخ^(٣٦)، وهو ما يسميه الفقهاء ألفاظ العقود، وتسميه التداولية بالإيقاعيات^(٣٧).

والحق أن أوستين يركز كثيراً على تلك العبارات الإنسانية التي لا تصف العالم (ليست خبرية) وهي مع ذلك تحدث فارقاً بين الواقع قبل النطق بها والواقع بعد ذلك، وهي أفكار لم تكن جديدة الجدة كلها، فلطالما تعرض الفقهاء وعلماء الأصول العرب إلى تلك المباحث تحت عنوان الإنشاء والخبر^(٣٨)، وقد أوضح دارسو التداولية العرب المحدثون كم كانت مباحث القدماء في صميم البحث التداولي، لكنها كانت تعاطى مصطلحاتها الخاصة، حتى أن باحثاً معاصرًا مثل مسعود صحراوي استخدم مصطلح الإنشاء والخبر بدليلاً عن مصطلح الأفعال الكلامية من دون أي حرج علمي، لما بينهما من تقارب شديد أو تكافؤ، يقول صحراوي: «تدرج ظاهرة الأفعال الكلامية تحديداً ضمن الظاهرة الأسلوبية المعروفة بالخبر والإنشاء وما يتعلّق بها من قضايا وفروع وتطبيقات، ولذلك تعتبر نظرية الخبر والإنشاء عند العرب -من الجانب المعرفي العام- مكافئة لمفهوم الأفعال الكلامية عند المعاصررين»^(٣٩).

وإجمالاً فإن الأفعال الكلامية أو الأعمال اللغوية كما عند أوستين هي ثلاثة أنواع: «العمل القولي وهو العمل الذي يتحقق ما إن نتلفظ بشيء ما، أما الثاني فهو العمل المضمن في القول، وهو العمل الذي يتحقق بقولنا شيئاً ما، وأما الثالث فهو عمل التأثير بالقول وهو العمل الذي يتحقق نتيجة قولنا شيئاً ما»^(٤٠)، وقد ميز التداوليون أيضاً بين مستويين من الأفعال الكلامية، هي الأفعال الكلامية المباشرة، وغير المباشرة، ومثال الأولى هي ما يتوجه أي فعل إنساني أولى، كأفعال الطلب والأمر والنهي وغيرها، ومثال الثانية أن يكون الفعل الإنساني ثانوياً، كفعل الالتماس في مثال الرجل الذي يطلب الملحق يقول له مجاوره في الجلوس إلى المائدة: «هل يمكنك أن تناولني الملحق»، فظاهر الكلام هو استفهام، لكن حقيقته تصرف إلى الالتماس، وهو فعل إنساني أولى بني على فعل إنساني ثانوي هو الاستفهام^(٤١)، فالذى يقصده المتكلم ليس الاستفهام عن قدرة المخاطب على مناولة الملحق، بل التماسه أن يتناوله الملحق حقيقة.

ولنا هنا من أجل مزيد من الوضوح، أن نتمثل بشاهد شائع في أدبيات التداولية، وهو أن يقول أباً لابنه: اغسل أسنانك، فيجيب الابن على الفور: لا أشعر بالتعاس الآن، ونستطيع أن نتلمس آلية عمل بعض مفاهيم التداولية من هذا الشاهد وأمثاله، فها هنا يمكننا أن نتعرف إلى العمليات الاستدلالية وكيف تعمل، إذ ما العلاقة التي تربط بين السؤال وجوابه؟ أو كيف يمكن أن يرضى الأب بجملة الطفل جواباً على طلبه؟ وما علاقة غسل الأسنان بالتعاس؟ كل هذه الأسئلة ترد في سياق العمليات الاستدلالية التي ستقودنا في النهاية إلى أن الطفل أجاب أباً بأنه لا يشعر بالتعاس الآن، والتعاس هو مقدمة للنوم، وغسل الأسنان لا يكون إلا قبل النوم بقليل، وإن إجابة الطفل بعد هذا هي: لا أريد غسل أسنانى الآن لأنى لن أنام قريباً، ويصلاح مثل هذا الاستدلال لمفهوم آخر من مفاهيم التداولية وهو

الاستلزم المخواري أو الخطابي الذي طوره غرایس، ويعني ببساطة أن نلجمًا إلى عمليات استدلالية مماثلة كلما انتقضت قاعدة من قواعد التعاون الغرایسية الأربع المتقدم ذكرها، لا سيما قاعدة العلاقة أو المناسبة، التي تشرط أن يكون الكلام داخل الموضوع، وأن تكون له صلة مباشرة بأقوال القائل السابقة وأقوال الآخرين^(٤٢)، ومن هنا يفرق التداوليون بين ما قيل، وهو يمثل الدلالـة التواصـعـية للجملـة، وبين ما تم نقلـه أو تبليـغـه تأويـلـ القـولـ والأـخـيرـ هو ما يـصـطـلحـ عليه بالـاستـلزمـ الخطـابـيـ^(٤٣).

والذي حدث في شاهدنا هذا هو أن قاعدة العلاقة أو المناسبة انتقضـتـ، فجوابـ الـابـنـ لمـ يـكـنـ داخـلـ المـوضـوعـ،ـ لكنـ معـ ذـلـكـ فـقـدـ بـلـغـتـ الرـسـالـةـ وـهـيـ الرـفـضـ المـؤـقـتـ أوـ تـأـجـيلـ غـسـلـ الأـسـنـانـ بـسـبـبـ عـدـمـ شـعـورـ الطـفـلـ بـالـنـعـاسـ،ـ وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ لـنـ يـنـامـ قـرـيبـاـ،ـ وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ غـسـلـ أـسـنـانـهـ الـآنـ لـنـ يـكـونـ أـمـرـاـ مـلـحـاـ،ـ وـكـانـتـ التـيـ التـوـاصـلـيـةـ التـيـ اـنـتـهـيـنـاـ إـلـيـهـاـ اـسـتـلـزـاماـ خـطـابـياـ.

أما لو كان الطفل قد امـتـشـ لأـمـرـ أبيـهـ،ـ فـهـنـاـ يـتـحـقـقـ الفـعـلـ الـكـلامـيـ بـأـطـوـارـهـ الـثـلـاثـةـ،ـ فـقـوـلـ الـأـبـ لـابـنـهـ:ـ (اغـسـلـ أـسـنـانـكـ)ـ هـوـ إـنـشـاءـ طـلـبـيـ يـمـثـلـ فـعـلـ القـوـلـ الـذـيـ يـتـحـقـقـ عـنـدـمـ نـتـلـفـظـ بـكـلـمـاتـ الـجـمـلـةـ،ـ وـيـكـونـ اـمـتـشـ الـطـفـلـ وـغـسـلـهـ أـسـنـانـهـ هـوـ فـعـلـ المـتـضـمـنـ فـيـ القـوـلـ،ـ «ـوـهـوـ فـعـلـ الإـنـجـازـيـ الـحـقـيقـيـ إـذـ إـنـهـ (ـعـمـلـ يـنـجـزـ بـقـوـلـ مـاـ)ـ وـهـذـاـ الصـنـفـ مـنـ الـأـفـعـالـ الـكـلامـيـ هـوـ الـمـقصـودـ مـنـ النـظـرـيـةـ بـرـمـتـهـ،ـ وـلـذـاـ اـقـتـرـحـ أـوـسـتـينـ تـسـمـيـةـ الـوـظـائـفـ الـلـسـانـيـةـ الـثـاـوـيـةـ خـلـفـ هـذـهـ الـأـفـعـالـ:ـ (ـالـقـوـىـ الإـنـجـازـيـةـ)ـ^(٤٤)ـ،ـ أـمـاـ الـفـعـلـ التـأـثـيرـيـ فـهـوـ شـعـورـ الطـفـلـ بـالـاتـعـاشـ وـالـاطـمـئـنـانـ إـلـىـ نـظـافـةـ أـسـنـانـهـ،ـ وـإـلـىـ صـحةـ فـمـهـ وـأـسـنـانـهـ وـطـيـبـ رـيحـهـاـ.

وسـنـحاـوـلـ أـنـ نـفـيـدـ مـنـهـجـيـاـ مـنـ بـعـضـ التـقـسـيـمـاتـ التـداـوـلـيـةـ لـلـأـفـعـالـ الـكـلامـيـةـ،ـ فـقـدـ صـنـفـ دـارـسـوـ التـداـوـلـيـةـ بـعـضـ الـأـمـثلـةـ الإـنـجـازـيـةـ لـلـأـفـعـالـ الـكـلامـيـةـ،ـ وـوـجـدـوـاـ أـنـ الـفـعـلـ الـكـلامـيـ هـوـ التـصـرـفـ (ـأـوـ الـعـمـلـ)ـ الـاجـتمـاعـيـ أـوـ الـمـؤـسـسـاتـيـ الـذـيـ يـنـجـزـهـ

الإنسان بالكلام، ويراد به الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمفرد تلفظه بملفوظات معينة، ومن أمثلته: الأمر، والنهي، والوعد، والسؤال، والتعيين، والإقالة، والتعزية، والتهنئة^(٤٥)، وإجابة السؤال، وإصدار تأكيد أو تحذير، والشهادة في المحكمة^(٤٦)، وسنكتفي بنماذج من الأمر والنهي، فهما من أظهر الأفعال الكلامية، كما سيأتي بيانه.

الأمر والنهي فعلين كلاميين

لقد عالج البلاغيون والفقهاء العرب القدماء (الأمر والنهي) في سياق بحثهم لظاهرة الخبر والإنشاء، وقالوا في الأمر أنه طلب الفعل غير: الكف عنه، أما النهي فهو عندهم إنشاء طببي، لكن معناه طلب الكف^(٤٧)، والأمر والنهي هما أظهر في الدلالة على الإنسانية^(٤٨)، ومعنى ذلك أنها أظهر الأفعال الكلامية وضوحاً وتحققـاً في الواقع، فالأمر بصفة عامة هو طلب حصول شيء في الواقع لم يكن حاصلاً قبل التلفظ بالأمر، والنهي عكسه، ويبدو الأمر العسكري مثلاً جيداً، وبطبيعة الحال يصدر الأمر في السياقات العسكرية بنحو تنازلي؛ أي من الأعلى رتبة للأدنى، ويصدر دائمـاً لينفذ، حتى في أوقات التدريب، فكلمة: أطلق (فعل التلفظ بالقول)، ينجم عنها قيام الجندي بإطلاق النار من سلاحه (وهذا هو الفعل الإنجازي في القول)، وإذا كان الميدان حقيقياً، أي يجري فيه قتالـ حقيقي، فإن الفعل التأثيري هو إحداث إصابات في العدو، والأمر خلاف ذلك تماماً في النهي، فهو أمر بالامتناع أو عدم الفعل، الذي هو فعل من حيث إحداث شيء لم يكن، كأن يكون الجيش في حالة مسیر وتقدم، ثم يصدر الأمر بعدم الحركة، فيتوقف المسير، وهذا هو الفعل الإنجازي، وإن بدا كأنه (لا فعل).

وكما أن للأفعال الكلامية غaiات تواصلية وإنجازية وتأثيرية، فإن للأدب أمثل هذه الغaiات، لكن ثمة اختلافات كمية ونوعية، فالاختلافات الكمية هي

أن الخطاب الأدبي يكون عادةً موجهاً إلى عدد غير محدود وغير محدد من المخاطبين، وأنه أحياناً قد لا يستوفي (مثلاً) الأفعال الكلامية كاملاً، ففعل القول موجود دائماً، لكن الفعل المتضمن في القول قد يوجد وقد لا يوجد، أما الفعل التأثيري فهو حتمي، حتى لو كان ذلك التأثير مجرد الضجر من النص الأدبي نفسه. أما الاختلافات النوعية فمنها أن الأدب ليس (تفاعلياً) بمعنى أن المخاطبين لا يسعهم الرد والمناقشة والاعتراض، وأن الخطاب الأدبي يكون أطول من الخطاب العادي غالباً، فهو يشتمل على أفعال قولية وأفعال متضمنة في القول أكثر تواتراً وتنوعاً، وربما هذا هو السبب في عدم وجود فعل إنجازي مباشر نظراً لتعدد أفعال القول والأفعال المتضمنة فيه، لكن قد يكون ثمة فعل تأثيري واحد أو أكثر، وهو فعل التذوق الجمالي وكذلك فعل التحول الثقافي بين حال القارئ ما قبل الواقعة الأدبية وحاله ما بعدها، وغير ذلك من الآثار التي تنجم عن التأثير الأدبي والأخلاقي والجمالي للنص.

وقد جاء في شعر المعري نماذج كثيرة في هذا الباب، غير أنا لا نحفل بكل نماذج الأفعال الكلامية، بل سينصب جهودنا على الأفعال الكلامية التي ترد في سياق مفارقة ما، ولن نعني بتحليل المفارقة وعناصرها، فذاك أمر فرغنا منه، بل سيعنينا في المقام الأول الفعل الكلامي، وما يختص به، انظر إلى قوله:

خفف الوطء ما أظنَّ أديم الْ أرضِ إلا من هذه الأجسادِ^(٤٩)

إن الشاعر هنا يأمر المخاطب أن يخفف الوطء على الأرض، لأن أديمها متشكل من أجساد الموتى، وبحسب المنهج التداوily، فإن جملة (خفف الوطء) هي الفعل القولي، أما الفعل المتضمن في القول فهو الطلب من المخاطب - وهو هنا تجريد عن كل الناس - أن يخفف الوطء على الأرض رحمة بالموتى وإشفاقاً عليهم، ويتحقق بامتثال السامع أو القارئ لجملة الطلب (خفف الوطء) لا بالمعنى الحرفي فقط،

لكن بالمعنى المجازي أيضاً، وهو أن يتواضع ويتخلى عن الزهو والتباهي، ويتتبه إلى أنه من تراب، وصائرٌ إلى تراب أيضاً، أما الفعل التأثيري الذي كان الشاعر يسعى إلى تحقيقه فيتجلى في إشاعة روح الزهد والتلقشف والتواضع، ورفض متع الدنيا وإغراءاتها، وإنجحلاً في تغيير قناعات القارئ عن الحياة والموت وقضايا الوجود. إن الفعل التأثيري هنا يتمثل في اقتناع القراء بالصورة التي رسمها الشاعر للمصير الإنساني، وما سيؤولون إليه هم أنفسهم بعد الموت، وهذه هي غاية الشاعر من التأثير في ساميته وقرائه، في إقناعهم بأن الموت هو سيد الحياة ومالك زمامها، لا في التخفيف الفعلي من الوطء، وهذا شيء من الاختلاف بين الخطاب التخييلي (الأدبي) والخطاب التواصلي العادي كما تقدم.

ويعزز الشاعر هذا الأمر بأمر آخر:

سرِّ إنْ اسْطَعْتَ فِي الْهَوَاءِ رُوِيدًا لَا اخْتِيالًا عَلَى رُفَاتِ الْعِبَادِ^(٥٠)

إنه يؤكّد هنا ما كان طلبه من المخاطب لكن بنبرة أكثر حزماً، ويؤيد ما ذهبنا إليه في قضية الإقناع الأدبي، أن من غير المعقول أن يطلب الشاعر أو أن يتصور إمكان سير الإنسان في الهواء، ولذلك فقد جعل الجملة الاعتراضية (إن اسْطَعْتَ) لعلمه بعدم الاستطاعة، لكنه على كل حال، أراد أن يبلغ السامع أو القارئ مقصده وهو: إن التراب الذي نسير عليه ليس سوى رفات بشر عاشوا وماتوا قبلنا، وأن كل البشر صائرون إلى هذا المصير لا محالة، وهنا يظهر مثلث الأفعال الكلامية وقد نقص أحد أضلاعه، ففعل القول هنا هو (سر في الهواء)، لكن الفعل المتضمن في القول غير ممكن إنجازياً، فلا يستطيع المرء أن يسير في الهواء، أما الفعل التأثيري فهو فعل إقناعي محض بوجهة نظر الشاعر إزاء الحياة والموت، وواضح أنه فعل تأثيري ذو صبغة فلسفية أخلاقية. وجرياً على عادته في الاختلاف، التي جعلته يميل إلى المفارقة، نقرأ له قوله:

قضى اللهُ أَنَّ الْأَدَمِيَّ مَعْذُبٌ إِلَى أَنْ يَقُولَ الْعَالَمُونَ بِهِ : قَضَى
فَهْنَئُ وَلَاةَ الْمَيِّتِ يَوْمَ رَحِيلِهِ أَصَابُوا تِراثًا، وَاسْتَرَاحَ الَّذِي مَضَى^(٥١)

إنه يضع التهنة موضع التعزية، إذ يرى أن الخلاص من الحياة فوز وراحة من
عنائها، وهو هنا يأمر المخاطب بأن يهنئ ولة الميت بدل تعزيتهم، لأنهم سيرثونه من
جهة، ولأن الميت سيستريح من الحياة من جهة أخرى !

وفي هذين البيتين نجد فعل القول هو (هنيء ولة الميت) أما الفعل الإنجازي
فيبدو غير ممكن إلا على نحو رمزي، ولذلك فسنعده (ضلعاً مكسوراً) ويبقى
أن الفعل التأثيري أو ما يسمى أيضاً بالفعل الناتج عن القول الذي من مظاهره
(التبسيب في نشوء آثار في المشاعر والفكير، ومن أمثلة تلك الآثار: الإقناع، التضليل،
الإرشاد، التبييط)^(٥٢) يمثل محاولة المعري الدائبة في إقناع قرائه وسامعيه بأفكاره عن
الحياة والموت وعن العبث الذي يؤطر الحياة على وفق اعتقاده.

ونجد لدى المعري تصوراً لآلية عمل الأفعال الكلامية، وكيف يستتبع الأمرُ
من المتكلم استجابةً من المخاطب، تتجسد في امثال عملي لذلك الأمر، على أن
الشاعر اختار هنا متكلماً عاقلاً هو (المدوح) ومخاطباً غير عاقل هي (الليالي):

وَمُرْ بِفَرَاقِ شِيمَتِهَا الْلَّيَالِي تُجْبِكَ إِلَى إِرَادَتِكَ امْتِشَالًا^(٥٣)

ولعله في مبالغته في إضفاء السلطة على مدوحه، جعل الليالي تمثل لأمره إذا
أمرها بأن تفارق شيمتها، وما شيمتها إلا الانقضاض والتقادم، وفي الواقع لا تستطيع
الليالي فراق شيمتها حتى لو أرادت، وبصرف النظر عن مدى (نزاهة) هذا القول،
فإن في هذا البيت مستويين من الفعل الكلامي، أحدهما وهو المستوى الخارجي
ويتجلى في صدور الأمر (الطلب) من الشاعر إلى المدوح، إذ يقول له: مُرْ، فهذا هو
الفعل القولي، ولو فعل المدوح ما طلب منه، أي لو أمر الليالي أن تفارق شيمتها،

فيكون هذا هو الفعل الإنجازي، ويكون الفعل التأثيري هو اقتناع المخاطب "المدوح" بأنه ذو سطوة حتى على الزمن، وهو أمر مستحيل عملياً!

أما المستوى الثاني فهو الأمر الذي لو أصدره المدوح إلى الليلي استجابة لطلب الشاعر، أي أن يقول لها: فارقي شيمتك أيتها الليلي، فهذا هو العمل القولي، وتكون استجابتها كما نص عليها الشاعر في جواب الطلب، هي الفعل الإنجازي، أما الفعل التأثيري أو لازم فعل القول، فيتجلى في تأثيرات توقف الزمن أو تراجعه، وهي تأثيرات فيزيائية يصعب تخيلها، لأنها غير ممكنة عملياً.

ويتحفنا المعري بشاهد يمثل مصداقاً لنظرية أفعال الكلام بنحو عام، وفي فكره بنحو خاص، يقول:

ثِبْ مِنْ طَهَارٍ إِذَا لَمْ تُسْتَطِعْ سَرَّاباً وَثِبْ شَبِيهَ التَّمِيمِيِّ الَّذِي طَمَراً^(٥٤)

قصيدة التميمي في عجز البيت تنطوي على واقعة تداولية في متنه الأهمية، إذ يقول الخبر أن رجلاً من قيم أتى ملك حمير، فقال له الملك: ثب، أي اجلس بلسانهم، فوثب التميمي من أعلى المكان فمات، و واضح أن التميمي فهم الوثب كما هو في لسانه (لهجته التميمية) وهو القفز، فما كان منه إلا أن امثل منجزاً الفعل المتضمن في القول، وكان موته هو الفعل التأثيري الذي حدث نتيجة قول الملك كلمة صغيرة مؤلفة من حرفين؛ ثب.

ويتجلى (الأمر) فعلاً كلامياً، فضلاً عن النهي أيضاً، في قصيدة الإشكالية التي كانت مدار سجاله مع داعي الدعاة، التي مطلعها: «غدوت مريض العقل والدين فالقني...»، ففيها يوجه نصائحه إلى قرائه أن (يصححوا دينهم) وأن يحيطوا أكل الحيوان وما يتبع منه كالحليب والبيض والعسل، يقول:

وَدَعْ ضَرَبَ النَّحْلَ الَّذِي بَكَرْتُ لُهُ كَوَاسِبَ مِنْ أَزْهَارِ نَبْتِ فَوَائِحٍ^(٥٥)

والحق أن الفعل دع هو فعل مشترك بين الأمر والنهي، فهو فعل أمر من حيث بناؤه الصرفي والنحوبي، لكن دلالته هي النهي عن شيء أو فعل، وهو هنا فعل القول، أما الفعل المتضمن في القول فهو دعوة المخاطب إلى ترك تناول العسل لأن النحل إنما أنتجه بعد عناء وكد، ليكون غذاء لها، والمعرى هنا يشير إلى جانب أخلاقي، فكأن الإنسان يسرق جهد النحلة حين يستولي على عسلها وياكله، ويأتي الفعل الناتج عن القول في اقتناع من يقتنع برأي الشاعر امثلاً لما (أمره) به من الترك، أو امتناعاً عما نهاه عنه.

وتتكرر أفعال النهي في صيغة الفعل المضارع المسبوق بـ(لا) النافية:

فلا تأكلنْ ما أخرجَ الماءُ ظالماً ولا تبغِ قوتاً من غريض الذبائح

.....
ولا تفجعنَ الطيرَ، وهيَ غوافٌ بما وضعتْ، فالظلمُ شُرُّ القبائح^(٥٦)

فأفعال القول هنا هي (لا تأكلن) و(لا تبغ) و(لا تفجعن)، وهي جميعاً تدعو إلى الامتناع عن أكل لحوم السمك والطير وما تتجه من بيض ونحوه، وهي دعوة تجد صداقها في فئة من الناس هم النباتيون الذين لا يقربون الحيوان ولا ما يؤخذ منه كاللحم والبيض والأصوات. إن الفعل الإنجازي يتحقق إذا استجاب السامع والقارئ لمثل هذه الدعوة، وينتتج عن ذلك أن تعيش الحيوانات والبشر في علاقة سلمية لا يتغلب فيها الطرف العاقل (الإنسان) على الطرف الآخر غير العاقل (الحيوانات)، وهذا هو الفعل التأثيري. ويقول المعرى في إحدى مفارقاته الساخرة:

صَدَفَ الطَّبِيبُ عن الطَّعَا مِ، وَقَالَ مَأْكُلُهُ يَضُرُّ كُلُّ يَا طَبِيبُ، وَلَا خَلَا صَّ مِن الرَّدِيِّ، فَلَمَنْ تَغُرُ^(٥٧)

ففعل القول هنا هو (كلّ يا طيب)، والفعل الإنجازي هو استجابة الطيب لنصيحة الشاعر المعبّر عنها بفعل الأمر (كل) أما الفعل التأثيري فهو هنا - شأنه في مواضع كثيرة من شعر المعربي - فعل إقناعي ذو معنى أخلاقي، يتوصّل به الشاعر إلى إقناع الطبيب بفكرة حتمية الموت، وربما استقر في ذهن الشاعر أن الأطباء يظنون أنفسهم بُعداء عن الموت، فقد سبق للشاعر أن تعجب مستنكراً أن يلحد في الخالق طبيب دَرَسَ التشريح:

عَجَبِي لِلطَّبِيبِ يُلْحِدُ فِي الْخَالِقِ مِنْ بَعْدِ دُرْسِهِ التَّشْرِيْحِ^(٥٨)

١. تداولية النص الشعري، جمهرة أشعار العرب نموذجاً، شير رحيمة، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لحسن، باتنه الجزائر ٢٠٠٩ / ٢٠٠٨ الصفحة (١) من المقدمة.
٢. النص والتواصل، ملامح من تداولية الخطاب، د. جبار سويس الذهبي، مجلة الأقلام (ملف التداولية) ص ٥٢.
٣. شروح سقط الزند، تحقيق مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وابراهيم الأبياري، بإشراف د. طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧، القسم الثالث، ص ١٠٠٥.
٤. لزوم ما لا يلزم ٢٢١ / ٢.
٥. تُنظر: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ١٥.
٦. التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ٥٥.
٧. كذا وردت في الديوان، وفي شرح التنوير على سقط الزند ١٩٧ / ١، وفي طبعة دار صادر، ولعل الصحيح (لم تخبرني) وكذا وردت في طبعة المعلم شاكر شقير اللبناني، المطبعة الأدبية بيروت ١٨٨٨ - ١٨٨٩.
٨. سقط الزند - ص ٣٢.
٩. سقط الزند - ص ٤٤.
١٠. م. ن - ص ١٠٨.
١١. شرح التنوير على سقط الزند - ص ١٢٦.

١٢. التداوilyة، النشأة والمفهوم - ص ٣٦.
١٣. التداوilyة اليوم، علم جديد في التواصل - ص ٧٩ - ٨٠.
١٤. م. ن - ص ٨٠.
١٥. لزوم ما لا يلزم - ٣٧٩ / ١.
١٦. سقط الزند - ص ٥٩.
١٧. يُنظر: شرح التنوير على سقط الزند - ص ١٣٨.
١٨. التداوilyة اليوم، علم جديد في التواصل - ص ٧٧.
١٩. التداوilyة عند العلماء العرب - ص ٣٤.
٢٠. سقط الزند - ص ٧٦.
٢١. م. ن.
٢٢. سقط الزند - ص ٨٢.
٢٣. وذلك هو الشائع بين العرب لا سيما أهل نجد، أما الحجازيون فالأمر عندهم خلاف ذلك تماماً، ويرى البطليوسى أن «العلة التي أوجبت خلافهم في ذلك أن منهم من يراعي ميامن الطير ومياسره، ومنهم من يراعي ميامن نفسه ومياسراها» يُنظر: شروح سقط الزند ص ٢٥٨.
٢٤. لزوم ما لا يلزم - ٧٢٤ / ٢.
٢٥. سقط الزند - ص ٨٦.
٢٦. تُنظر الحادثة والأبيات في: شرح التنوير على سقط الزند - ص ٦٧ - ٦٩.
٢٧. لزوم ما لا يلزم - ٣٢ / ١.
٢٨. المفارقة - ص ٤٨ - ٤٩.
٢٩. سقط الزند - ص ٩٤.
٣٠. يُنظر: التداوilyة اليوم، علم جديد في التواصل - ص ٩٩.
٣١. لزوم ما لا يلزم - ٧٥ / ١.
٣٢. المفارقة - ص ٧٣.
٣٣. لزوم ما لا يلزم - ١٦٥٨ / ٣.
٣٤. يُنظر: م. ن - هامش رقم (٤).
٣٥. مع أبي العلاء في سجنه - ص ٣٥.
٣٦. يُنظر: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف نجز الأشياء بالكلام - ص ١٦ - ١٧.
٣٧. يُنظر: التداوilyة عند العلماء العرب - ص ٥٥ - ٥٦، ص ٨٣، ص ١٢٤.
٣٨. يُنظر: التداوilyة عند العلماء العرب - ص ٤٧ - ٢٢٦.
٣٩. م. ن - ص ٤٩.

٤٠. التداولية اليوم، علم جديد في التواصل - ص ٣١-٣٢.
٤١. يُنظر: التداولية، النشأة والمفهوم - ص ٤٥.
٤٢. يُنظر: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل - ص ٥٦.
٤٣. يُنظر: م. ن.
٤٤. التداولية عند العلماء العرب - ص ٤٢.
٤٥. يُنظر: م. ن. - ص ١٠.
٤٦. يُنظر: م. ن.
٤٧. يُنظر: م. ن. - ص ١٠٧ - ١٠٨.
٤٨. يُنظر: التداولية عند العلماء العرب - ص ١٠٩.
٤٩. سقط الزند - ص ٢٣.
٥٠. سقط الزند - ص ٢٣.
٥١. لزوم ما لا يلزم - ٧١/١.
٥٢. التداولية عند العلماء العرب - ص ٤٢.
٥٣. سقط الزند - ص ٦٦.
٥٤. لزوم ما لا يلزم - ٦٦٩/٢.
٥٥. م. ن - ٣٧٦/١.
٥٦. لزوم ما لا يلزم - ٣٧٦/١.
٥٧. م. ن - ٦٣٨/٢.
٥٨. م. ن - ٣٧٤/١.

المقولات السيميو طققية وأشكاله المرجع

بحث في الأساس الفلسفية

للسيمياء الحديثة

عنده شارل سندراس بيرس

Semiotic Speeches
and the Reference Controversy
A study on the Philosophic Fount of
Modern Semiotics
for Charles Sendras Press

جامعة بغداد . كلية الآداب

قسم اللغة العربية

Dr.Ahmmed Ali Mohammed
Department of Arabic
College of Arts
University of Baghdad

ملخص بحث

الخلاف في السيمياء؛ مفهوماً وأصلاً ومقولات، خلاف ليس بالجديد، ولكن تجديد الحديث فيه مهم جدّاً؛ لحيوية هذه الموضوعة؛ بوصفها فلسفةً، أم منهجاً، أم مقولات فكرية.

ونحاول في هذا البحث أن نعرض لإشكالية مهمة ومفصلية في الآن نفسه، تلك هي إشكالية المرجع في فلسفة بيرس للسيمياء، فالمعروف أن بيرس قدّم سيميائته على أنها منطق، متأثراً بالفكر الأرسطي من جهة، ولكن هناك جهة فلسفية أخرى كان لها حضورها الأبرز في فكره؛ أعني فلسفة كانت، فضلاً عن الفلسفات والأفكار الكونية الأخرى التي كانت متسيّدة في عصره.

لكن بيرس لم يكن مقلّداً لإحدى هذه المراجع بل كان مبدعاً في مقولاته، ومبتدعاً في نظرته الفلسفية والمنطقية تجاه الأشياء، ولا سيما ما تدلّ عليه من خلال: ثلاثياته المترّعة على مدى نظريته العلامية.

Abstract

It is of convenience to have controversy over semiotics as a concept, a source, a speech , yet it is of importance to revive tackling such an issue for its faceted angles and for being a philosophy or a method or intellectual speeches.

In such a study do we broach an essential controversy ; the reference controversy in Press philosophy for semiotics. It is quite common that Press passes his semiotics as logical under the spell of Aristotle on one hand, yet there is another intellectual purview in his mind having much shifts on him ; I mean the philosophy of Cant on the other hand , and other philosophies and ideas that take dominance over his time.

Press never imitates one , he as eclectic and creative in the orbit of his philosophic and logical theory toward things , in particular his tripartite ramifying into his semiotic theory.

إذا كانت سيميولوجيا دي سوسور تقيم فهمها للعلامة على ثنائية الدال والمدول، انطلاقاً من منظور لساني محدد، فإن سيميويطيقا بيرس، التي تشكلت في لحظة تاريخية ربما تكون أسبق من اللحظة السوسورية^(١)، تقيم فهمها ثالثياً للعلامة، من شأنه أن يكسبها بعدها شمولياً ينسجم مع نزعته السيميائية الذرائجية، التي عدّ بفضلها أول باحث منهجي في هذا المجال، وقدّم فيه أوسع شبكة مفاهيمية معروفة على امتداد تاريخ السيمياء العامة^(٢). والسيميويطيقا لا تعدو أن تكون اسم آخر للمنطق، بحسب اعتقاد بيرس، فليس المنطق بمفهومه العام سوى هذه النظرية التي يؤكّد أهميتها بوصفها نظرية شكلية للعلامات^(٣).

لقد قدّم بيرس السيميويطيقا بوصفها منطقاً شاملًا، لا يقف عند إحاطته بالواقع والأحداث والظواهر، بل ينزع إلى إيجاد نوع من النظام والقيم الخاصة التي تؤهّل السيميويطيقا لأخذ دور المنطق في إدراك المقدّمات والنتائج وتمييز صحتها من فسادها.

وعلى الرغم من خصوصية النظرية البيرسية بشأن العلامة وما آل إليه تفكيره الذي تطور عبر مراحل ثلاث^(٤) درس خلاها العلامة والسيميويطيقا بشكل عام، إلا أنّ الأسس المعرفية لنظريته لم تخرج عن السياق الفلسفـي المنطقي الذي عني به أصلاً، والذي اتسم، ابتداءً، بتأثيرات كانتـية ذات مرجعيات أرسـطـية تعلـقـ بـ (نظرية المقولات)، وهي نوع من الفلسفة الظاهراتـية؛ لها مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة، وتعنى بدراسة العناصر البارزة على مستوى الفكر، وتميـز طبقاتها ومن ثمّ تصنيفها ضمن مقولات عامة^(٥).

إن شمولية الفلسفة البيرسيّة وعموميتها مدعاة لقراءة تستلزم الوقوف على جملة الأبعاد التي تضمّتها فلسفته، ذلك أن وجوب فهم ما فيها من المعطيات النظرية والمناهجية التي تتّسم بالسعة والتشعب، لا يدع مجالاً لاحتراها، أو العمل على انتقاء بعض أجزائها، و من ثم الوصول إلى تصوّرات دقيقة أو كفيلة بمعرفة منظومة العلامات البيرسيّة، وهذا ما جعلها، في الغالب، عصيّة على التجلّي، وبالغة الصعوبة والغموض لدى من حاول الاقتراب من عوالم بيرس الفلسفية. فقد نذر بيرس نفسه لتطوير هذا المفهوم الذي استمدّ اسمه، كما هو شائع من الفيلسوف الإنگليزي جون لوک، ولا أدلّ على ذلك من حجم الإرث النظريّ الذي خلفه بيرس، ما نشر منه في حياته وما لم ينشر، والذي حلّ فيه، بعناد وصبر يؤكّدان نزعته التجربية، مسائل منطقية ورياضية وفيزيائية ولغوية في الإطار السيميويطقيّ وعلاقته الفلسفية البراجماتية، مشتملاً في ذلك على مفاهيم خاصة بعلم النفس والأديان، ومستعيناً بجهاز عقليّ معقد، من الاصطلاحات والتعريفات، يهدف إلى تصنيف الواقع المدرك، بجانبيه المحسوس والمتخيل، عبر شبكة عالمية خاصة، مطلقاً على هذه الشبكة من العلامات المعرفية تسمية: (الجبر الكوني للعلاقات)، وبغية الوصول إلى هذا المفهوم الافتراضيّ، نهدى إلى بلورة نظريته العلامية مقسّماً العلامات في ثلاثة مجموعات^(٦): الإيقونات = (Icons). المؤشرات = (Indexes). الرموز = (Symbols). وهذه الثلاثية العلامية هي الأكثر حضوراً في الدرس السيميويطقيّ، من بين محمل الثلثيات المتكرّرة، التي أختمت النظرية العلامية البيرسيّة، والتي ستفت عندها في أثناء هذا البحث.

إن الطبيعة المركبة لتفكير البيرسيّ من أهم العوامل التي طبعت نتاجه الفلسفـيـ بالصعوبة، فضلاً عن خصوصيـة المصطلح لديه، وتفرـدـه بقاموس اصطلاحـيـ مولدـ يجعل مقاربهـ في قطـيعة معرفـية تـكـاد تكون تـامـةـ في بعض الأحيـانـ، كماـ هيـ الحالـ فيـ

تقاطعاته الفلسفية والاصطلاحية مع إمانويل كانت (Immanuel Kant) أو إدموند هوسرل^(٧) (Edmund Husserl)، وظاهريتهما^(٨)، وكذا في محمل المتن الفلسفى الذى بدأه متأثرا بالمقولات الكانتية ومرجعيتها الأرسطية، وهو ما يتجلى في مرحلته الفكرية الأولى، حيث راجع مقولات (الجوهر) و (الكميّة) و (الكيفيّة) و (ال فعل) التي تبناها المنطق القديم^(٩)، مؤكداً تشاكلها مع مقولات (الكلية) و (الإثبات) و (الجزم) و (الإمكان) الكانتية^(١٠)، إلا أنّه توسل عبر مقولات أو مفاهيم مستقلة من حيث الاصطلاح والمؤدى بناء نظرية فلسفية تعتمد المنطق الرياضي، وتقديم مسلماً لها الخاصة والمختلفة عن محمل النسق التأريخي للفلسفة والمنطق بشكل عام^(١١).

إن إشكالية بيرس المنهجية لا تقف عند مسألة المرجع المعرفي و موقفه النقدي منه، بل تتعداها إلى إشكالية أكثر عمقاً تمثل في تحولات النظرية على المستوى الذاتي، فليس من اليسير القطع بحقيقة نهائية للنظرية البيرسية يمكن الاطمئنان لها والركون إلى نتائجها، وهذا لا يتعلّق بالمبادئ والأفكار الكلية والكبرى فحسب، إنما يشمل في كثير من الأحوال المصطلحات المستقلة في محمل وثائقه النصية التي استوّعت نظريته أو نظرياته وأفكاره التي جمعت بين الكيمياء والفيزياء والرياضيات والأخلاق وسائر العلوم التي حاوّلها بيرس في مختبره الفكري والفلسفى^(١٢).

بل تتعاظم هذه الإشكالية في سياق الدرس الفلسفى والنقدى الذى يقترب من بيرس عربياً، فليس غائبة عن الذهن محدودية ما تم تعرّفه من نتاج بيرس مترجما إلى اللغة العربية، إذ لم يترجم له كتاب بشكل كامل مطلقاً، على الرغم من كثرة الإشارات التي تؤكّد أهميّته الفلسفية والنظريّة، وما عرف له، عربياً، لا يعدو أن يكون قطعاً مجتزأة ومحترلة وشديدة الاختلاط واللبس، وموظفة، على نحو غالباً، في كثير من الموضوعات الفلسفية والمنطقية المترجمة ضمنياً، في كتب أو دراسات أو بحوث تناولت بيرس وجهوده الفكرية والنظرية.

إن نظرية العلامات أو السيميوطيكا، كما يدعوها بيرس، لم تكن خالصة في توجّهها، ولم تكن مستقرّة في نظام محدّد، إنّما باختصار؛ شديدة الشبه بالطبيعة الشخصية والنفسيّة القلقة التي كان بيرس معتاداً في حياته الاجتماعيّة عليها حتّى، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يشكّون بصلاحيتها^(١٢)، وعليه تجب مراعاة باعث القلق الشخصيّ هذا، الذي صدرت عنه نظرية العلاميّة المستمدّة، فضلاً عن ذلك، من مجالات معرفيّة شتّى. وهذا ما يحملنا على الاعتقاد بأنّها غير قابلة للتّمثيل بمعزل عن مجمل فلسفتها، إلّا بشكل قاصر ومفتعل. وجرياً على ما تعتقده الليدي ويلبي^(١٤) (Lady Welby) فإنّ كان بالإمكان تطبيق هذه النظرية بوصفها نظاماً مستقلاً، من دون الرجوع إلى الفضاء الفلسفـي الذي تشـكّلت فيه، فإنـا سنـسىء فهم معنى هذا النـظام ودلـالته ومفاهـيمه وإجرـائه^(١٥).

من علاقة الفلسفة البيرسيّة بمرجعيتها الكانتيّة، نبدأ خطوتنا الأولى لقصصيّة النظريّة السيميوطيقيّة التي بلورها بيرس مستلهما التراث الفلسفـي النظريّ المعنى بهذه القضية وعلاقتها اللغوية والمنطقية.

وأول ما يلحظه دارس المسار الفكري عند بيرس ومرجعياته المعرفية نزوعه إلى فلسفة التجربة المتموّضة في صلب فكر العلوم الطبيعية، أو فكر المختبر والتجريب الذي لا يكتفي بعفوية الملاحظة، ولا يسلّم بوثاقة التشريعات المتوارثة في حقول العلم والمعرفة. فإن فلسفة بيرس فلسفة دليلية في المقام الأول، وهذا ما دعاه إلى تقصي الدلائل أو العلامات وانتظامها في نظرية من طراز معين، ففعل التفكير البيرسي نمط قياسي يقتضي تشغيل دلائلاً، فالموضوع أو المعادل الفكري، لا ينضبط إلا إذا تسنى لنا النظر إلى جملة الآثار العملية التي يمكن أن يتوافر عليها هذا الموضوع أو معادله من الناحية الدليلية. بهذا المفهوم، ينعقد فعل التفكير البيرسي وما يقتضيه من تشغيل دلائلاً^(١٦).

ومن الجليّ أنّ ما يتّجّ عن هذه النّظرة هو قانون منطقيّ يمكن بمقتضاه تمييز التّعابير التي تنطوي على معنى محدّد، من تلك التي لا معنى محدّداً لها، أو التي تفتقر إلى الدلالة، فضلاً عن تمييز تلك التي تتعدّد دلالاتها، وهذا ما يدوّن على صلة وثيقة «بالتّحديد الكانطيّ»، لأنّه يسعى إلى إقامة ترابط بين المعرفة العقلية والغاية العقلية»^(١٧)، إلّا أننا مدّعوون، في هذا السياق، إلى الاحتراز من إلّباس (ذرائعيّة) = بيرس في (عمليّ) = Pragmatic = كانط، على الرغم من اكتئاف هذه الذرائعيّة على البعد العمليّ الذي كرّسه كانط في فلسفته، وبوضوح أكثر يمكننا القول: إن بيرس كان قد استلهم البراجماتيّة أصلاً، انطلاقاً من التمييز الذي وضعه كانط بين المفهومين في (ميافيزيقيا الأخلاق)^(١٨)، «فالعمليّ عند كانط ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعدها أوليّة A Priori، أما البراجماتيّك فينطبق على قواعد الفنّ والصنعة التي تعتمد على الخبرة وتقبل التجربة»^(١٩).

فضلاً عن ذلك فإنّ ذرائعيّة بيرس أو براجماتيّته لم تكن مذهبًا ميافيزيقياً، ولم تكن محاولة فلسفية لتحديد الأشياء والوجود، على الرغم من عنايتها الواضحة بالظواهر، وعلاقة الحس بالطبيعة، «إنّ ذرائعيّة بيرس، بما قدّمه في نظرية الخاصة بالسيميويطياً، لم تسع لأن تكون أكثر من وسيلة منهجهية لإدراك القوة الدليلية العلاميّة في الكلمة أو الواقع، ومستواها المفاهيميّ المجرّد»^(٢٠).

هذه الملاحظة دعت إلى توصيف فلسفة بيرس من الوجهة المعرفية بالاستمراريّة والواقعية والذرائعيّة في آن واحد. فهي استمرارية، أولاً، كونها ثلاثة المزاج، تتعارض مع التّزعتين الواحديّة^(٢١) (Monisme)، والثنويّة^(٢٢) (Dualisme)، آخذة على الأولى يقينيتها الجامدة، وعلى الثانية قوّتها بأنّ الفكر ملكة عارفة خارج الشيء المُتعرّف عليه.

وهي واقعية، ثانياً، لأنّها تتعارض ومبدأ الإسمانية^(٢٣) (Nominalisme) القائل: «إنّ الأسباب الخارجية حتّما عن إدراكتنا الحسيّ هي الحقائق الوحيدة»^(٢٤).

وهي ذرائعة، ثالثاً، لأنّها استمرارية وواقعية في الأساس، فذرائعة بيرس لا تدرك، بشكل واضح، إلاّ بالعودة إلى التزوع الاستمراري من جهة، والواقعي من جهة ثانية، وبما أنّ الاستمرارية منحت فلسفة بيرس طابعها السياقي، فإنّها كفيلة، أيضاً، بإسبالغ الطابع الواقعي عليها. إنّها، بعبارة أبسط، ذرائعة بسعتها بحيث لإيجاد الوسائل الكفيلة بجعل أفكارنا أكثر وضوحاً.

لقد حاولت فلسفة بيرس استجلاء العلاقة الجوهرية بين المعنى (Meaning)، والفعل (Action) الذي يتضمن دلالات (العمل والإداء والنشاط والسلوك...) وما إلى ذلك)، إذ لم تغفل المشكلات الفلسفية التقليدية التي يمكن أن تعترضها، وموجدة، في الوقت نفسه، الحلول المنطقية لها، وبهذا أمكن لفلسفة بيرس أو سيميوطيقته البراجماتية أن تكون أكثر تحديداً وأدقّ مثولاً بوصفها مصطلحاً أو مفهوماً معرفياً قائماً على أساس الدلالة المعنوية السلوكية^(٢٥). إنّها، إذن، نظرية دلالية تستند إلى المعرفة، لا سيّما «أنّ المعرفة عند بيرس هي تأسيس علاقات بين الأشياء، وتصنيفها بواسطة العلامات»^(٢٦). ولعلّ مصداق ذلك ما يؤكّده بيرس الذي يرى أنّ المعرفة سيرورة في الأشياء، واستمرار مبدع معها. فالعلامة «ليست شيئاً يتمّ تفككه من قبل مؤول ما بغایة الدقة، بل عنصراً مكوناً من سيرورة لا يمكن تمييز المؤول فيها: أي سيمياء»^(٢٧).

لقد انطلقت نظرية بيرس العلامية من غاية الفلسفة نفسها، حيث البحث عن الحقيقة والمعنى الكامن في الأشياء والوجود، إنّها واقعة أنطولوجية بالمعنى العميق، فما يمكن أن يشكّل معنى لدى بيرس يمكنه أن يكون علاماً، بما في ذلك الإنسان

نفسه، وما يتضمنه مفهوم الإنسانية من عقل ووجودان وغريزة ومعرفة، فهي علامات ضمنية، ومن هناأخذت نظرية العلامة شكل نظرية عامة للمعنى^(٢٨).

بيد أنّ هذا التصور لنظرية باللغة الشعب، لا يمكن أن يجد قبولا لدى المعينين باللغة بوصفها المضمار العمليّ الأسلم لإيجاد نظرية علامة مختلفة عن نظرية بيرس الثلاثية البالغة العموميّة، والعصيرة التطبيق، كما يعتقد بنفيست، الذي يرى أنّ بيرس أقام العلامة مقام الأساس الحقيقى للعالم ولمعرفته، ثمّ عدّها، نقطة تعريف أيّ شيء حتّى العلامة نفسها بوصفها (علامة) تحيل على نفسها كما تحيل على علامات غيرها، فالعلامة البيرسية نقطة الانطلاق التي يبني عليها تعريف كلّ عنصر بشكل مستقلّ، وهي أيضاً المبدأ الذي يحكم تفسير مجموعات العناصر مجرّدتها وملموسها. هذا التصور -بحسب بنفيست- مدعوة لاعتراض إشكاليّ بشأن إيجاد نقطة ثابتة نستطيع أن نرسى فيها العلاقة الأولى للعلامة؟^(٢٩)، وما يخلص له بنفيست على وفق ما تقدّم هو: «أنّ المعمار السيميولوجي الذي أنشأه بيرس يتجاوز تعريفه. فلا بدّ أن يقبل النظام الاختلاف بين العلامة والمدلول عليه حتّى يلغى مفهوم العلامة نفسه في عملية تكاثر تمتّد إلى ما لا نهاية، ولا بدّ أيضاً أن تنضوي العلامة في نظام العلامات، فهذا هو منبع الدلالة نفسها وشرط قيامها»^(٣٠).

إنّ اعتراض بنفيست هذا واجهه اعتراض مقابل مؤدّاه: «أنّ بورس ميّز بين العلامة أو الماثول (Representament)، كما يسمّيه وبين الموضوع (Object)، الذي تمثّله العلامة، وكذلك مفسّرة (Interpretant) العلامة (...). ووجه (معماره السيميولوجي) إلى عملية التدليل (Semiosis)، التي تقوم بها العلامة ولم ينطلق من تصنيف أوليّ للعلامات»^(٣١).

والحق، إنّ اعتراض بنفيست والاعتراض الأخير عليه، بهما حاجة إلى وقفة مراجعة، ولو بشكل مختصر، تكون كفيلة في بيان الإشكالية التي استوجبت

الاعتراضين في الأصل. فما حمل بنفنيست على توجيهه الانتقاد لبيرس ليس جهله بالمفاهيم أو الاصطلاحات التي تشكل المثلث الدلالي في العملية العلامية البيرسية، فهذا من مسلّمات النظرية البيرسية المعلومة لدى بنفنيست، ولكن المشكلة تتعلق في إهمال ما أدعوه (الحد القانوني) لمكونات المثلث العلامي عند بيرس، وهذا ناجم عن عدم عنايته المطلقة بالعلامة في مستواها اللغوي تحديداً، أو لنقل لافتتاح نظريته على ما هو لغوي وغير لغوي بشكل واسع.

ونحن هنا حاجة إلى التذكير بالمعادلة السوسورية الخاصة بالعلامة ومكوناتها الرئيسية: (دال + مدلول = عالمة لغوية) فهذه المعادلة اقتضت دالاً هو: (محمول صوت ش.ج.ر.ة) مثلاً، ومدلولاً هو: (صورة ذهنية تتطابق وصوت لفظ ش.ج.ر.ة، أو تتطابق وهيئة الشجرة، لو تسامحنا في إحضار (المراجع) الذي سعى دي سوسور إلى إقصائه من المعادلة دائماً).

في هذه المعادلة تكون العالمة هي الحصيلة النهائية، ولن تكون مكوناتها علامات إلا في حال مصادفة وجود (رمز) ضمني القدرة على التدليل كما نبه دي سوسور، وهذا ما يتطابق، وإن كان جزئياً، مع تفكير بنفنيست اللغوي حيث تكون الحدود القانونية واضحة بين مفاهيم (دال) و مدلول وحتى (مراجع) الذي اشترط وجوده وعاب على دي سوسور إغفاله.

أما في المعادلة البيرسية، فالمشكلة تبقى قائمة على الرغم من وجود (الموضوع) أو (المراجع)، و(الماثول) الذي هو ظاهر العالمة، وأخيراً مفسرة العالمة، ففي النتيجة التي تقتضيها سيرورة التدليل البيرسي، تكون كل مفردة من مكونات هذه المعادلة عالمة بحد ذاتها. وهذا ما يعطي السيميوطيقا البيرسية خصوصيتها المنطقية، وقدرتها غير المتناهية على توليد الدلالات، فالعلامة البيرسية، كما يؤكّد دولو دال، «تنتمي إلى مقولات، وإلى أنماط وأقسام من العلامات مختلفة بحسب

النظر إليها، سواء بالنسبة لذاتها كعلامة أولى، أو بالنسبة لموضوعها كعلامة ثانية، أو بالنسبة لمؤوّلها كعلامة ثالثة»^(٣٢). وينبئ بيرس، أيضاً، إلى عدم الخلط بين الدلالة والعلامة ذات الدلالة، ذلك أنّ مؤوّل الدلالة ليس هو دلالتها، بل Signification هو علامة أخرى^(٣٣).

وهذا التداعي الحرّ الذي أنتجته النظرية العلامية البيرسية مثل نشاطاً حياً في الفكر المنطقيّ، وباعثنا مهماً وثورياً في تجديد النظرية العلامية استلهامته الفلسفات السيميائية الحديثة، كما هي الحال مع السيميائيات السردية عند غرياس، أو السيميائيات التأويلية عند إيكو. ولكنه يبقى، في الوقت نفسه، سبباً قائماً لاعتراض إشكاليّ من جهة المشغلين في السيميوโลجيا اللسانية، لا سيّما أنّ اعتراض بنفسيست، في الأساس، يتّأّى من منظور بيرس (القلق) بشأن اللغة، التي هي موجودة في كلّ مكان وفي لا مكان في آن واحد. فضلاً عن عدم عنایته بالطريقة التي تؤديّ فيها اللغة وظيفتها، حيث يرى بيرس أنّ اللغة محض كلمات أو ألفاظ، وهذه الكلمات، علامات لا تنتمي إلى فئة خاصة من العلامات^(٣٤).

هكذا بدا أمر اللغة ملتبساً عند بيرس، شأنه في ذلك شأن أمر فهمه لطبيعة (المعنى)، الذي تمثلّ اللغة والواقع العلامية برمتها مقدّمات ضروريّة لإدراكه، فليس لدى بيرس صيغة واضحة عن طبيعة (المعنى)، وما يتوافر لديه، بهذا الشأن، ليس أكثر من (نواة أساسية) = (Hard-core)^(٣٥) تطمح إلى إخراج المعنى من مستوى اللغوّيّ المباشر أو المعجميّ)، وتوظيفه بشكل دقيق في متن نظرية العلامات المعقّدة التي بناها بيرس، وتطورت لاحقاً ضمن مسار التحوّلات المعرفية التي شهدتها نظريّات العلامة وعلومها المختلفة.

إنّ ولوج النظرية العلامية السيميوطيقية العاّمة التي رسم بيرس خطوطها العريضة والدقيقة، ينبغي أن يمرّ عبر حقيقة إبستيمولوجية مفارقة، فيبرس الذي

أفاد من حزمة معرفية ضخمة، لم يكن ابّاعيًّا في تمثيله الدرس الفلسفى الذى انهمك فيه طوال مراحل تحصيله المتقدّة على مسار حياته الزمني بالحظاته الفكرية المتعدّدة والمتصارعة التي أشرنا إليها في ما تقدّم، حيث أدرك أهمية القطعية مع المقولات أو المفاهيم الفلسفية والمنطقية، سواء منها الأرسطية أم الكانتية أمسائر القوانين الفكرية التي تعرّف عليها، فلم تعد نظرية الجديدة التي بدأت بالتشكل محتاجة لتلك الحدود المقترحة بين الجوهر (Essence) و الظاهرة (Phenomenon)، وأدرك أيضاً أن المقولات أو المفاهيم تترابط في ظاهراتية (Phenomenology) من نوع خاصٌ، لا متسامية أو متعالية (Transcendental) كما هي الحال مع الفلسفة الكانتية النقدية، بل هي براجماتية سياقية متخالصة من العلاقة النفسية^(٣٦).

لقد كانت الفانيروسكوبية (Phanéroskopique) أو الإديوسكوبية (Idéoscopique) وهو المصطلحان البيرسيان البديلان عن مصطلح الظاهراتية^(٣٧) (Phenomenology) الذي شاع عند سواه من الفلاسفة، من ملامح تميّز فلسفته التي رفضت الانصياع إلى أي تلميح نفسيٍّ تنطوي عليه الفلسفة الظاهراتية، ويكون هذا التلميح مدعاه للتأثير في الطبيعة المنطقية للواقع أو الحدث أو الموضوع بشكل عام. وقد كتب بيرس إلى الليدي ويلبي عام ١٩٠٤: «إنني أمسك عن الاستعانة بعلم النفس الذي له علاقة بالإديوسكوب»^(٣٨).

وانتقد بيرس في هذا السياق المناطقة الذين يبنون المنطق على نتائج علم النفس، مشيراً إلى أنّهم يخلطون بين الحقائق النفسية والحقائق المتعلقة بعلم النفس. ومن صميم فلسفته أنّ «تفسير ما هو مفهوم في النفس بناء على فعل نفسيٍّ هو أكثر الظواهر والأحداث ظلامية»^(٣٩).

من هنا يمكننا القول مع دلو دال: إنّ بيرس استبدل الحدس العقلاً بالتجربة العلمية، بمعنى أنّ النزعة العلمية القائمة على التجربة، تمثّل، بشكل ما،

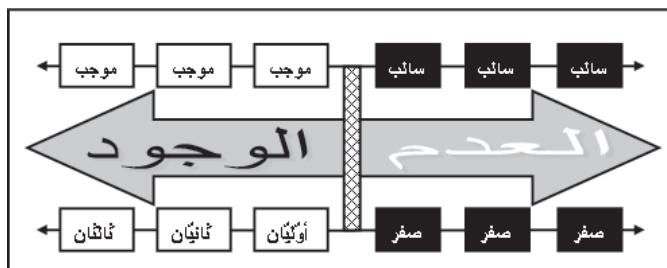
رفضا لاستنباط حالات الوعي النفسيّة، وإقامة قوانين عمليّة عوضا عنها، لا على سبيل إنشاء نزعة نفسية بديلة، ولكن للوصول إلى إجابة براجماتيّة بشأن ما تعنيه العالمة، ومن هنا جاءت الإجابة على ذلك بأن «العلامة هي ما تنتجه، وما تنتجه هو دلالتها، وبعبارة أخرى هو قانون الحدث Laction»^(٤٠).

إنّ قانون الحدث أو السياق الذي تنتجه النظريّة السيميويطقيّة الشموليّة عند بيرس إنّما يقوم على مسلّمة رياضيّة هي مفتاح نظریته برمّتها أو المدخل الرئيس إليها، وهي ما يدعوها (البروتوكول الرياضي) = (Mathematical protocol) أو البروتوكول المنطقى = (Logical protocol)، وعلى وفق هذه المسلّمة تتحدّد الأنماط الثلاثيّة التي يقترحها في ثلاثيّات متعددة)، ولكنّها تبدأ دائمًا من المعادلة الثلاثيّة التي تحكم النسق العالمي إذ «لا ينبغي ولا يمكن لأيّ نسق أن يكون إلاً ثلاثيّاً. فلا وجود للواحد بلا حدود، فالثاني (أي ما بعد هذه الحدود) يؤخذ كونه مسبوقاً بالأول. ومن جهة أخرى يستحيل تكوين ثالث أصيل بتغيير الزوج ومن دون إدخال أيّ عنصر مختلف طبيعته عن طبيعة الواحد أو الزوج. فهذا العنصر هو العنصر الثالث»^(٤١).

ولتقريب البروتوكول الرياضي - المنطقى، نستعيّر مبدأ التراتبية القائل: إنّ الأول يكتفي بذاته ليكون أولاً، ووجوده يتحقّق بمعزّل عن وجود ثانٍ أو ثالث، وهذا ما لا يمكن حدوثه مع الثاني الذي يقتضي دائمًا وجود الأول، بيد أنه يمكن مكتفيًا بعلاقته مع الأول عن الحاجة لوجود الثالث. في حين يتوجّب وجود الثالث على وجود الأول والثاني معاً^(٤٢). وفي ضوء ما تقدّم، يمكننا القول إنّ بيرس انطلق من تصوّر رياضيّ نستنبطه من ابتدائه المنطقى بال مجرد وانتهائه بالمحسوس، أو لنقل من ابتدائه بالصفر، المسكوت عنه، والاستمرار في شعاع سالب (→) إلى ما لا نهاية في الصفرية.

إنَّ درجة الصفر من الناحية الفلسفية هي العدم بالتأكيد، حيث لا داخل ولا خارج، أي لا قانون يحكم. وعليه ففي العدم من الناحية الفلسفية تكون الإمكانيات غير نهائية وغير محدودة في عدميتها السالبة، أما الوجود فيبدأ من مرتبة الأولى، لتنتوى إلى المراتب في شعاعها اللانهائي الموجب (←)، والأولى؛ هي وجود الشيء في نفسه، أمّا الثانية؛ فهي الوجود الفعلي المرتبط بعالم الموجودات التي تستدعي تعالقاً، بحكم ما يمنح العناصر تراتبها العضويّ، في حين تمثّل الثالثة توجهاً للمرتبتين السابقتين عليها، حيث يمكن بواسطتها التحكّم بالأقيام والمراتب زيادة ونقصاناً^(٤٣).

وتمثل الترسيمية المقترحة الآتية اختزالاً للفكرة الفلسفية التي يقوم على معطياتها البروتوكول الرياضي الذي شرع بموجبه بيرس نظريته العلامية^(٤٤):



لقد نظر بيرس إلى الواقعية العلامية، سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، أنطولوجية أم ميتافيزيقية، قادرة على تأدية معنى ما في نفسها أم بوساطة واقعة أخرى، نظر إليها بوصفها فانيرونا^(٤٥) (Phaneron)، وكلّ فانيرون منها لابدّ له أن يصنّف ضمن مقولات البيرسيّة الثلاث التي أنتجها التفكير الفلسفى المبنيّ على نتائج البروتوكول الرياضي المذكور آنفاً، ومقولات بيرس الرئيسة التي تنتج بدورها ثلاثيات أخرى وأخرى...، هي هذه المقولات الفانيروسكوبية (متعدّدة التبسيط) كما يصفها دولو دال، ومن ثمّ فهي أقسام أساسية، وصيغ كينونة نهائية للفانيرون. أمّا التعريفات المختصرة للمقولات الفانيروسكوبية الثلاثية لدى بيرس فتجملها

في ما يأني؛ لتكون مهداً لإدراك الشبكة المفهومية التي تعاطى معها في وضع جهازه النظريّ الخاص بالعلماء، أو (السيميويطيقا) كما يطلق عليه.

الأولى أو الأوليّة = (Firstness)؛ وهي النمط الأنطولوجي الذي تستقل به الأشياء بذاتها، وتعرف لذاتها من دون حاجة إلى الرجوع إلى معرف آخر. وهي بحسب دلوله دال؛ مقوله فانيروسكوبية، للإمكانية الكيفية الإيجابية، وبمعنى آخر هي مقوله الإحساس.

الثانوية أو الثانية = (Secondness)؛ وهي الأخرى مقوله فانيروسكوبية، ولكنها للفعل الواقع أو المتحقق، إنها مقوله الوجود والفردية، وهي أيضاً النمط الذي يقتضي فيه الشيء شيئاً ثانياً على وجه الحصر، من دون الحاجة إلى متعلق ثالث.

الثالثية أو الثالثية = (Thirdness)؛ وهي مقوله فانيروسكوبية أيضاً، تختص بالقانون الذي يحكم الأفعال المستقبلية. إنها مقوله تتعلق بالتفكير، وتحديداً ما يعرف بالفكر الوسيط (Thought.mediator) أو (Pensée.médiatrice). ونمط الثالثية من الناحية الأنطولوجية هو ما يستدعي ترابطه تراتبياً أصيلاً في التوالية العلامية، حيث يكون الثاني مكملاً للأول والثالث مكملاً للثاني^(٤٦).

وفي محاولة للخروج من التجريد الرياضي الذي لازم مقاربتنا للثلاثية البيرسية، نشير إلى أن المقوله الأولى تسمى إلى الكيفيات الشعورية (Qualities of Feelings)، أي الكيفيات الظاهرة القابلة للتعرف عليها، من دون الحاجة إلى ما وراء قوانين الحس المباشرة، إنها ببساطة؛ معطيات المعرفة الابتدائية القائمة على استجابة الحواس لإدراكاتها، مثل الألوان اعتماداً على الحاسة البصرية، والأصوات اعتماداً على الحاسة السمعية، والروائح اعتماداً على الحاسة الشامنة، وهكذا دواليك. وهذه المقوله تتخلّ عن عوامل أو ظروف الزمان والمكان، فيما يدرك حسياً في زمان معين سيكون من

الممكن إدراكه، عبر الوسيلة نفسها، في أيّ زمان آخر، وهو ما ينسحب، أيضاً، على المكان واحتلافيه، ضمن الحدود الطبيعية.

وهذا هو مؤدي التعبير البيري: كلّ كيفية للشعور (Feeling)، بسيطة وموجّبة هي المثل الحقيقى لمقولة الأولى أو الأولية^(٤٧)، ومثال هذه المقوله ما تحققه فكرة (الحمره) مثلاً.

أمّا المقوله الثانية فهي مقوله الحقيقة (Actuality)، أو الواقع، الذي لا يتحقق إلا نتيجة لتفاعل عنصرين، بصرف النظر عن وجود عنصر ثالث، فهذه المقوله توجد بذاتها نسبة إلى وجود شيء ثان، خلافاً للمقوله الأولى التي توجد بحد ذاتها من دون نسبة إلى شيء آخر، ومثال هذه المقوله نجده في (الشيء الأحمر)، وهذه علامة (الثانية) تحققت من اتحاد فكرة (الحمره) بهادة (الشيء).

وخلافاً للمقولتين الأولى والثانية، تكون المقوله الثالثة بحاجة إلى عنصرين أولٍ وثانٍ لتكميل هذه المعادلة العلاميّة التي تندرج فيها النشاطات الذهنيّة الوعيّة، ومنها عملية التواصل، أو أية عملية تعتمد على العقل لاكتشاف دلالة ما، ومثالها (الوقوف لوجود خطر) مثلاً، ونجمل هذه المقولات وما يمثلها فضلاً عن خصائصها النوعيّة في الجدول التوضيحي الآتي:

الثالثية	الثانية	الأولية
معنى الخطر	علامة حمراء	فكرة الحمراء
أولية	مادية	ذهنية

١. ترجمَّحُ أَغْلُبُ الْدِرَاسَاتِ التَّارِيخِيَّةِ أَنَّ يَكُونُ بِيرسُ هُوَ الْأَبْقَى إِلَى وُضُعِّ نَظَرِيَّةِ سِيمِيَّاهُ، حِيثُ انشَغَلَ فِي وُضُعِّ نَظَرِيَّتِهِ الْعَالَمِيَّةِ عَلَى سَنَوَاتِ امْتَدَتْ بَيْنَ ١٨٥١ حَتَّى ١٩١٤، وَهِيَ مَدَةٌ طَوِيلَةٌ جَدًّا، لَكِنَّ جَهُودَهُ بَقِيتْ مَجْهُولَةً إِلَّا فِي نَطَاقِ مَحْدُودٍ، وَلَمْ يَتَعَرَّفْ الْعَالَمُ عَلَى نَظَرِيَّتِهِ إِلَّا بَعْدِ صُدُورِ الْجَزَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ مِنْ أَعْمَالِهِ الْكَامِلَةِ عَامِيَّ ١٩٣٢ وَ ١٩٣١، أَيْ بَعْدِ نَحْوِ ١٥ عَامًا مِنْ نَشَرِ مَحَاضِرَاتِ دِي سُوسُور. وَمَا هُوَ بِحُكْمِ الْيَقِينِيِّ أَنَّ كُلَّا الْمُؤْسِسِينَ لَمْ يَطْلُبُوا عَلَى جَهُودِ بَعْضِهِمْ مَطْلَقاً، إِلَّا أَنَّ بِيرسَ يَقُولُ: «أَنَا، عَلَى مَا أَعْلَمُ، الرَّائِدُ، أَوْ بِالْأَخْرَى فَاتَّ الْبَابُ، فِي تَوْضِيحِ وَكَشْفِ مَا أَسْمَيْهُ بِعِلْمِ السِّيمِيَّاهِ، أَعْنِي مَذْهَبِ الْطَّبِيعَةِ الْجَوَهِيَّةِ وَالْتَّنْوِعَاتِ الْأَسَاسِيَّةِ لِلدلَّالِتِ الْمَكْنَةِ». يَنْظَرُ فِي هَذَا الشَّأنَ: تِيَاراتُ فِي السِّيمِيَّاهِ، دراسَة، عادل فاخوري، ص ٧٥٣؛ Charles S. Peirce's Collected papers. .Harvard University Press. 5.p.448

٢. يَرَى بِيرسُ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُمْكِنِ دراسَةُ أَيِّ شَيْءٍ سَوَاءً أَكَانَ ذَلِكَ مَتَعَلِّماً بِالرِّياضِيَّاتِ أَمِ الْأَخْلَاقِ أَمِ الْمِيَافِيَّرِيقَا أَمِ الْجَاذِيَّةِ أَمِ الدِّيَنَامِيَّكِيَّةِ أَمِ عِلْمِ الْبَصَرِيَّاتِ أَمِ الْكِيمِيَّاءِ أَمِ عِلْمِ التَّشْرِيفِ الْمَقَارِنِ أَمِ عِلْمِ الْفَلَكِ أَمِ عِلْمِ الْأَصْوَاتِ أَمِ تَارِيخِ الْعِلُومِ أَمِ لَعْبَةِ (الْوَيِسْتِ) = الْوَرَقُ أَمِ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ، إِلَّا مِنْ زَاوِيَّةِ نَظَرِ سِيمِيَّاهِ يَنْظَرُ: السِّيمِيَّاهِيَّاتِ النَّشَأَةِ وَالْمَوْضُوعِ، سعيد بنغراد، دراسَة، ص ٣٠، وَالنَّصُّ الَّذِي يُورَدُهُ عَنْ بِيرسَ مِنْ دُونِ إِحَالَةٍ، يُشَيرُ إِلَيْهِ عبد الوَاحِدِ الْمَرَابِطِ فِي دراستِهِ السِّيمِيَّاهِ التَّدَاوِلِيَّةِ، نَقْلًا عَنْ التَّرْجِمَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ لِأَعْمَالِ بِيرسِ: Charles senders Peirce: Ecrits sur le signe. Ed. Seuil. Paris. 1978. p.32

٣. يَنْظَرُ: تَصْنِيفُ الْعَالَمَاتِ، فَقَرَاتُ مُخْتَارَةٍ مِنْ نَظَرِيَّةِ بِيرسِ فِي السِّيمِيَّاهِيَّةِ، ت: فَرِيَال جَبُورِي غَرَّولُ، ضَمِّنَ كِتَابَ مُدْخَلٍ إِلَى السِّيمِيَّاهِيَّةِ، مَقَالَاتٌ مُتَرَجَّمَةٌ وَدَرَاسَاتٌ، إِشرَافُ: سِيزَا

فَاسِمُ وَنَصْرُ حَامِدُ أَبُو زِيدٍ، دَارُ إِلَيَّاسِ الْعَصْرِيَّةِ، الْقَاهِرَةُ، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٣٧.

٤. تَقْسِيمُ كِتَابَاتِ بِيرسِ بَشَأنِ الْعَالَمَةِ عَلَى ثَلَاثَ مَراحلٍ؛ تَمَتدُّ الْأَوَّلِيَّ مِنْ ١٨٥١ حَتَّى ١٨٧٠ وَتَعْرُفُ بِالْمَرْحَلَةِ الْكَانَطِيَّةِ، وَفِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ ارْتَبَطَتْ نَظَرِيَّتِهِ الْعَالَمِيَّةُ بِمَرَاجِعَةِ مَقْولَاتِ كَانَطِ فِي سِيَاقِ الْمَنْطَقِ الْأَرْسَطِيِّ الثَّانِيَّ bivalente أوِ الزَّوْجِيِّ dyadique، أَمَّا الْمَرْحَلَةُ الثَّانِيَّةُ فَتَمَتَّدُ بَيْنَ عَامِي ١٨٧٠ وَ ١٨٨٧، وَتَعْرُفُ بِالْمَرْحَلَةِ الْمَنْطَقِيَّةِ، حِيثُ اقتَرَبَ بِيرسُ فِيهَا مَنْطَقًا جَدِيدًا يَعُوْضُ عَنِ الْمَنْطَقِ الْأَرْسَطِيِّ، وَهَذَا الْمَنْطَقُ الْعَالَمِيُّ الْجَدِيدُ هُوَ الْأَسَاسُ الْمَهْدُ لِلتَّطَوُّرِ الثَّلَاثِيِّ عَنِ الْمَقْولَاتِ وَالْعَالَمَاتِ الَّذِي اعْتَمَدَ فِي الْمَرْحَلَةِ الثَّالِثَةِ الْمُعْرَفَةُ بِالْمَرْحَلَةِ السِّيمِيَّاهِيَّةِ الْمَتَدَدَّةِ مِنْ ١٨٨٧ إِلَى ١٩١٤ وَهُوَ تَارِيخُ وَفَاتِهِ، يَنْظَرُ بِهَذَا الشَّأنَ: السِّيمِيَّاهِيَّاتِ أَوِ نَظَرِيَّةِ الْعَالَمَاتِ، جِيرَارْ دُولُو دَالُو وَ جُوْوِيلْ رِيْطُورِيِّ، ص ١٩.

- ينظر: السيمياء التداولية / بيرس وموريس، د. عبد الواحد المرابط، دراسة منشورة على موقع دروب الأليكتروني، في ٤ شباط ٢٠٠٩، على الرابط الدائم: <http://www.doroob.com> p=34138"34138

٦. ينظر: سيميولوجيا اللغة، إميل بنفينيست، ت: سيزا قاسم، في مدخل إلى السيميويطيقا، مصدر سابق، ص ١٧٢، وفي المامش يشير بنفينيست إلى أنَّ الجبر الكوني الذي اقترَحه بيرس بما فيه من مؤشرات ضمنية (...). قابل لأنَّ يوسع حتى يشمل كلَّ شيء؛ ولذلك فإنَّ نظام الرسم البياني الوجودي يظلُّ أفضل وإن لم يصل إلى درجة الاكتئال الأمثل. ويحمل بنفينيست على: Peirce. Selected Writings. ed. Philip P. Wiener (Dover Publications). 1958. .p.389

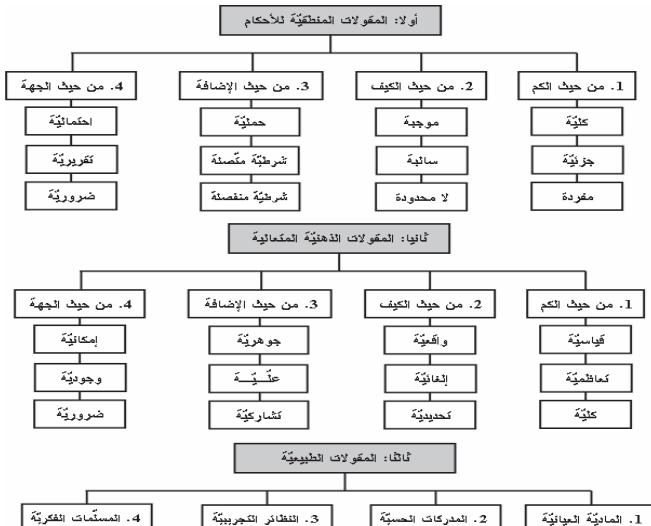
٧. فيلسوف ورياضي ألماني ولد في تشوكسلوفاكيا عام ١٨٥٩ وتوفي عام ١٩٣٨، له الفضل في وضع أساس الفلسفة الظاهراتية الفينومينولوجيا Phenomenology، له عدد من المؤلفات في الفلسفة والمنطق الرياضي ترجم بعضها إلى العربية، أهمها تأملات ديكارتيه، وفكرة الفينومينولوجيا، كان لفلسفته الفضل في كثير من الفلسفات المعاصرة ولا سيما الفلسفة الوجودية، حيث أشرف على رسالة الدكتوراه لكلٍّ من جون بول سارتر، وماكس شيلر.

٨. نشير هنا إلى أنَّ بيرس كان ظاهرياتياً ولكن ليس على شاكلة هوسرل، وهو لم يكن في نسق الظاهراتية الكانتية، على الرغم من قربه منها، واتخاذها مرجعاً معرفياً لأفكاره في هذا الشأن، وقد اعطتها اسم الفانيروسكوب (Phanéroskopie)، مجرّداً إياها من أيِّ استبعان نفسيٍّ علّق في الفلسفات الظاهراتية الأخرى.

٩. معروض أنَّ المقولات الأرسطية تمثل قوانين منطقه الخاص بالفردات والألفاظ، ومحددات تطابقها مع مقتضيات العقل، ودورها في عصمة العقل عن الواقع في الخطأ، وهذه المقولات بمثابة تمظهر عقليٍّ خارجيٍّ لصحة التفكير الباطني، وهي عند أرسطو عشر: (١) الجوهر، (٢) الكمية، (٣) الكيفية، (٤) الإضافة، (٥) المكان، (٦) الزمان، (٧) الوضع، (٨) الملك، (٩) الفعل، (١٠) الانفعال، وقد اهتمَّ أرسطو بالمقولات الأربع الأولى منها وأهمَّ المقولات الأخرى. للمزيد، ينظر: نظرية العلم الأرسطية، د. مصطفى النشار، دار المعرفة، القاهرة، ط٥، ١٩٩٥، ص ص ٨٥-٨٦، وينظر أيضاً: دراسات في الفلسفة اليونانية، حسين صالح حمادة، ج ٢، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٣٥.

١٠. تتجذر الإشارة هنا إلى أنَّ المقولات أو التصورات أو المفاهيم الكانتية لم تكن استعادة للمقولات الأرسطية، ولم تكن مقولات مجردة وبسيطة كما توحّي بذلك إشارة محمد مفتاح في المامش الآتي، حيث يبيّن مدى المؤثرات الكانتية في فلسفة بيرس، وهذا ما سنعرض له في أثناء البحث، كما نجد أنَّ من المفيد بيان الفهم الكانتي للمقولات أو المفاهيم المنطقية،

فهو يعالج ذلك الأمر بوضعه قائمة بالمفاهيم تتضمن اثنتي عشرة مقولة تتوزع في ثلاث مجموعات رئيسية، كل مجموعة منها تتضمن أربع مقولات قابلة للتفصيل، والجدول الذي نقترحه هنا يقدم تصوّراً ميسّراً للمقولات الكانتيّة:



للمزيد ينظر: *نقد العقل المحسن*، عمانوئيل كنط، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ص ٨٥-٨٩. وينظر أيضاً: *مقدمة لكل ميتافيزيقاً مقبلة*، إمانويل كنط، ت: د. نازلي إسماعيل حسين، مراجعة: د. عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٧، ص ص ١٠٩-١١٠.

١١. ينظر: *مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بُرس - الحقيقة المجتمعية*، محمد مفتاح، دراسة، مجلة التبيّن، جمعية الحافظة الثقافية، الجزائر، ع ١٥، ٢٠٠٠، ص ٩.

١٢. See; Peirce's Theory of Signs. T. L. Short. Cambridge University Press. New York. 2007. p27

١٣. يرى عادل فاخوري أنَّ نظرية بيرس «تستند على فلسفة شاملة للكون، تبدو، بسبب طبعها المغالي في التجريد والعميم، موضع شك لأن تكون صالحة»، *تيارات في السيمياء*، مصدر سابق، ص ٧٥٣.

١٤. (١٨٣٧-١٩١٢)، اسمها الكامل فيكتوريا إيليكساندرينا ماريا لوبيزا، أبوها السير تشارلز ستيفورات، ومن زوجها السياسي البريطاني وليم غريغوري ويليبي، أخذت لقبها الذي عرفت به، تعد الليدي ويليبي من بين نساء قليلات اشتهرن في مجال الفلسفة الإنكليزية الحديثة. لها مؤلفات في فلسفة اللغة وعلم الدلالة، منها: (*صلات وأفكار* ١٨٨٣) و(*المعنى*)

والدلالة والتأويل ١٨٩٦) و(بذور المعنى ١٩٠٣) و(دلالة الإشارة واللغة ١٩١١)، وفي هذا الكتاب تبدو أفكارها قريبة من سيميويطيقا بيرس وعلاقتها بالمنطق، وهي تطلق على هذا المجال الفكرى مصطلح ساييفيكس (Significs) وترى أنه علم خاص للدلالة، شريطة الاعتراف بطابعه العملي بوصفه منهجاً لفكرة موجود في جميع مستويات النشاط الذهنی، بما في ذلك النشاط المنطقی. وتعد رسائل بيرس المبادلة معها مصدرًا مهمًا لفهم فلسفة، ووثيقة أصلية على ريادته في مجالات البراجماتية والسيميويطيقا، وكثيراً ما يرجع الباحثون في هذه المجالات إلى هذه الوثيقة كونها تحيط اللثام عن بعض المعضلات التي تتضمنها كتابات بيرس وأوراقه غير المنظمة. وفضلاً عن رسائلها الشهيرة مع بيرس، هناك رسائل كثيرة مع وليم جيمس وجون ديوي زميل بيرس في المبدأ البراجماتي. للمزيد ينظر: See

YORK UNIVERSITY ARCHIVES AND SPECIAL COLLECTIONS. <http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ONHYPERLINK> “<http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf>”[00370HYPERLINK](http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf) “<http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf>”-f[HYPERLINK](http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf)“<http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf>”[0000443HYPERLINK](http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf)“<http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf>”.[pdf](http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf)

^{١٨} وأيضاً ينظر: السيميائيات والتأويل، سعيد بنگراد، مصدر سابق، ص ١٨.

١٥. ينظر: السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جووبل ريطوري، مصدر سابق، Charles S.pirce>s. Letters to laydy welby. ed. par Irw. Lied ص ٢٠، ويحيل إلى:

.36-1953.pp35

^{١٦} ينظر: المعنى وفرضيات الاتجاه، عبد اللطيف محفوظ، منشورات الاختلاف. الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٦-١٧، ويشير في الهاشم إلى: ed. PUF, n3, 1997.p.275. C.Chauvire. «Peirce/Wittgenstein. Les signes et le mental» in Revue Philosophique

^{١٧} . ينظر : المصدر السابق نفسه ، ص ١٧ .

١٨. نقل هذا الكتاب الذي نشره كانتن عام ١٧٨٥ إلى العربية بعنوان تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، وقام بترجمته والتقديم له والتعليق عليه د. عبد الغفار مكاوي، وراجع ترجمته د. عبد الرحمن بدوي، وصدرت طبعته الأولى عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

^{١٩} جون ديوبي، د. أحمد فؤاد الأهوازي، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ١١، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧، ص٨٤.

William J. Callaghan, Charles Sanders Peirce: "His general theory of Signs". . १०
. (1986). Op. cit. p. 150

٢١. نظرية تقول بوجود جوهر واحد أو عالم واحد، وترى الوحدية أن العالم الخارجي واحد بمعنى ما، أي أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتمايز أيضاً. وقد استعمل مصطلح الوحدية للدلالة على آية نظرية تحاول تفسير الظواهر المختلفة ببردها إلى مبدأ واحد، وهناك اتجاهات مختلفة في النظرية الوحدية منها: الوحدية المطلقة، والوحدة المعايدة، والوحدة الوصفية. وقد شكل مفهوم الوحدية بمعانيه المتعددة مادة فلسفية غنية للفلاسفة الذين عالجوه منكريين أو مثبتين بشكل جزئي أو كلي في الحالين، سواء ذلك في الفلسفة المبكرة أم المتأخرة. ينظر للمزيد: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادة وحدية، ص ٤١٠-٤١١.
٢٢. أو الثنائية، وهي مبدأ فكري يقسم كل شيء بطريقة أو بأخرى إلى مقولتين أو عنصرين، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين، أو أنه يرفض أن يسلم بها بزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر. للمزيد: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادة الثنائية (الثنوية)، ص ٤٢٣.
٢٣. أو الاسمية، وهي النظرية التي تذهب إلى أن م الموضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأن اللفظ الكلي ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها، وتذهب الاسمية في أقصى اعتقدها إلى أنه لا يوجد شيء يمكن الوصول إليه سواء أكان معنى كلياً أم تصوراً عقلياً يقدر على إنشاء معنى للفظ بصورة مستقلة، ويعتقد الاسميون أن السبيل الأوحد لإدراك معنى اللفظ هو حصر الأشياء التي ينطبق عليها. للمزيد ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادة الاسمية، ص ٤٤.
٢٤. السيميائيات أو نظرية العلامات، مصدر سابق، ص ٢١، والإحالات في الأصل إلى مجموع أعمال بيرس، ج ٥، ص ٤٧٣.
٢٥. ينظر: رواد الفلسفة الأمريكية، تشارلز موريس، ت: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢٩ وما بعدها.
٢٦. العالمة - تحليل المفهوم وتاريخه، أمبرتو إيكو، مصدر سابق، ص ٢٥٠.
٢٧. السيميائيات أو نظرية العلامات، مصدر سابق، ص ٢١، والإحالات في الأصل إلى مجموع أعمال بيرس، ج ٥، ص ٤٧٣.
٢٨. ينظر: اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، ص ١٤٨، ويحيل في المامش إلى: D. Greenlee: Peirce's Concept of Sign. mouton 1973. p.7.
٢٩. ينظر: سيميولوجيا اللغة، إميل بنفست، ت: سيرا قاسم، ضمن مدخل إلى السيميويطيقا، مصدر سابق، ص ١٧٢-١٧٣.
٣٠. المصدر السابق نفسه، ص ١٧٣.
٣١. اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، ص ١٤٨.

٣٢. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جوويل ريطوري، مصدر سابق، ص ٥١.
٣٣. ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٠. ويقارن هذا بمفهوم الدلالة Signification في عملية التكون العلامي لدى دي سوسور.
٣٤. ينظر: سيميولوجيا اللغة، إميل بنفسنت، ت: سيزا قاسم، ضمن مدخل إلى السيميويطيقا، مصدر سابق، ص ١٧٢.
٣٥. ينظر: رواد الفلسفة الأمريكية، تشارلز موريس، مصدر سابق، ص ٣١.
٣٦. ينظر: اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، ص ١٥٢.
٣٧. من المهم أن نشير هنا إلى أنّ بيرس قسم الفلسفة على ثلاثة أنواع هي: ١.) الفينومينولوجيا (الظاهراتية) وأطلق عليها مصطلحي الفانيروسكوب والإديوسكوب، و ٢.) العلوم المعيارية (Normative sciences)، و ٣.) الميتافيزيقا (Metaphysics). وهو بذلك يضارع التقسيم الكانتي الذي يجعل الفلسفة: (معرفية، وقيمية ومتافيزيقية) واضعا حدودا فاصلة بين كلّ من هذه الأقسام، أما بيرس فيضيف بين أقسام الفلسفة و يجعلها تستند إلى بعضها بعضا، تماشيا مع فلسفة البراجماتية الشمولية. للمزيد ينظر: اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، و إمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٧٧، ج ١.
٣٨. ينظر: السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جوويل ريطوري، مصدر سابق، ص ٢٣ و ص ٤٥، و يحيل في الهاشم إلى: Charles S. Peirce's letters to Lady Welby. op.cit p.7
٣٩. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جوويل ريطوري، مصدر سابق، ص ٤٤-٤٥، و يحيل إلى: Charles S. Peirce's Collected papers. Harvard University .5p.485-et 1953.2.p309;35-Press. 1931
٤٠. المصدر السابق، ص ٤٦، والمفردة الفرنسية الواردة في النص هي نفسها Action التي تعني العمل أو الإداء أو الأحداث أو السلوك.
٤١. المصدر السابق، ص ٧٧.
٤٢. ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٦.
٤٣. ينظر: مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بُرس - الحقيقة المجتمعية، محمد مفتاح، دراسة، مصدر سابق، ص ١٢.

٤٤. اقترح الباحث هذه الترسيمية الخاصة اعتناداً على المعطيات الفلسفية لتراثية السلب في العدم، وتراثية الإيجاب في الوجود، وهي مدينة للجهاز الاصطلاحي في دراسة محمد مفتاح، المصدر السابق، على الرغم من الاختلاف المضمني الذي طبع توجّهنا في اقتراح الترسيمة.
٤٥. وضع بيرس هذا المصطلح لوصف الظاهر الذي هو المجموع الجماعي الحاضر في الذهن بأية صفة كان وبأية طريقة، تتفق أو لا تتفق مع الشيء الواقعي، وهو يدلّ على كلّ ما هو موجود في ذهن كلّ كائن، بصرف النظر عن زمانه ومكانه، وسواء أطابق الفانيرون شيئاً في الواقع أو الوجود أم لم يطابقه، ينظر: السيميائيات والتأويل، سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص ٤٩، ويجيل في الاماش إلى: Peirce (C S): Ecrits sur le signe. Ed seuil. Paris. 1978. p.67
٤٦. ينظر في هذا الشأن: السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جوروبل ريطوري، مصدر سابق، المصطلحات السيميوطيقية عند بيرس، ص ص ٣٧-٢٥، وأيضاً: اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، ص ص ١٥٣-١٥٤، ويجيل في الاماش إلى: Greenalee: Pierce's concept of sign, see.p.p34
٤٧. ينظر: تيارات في السيمياء، دراسة، عادل فاخوري، مصدر سابق، ص ٧٥٤

المصادر والمراجع

١٠. مقدمة لكلّ ميتافيزيقاً مقبلة، إمانويل فاخوري.

١١. مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بُرس - الحقيقة المجتمعية، محمد مفتاح، دراسة، مجلة التبيان، جمعية البحوث الثقافية، الجزائر، ع ١٥، ٢٠٠٠

See; Peirce's Theory of Signs, T. L. Short, Cambridge University Press, New York, 2007, p27

١٢. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جوويل ريطوري.

١٣. السيمياء التداولية / بيرس وموريس، د. عبد الواحد المرابط، دراسة منشورة على موقع دروب الآليكتروني، في ٤ شباط ٢٠٠٩، على الرابط الدائم: <http://www.doroob.com/?p=34138>

١٤. المعنى وفرضيات الانتاج، عبد اللطيف محفوظ، منشورات الاختلاف - الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط ٢٠٠٨، ١٤.

١٥. جون ديوي، د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة نواعي الفكر الغربي ١١، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧، ١٥.

١٦. الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادة واحدة، ط ١٩٩٦، ١٦.

١٧. رواد الفلسفة الأمريكية، تشارلز موريس، ت: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ط ١، ١٩٩٦، ١٧.

١٨. دراسات في الفلسفة اليونانية، حسين صالح حمادة، ج ٢، دار الهادي، بيروت، ط ٢٠٠٥، ١٨.

١٩. نقد العقل المحسن، عمانوئيل كنط، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي بيروت ط ١٩٨٨، ١٩.

٢٠. السيميائيات النشأة والموضوع، سعيد بنكراد، دراسة.

٢١. تصنيف العلامات، فقرات مختارة من نظرية بيرس في السيميويطيقا، ت: فريال جبوري غزول، ضمن كتاب مدخل إلى السيميويطيقا، مقالات مترجمة ودراسات، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ٢١.

٢٢. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جوويل ريطوري.

٢٣. السيمياء التداولية / بيرس وموريس، د. عبد الواحد المرابط، دراسة منشورة على موقع دروب الآليكتروني، في ٤ شباط ٢٠٠٩، على الرابط الدائم: <http://www.doroob.com/?p=34138>

٢٤. سيميولوجيا اللغة، إميل بنفيست، ت: سيزا قاسم، في مدخل إلى السيميويطيقا.

٢٥. نظرية العلم الأرسطية، د. مصطفى النشار، دار المعرفة، القاهرة، ط ٥، ١٩٩٥، ٢٥.

٢٦. دراسات في الفلسفة اليونانية، حسين صالح حمادة، ج ٢، دار الهادي، بيروت، ط ٢٠٠٥، ٢٦.

١٨. العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه، أمبر تو
إيكو.

١٩. اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف
إسكندر.

٢٠. إمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة
المطبوعات، الكويت، ط١٩٧٧، ج١، ١٩٧٧

