

جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ
دِيَارُ الْوَقْتِ الشَّيْخِيِّ

نسايبر

مَجَلَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ
مُخْتَصَّةٌ بِعُلُومِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَآدَابِهَا
تَصَدُّرُ عَنْ

الْعَتَبَةُ الْعَبَّاسِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ
مَرْكَزُ الْعَمِيدِ الدُّوَلِيِّ لِلْبُحُوثِ وَالدرَّاسَاتِ
مُجَازَةٌ مِنْ

وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِي وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ
مُعْتَمَدَةً لِأَغْراضِ التَّرْقِيَةِ الْعَالَمِيَّةِ

السَّنَةُ الْأُولَى الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ الْعَدَدُ الْأَوَّلُ
شَعْبَانُ ١٤٣٦ هـ حَزِيرَانُ ٢٠١٥ م



الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: 0000-0000

ردمد الألكتروني: Online ISSN: 0000 - 0000

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ٠٠٠٠ لسنة ٠٠٠٠ م

كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

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

[http: //alameed.alkafeel.net](http://alameed.alkafeel.net)

Email: alameed@alkafeel.net





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

المشرف العام

السيد أحمد الصافي

الأمير العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

أ.د. عباس رشيد الدده

كلية التربية للعلوم الإنسانية . جامعة بابل

الهيئة الاستشارية

أ.د. عبد الحسين علك المبارك . جامعة البصرة

أ.د. صاحب أبو جناح . الجامعة المستنصرية

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

أ.د. صلاح مهدى الفرطوسي . جامعة الكوفة

أ.د. محمد شقير . الجامعة الاسلامية . لبنان

أ.د. رياض شنته جبر . جامعة ذي قار

أ.د. محمد عبد الحسين الخطيب . جامعة كربلاء

أ.د. ساجدة مزبان 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 البدري . جامعة واسط

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 عريبي / كلية التربية للبنات / جامعة بغداد
أ.م.د. كريمة نوماس المدني / 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 سلمان / 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 مخيلف البيضاني / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء
أ.م.د. علي فرحان جواد / كلية التربية / جامعة المثنى
أ.م.د. علي كاظم علي المدني / كلية التربية / جامعة القادسية.
أ.م.د. حسن جعفر البلداوي / كلية التربية / ابن رشد / جامعة بغداد.
أ.م.د. عبد الإله العرداوي / كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة
أ.م.د. أفراح عبد علي الخياط / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء.
م.د. فالح حسن كاطع الأسدي / كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

الموقع الإلكتروني

سامر فلاح الصافي

قواعد النشر في المجلة

ترحبُ مجلة (تسليم) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقا للشروط الآتية::

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميا، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.
٢. يقدّم الأصل مطبوعا على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (٥,٠٠٠-١٠,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقيم الصفحات ترقيما متسلسلا.
٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر 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 والإنكليزية) 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، وتراعى 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 الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصدره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قَدِّم 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 مستلاً أو قد نشر سابقاً، وليس مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

ب) يخطر 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.

هـ) 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 تسلم رئيس التحرير للبحث. ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديلها. د) تنوع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

١٤. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلم بحثه.

١٥. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة الى اللغات الأخرى، من غير الرجوع الى الباحث.

١٦. ترسل الأبحاث على الموقع الالكتروني لمجلة العميد المحكمة alameed.alkafeel.net من خلال ملئ إستمارة إرسال البحوث، أو تُسلم مباشرة الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الحسين عليه السلام، مجمع الكفيل الثقافي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللسان هوية

سرّ نهضة الأمم الكبير؛ احترام لسانها، ورعايته الرعاية المثلى التي تجعل من صيانتها أولى أولوياتها، فتعمل على دراسته ووصفاً، وتاريخاً، ومقارنةً، ومقابلةً؛ ذلك أنه آلة تواصلها الأولى، وأداة تفاعلها الرئيسة، وقانون تعبيرها عن مشاعرها وعواطفها ومقاصدها 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 به، وتسعى إلى تبني ألسنة الدول المتقدمة ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً؛ لعلّها تستعير بلكنتها الملامح الحضارية التي تنماز بها الجماعة اللغوية المستعار منها لسانها.

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

وتأسيساً على القنوات المسجلة في الأسطر السابقة، ودعماً لأقلام الباحثين الأكاديميين من أساتذة الجامعات المحلية والعربية والإقليمية والعالمية ممن يبحث في اللساني العربي، سواء أكتب بحرفه أم بالحرف الإنجليزي، عمل مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات على إصدار مجلة تعنى بأبحاث اللغة العربية والدراسات المتخصصة فيها؛ لتكون حاضنة لنتاجات الباحثين الأكاديميين الذين يرومون 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 النتاجات المعرفية والإبداعية وتحث على تفعيلها في المجتمعين: العام والأكاديمي. لذا نأمل من الأقلام الأكاديمية جميعها أن ترفد هذا الوليد الجديد؛ لتعينه على ديمومته، وارتقائه في سلم التنافس العلميّ النزيه... والله من وراء القصد.

١٧	الرابعي المضاعف في القرآن الكريم بين التأصيل الصوفي والاعجاز القرآني	أ.م.د. كاطع جار الله سظام الجامعة المستنصرية كلية الآداب
٦٣	أثر اللهجات العربية في رسم المصحف الشريف	أ.م.د. رافد مطشر السعيدان جامعة ذي قار كلية التربية للعلوم الإنسانية
٨٩	الحديث النبوي الشريف مصدرا للمعرفة اللغوية	أ.د. حسن منديل العكيلي جامعة بغداد كلية التربية للبنات
١٢٧	تحولات بنى الاستدلال (التحول والحوار) في نهج البلاغة	أ.م.د. فاطمة كريم رسن جامعة بغداد كلية التربية
١٦٧	وظيفة الفصل والوصل في سبك النص واتساقه كلام الزهراء (عليها السلام)	م. محمد منصور البياتي لغة عربية
١٩٩	آليات الحجاج في خطب الإمام الحسن (عليه السلام)	د. بشائر عبد الأمير جامعة بابل كلية التربية للعلوم الإنسانية

٢٣١	البنية والتوصيل في خطب الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	م.د. موسى خابط القيسي جامعة بابل كلية التربية للعلوم الانسانية
-----	---	--

٢٦٥	مشكلة المعنى في المعجم العربي رصد لأسباب عسر الصناعة	أ.د. مختار درقاوي جامعة حسية بن بو علي الشلف / الجزائر
-----	---	--

٢٨٩	تحولات المكان في الوعي الشعري	ميس عبد العظيم الإبراهيمي جامعة النجف الإشراف / كلية الدراسات الإنسانية الجامعة
-----	-------------------------------	--

٣٢٥	التشكيل الصوري في مدونة شهاب الدين	م. د. عماد جغيم عويد جامعة ميسان كلية التربية
-----	------------------------------------	---

٣٦٥	المفارقة التداولية	د. حسن عبد راضي دكتوراه آداب / الجامعة المستنصرية / كلية الاداب
-----	--------------------	--

٣٩٧	المقولات السيميوطيقية وإشكالية المرجع (بحث في الأساس الفلسفي للسيميائ الحديثة عند شارل سندر س بيرس)	د. أحمد علي محمد . جامعة بغداد كلية الآداب
-----	---	--

الرَّابِعُ الْمُضَاعَفُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

بَيْنَ التَّأْصِيلِ الصَّرْفِيِّ

وَالْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ

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

أ.م.د. كاطع جارا لله سَطَام

الجامعة المستنصرية

كلية الآداب

Asst.Prof. Dr. Kata`a Jarallah Satam
College of Arts
University of Al-Mustansiriya

ملخص بحث

الرباعي المضاعف في القرآن الكريم

التراث اللغوي العربي، ولسانه، مازالت به حاجة للتغير، والتنقيب، ومن ثم إعادة النظر؛ لأنه تراث ثرّ فيه من الكنوز ما يطول تقييّمه وتحديد ملامحه، وتأتي هذه الدراسة محاولةً لقراءة جزئية مهمة تنتمي 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: عسعس، صلصال، هدهد، وغيرها.

حاولت هذه الدراسة أن تقول قولها في زنة هذه الألفاظ ودلالاتها الوظيفية، وذلك بمتابعتها في النصوص القرآنية المباركة، لتكون دراسة تنظرية 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 theoreticity and procedures.

... توطئة ...

زحرت ألفاظ القرآن الكريم ببناء فعليّ واسميّ رباعيّ الأحرف تشابه فيه الحرفان الأوّل والثالث، والحرفان الثاني والرابع، ومن ثمّ عُرف بالرباعيّ المضاعف. ومن أمثلته الفعلية في القرآن الكريم ما جاء في الآيات الكريمة الآتية: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾ [التكوير ١٧]، ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف ٥١]، ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ [الشمس ١٤]، ﴿فَكَبُكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ [الشعراء ٩٤]، ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة ١]، ﴿الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ [الناس ٥]، ﴿فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران ١٨٥].

وأما أمثلته الاسمية فمنها ما في الآيات الكريمة الآتية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر ٢٦]، ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة ٣٢]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج ١]، ﴿مُتَكِنِينَ عَلَى رُفُوفٍ خُضِرَ وَعْبَقَرِيُّ حِسَانٍ﴾ [الرحمن ٧٦]، ﴿وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلِكُوا بَرِيحَ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة ٦]، ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ [طه ١٠٦]، ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [النمل ٢٠]، ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾ [الطور ٢٤]، ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَزَّحٍ مِنْ الْعَذَابِ﴾ [البقرة ٩٦]، ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ [النساء ١٤٣]، ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ [الأحزاب ٢٦].

وقد اختلف الصرفيون في وزن ألفاظ هذا البناء اختلافا ظهرت بواكير الإشارة إليه في أقدم كتاب صرفيٍّ مَخْصَص وصل إلينا وهو تصنيف المازني (ت ٢٤٩هـ)، ثمّ تتابعت الإشارات إلى هذا الخلاف لدى أبي عليٍّ الفارسيّ (ت ٣٧٧هـ) وابن جني (ت ٣٩٢هـ) وابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) وابن مالك (ت ٦٧٢هـ) والرضي الاستربادي (ت ٦٨٨هـ) وأبي حيان (ت ٧٤٥هـ) والسيوطي (ت ٩١١هـ). ثم لدى المحدثين ومنهم إبراهيم السامرائي (ت ٢٠٠٤م) 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 فضلا عن المدرسة الواحدة أكثر من رأي. والأخرى: إظهار الخلاف في هذه المسألة خلافا فرديا تارة وخلافا مدرسيا تارة أخرى. ومجمل ما قيل في وزن بناء الألفاظ الرباعية المضاعفة يمكن حصره في أربع زنات هي: فَعْلَل وفَعَّل وفَعَّلَ وفَعَّعَ. ولم يرد عن القدماء دليل واضح يرجح إحدى هذه الزنات ترجيحاً بينا بل كلُّ زنة لها أدلتها التي تعضدها وعليها ردودٌ تضعفها.

وهذا البحث يعضد الزنة الأخيرة (فعفع) بأدلة أهمها الاحتكام إلى النص القرآني الذي وردت فيه أمثلة هذا البناء بغية تلمّس المعنى المراد الذي يُبرِّز على نحو جليّ الإعجاز القرآني في أمثلة هذا البناء بسبب التكرير الصوتي في تشكيلها.

١: فَعْلَل: ذهب جمهور البصريين إلى أنّ كلاً من الرباعي والخماسي صنفٌ من الكلم العربي مختلف عن الثلاثي، ولم يدع أحدٌ منهم أنّ الرباعي منشعبٌ من الثلاثي ولا الخماسي منشعبٌ من الثلاثي أو الرباعي، بل كلٌّ من هذه الثلاثة أصلٌ قائمٌ بنفسه. ومن ثم أطبق هؤلاء على أن الأحرف الأربعة في نحو (حصحص ورفرف)

«أصول لأنّ اثنين متيقّنة ولا بدّ من مكمل لأقلّ الأصول، وليس أحد الباقيين بأولى من الآخر فحكم بأصالتها معا»^(١).

وهذا المذهب يراعى أصول الكلمة جميعا بلا نظر للتكرير أو غيره، فيكون وزن (صلصل) وبابه فعَلَلًا. وأول إشارة إلى بصريّة هذه الزنة وردت لدى المازني، إذ نسبها إلى الخليل (ت ١٧٥هـ) والبصريين فقال: «وأما ضَوْضِيَّت وقوقيت فهو من الأربعة، وهذا في الأربعة نظير رددت في الثلاثة، جعلوا اللامين في الأربعة على لفظ الفاء والعين كما جعلوا لام رددت على لفظ عينها، وهذا قول الخليل وجميع من يوثق بعلمه وقياسه»^(٢).

وصرّح ابن جني بنسبة هذه الزنة إلى البصريين في باب تراحم الثلاثي مع الرباعي فذكر جملة من الألفاظ الثلاثية التي تشترك في أحرفها مع الألفاظ الرباعية، ولم ينقل عن أصحابه البصريين أنّ الرباعي مبنيّ على الثلاثي فيها، بل كلّ منها أصلٌ بنفسه فقال: «أما تداخل الثلاثي والرباعي لتشابههما في أكثر الحروف فكثيرٌ، منه قولهم: سبط وسبطر، فهذان أصلان لا محالة، ألا ترى أنّ أحدا لا يدّعي زيادة الرائ... ومن الأصلين الثلاثي والرباعي المتداخلين قولهم: قاع قرق وقرقر، وقولهم: سلس وسلسل، وقولهم: قلق وقلقل»^(٣).

وذكر ابن جني أنّ أمثلة هذا البناء الفعلية يجمعها بناء واحد في الماضي هو (فَعَلَل) كما في (حصحص وعسعس وددمد)، وبناء واحد في المضارع هو (يُفَعِّل) كما في (يُوسوس)، وبناء واحد للمبني للمجهول هو (فُعِلَل) كما في (زُلِزِلت وكُبِكِبوا)^(٤). على حين أنّ الأمثلة الاسمية لها ثلاثة أبنية إن كانت مجردة هي: (فَعَلَل) بفتح الأول والثالث نحو: (صَفَصَفٌ وصَرَصَرٌ)، و(فُعِلَل) بضمهم نحو (هُدُودٌ ولُولُؤٌ)، و(فِعِلَل) بكسرهما نحو (سِلْسِلَة). ثم إن هذه الأمثلة قسم منها أسماء نحو: سِلْسِلَة وهُدُود، وقسم صفات نحو: صَرَصَر و صَفَصَف^(٥).

وعضد ابن جني هذا المذهب بأنَّ الفاء لا يحكم بتكرارها في كلمة إلا نادرا فقال: «لو وجدت بعد الراء من قَرَدَد واللام من جَلَبَب لفظُ الفاءِ لكانت الكلمة رباعيةً لأنَّ الفاءَ لم تُكرَّرْ في كلامِ العَرَبِ إلَّا في حَرْفٍ واحدٍ وهو مَرَمِيسَ فَلَوْ قالوا: قَرَقَر وجَلَجَل لكانَ رباعِيًّا ولم تُكُنْ الفاءُ مُكرَّرةً. ونظيره من كلامهم في الأسماء (قَرَقَلَ وفَرَفَخَ وفي الأفعال زَهَرَ قَ ودَرَدَبَ)»^(٦).

واستدلَّ ابن عصفور على عضد هذه الزنة بأنَّ ذوات الأربعة إذا كُرِّرَ فيها حرفان فيُحكم بزيادة الحرف المكرَّر في موضعين، الأول: أن يكونَ المضعَّف بين الفاءِ واللامِ نحو: ضَرَبَ وسَلَّمَ، والآخر: أن يكونَ المكرَّر بعد اللام أي بعد اكتمال الأصول نحو: جلبب وقردد. وفي غير هذين الموضعين يُحكم بأصالة أحرف الرباعي وإن كان فيها تكرار نحو: (صرصر وزلزل). «والذي أوجب ذلك أنه لم تثبت زيادة أحدِ المثليين في مثل ما ذكرنا اشتقاق أو تصريف في موضع من المواضع فيُحمل ما ليس فيه اشتقاق على الزيادة بل الواجب أن يُعتقد في المثليين الأصالة، إذ الزيادة لا تُعتقد إلا بدليل. وأيضا فإنك لو جعلت أحدِ المثليين في جميع ذلك زائدا لكانَ وزنُ (فرخ) فعفلا ووزن قرقب فعلفا ووزن ديدبون فيفعول ووزن شعلع فعلّع، وهي أبنية لم تثبت في كلامهم، وما يؤدِّي إلى مثال موجود أولى»^(٧).

وخلص ابن عصفور إلى أنك «كيفما فعلت في جعل أحد الحرفين زائدا يؤدِّي إلى بناء معدوم ودخول في باب قليل، ولما كان باب (صلصل) كثيرا جعلت حروفه كلها أصولا وجعل صنفا برأسه»^(٨). أي لو جعل كل واحدٍ من المثليين زائدا في (صلصل) وبابه لأدَّى ذلك إلى بقاء الكلمة على أقل من ثلاثة أحرف. ولو جعل إحدى الصادين زائدة لم يجر ذلك لأن الزائدة لم تخلُ من أن تكون الأولى أو الثانية فإن كانت الزائدة هي الأولى كان وزن الكلمة فعفلا وهو بناء غير موجود فضلا عن أن الكلمة تكون حيتذ من باب سلس وقلق، أي ممَّا فاؤه ولامه من جنس واحد

وهو قليل في العربية. وإن كانت الصاد الزائدة هي الثانية كان الوزن فعفلا، وهو بناء غير موجود، فضلا عن أنَّ الكلمة حينئذٍ تكون من باب ما ضوعفت فيه الفاء نحو: مرمريس الذي وزنه ففعفيل 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 فضلا عن أنَّ الكلمة تكون حينئذٍ من باب (ددن) إي مما فاؤه وعينه من جنس واحد ولم يأت إلا نادرا، وإن كانت الثانية كان وزن الكلمة (فعلعا) وهو بناء غير موجود وهو من باب سلس وقلق لأن فاء الكلمة إذ ذاك ولا مها الصاد وهو بناء قليل^(٩). واختار ابن مالك هذه الزنة فارتجز قائلا^(١٠):

واحْكُمُ بتأصيلِ حُرُوفِ سِمْسِمِ ونحوهِ وإنْ يَكُنْ كَ (مَلَم)

في صحّة المعنى بحذفِ الثَّالثِ ففيهِ حقٌّ لمحقِّ باحثٍ.

ولم يجد الرضي الاسترادي في تكرير الأحرف دليلا على وجود الزيادة في أمثلة هذا البناء: «إذ لا يبقى بعد الحرفين ثلاثة»^(١١). فالحكم بزيادة الحرفين المكررين يلزم منه أن لا يكون أقلّ الأصول في الكلم العربي من ثلاثة أحرف وهي مسألة مُسلم بها لدى جمهور القدماء إلا النزر منهم. ونقل الرضي عن بعضهم أن «زلزل من زلّ كجلب من جلب وكذا نحوه، يعني أنه كرّر اللام للإحراق فصار زلّ فالتبس بباب ذلّ يذلّ تذليلا فأبدل اللام الثانية فاء»^(١٢). وفي هذا الرأي يكون (صلصل) وبابه ملحقا بالرباعي المجرّد وليس صنفا من الرباعي مستقلا بنفسه فأصل (صلصل) هو (صلل) ولامه الأخيرة بمنزلة الباء الأخيرة من (جلب) وكلاهما ملحق بالرباعي، ولأجل المخالفة بين الأمثال الثلاثة أبدل ثانيهما حرفا من جنس الفاء فصار (صلصل) وكذا النظائر. وذكر الرضي أن هذا المذهب «يردّ عليه أن فيه إبدال بعض ما ليس من حروف الإبدال كالكاف من كركر بمعنى كرّر»^(١٣).

وصرح أبو حيان بأن المشهور عن البصريين في وزن الرباعي المضاعف فعلا كان أم اسما هو فعلل إذ قال: إِنَّ أبنية الاسم الرباعي المجرد الذي كُرِّرَ فيه حرفان ثلاثة هي: فَعْلَلْ كَرَبْرَبْ وَفَعْلَلْ كَسِمَسَمْ وَفَعْلَلْ كَفُلْفُلْ وذكر أَنَّ «المشهور عند البصريين أَنَّ وزن هذه فَعْلَلْ وَفَعْلَلْ وَفَعْلَلْ»^(١٤) وكرّر السيوطي ما قاله أبو حيان^(١٥).

٢: فعفل: نسب ابن جني هذه الزنة إلى أبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ) فقال: «ذهب أبو إسحاق في نحو فُفْلُفْلٍ وَصَلْصَلٍ وَجَزَجَرٍ وَقَرَقَرٍ إلى أَنَّهُ فعفل وَأَنَّ الكلمة لذلك ثلاثية»^(١٦). وأكد ابن مالك نسبة هذه الزنة إلى الزجاج فقال: «إِنْ كَانَ الثالث صالحاً للسقوط مع سلامة المعنى نحو: كَبَّهْ وَكَبِكْبَهْ وَكَفَّهْ عَنْ الشَّيْءِ وَكَفَّكْفَهْ فهو أيضاً أصل عند البصريين إلا أبا إسحاق الزجاج»^(١٧). ونسب الرضي الاستربادي هذه الزنة إلى الكوفيين^(١٨). واختارها أبو حيان زنة لـ (صلصل) وبابه في معرض تأصيله إيّاها فقال: «ما تكرر فيه الحرفان مجرد ومزید، المجرد على فعفل ربرب وفعلل سمسم وفعلل بلبل...»^(١٩) وعزا أبو حيان هذه الزنة «إلى الخليل ومن تابعه من البصريين والكوفيين... وهو قول قطرب (ت ٢١٠هـ) والزجاج وابن كيسان (ت ٢٩٩هـ) في أحد قوليه»^(٢٠). وشايع السيوطي أبا حيان في نسبتها إلى الخليل وآخرين^(٢١). وهذا القول يعارض ما ذكره أبو حيان في الزنة الأولى من أَنَّ المشهور عند البصريين أَنَّ (صلصل) وبابه وزنه (فعلل). وتمسكت الدكتورة خديجة الحديثي بهذا الذي نسبته أبو حيان إلى الخليل وطائفة من البصريين والكوفيين فاستدركت على سيبويه (ت ١٨٠هـ) أبنية اسمية كُرِّرَتْ فيها الفاء فقالت: «استدركت عليه أبنية تضعيف الفاء وهي فعفل نحو ربرب عند الخليل ومن تابعه من البصريين والكوفيين»^(٢٢). وهو استدراك غير موفق لأن سيبويه لم يؤمن بأن وزن الرباعي المضاعف فعفل بل فعلل، والغريب أَنَّ الدكتورة الفاضلة ذكرت في تممة استدراكها

على سيبويه نقلا عن أبي حيان أن «المشهور عند البصريين أن وزنهما فعلل» فكيف تستدرك على سيبويه شيئا يرفضه.

ويبدو أن نسبة هذه الزنة إلى الخليل كما جاء لدى أبي حيان والسيوطي تأتي من أنهما وجدا في كتاب العين طائفة من الأفعال الثلاثية المجردة المضعفة وقد قرُن تفسيرها بذكر المصادر التي بابها الفعللة كقوله: «تزفّ الريح زفيفا أي تهبّ هبوبا ليس بالشديد والزفزة صوت تحريك الريح ييس الحشيش»^(٢٣). و «ججّ الرجل ججّا تحول من مكان إلى مكان والجخجخة الصباح والنداء»^(٢٤). و «كشت الأفعى كشيئا إذا احتكت فسمعت لجلدها مثل الرحي والكشكشة لغة ربيعة يقولون عند كاف التأنيث عليكش وإليكش»^(٢٥). وسيأتي في الزنة (ففعع) أنّ الخليل يذكر مصادر الرباعي المضاعف مع تفسيره الأصل الثنائي أيضا، ولذا ليس في جمع الخليل بين مصادر الثلاثي المضعّف ومصادر الرباعي المضاعف في التفسير دليل على أنه يرى أنّ الرباعي المضاعف ك (صلصل) منشعب من الثلاثي المضعّف ك (صل) بتكرير الفاء الثالثة، لأنّه - كما ظهر في أقواله السابقة - لم يعن كثيرا في تلمس معنى جامع بين الأصلين الثلاثي والرباعي بخلاف ما ذكره من معنى جامع بين الأصلين الثنائي والرباعي كما سيأتي لاحقا.

وعضد بعض المحدثين الوصفين هذه الزنة فرأى أنّ هذا التكرار من الملحقات الصرفية إذ تتكرر فاء الكلمة بين العين واللام إذا تماثلت العين واللام في الثلاثي فاصبحتا حرفا واحدا مشددا فإذا أخذت أفعالا ثلاثية مثل (جرّ وهّد وعسّ وكفّ وثرّ وزلّ) وجدت أنّ الرباعي منه بإدخال الفاء بين عنصري الحرف المشدد بعد فكه، فرباعيات هذه الأفعال هي (جر جر وهدهد وعسعس وككفف وثرثر وززلز) والفاء المكررة في كل هذا زيادة صرفية إلحاقية لا حرف أصلي، تشهد بذلك الصيغة الثلاثية المجردة^(٢٦).

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

ويبدو أن صاحب هذه الزنة هو الزجاج كما ذكر ابن جني إذ هو أقرب زمناً إليه يعضد ذلك أمران، الأول: إنّ الزجاج أثر عنه خلطه المذهبين إذ كان كوفياً من أتباع ثعلب ثم لحق بالمبرد^(٢٨). وهذا يفسر نسبة الرضي وأبي حيان زنة الزجاج إلى كوفيين تارة وإلى كوفيين وبصريين تارة أخرى. والآخر: إنّ ابن جني أظهر في هذه الزنة ضعفاً واضحاً في أقيسة الصرف لا يليق أن يصدر من جمهرة من البصريين والكوفيين يتصدّروهم الخليل، إذ يفهم من هذه الزنة أنّ صاحبها حكم بزيادة الفاء في هذا البناء، وأنّ أصل (صلصل) وككب وحصح وهدهد وسمسم) ونحوها هو (صل، كب، حص، هد، سم). ثم زيدت الفاء بين العين واللام المدغمتين فصارت كذلك. ومن ثم ردّ ابن جني مذهب الزجاج ردّاً عنيفاً ووصفه بأنّه قد تعجرف فيه وذكر عدّة أدلّة في الردّ عليه أهمّها:

١. إنّ السماع الكثير للألفاظ الرباعية في متن اللغة يأبى تفسيرها بأنها منشعبة من الثلاثي الذي يشبهه بالحروف، فكأنّ «أبا إسحاق لم يسمع في هذه اللغة الفاشية المنتشرة كزغد وزغذب وسبط وسبطر ودمث ودمثر»^(٢٩). فهذا السماع الكثير يحكم بأن الثلاثي والرباعي صنفان لا صنف واحد.

٢. إنَّ القياس الشائع المبنيّ على الأمثلة الكثيرة التي تشابهت فيها حروف الثلاثي المضعّف والرباعي المضاعف يأبى تفسير أمثلة الرباعي المضاعف تفسيراً شاذّاً ينبغي أن لا يحتكم إليه مع وجود هذا الكمّ الهائل من الأمثلة المطّردة، فالزجاج «ذهب إلى مذهب شاذّ غريب في أصل منقاد عجيب، ألا ترى إلى كثرتة في نحو زلز وزلزل... وقلق وقلقل وهوّ وهوهاء... ومنه رجل أدرد وقالوا: عضّ على دردره ودردوره، ومنه صلّ وصلصل وعجّ وعججج، ومنه عين ثرة وثرثرة، وقالوا تكمكم من الكمة وحثثت وحثت وقرقت ورققت، وهذا باب واسع جداً ونظائره كثيرة»^(٣٠). وكل من هذه الأصول الثلاثية والرباعية أصل بنفسه لا يدع مدع أن الرباعي منشعب من الثلاثي لتكافؤ الأمثلة واطّرادها في البابين على حد سواء وليس لأحدهما فضل مزية على الآخر فيدعى أن ذا المزية هو الأصل والآخر منشعب منه.

٣. إن الزجاج كان يستحقّ أن يُعتذر له لو فسّر 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 شاذة أو عزيزة النظير فأما الاقتحام بباب منقاد في مذهب معتاد ففيه ما قدمناه»^(٣١).

٤. إن مذهب الزجاج يلزم منه أن تكون الفاء في (زلزل وحصحص) ونحوهما مكررة لأنّه يزنها على (فعل) لكنّ «تكرير الفاء لم يأت به ثبت إلا في مرمريس 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 وكيونة وقُضاة) ووصف ابن جني هذه الحجة بأنّها «قول، غير أن الأول أولى»^(٣٣).

يريد أن حمل كل من الثلاثي والرباعي المتداخلين على أنهما أصلان مختلفان هو الأولى.

ونقل ابن مالك استدلال الزجاج على مذهبه بأن الحرف «الصالح للسقوط زائد»^(٣٤)، أي إنَّ (صلصل) يجوز فيه أن تسقط صاده الثانية ليؤول إلى (صل) وكذلك النظائر. لكن ابن مالك ضعف هذا المذهب لأن (كبّ وككب) ونظائرها «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 فعفليل قال: زلزل فعفل»^(٣٦) أي إن من توسع في أمثلة الفاء المكررة ولم يتوقف فيها عند مرميس حمل أمثلة الرباعي المضاعف عليها فحكم بتكرار فائه أيضاً. والآخر هو أن الكوفيين قالوا «في نحو زلزل وصرصر - أي: فيما يبقى بعد سقوط الثالث مناسب للمعنى الذي كان قبل سقوطه مناسبة قريبة، إن الثالث زائد لشهادة الاشتقاق فزلزل من زلّ وصرصر من صرّ ودمدم من دم»^(٣٧).

(٣) فَعْل: نسب ابن جني هذه الزنة إلى البغداديين وابن السراج (ت ٣١٦هـ) فقال: «تابع أبو بكر البغداديين في أن الحاء الثانية من حثحث بدل من ثاء، وأن أصله (حثّث) وكذلك قال في نحو (ثرة وثرثارة): إنَّ الأصل فيها ثرارة فأبدل الراء الثانية ثاء فقالوا: ثرثارة»^(٣٨). وبين ابن جني أن هذه الزنة تختلف عن زنة الزجاج القائل بتكرير الفاء إذ «لم يدع أبو بكر تكرير الفاء وإنّما هي عين أُبدلت إلى لفظ الفاء فأما أن يدعى أنّها فاء مكررة فلا»^(٣٩).

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

توالي ثلاثة أمثال فأبدل من أحدها حرف مماثل للفاء^(٤١). على حين عزا أبو حيان إلى «سيبويه وأصحابه أن وزن (ريرب) ونحوه (فَعَل) فأصله (رَبَب) أبدل الوسط حرفا من جنس الأول»^(٤٢).

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 غلطا لإبدال الحرف مما ليس من مخرجه ولا مقاربا في المخرج»^(٤٣). 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 فَعَل»^(٤٣)، ومما يعضد أنها زنة كوفيّة -فضلا عن كونها زنة بغدادية كما ذكر ابن جني- هو أن المفسر الطبري (ت ٣١٠هـ) المعروف بميوله إلى مدرسة الكوفيّة النحويّة تبناها فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَكُبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ [الشّعراء ٩٤]، «أصل كبكبوا: كببوا ولكن الكاف كرّرت كما قيل: بريح صر صر يعني به: صرّ، ونهني ينهني يعني به: نهني»^(٤٤).

وعضد بعض المحدثين مسألة المخالفة بين الحرفين المدغمين في (فَعَل) لينشأ من ذلك رباعي مجرد بعد إبدال أول المضعفين حرفا شفويا أو أسنانيا أو حنكيا نحو: فَقَعَ - فرقع، بَطَح - بطح، جَدَل - جندل، زَلَق - زلق، و«ومعنى المخالفة أنه إذا وجد صوتان متماثلان تماما في كلمة من الكلمات فإن أحدهما قد يتغير إلى صوت من أصوات العلة الطويلة في الغالب أو إلى صوت من الأصوات المائعة ولا سيما اللام والنون وليس من اللازم أن يكون الصوتان متجاورين في الكلمة»^(٤٥).

ومن هنا تكون المخالفة بين الأمثال الثلاثة ألزم وأولى وذلك بإبدال ثانيهما حرفا من جنس فاء الكلمة طلبا للسهولة وروما للمشاكلة اللفظية لئلا يعسر نطق الكلمة بابتداع حرف جديد بسبب المخالفة فلا يتحقق التخفيف الذي من أجله

خولف بين المتماثلات، أي أن تيسير الجهد العضلي بالمخالفة بين الأمثال الثلاثة هو طريقة من طرق خلق الرباعي المضاعف الذي أصله (فَعَلَ) وتشكيله (أ ب ب ب)، ثم خولف بين الصوامت الثلاث المتماثلات فأبدلت ثانيهما فاء وهو عود إلى الصامت الأول ليؤول التشكيل إلى (أ ب أ ب) تيسيرا للجهد العضلي، لأنهم أطبقوا على أن اجتماع الأمثال مكروه سواء في حرفين أم ثلاثة^(٤٦).

وأيد رمضان عبد التواب أن تكون أمثلة الرباعي وليدة المخالفة الصوتية بين المتماثلات، فرأى «إنَّ المخالفة الصوتية تحدث بتكرار الحرف الأول من الكلمة عوضا من أحد المتماثلين فيها، مثل كفكف دمعته، بدلا من كفّف، ومثل ذلك في العاميات الحديثة قولنا: حَكَّك في حَكَّك وغير ذلك»^(٤٧).

المذهب يتّضح ضعفه في:

١. إن اللفظ الذي ثقل بتوالي الأمثال لا ينطق به للثقل، فدينار أصله (دَنَار) بنونين بدليل التفسير (دنينير) والجمع (دنانير) لكنه خولف بين نونينه فصار (دينار) ولم ينطق بالأصل (دَنَار)^(٤٨).

٢. إن المخالفة بين الأمثال ما هي عارض صوتي استدعته سهولة النطق ولا يلزم منه مخالفة في المعنى كـ (تَقْضِي الباز وتَقْضُض الباز) و(دَسَّاهَا ودَسَّسها)^(٤٩).

٣. إنَّ الرباعي المضاعف والثلاثي المضعّف المزيّد كـ (صرصر) و (صرّر) لا يشتركان في المعنى نفسه اشتراكا تاما، وما بين المضعّف والمضاعف فرق واضح في المعنى تُقرّه طبيعة البنية الصرفيّة فالمضعّف (فَعَلَ) يدل على التكثير والمبالغة في معنى الفعل الثلاثي كـ (ذبح وذبح وقتل وقتل)^(٥٠) لكنّ المضاعف يدلّ على تكرير المعنى مرة بعد أخرى وتتابعه ليس على وجه المبالغة والتكثيف بل على سبيل التوالي والتتابع وصولا إلى اكتمال الحدث مرة واحدة كما في كبكب الذي

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

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

الاحتمال الأول: ففعع منحوتة: إذ صرح ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) بأن معظم أمثلة الرباعي منحوتة من أصلين ثلاثيين، وعزا ذلك إلى الخليل أيضا فقال: «إن للرباعي والخماسي مذهبا في القياس يستنبطه النظر الدقيق وذلك أن أكثر ما تراه منه منحوت ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظّ والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم: حيعل الرجل إذا قال: حيي على»^(٥١). وأكد ابن فارس مذهبه الخاص هذا في كتابه الصاحبي فقال: «مذهبا في أنّ الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف أكثرها منحوت مثل قول العرب للرجل الشديد ضبط من ضبط وضبر، وفي قولهم صهصلق من صهل وصلق، وفي الصلدم من الصلد والصددم»^(٥٢). فعلى هذا تكون ألفاظ الرباعي المضاعف منحوتة من أصلين ثلاثيين مضعّفين متماثلين، ف(صرصر) من (صرّ وصرّ) و(زلزل) من (زلّ وزلّ) و(صفصف) من (صفّ وصفّ) وكذا سائر الأمثال التي تنشأ من تشذيب التضعيف في الأصلين المتماثلين بحذف لامهما وإبقاء عينهما لتنشأ بعد النحت كلمة واحدة بزنة (ففعع).

وما يدفع دعوى نحت أمثلة الرباعي من أصلين ثلاثيين مضعّفين هو ظهور الفرق الدلالي بين الأصلين الثلاثيين المضعّفين المكررين وبين هذه الأمثلة كالفرق

بين (صَفًّا صَفًّا) و(صَفْصَفًا) في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٢٢]، وقوله تعالى ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ [طه ١٠٦]، وسبب هذا الاختلاف بينهما هو تكرير الأصلين الثلاثين في (صَفًّا صَفًّا) تكريرا تاما يوحى باكتمال الحدث ثم انبثاقه من جديد على سبيل التوالي والتعاقب مرة بعد أخرى، على حين لا يلحظ هذا المدلول في (صَفْصَف) لأن التكرار فيه وفي بابه يفهم منه الترجيع المستمر مرات عديدة وصولا إلى اكتمال الحدث مرة واحدة بفعل ذلك الترجيع ففي قوله تعالى ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ [الفجر ٢١] الدك لم يكرر مرتين بل عدة مرات والمعنى «دكا بعد دك كقوله حسبته بابا بابا أي كرّر عليها الدك حتى عادت هباء منبثا»^(٥٣) ودلّ التكرير في قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ على تعاقب مجيء الملائكة وانتظامهم في صفوف كثيرة صفّا يعقب آخر، إذ «ينزل ملائكة كل سماء فيصطفون صفّا بعد صف محدقين بالجن والإنس»^(٥٤). ومن هنا فُسّر قوله تعالى: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا﴾ [الصافات ١] بالملائكة إذ «أقسم الله سبحانه بطوائف الملائكة أو بنفوسهم الصافات أقدامها في الصلاة من قوله تعالى ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ﴾ [الصافات ١٦٥] أو أجنحتها في الهواء واقفة منتظرة لأمر الله»^(٥٥). على حين يدلّ التضعيف في ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا﴾ على استواء أجزاء الأرض كأنّها كلّها على صف واحد وهو كناية عن الملاسة والاستواء فلا يرى فيها عوجا ولا ارتفاعا^(٥٦)، ويفسّر الصفصف قوله تعالى ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ﴾ [الانشقاق ٣] إذ هو من «من مدّ الشيء فامتدّ، وهو أن تزال جبالها وآكامها وكلّ أمت فيها حتى تمتد وتنسط ويستوي ظهرها كما قال تعالى ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ [طه ١٠٦-١٠٧]»^(٥٧) فكان الامتداد والانبساط قد استمرّا في أجزاء الأرض المتفرقة فنعت بالصفصف.

الاحتمال الآخر: فففع مكررة: ويعدّ الخليل أوّل من أثبت الثنائي صنفا رابعا من أبنية الكلم العربي فقال: «كلام العرب مبني على أربعة أصناف: على الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي... والثنائي على حرفين نحو: قد، لم، هل، لو، بل. ونحوه من الأدوات والزجر»^(٥٨). ولذا عزا أبو حيان في أحد قوليّه «إلى الخليل ومن تابعه من البصريين والكوفيين أن وزنه [الرباعي المضاعف] فففع تكررت فاؤه وعينه»^(٥٩)، ويبدو أن الذي شجّع أبا حيان والسيوطي في نسبة الزنة فففع إلى الخليل في أحد قوليهما هو ما ورد في معجم العين من مثل هذه الأصول الثنائية التي تكرّر تكريرا كليا في الكلام لمحاكاة صوت معين. وعزا أبو حيان في قوله الآخر إلى «الفراء (ت ٢٠٧هـ) وجماعة وزنه فففع تكررت فاؤه وعينه»^(٦٠) وتابع السيوطي أبا حيان في قوله هذا^(٦١).

لكن الرضي الاستربادي نقل عن الفراء إنكاره أن يكون زلزل وصرصر بزنة فففع فقال: «قال الفراء في مرمريس وصرصر: إنه فعلليل وففعيل، قال: لو كان ففععلا وفعلعلا لكان صرصر وزلزل فففع»^(٦٢) فهذا صريح بأن الفراء إنما وزن مرمريس على فعلليل وصرصر على فعلل حملا على وزنه (زلزل) وبابه على (فعلل) فلم يراع الحرف المكرر في الوزن سواء كان اللفظ رباعيا أم خماسيا ولو روعي الحرف المكرر في الميزان لكان وزن مرمريس ففععيل وصرصر فعلل وزلزل فففع وهذا ما رفضه الفراء. ثم أنكر الرضيّ على الفراء حملة الرباعي (زلزل) في الوزن على الخماسي (صرصر) ونحوه «لأننا لا نحكم بزيادة التضعيف إلا بعد كمال ثلاثة أصول»^(٦٣)، ولما اكتملت ثلاثة أصول في مرمريس هي الميم والراء والسين وثلاثة في صرصر هي الصاد والميم والحاء لم يكن من ضير في الحكم بزيادة الحرفين المكررين في الميزان فففعيل وفعلل. ولما لم يثبت اكتمال ثلاثة أحرف أصول في زلزل لم يحكموا بزيادة أي حرف من هذه الأربعة. وبهذا تضعف نسبة

هذا المذهب إلى الفراء وتقوى نسبته إلى الخليل الذي أثر عنه إقراره في كلام العرب الأصل الثنائي الذي يُكرّر تكريرا تامّا لينشأ منه الرباعي المضاعف.

ولما كانت هذه الزنة قائمة على دعوى وجود الأصل الثنائي في أبنية العربية فإنّ ردّها يكفي أن يقال فيه: هذه دعوى بلا برهان، وما ورد من كلم العربية ما ظاهره ثنائي سرعان ما يظهر أنه ثلاثي في الاشتقاق، وكثيرا ما يستدل بجمع التكسير والتصغير في معرفة الحرف المحذوف وردّه إلى موضعه من الكلمة. ويمكن ردّ هذا الردّ بأنّ ما دلّ الاشتقاق فيه على أنه ثلاثي فهو ثلاثي حُذف أحد أصوله، والمراد بالثنائي هو ما لم يقم دليل على ما يثبته كحكايات الأصوات التي ذكرتها معجمات اللغة، ومن هنا تبقى مسألة وجود الأصل الثنائي في العربية دعوى قويّة إذ تضافرت عدة براهين وأدلة على عضدها مما يرجح انشعاب أمثلة الرباعي المضاعف منها بوساطة التكرير التام فيكون وزنها فعفع، وأهمّ تلك الأدلة:

١. إنّ الخليل أورد جملة من الأمثلة الثنائية وفسرها جميعا بحكاية أصوات معينة تُضاعف لمحاكاة ضرب من الترجيع الصوتي الطبيعي كقوله: «قه، حكاية ضرب من الضحك ثم يضاعف بتصريف الحكاية يقال: قهقه الضاحك يقهقه قهقهة إذا مدّ ورجّع وإذا خفف قيل قه الضاحك»^(٦٤) و«الكهكهة حكاية صوت الزمر والكهكهة في الزمر أعرف منها في الضحك... وكه: حكاية المكهكة»^(٦٥) و«صه كلمة زجر للسكوت... يضاعف صه فيقال صهصهت بالقوم»^(٦٦) و«طق حكاية حجر على حجر والطقطقة فعله»^(٦٧). وفي هذا إشارة واضحة من الخليل إلى أنّ باب (الفعلة) من الرباعي المضاعف كلّ مبني على الثنائي بعد مضاعفته أو تكريره تكريرا تامّا، ومعظم أمثلة الفعللة في كلام العرب هي محاكاة لأصوات طبيعية، لكنّ أمثلة الأصل الثنائي التي ذكرها الخليل قليلة جدا إذا ما قيسَت بأمثلة الثلاثي وهذا يفسر سبب كثرة الثلاثي في

أصول العربية إذا ما قورن بالأصول الأخرى «فمن الطبيعي أن يكثر الثلاثي لأنَّ أفضل وأدقَّ وأقلَّ كلفة وأضبط توازنا في آن واحد لو صف أَيْة حركة هو في أن تصفها بثلاث نقاط: مبتدئها ووسطها ومنتهاها. 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 تتبع من قلة عددها الإجمالي المستحصل من ضرب عدد حروف العربية في نفسه أي: $28 \times 28 = 784$ جذرا، بين مهمل ومستعمل. على حين مجموع الجذور الثلاثية المهمل منها والمستعمل يفوق هذا العدد آلاف المرات إذ هو حاصل ضرب $28 \times 28 \times 28$ $28 = 21952$ جذرا بين مهمل ومستعمل.

٢. إن كثيرا من أفعال العربية الثلاثية تقترب معانيها إذا كان الحرفان الأول والثاني متشابهين فيها وهذا يفسر تمام المعنى بالحرفين المتشابهين ليأتي الحرف الثالث الفارق بينها تنوعا للمعاني الدقيقة. ويكفي ذكر أنموذج مفصل واحد يظهر فيه نوعان من التكرير في الأصل الثنائي، هما التكرير الجزئي والتكرير التام، وهو الأصل الثنائي (نف) الذي يكرّر تكريرا تامّا لينشأ منه (نفنف)، و «النون والفاء كلمة واحدة هي النفنف الهواء، وكل مهوى بين شيئين نفنف»^(٦٩). ويكرّر جزئيا بتضعيف فائه لينشأ منه الثلاثي المضعف (نفف) الذي تتفرع منه أصول هي: (نفت، نفث، نفج، نفح، نفخ، نفد، نفز، نفر، نفس، نفش، نفص، نفط، نفع، نفق، نفل، نفه، نفى) والجامع بين هذه الأصول هو أنّها تفيد الدلالة على دفع شيء وإخراجه، ومعظمها ظاهرة الدلالة على أنماط مختلفة من دفع شيء في الهواء كما في النفخ والنفث والنفس والنفر والنفط والنفح والنفذ

والنفس والنفص، وسائر الأصول يلحظ فيها معنى دفع شيء غير الهواء، وهذه الأصول قسم منها قرأني كما في الآيات:

• ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق ٤]. والنفث «أصل يدل على خروج شيء من فم أو غيره بأدنى جرس ومنه نفث الراقي ريقه وهو أقل من التفل» (٧٠).

• ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [الحاقة ١٣]. والنفخ أصل يدل على انتفاخ وعلو ومنه انتفخ الشيء انتفاخاً (٧١).

• ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير ١٨] والنفس أصل يدل على خروج النسيم كيف كان من ريح أو غيرها والتنافس أن يبرز كل من المتبارزين قوة نفسه (٧٢).

• ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء ٧١]. والنفير يدل على تجاف وتباعد ومنه نفر الدابة وغيره نفاراً (٧٣) كما في قوله تعالى ﴿كَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ [المدثر ٥٠].

• ﴿وَلَكِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الأنبياء ٤٦] والنفح أصله أن تنتشر رائحة الطيب ثم توسع فيه ليستعمل في العذاب (٧٤).

• ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف ١٠٩]، و(نفذ) أصل يدل على انقطاع شيء وفناؤه بعد إخراجها يقال: نفذ الشيء ينفذ نفاداً، وأنفذوا: فني زادهم (٧٥).

• ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن ٣٣] ونفذ أصل يدل على مضاء في أمر وغيره، ونفذ السهم الرمية نفاذاً وأنفذته أنا وهو نافذ ماض في أمره (٧٦).

• ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ [القارعة ٥] ونفس يدلّ على انتشار من ذلك نفس الصوف ونفس الطائر جناحيه^(٧٧).

• ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام ٣٥]
والأصل في النفق سرب في الأرض له مخلص 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 اشتقاق النفاق لأن صاحبه يكتُم خلاف ما يظهر^(٧٨). وعلى النفق يحمل معنى الأصلين الذين ذكرهما ابن فارس «الأول يدلّ أحدهما على انقطاع شيء وذهابه والآخر على إخفاء شيء وإغماضه ومتى حُصِّل الكلامُ فيهما تقاربًا. فالأول نفقت الدابة نفوقا ماتت والنفقة لأنها تمضي لوجهها ونفق الشيء فني وأنفق الرجل افتقر ومنه قوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ 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 فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ [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 يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ 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).

وأما أمثلتها من غير القرآن الكريم فتحافظ على الخروج أو الاندفاع كما في (نفت) بمعنى «نفخ غضبا»^(٨١) و«نفج» الذي هو «أصل يدل على ثور شيء وارتفاع ونفج اليربوع ثار ونفجت الفروجة من بيضها خرجت»^(٨٢)، و«نفص» 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 أن أمثلة الرباعي المضاعف الواردة في القرآن الكريم تفيد الدلالة في الأصل على ترجيع الحدث مرة بعد أخرى وصولاً إلى اكتماله، وهذا يعضد نشأتها من أصل ثنائي كُرِّرَ تكريراً جزئياً تارة فدلّ على اكتمال الحدث في الأصول الثلاثة وتكريراً تاماً تارة أخرى في الأصول الرباعية ليدلّ على تكرير ذلك الحدث وترجييعه مرة بعد أخرى. كما في الأمثلة الآتية:

• **حصحص:** فالثنائي (حص) يكرّر جزئياً لينشأ منه الثلاثي المضعف (حصص)، وأصل الحصّ استئصال الشيء، يقال: حصّ شعره إذا استأصله، ومنه الحصّة وهي القطعة من الجملة وتستعمل استعمال النصيب^(٨٥). و(حصحص) «اشتقاقه من الحصّة أي بانت حصّة 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 ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف ٢٨] ثم في شهادة النسوة ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ ثم في شهادة امرأة العزيز ﴿قَالَتْ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْأَنْ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنِ نَفْسِي﴾ [يوسف ٥١] و«إذا اعترف الخصم بأن صاحبه على الحق وهو على الباطل لم يبق لأحد مقال»^(٨٧).

• دمدَم: فالثنائي (دَم) يُكرَّر جزئياً فينشأ منه الثلاثي المضعف (دَمَم) الذي يفيد طلي الشيء وتغطيته، فالدمام دواء تطلّى به جبهة الصبي وظاهر عينه ويقال دمت الشيء أدّمه بالضم إذا طليته بأي صبيغ كان، والمدموم الممتلئ شحماً من البعير وغيره كأن الشحم غطّاه^(٨٨). وأما التكرير التام فينشأ منه (دمدم) وفيه زيادة على معنى الثلاثي (دَم) وهي أن الرباعي المضاعف يفيد الدلالة على الإطباق على الشيء بعنف وقوة وليس مجرد طليه وتغطيته، ومعنى (دمدم) عليهم): «أطبق عليهم العذاب، يقال: دمدمت على الشيء إذا أطبقت عليه، وكذلك دممت عليه القبر وما أشبه... فإذا كررت الإطباق قلت دمدمت عليه»^(٨٩).

• ذذب: فالثنائي (ذب) ينشأ منه بالتكرار الجزئي (ذبّ) ومعناه حركة الشيء أو تحريكه من موضع إلى آخر، وسمّي ذباباً بحركته هنا وهناك، «وجعل بناؤه بناء الأدواء نحو زكام»^(٩٠) وفي قوله تعالى: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ [النساء ١٤٣] معنى «المذبذب الذي يُذبّ عن كلا الجانبين أي يُذاد ويُدفع فلا يقرّ في جانب واحد، إلا أنّ الذبذبة فيها تكرير ليس في الذبّ كأن المعنى كلّما مال إلى جانب ذبّ عنه»^(٩١).

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

• صر صر. فالثنائي (صر) ينشأ منه بعد تكريره جزئيا المضعف (صرّ)، ومعناه جمع الشيء بشدة حتى يسمع له صوتا، ومنه قوله تعالى ﴿فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ [الذاريات ٢٩] ومعنى «في صرة» في صيحة ولم تقبل من موضع إلى موضع إنما هو كقولك أقبل يشتمني أخذ يشتمني فذكروا أن الصيحة: أوه، وقال بعضهم: قالت يا ويلتا»^(٩٤) فكأنها اقتربت منه واجتمعت إليه ثم صاحت. والصرة 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 المعاصي والإكباب عليها»^(٩٦). ويكرر الأصل الثنائي تكريرا تاما فينشأ منه (صر صر) وهو ترجيع لمعنى جمع الشيء بشدة حتى تسمع له صوتا وجلبة، فالريح وصفت بالصر صر في قوله تعالى ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة ٦] لأنها «متكرّر فيها البرد كما تقول قد قلقلت الشيء وأقللت الشيء إذا رفعته من مكانه إلا أن قلقلته رددته أي كررت رفعه وأقللته رفعته فليس فيه دليل تكرير، وكذلك صر صر وصرّ... إذا سمعت الصوت غير مكرر قلت قد صرّ... وإذا أردت أن الصوت تكرر قلت: صر صر»^(٩٧) وقد وصفت الريح بالعتو أيضا وأخبر القرآن أنها سُخِرَتْ 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 جميعا وهم جامدون لا حراك فيهم وبذلك يتحقق فيها معنى الجمع الشديد الذي بان في الثلاثي (صر) فضلا عن محاكاة صوت الريح الشديدة بتعاقب الصاد الصفيري والراء المرفرف.

• كبكب: فالثنائي (كب) ينشأ منه الثلاثي كَبَّ ومعناه قلبَ وصَرَ كما قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّاً عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الملك ٢٢] و«معناه يمشي معتسفا في مكان غير مستو فيه انخفاض وارتفاع فيعثر كل ساعة فيخر على وجهه منكبا فحالُه نقيض حال من يمشي سويا»^(٩٨). ويكرر تاما في كبكب كما في قوله تعالى ﴿فَكَبِكُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ [الشعراء ٩٤] ومعناه «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 الفعللة من المضاعف في كلام العرب هي محاكاة لأصوات طبيعية متوالية تقوم على ترجيع أصل ثنائي عدة مرات ولكنه ردّد في اللفظ مرتين إشارة إلى تعاقب الصوت وتواليه، ومن أمثلتها القرآنية:

• الزلزلة: ف (زلّ) يفيد الدلالة على التنحي عن المكان وعدم الاستقرار فيه، قال ابن فارس: «الزاي واللام أصل مطرد منقاس في المضاعف وكذلك في كل زاي بعدها لام في الثلاثي، تقول زلّ عن مكانه زليلا وزلا»^(١٠٠). أي أن معنى الاضطراب والدفع نحو جهة معينة واضح في سائر تنوعات الثلاثي الناشئة من الزاي واللام وما يثلثهما، فالزلة الهنة المتدلّية من عنق الماعز تضطرب في موضعها كثيرا والزم قدح يستقسم به أهل الجاهلية، والزلج أُصِيل يدل على الاندفاع والدفع، والزلغ أصل يدل على تظفر وزوال شيء عن مكانه والتزلف الاندفاع والتقدم والتقرب من الشيء والزلق والزلل متقاربان^(١٠١). وفي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج ١]، معنى «الزلزلة: شدة التحريك والإزعاج وأن يضاعف زليل الأشياء عن مقارها ومراكزها»^(١٠٢). والفرق بين الزلل

والزلزلة يتمثل بتكرير الفعل فالزلزل إنما هو مرة واحدة كما في قوله تعالى ﴿فَازْلَهُمُ الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة ٣٦] وهو «بمعنى أذهبها عنها وأبعدها»^(١٠٣). وتكرير الحروف تنبيه على تكرير معنى الزلزل، فقوله تعالى ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب ١١] معناه: زعزعوا من الرعب^(١٠٤).

• السلسلة: ف (سلّ) يدل على النزاع «كسلّ السيف من الغمد... وسل الولد من الأب ومنه قيل للولد سليل... وقوله تعالى ﴿مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون ١٢] أي من الصفو الذي يسيل من الأرض»^(١٠٥) والتسلّل في قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور ٦٣] معناه تدرّجهم في السلّ من القوم فهم «ينسلون قليلا قليلا ونظير تسلّل تدرّج وتدخل، واللواذ: الملاوذة وهو أن يلوذ هذا بذاك وذاك بهذا يعني ينسلون عن الجماعة في الخفية»^(١٠٦). ويقال: «تسلسل: اضطرب كأنه تصوّر منه تسلل متردّد فردّد لفظه تنبيهاً على تردد معناه ومنه السلسلة قال تعالى ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾ [الإنسان ٤] و ﴿إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾ [غافر ٧١]»^(١٠٧).

وتدلّ نظائر سلّ في القرآن على النزاع عن الأصل أيضا، ومنها:

السلب: في ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ [الحج ٧٣].

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

السلك: في ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة ٣٢] ومعنى السلك «هو أن تلوى على جسده حتى تلتف عليه أثنائها وهو فيما بينها مرهق

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

• الصَّيْصِيَّة: وهي مفرد الصياصي في قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَّاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [الأحزاب ٢٦]. ولم يُشر اللغويون والمفسرون إلى معنى المحاكاة في الصياصي واكتفوا بتفسيرها بأنها جمع صيصية وهي «ما كان حصناً لكل شيء مثل صيصية الثور وهو قرنه وصوصية الديك كأنها مخلب في ساقه وصيصية القوم قلعته التي يتحصنون فيها كقلع اليهود من قريظة حيث أنزلهم الله من صياصيه»^(١٠٩).

ويبدو أن الصيصية إنما سميت بذلك لارتفاعها وإشرافها على ما يحيط بها فتكون محاكاة لصوت ضرب الريح إياها، وأصلها للحصن لأن صوت الريح يسمع فيه واضحا، ثم استعملت في قرن الثور والشوكة التي في ساق الديك بلحاظ ارتفاعها والتحصن بها وإن لم تلحظ فيهما 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 حنجرتة، وأكثر ما يكون ذلك عند الإعياء والضجر^(١١١). (والحمحة) صوت الفرس دون الصوت العالي^(١١٢) وهو صوت دون الصهيل وذلك إذا طلب العلف أو رأى الذي يأنس به^(١١٣). و(الققعقة) حكاية صوت السلاح والترسة^(١١٤)، و(ققعقة اللحم) ما يسمع من صوت اضطرابها بين أسنان الخيل^(١١٥). و(قلقلة السيوف) صوت تحريكها في أعمادها لثلا يصعب سلُّها من طول مكثها فيها^(١١٦). ومن هنا صلح القلقله مصطلحا في باب التلاوة في أصوات (قطب جد) لأنها أصوات «تحفّز في الوقف وتُضغَط من مواضعها»^(١١٧).

٥. القول بالزنة ففجع يحسم الخلاف بين أهل التأويل في تفسير طائفة من هذه الأمثلة القرآنية واضطرابهم 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 ثلاثية يجمعها معنى شامل ثم مراعاة ترجيع هذا المعنى الشامل في أمثلة الرباعي المضاعف كما في:

• رفر ف: إذ فسر الرفر ف في قوله تعالى ﴿مُتَكِينٍ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبَقَرِيٍّ حَسَانٍ﴾ [الرحمن ٧٦] بعدة معاني أهمها: ضرب من البسط، الوسائد، المخاد، المحابس، كل ثوب عريض، أطراف البسط، وفضل الفسطاط، رياض في الجنة^(١١٨). ولتحصيل المعنى الدقيق يقال: إنّ الثنائي (رف) يكرر جزئيا لينشأ منه (رفّ) ومنه الرفيف وهو حركة ورق الشجر وأجنحة الطيور، أي أنّها حركة خفيفة أقرب ما تكون إلى السكينة والهدوء والأنس بها، ويعضد هذا أن سائر تنوعات الثلاثي الناشئة من الثنائي (رف) تدلّ على معاني الرقة والدقة والهدوء والسكينة والاستئناس واللين والنعومة وما أشبه هذا^(١١٩) إذ يقال: رفّت الشيء أرفته: فتّته، والرفات في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنْآ لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء ٤٩] ما استدقّ من جسد الميت والعظام ما غلظ منه. ويقال: رفّوت الرجل إذا سكّنته من رعب، والمرفأ مكان رسو السفن في الشاطئ. والرفث في قوله تعالى ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ﴾ [البقرة ١٨٧] كناية عن النكاح. والرفد المعاونة والزيادة والعطاء وروعي فيه السكون والنعومة وعدم الجلبة، والرفادة شيء كانت قريش ترافده في الجاهلية يخرج كل إنسان شيئا ثم يشترّون به للحاج طعاما وزيبيا وشرابا، والرافد المعين ومنه الرافدان لدجلة والفرات. وأصل الرفض هو أن الإبل تُجمع وتقبض فإذا صارت

إلى المرعى الذي تهواه رفضت أي تركت بهدوء ترعى حيث شاءت تذهب وتجيء. والرفع نعتت به الفرش في ﴿وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ﴾ [الواقعة ٣٤] أي مقربة مهيأة لهم بعضها فوق بعض^(١٢٠) ومن ثم لا موجب لاختلاف أهل التأويل في معنى الررف لو روعي الترجيع الصوتي في بنائه، إذ لا معنى للوسائد هنا بل إن الررف هي الفرش الواسعة التي روعي فيها الرقة والنعومة والليونة وهي التي يحركها النسيم الخفيف فكأنها تطير بهم في الجنة فيكون ثمرها دانيا منهم، ويبدو أن الررف هي الفرش المذكورة في قوله تعالى ﴿مُتَكِينٍ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٌ﴾ [الرحمن ٥٤]. وقوله تعالى ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ﴾ [الواقعة ٢٧-٣٤]. فالفرش المرفوعة يتحقق بها دنو جنى الجنتين فلا يشق عليهم تناول هذه النعم الكثيرة. وفي ذكر الررف كناية عن نعومة العيش إذ تشرح بها نفوسهم وفيها خير وعد لهم في آخرتهم لأنهم كانوا في الدنيا شديدي العوز صابرين على شظف العيش وخشونة الملابس، و «إذا كانت البطائن من الإستر بق فما ظنك بالظهائر»^(١٢١).

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

وتتضح هذه الدلالة في صفات الخيول والجمال وحجر الأرض وغير ذلك مما يحسّ فالصلة الأرض اليابسة، والصُّلب: الصليب الشديد، وصلتُ الفرسَ إذا أركضته وانصلت في سيره أي مضى وسبق، والصلتان من الحُمُر الشديد ومن الخيل النشيط، والصلخدم الشديد من الإبل، والصلخدي القوي الشديد مثل الصلخدم، وحجر صلد أي صلب أملس لا ينبت ومنه قيل رأس صلد لا ينبت شعرا، وفرس صلدم صلب شديد، والصفاء الأرض الصلبة، والمكان أصلف، والصلق الصوت الشديد، وصوت صهصلق أي شديد، والصلع في الرأس أصله مأخوذ من الصُّلاع وهو العريض من الحجر الأملس ويقال للنعام مصلّم لأنها لا آذان لها ظاهرة والصلم القطع المستأصل والصلهبي من الإبل الشديد والصلوان عظماء ناتئان على جانبي العجز منهما اشتقت الصلاة لأن المصلّي يحرّكها.

ويبدو أن معنى القطع في (صلم وصلع) مفهوم من معنى الملاسة في الحجر وغيره وأما الصلاح الذي هو نقيض الفساد فيجوز أن يكون من القطع، فيكون قطعاً للفساد لأنه يعقبه أي أنّ معنى القطع الذي فسرت به بعض من الأصول الثلاثية المنشعبة من (صلّ) هو معنى مجازي محول من الصلابة والملاسة. وأما قولهم: «صلّ اللحم يصل بالكسر صلولا أي أنتن»^(١٢٥) فمجاز من تحوّل الحمأ (الطين غير المتماسك) إلى الصلصال وذلك أنّ العرب كانت تجفّف اللحم فتعرضه في الشمس كي ييبس، فينتن أولا قبل أن ييبس ثم يسمع له صليلا إذ حرك من فرط قسوته فيقال: صلّ اللحم. أي إن تفسير صلّ بأنتن محمول على مرحلة سابقة مرّ بها اللحم عند تعرضه للشمس بغية تجفيفه. فالوجه الراجح هو أن يكون الصلصال ترجيعا لـ (صلّ) بمعنى ييبس، وفيه تجتمع المعاني الثلاثة: الصلابة والملاسة والتصويت، ومعناه هو أن يؤول الحمأ المسنون إلى جسم صلب لا ينكسر بسهولة وأملس ليس

عليه شعر ولا لحم وليس فيه دم وهو يصوت إذا حرَّك فيسمع منه صلصلة، وهو مشبَّه في الصلابة بالحديد لأنَّ «صوت الحديد إذا حُرِّك يقال: صلَّ الحديد وصلصل، والصلصلة أشدُّ من الصليل»^(١٢٦). ذلك «إذا توهَّمت في صوته مدًّا فهو صليل وإن توهَّمت فيه ترجيعا فهو صلصلة»^(١٢٧).

• عسّس: فسّروا عسّس بأنّه من الأضداد يقال: «عسّس الليل وسعّسع إذا أدبر... وقيل عسّس إذا أقبل ظلامه»^(١٢٨) وجذره الثنائي يكرّر جزئيا لينشأ منه الثلاثي (عسّ) والأصل فيه «العسوس وهي الناقة التي ترعى وحدها»^(١٢٩)، فلا يُشعر بها وهي لا تدبُّ حتى تباعدَ من الناس برعيها وحيدة^(١٣٠) ويفهم من هذا أن عسّ المضاعف إنّما لحظ فيه الابتعاد والاختفاء فصار معناه «طاف بالليل»^(١٣١). وفي نظائر عسّ ينشط معنى «الابتعاد عن الأصل» في غالب الأحيان ويفتر معنى الاختفاء^(١٣٢)، فالعسف والاعتساف والتعسف بمعنى الأخذ على غير الطريق والعسج مدّ العنق في المشي. والعسر نقيض اليسر كأنه بعيد عن الفطرة. والمعسيات من الإبل هي التي انقطع لبنها فيرجى أن يعود ومن هذا استعمل عسى في الرجاء والطمع ومنه أيضا قيل: عسى الشيء يعسو عسّوا إذا يبس واشتدّ وصلب، والعسم في الكف والقدم: أن يبس مفصل الرسغ حتى يعوج الكف والقدم. ويكرّر الثنائي تكريرا تامّا لينشأ منه عسّس ومعناه أن يتعدّ الليل عن النهار تدريجيا فيختفي الإبصار نهائيا، وهذا يفضي إلى تراكم الليل واشتداده حتى الفجر ولطول مدلول العسوسة التي تشتمل على الليل برمته فسّر فعلها بالتضادّ فقيل: إنّ عسّس يدل على إقبال الليل وإدباره، وليس هو من الأضداد بل هو ترجيع لمعنى العس مرة بعد أخرى طول الليل حتى بزوغ الفجر وبذا يشتمل عسّس على الإقبال والإدبار معا.

٦. إِنَّ القول بهذه الزنة يحسم خلافاً آخرين المتقدمين في الألفاظ الرباعية والخماسية هل فيها زيادة أم كل حروفها أصول؟ إذ «ذهب البصريون إلى أن بنات الأربعة والخمسة ضربان غير بنات الثلاثة، وأنهما من نحو جعفر وسفرجل لا زائد فيهما»^(١٣٣) ولذا قابلوا الرابع بلام واحدة في الميزان وقابلوا الرابع والخامس بلامين. وذهب الكوفيون إلى أن الرباعي والخماسي منشعبان من الثلاثي بزيادة فيهما عليه، فاتفقوا على أن الزائدين من الخماسي هما الأخيران لكنهم اختلفوا في الزائد من الرباعي فذهب الكسائي إلى أنه الذي قبل الآخر فوزن (جعفر) على (فعل) وذهب الفراء إلى أنه الأخير فوزن (جعفر) على (فعلر)^(١٣٤). ولم يحدد فريق منهم الحرف الزائد فإن سئل عن الميزان قال «لا أدري»^(١٣٥). واعتماداً على ما استظهر في زنة الرباعي المضاعف وهي (ففع) يمكن القول: إن كل ما كانت حروفه الأربعة أصلية مختلفة فهو مؤتلف من أصلين ثنائيين مختلفين وما كانت حروفه الخمسة أصلية فهو مؤتلف من أصلين الأول ثنائي والآخر ثلاثي أو من أصلين ثلاثيين شذب أحدهما ويكفي ذكر أنموذج واحد من الرباعي وواحد من الخماسي لبيان ذلك فالأصل دحرج مؤتلف من الأصلين الثنائيين (دح) و(رج) ولو ثلث الثنائي (دح) لنشأت منه أصول ثلاثية يحاكي معناها ابتداء الدحرجة وهو الإبعاد والإزالة عن المقر، وثمة ثلاثة أصول قرآنية تفيد الدلالة على هذا المعنى هي: (دحو، دحر، دحض) كما في الآيات:

- ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأعراف ١٨] و«الدحر: الطرد والإبعاد، يقال ك دحره دحوراً»^(١٣٦).
- ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى ١٦] وداحضة تعني «باطلة زائلة يقال: أدحضت فلاناً في حجته فدحض»^(١٣٧).

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

وأما الأصل (رج) فلو ثلث لنشأت أصول ثلاثية، منها الأصول القرآنية (رج، رجز، رجس، رجع، رجف، رجم) التي تدل على تعاقب الإزعاج والاضطراب والشدّة (١٣٩). وهي معاني ظاهرة في الدحرجة، كما في الآيات:

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

• ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾ [سبأ ٥].

• ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة ١٢٥].

• ﴿إِنِ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى﴾ [العلق ٨].

• ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيرًا مِهِيلًا﴾ [المزمل ١٤].

• ﴿لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يس ١٨].

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

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 والمبالغة^(١٤٢). أي أن هذه الزنة هي وليدة تكرار الأصل الثنائي كلياً وذلك أن كل زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى وهذه الزيادة في المبنى تحصل بفعل تحولات صوتية منها تكرار الأصل جزئياً أو كلياً. فالتضعيف (التشديد) في (كبّ) هو تكرير جزئي فيه تتحول الأصول الثنائية إلى أصول ثلاثية 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 والمبالغة وهذا هو الأصل في تسميته عند الصرفيين الأقدمين بالمضاعف وذلك أن التضعيف عندهم يؤذن بهذه المبالغة المتحصلة من ضم الثنائي إلى مثله»^(١٤٣). ثم لجأ المحدثون الذين عنوا بالدرس المقارن بين الساميات إلى الأصل الثنائي فأصلوا به كثيراً من ألفاظ العربية التي اختلف البصريون والكوفيون بشأن اشتقاقها ومنها (اسم) و (ابن) و (أخت)^(١٤٤).

... الخاتمة ...

ألفاظ الرباعي المضاعف في العربية سواء الأسماء منها أم الأفعال لا يستقيم القول في تأصيلها وبيان ميزانها الصرفي إن لم يكن ذلك مرتبطا بتفسير تتابع مقطعين متشابهين فيها وهو ما فُسِّر بالتكرير الصوتي التام لأنَّ الصوت إن لم يكرر يكفي لانبثاقه أدنى جرس لكن تطويله وترجييعه يستدعي تكرير ذلك الجرس مرتين أو أكثر وحينئذ تكون الزنة (فعفع) هي الملائمة للتعبير عما حدث في ألفاظ الرباعي المضاعف من تكرير صوتي.

وقد برهنت النصوص الفصيحة على أنَّ أمثلة الفعللة من المضاعف في كلام العرب هي محاكاة لأصوات طبيعية متوالية تقوم على ترجيع أصل ثنائي عدة مرات ولكنه ردد في اللفظ مرتين إشارة إلى تعاقب الصوت وتواليه. والفرق الدلالي بين الأصلين الثلاثيين المضعفين المكررين للتوكيد وبين أمثلة الرباعي المضاعف واضح، وسبب هذا الفرق بينهما ينشأ من أنَّ تكرير الأصلين الثلاثيين كما في (دكّا دكّا) تكريرا تاما يوحي باكتمال الحدث ثم انبثاقه من جديد على سبيل التوكيد والترتيب والتعاقب والاستمرار، على حين لا يلحظ هذا في (كبكب) لأن التكرار فيه وفي أضرابه يفهم منه ترجيع الحدث مرات عديدة وصولا إلى اكتماله بفعل ذلك الترجيع.

واعتمادا على ما استُظهر في زنة الرباعي المضاعف وهي (فعفع) يمكن القول: إنَّ كل ما كانت حروفه الأربعة أصلية مختلفة فهو مؤتلف من أصلين ثنائيين مختلفين وما كانت حروفه الخمسة أصلية فهو مؤتلف من أصلين الأول ثنائي والآخر ثلاثي

أو من أصلين ثلاثين شذَّب أحدهما. والقول بالزنة ففعل يحسم الخلاف بين أهل التأويل في تفسير طائفة من هذه الأمثلة القرآنية واضطرابهم 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 ثلاثية يجمعها معنى شامل ثم مراعاة ترجيع هذا المعنى الشامل في أمثلة الرباعي المضاعف.

١. شرح الكافية الشافية ٢٠٣٥.

٢. المنصف ١٦٩ / ٢

٣. الخصائص ٥٤ / ٢

٤. ينظر: المنصف ٢٧ / ١ وأوزان الفعل ٤٦

٥. ينظر: المنصف ٢٥ / ١

٦. المنصف ٤٨ / ١

٧. الممتع ٢٩٩ / ١

٨. الممتع ٣٠١ / ١

٩. ينظر: الممتع ٢٩٩ / ١ - ٣٠٠٠

١٠. شرح الكافية الشافية ٢٠٣٥

١١. شرح الشافية ٦٢ / ١

١٢. شرح الشافية ٦٢ - ٦٣

١٣. نفسه ٦٣ / ١

١٤. ارتشاف الضرب ٢٤ / ١

١٥. ينظر: المزهرة ٩ / ٢

١٦. الخصائص ٥٤ / ١

١٧. شرح الكافية الشافية ٢٠٣٥

١٨. ينظر: شرح الشافية ٦٢ / ١

١٩. ارتشاف الضرب ٢٤ / ١

٢٠. نفسه ٢٤ / ١

٢١. ينظر: المزهرة ٩ / ٢

٢٢. أبنية الصرف ١٣٣

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

٥٣. الكشف ٤/ ٢٥٣
٥٤. نفسه ٤/ ٢٥٣
٥٥. نفسه ٣/ ٣٣٣
٥٦. المفردات ٤٨٦.
٥٧. الكشف ٤/ ٢٣٤.
٥٨. العين ١/ ٤٢.
٥٩. ارتشاف الضرب ١/ ٢٤ وينظر: المظهر ٢/ ٩
٦٠. ارتشاف الضرب ١/ ٢٤
٦١. ينظر: المظهر ٢/ ٩
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 ١٠٣٩ - ١٠٤٠

٨٣. المقاييس ١٠٤١
٨٤. المقاييس ١٠٤٢
٨٥. ينظر: المقاييس ٢٦٦ والصحاح ٢٣٨ والمفردات ٢٣٨
٨٦. معاني القرآن وإعرابه ٩٤ / ٣
٨٧. الكشف ٣٢٦ / ٢
٨٨. الصحاح ٣٥٨
٨٩. معاني القرآن وإعرابه ٢٥٥ / ٥ وينظر: معاني القرآن للفراء ٢٦٩ / ٣ والكشاف ٢٦٠ / ٤
٩٠. المفردات ٢٣٥
٩١. الكشف ٥٧٤ / ١
٩٢. ينظر: الصحاح ٤٤٧ - ٤٤٨
٩٣. الكشف ٢٨٥ / ١
٩٤. معاني القرآن للفراء ٨٧ / ٣
٩٥. المفردات ٤٨٢
٩٦. الكشف ١٦٢ / ٤
٩٧. معاني القرآن وإعرابه ١٦٧ / ٥ وينظر: معاني القرآن للفراء ١٣ / ٣ والكشاف ١٩٤ / ٤
٩٨. الكشف ١٣٩ / ٤ وينظر: معاني القرآن للفراء ١٧١ / ٣
٩٩. معاني القرآن وإعرابه ٧٣ / ٤ وينظر: الكشف ٨٣٧ / ٣
١٠٠. المقاييس ٤٥٢
١٠١. ينظر: المقاييس ٥٤٨ - ٥٥٩ والصحاح ٤٥٤ - ٤٥٦ والمفردات ٣٨١ - ٣٨٢ والنهاية ٢ / ٢٥٩ - ٢٦٢
١٠٢. الكشف ٣ / ٣
١٠٣. الكشف ٢٧٣ / ١
١٠٤. المفردات ٣٨٢
١٠٥. المفردات ٤١٨
١٠٦. الكشف ٧٩ / ٣
١٠٧. المفردات ٤١٨
١٠٨. الكشف ١٥٣ / ٤ وينظر: معاني القرآن للفراء ١٨٢ / ٣
١٠٩. العين ١٠٢٤ / ٢ وينظر: المفردات ٥٠٠ والكشاف ٢٥٧ / ٣
١١٠. ينظر: العين ٩٣٢ / ٢ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٠٥ / ١

١١١. العين ١ / ٢٧٨، وينظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢ / ٣٠١ وشرح نهج البلاغة للبحراني ١٠١ / ٢.
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. الموضح في التجويد ٩٤.
١١٨. ينظر: معاني القرآن للفراء ٣ / ١٢٠ ومعاني القرآن وإعرابه ٥ / ٨٣ والكشاف ٤ / ٥٠.
١١٩. ينظر: المقاييس ٤١٣-٤١٦ الصحاح 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 والصحاح ٥٥٩-٦٠٠ والمفردات ٤٨٨-٤٩١ والنهاية ٣ / ٤٤-٣٨.
١٢٥. الصحاح ٥٩٩.
١٢٦. النهاية ٣ / ٤٠.
١٢٧. الكشاف ٢ / ٣٩٠.
١٢٨. الكشاف ٤ / ٢٢٤.
١٢٩. الصحاح ٧٠٣.
١٣٠. نفسه.
١٣١. نفسه.
١٣٢. ينظر: المقاييس ٧٧١-٧٧٤ والصحاح ٧٠١-٧٠٥ والمفردات ٥٦٦-٥٦٧ والنهاية ٣ / ١٩٤-١٩٧.
١٣٣. الإنصاف ٧٩٣ م ١١٤.
١٣٤. ينظر: الإنصاف ٧٩٤-٧٩٥ م ١١٤.
١٣٥. المتع ١ / ٣١٢ وارتشاف الضرب ١ / ١٧ وجمع الهوامع ٦ / ٢٣٣.
١٣٦. المفردات ٣٠٨.

١٣٧. نفسه ٣٠٨.

١٣٨. نفسه ٣٠٨.

١٣٩. ينظر: المفردات ٣٤١-٣٤٥

١٤٠. ينظر: الخلاف الصر في ألفاظ القرآن الكريم ٤٠-٤٣.

١٤١. ينظر: تفسير غريب القرآن ٣٠٤ والكشاف ٤/١٩٩ ومجمع 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

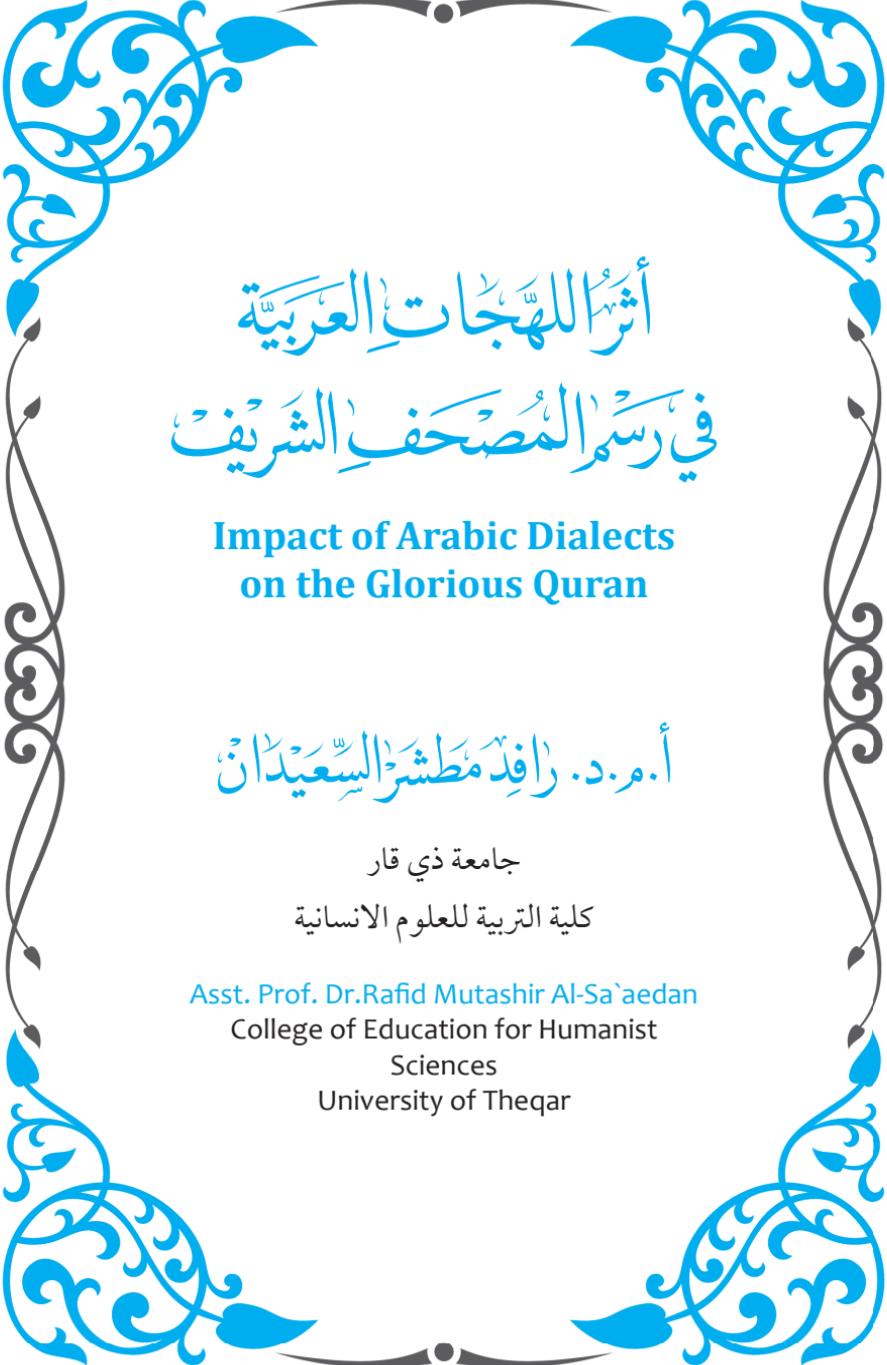
١٤٤. ينظر: ظاهرة التأنيث في العربية بين اللغة العربية واللغات السامية ٧٤

المصادر والمراجع

١. أبنية الصرف في كتاب سيبويه معجم ودلالة، الدكتور خديجة الحديثي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
٢. أخبار النحويين البصريين، أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي (ت ٣٦٨هـ) مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٥م.
٣. ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق مصطفى أحمد النحاس، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٤-١٩٨٩م.
٤. الألسنية العربية، د. ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢م.
٥. إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية ١٩٥٥.
٦. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الانباري (ت ٥٧٧هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ١٩٨٢م.
٧. أوزان الفعل ومعانيها: د. هاشم طه شلاش (ت ٢٠٠٩هـ) مطبعة الآداب، النجف الاشرف، ١٩٧١م.
٨. تفسير غريب القرآن، ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) تحقيق أحمد صقر، دار الكتاب العلمية، بيروت ١٩٧٨.
٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) دار الفكر بيروت ١٩٨٨.
١٠. الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار (٣٩٥هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٠.
١١. الخلاف الصرفي في ألفاظ القرآن الكريم، كاطع جارالله سظام، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية التربية - ابن رشد ٢٠٠٠م.
١٢. دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، د. عبد المقصود محمد عبد المقصود، الدار العربية للموسوعات، بيروت ٢٠٠٦م.
١٣. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ط ١، المكتب الإسلامي لطباعة، دمشق ١٩٦٤م.
١٤. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم ابن الانباري (ت ٣٢٨هـ) تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن، ط ١ دار الرشيد بغداد ١٩٧٩م.
١٥. شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الاستربادي (ت ٦٨٦هـ) تحقيق محمد نو الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥م.

١٦. شرح الكافية الشافية، ابن مالك (٦٧٢هـ) تحقيق الدكتور عبد المنعم احمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٢.
١٧. شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش (٦٤٣هـ) تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، ط١ المكتبة العربية، حلب ١٩٧٣.
١٨. شرح نهج البلاغة، عز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار أحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م.
١٩. شرح نهج البلاغة، كمال الدين ميثم بن علي البحراني (٦٧٩هـ) منشورات دار الثقلين، بيروت ١٩٩٩م.
٢٠. شرح نهج البلاغة، الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ) تحقيق محمد عاشور ومحمد البنا، القاهرة ١٩٦٨م.
٢١. الصاجي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أبو حيان احمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٧٧.
٢٢. ظاهرة التأنيث العربية بين اللغة واللغات السامية، داسة لغوية تأصيلية الدكتور إسماعيل أحمد عميرة، مركز الكتاب العلمي، عمان ١٩٨٦.
٢٣. العربية الفصحى دراسة في البناء اللغوي: هنري فليش، تعريب د. عبد الصبور شاهين، القاهرة ١٩٩٧م.
٢٤. العين، ترتيب كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي، طهران ١٤٢٥هـ.
٢٥. فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.
٢٦. الفعل زمانه وأبنيته، د. إبراهيم السامرائي (٢٠٠٤هـ) بيروت ١٩٨٠.
٢٧. في ظلال نهج البلاغة، محاولة لفهم جديد، الشيخ محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ) عناية سامي الغريزي، لبنان ٢٠٠٥م.
٢٨. كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٢٩. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٣٠. لسان العرب، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) مصورة عن طبعة بولاق، دون تاريخ.
٣١. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) منشورات شركة المعارف الإسلامية ١٣٧٩هـ.
٣٢. المزهري في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) ضبط وصحيح محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبي الفضل

٣٣. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، ط ٢، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٠م.
٣٤. معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، شرح وتحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط ١، بيروت ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
٣٥. المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) تحقيق شهاب الدين أبي عمرو، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
٣٦. المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
٣٧. المقتضب، محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمه، عالم الكتب، بيروت.
٣٨. الممتع في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ)، تحقيق د. فخر الدين قباوة، الطبعة الثانية، دار القلم العربي، حلب ١٩٧٣م.
٣٩. المنصف (شرح تصريف المازني) لأبي الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٥هـ) تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، ط ١، إحياء التراث القديم، مصر ١٩٤٥م.
٤٠. الموضح في التجويد، عبد الوهاب القرطبي (ت ٤٦١هـ)، تحقيق د. غانم قدوري الحمد، الكويت، ١٩٩٠م.
٤١. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، الطبعة الثالثة، مكتبة المنار، الزقاة ١٩٨٥م.
٤٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق طاهر احمد الزاوي ومحمود الطناحي، ط ١، ١٩٦٣م.
٤٣. همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت.



أثر اللهجات العربية
في رسم المصحف الشريف

**Impact of Arabic Dialects
on the Glorious Quran**

أ.م.د. رافد مطشّر السعيدان

جامعة ذي قار

كلية التربية للعلوم الانسانية

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

ملخص بحث

موضوع رسم المصحف من الموضوعات المهمة في الدرس اللغوي العربي قديمه وحديثه، ولأهميته أُلِّفَتْ فيه كتب كثيرة عرضت لخصوصيته وحدوده المفاهيمية والإملائية، وحاولت في هذا البحث أن اعرض إلى تقديم تصوّر جديد لمقولة: إنّ القرآن الكريم نزل بلغة قريش.

لكنني بهذا البحث توصلت إلى أن القرآن الكريم نزل بلغات عربية متعددة بدليل الرسم القرآني الذي ينتمي إلى لغات مختلفة من قبيل: تأثيرات النطق اللهجي العربي في أداء صوت الألف وإمالته 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 بموضوعاته 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 مبحثين: الاول درست فيه القرآن الكريم واللهجات العربية وعرضت الآراء التي تبين أن القرآن الكريم لم ينزل بلهجة قريش وانما نزل بلهجات مختلفة، ودرست في المبحث الثاني ظواهر لهجية في رسم المصحف منها الامالة، والهمز، والحذف، والوقف، وقضايا تتعلق بالحكم النحوي. وشفعت ذلك بخاتمة ضمت ابرز النتائج التي توصل اليها البحث. وآخر 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 يُقاربه أي اهتمام فكانت مسألة رسم المصحف غاية في الأهمية؛ إذ كان الحرص على تيسير تلاوة القرآن وصَوْنُه عن اللحن والخطأ لها الأثر الأكبر في دفع الكتابة العربية نحو الكمال في تمثيل أصوات اللغة كافة فضلاً عن تخصيص كل صوت فيها برمز كتابي^(١).

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

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

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

وكذلك نقل السيوطي (ت ٩١١هـ) عن أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) قوله: «كانت قريش أجود العرب انتقاءً للألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعاً وأبينها ابانةً عما 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، إذ يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «وهذا هو ما حدث للغة قريش فقد ترتب على تغلبه على بقية اللهجات العربية أن أصبحت لغة الآداب عند جميع قبائل العرب، فبها كان ينظم الشعر وتلقى الخطب، وترسل الحكم والأمثال، وتدون الرسائل، وتتفاوض الوفود ويتبارى الأدباء... في مختلف بلاد العرب ومختلف قبائلهم».^(٦)

والى مثل هذا الرأي يذهب د. حسن عون، إذ يذهب إلى أنه منذ نهوض قريش في أرض الحجاز وبدأت تسود بالسيادة على غيرها من القبائل وتترعّمها في الدين والسياسة أخذت لهجتها تسود اللهجات الأخرى وتتغلب عليها، فهي التي أورثتها الآثار الدينية والأدبية والعلمية وهي لغة القرآن والحديث والآداب العربي.^(٧)

إلا أن هناك فريقاً من الباحثين أكثر توفيقاً وأقرب إلى وجهة النظر اللغوية، إذ ذهب هؤلاء إلى أن العربية المشتركة هي خليط من اللهجات العربية، إذ نشأت هذه اللغة المشتركة من لهجات عدة وكانت منسجمة القواعد والأصول فلا تدعيها لنفسها قبيلة من القبائل ولا يقتصر شأنها على بيئة معينة من بيئات العرب القدماء^(٨)، وإلى مثل هذا ذهب الدكتور عبده الراجحي.^(٩)

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

القدماء قد الفوا في اللغات الواردة في القرآن الكريم^(١٠) وهذا يشير الى ادراكهم بأن القرآن الكريم لم ينزل بلهجة واحدة.

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

المبحث الثاني

ظواهر لهجية في رسم المصحف الشريف

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

- إمالة الفتحة نحو الكسرة.

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

وكان سيبويه صائباً في تحديد مناطق الإمالة، اذ لم يجعلها مقصورين على قوم دون آخرين؛ 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 ويميل بعض ما ينصب صاحبه وكذلك من كان النصب من لغته لا يوافق غيره ممن ينصب... فاذا رأيت عربياً كذلك فلا تربيته خلط 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 القرآنية على رسم الفتحة الطويلة المتطرفة ياءً في ما كان اصله من ذوات الياء من الاسماء والافعال وكذلك في ما كان رباعياً مطلقاً سواء اتصلت هذه الكلمة بضمير ام لم تتصل، وسواء لقيت ساكناً ام متحرراً^(١٩).

وقد ذكر ابو عمر الدّاني (ت ٤٤٤ هـ) بعض المفردات القرآنية التي جاء رسمها بالياء منها: «احديهما، احدين، بشريكم، 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 إنّ ما رُسم بالياء في ما كان اخره فتحة طويلة يعود في ذلك الى قراءته بالامالة التي تقرب الفتحة الطويلة الى الكسرة الطويلة التي تُرسم برمز الياء^(٢٣).

واما النوع الآخر من الإمالة وهو إمالة الألف نحو الضمة الذي يطلق عليه (التفخيم)، فنجد أن الفتحة الطويلة قد رُسمت واواً، اذ جاء ذلك في اربعة اصول مطرّدة واربعة احرف متفرّقة^(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 الاوائل امام هذه الظاهرة وعللوا الكتابة على هذه الصورة بأثر اللهجات، اذ ذهب الخليل بن احمد (ت ١٧٥هـ) الى انهم كتبوا (الحياة) بالواو على لغة من يفخم الألف التي مرجعها الى الواو نحو: الصلوة والزكوة^(٢٥).

واما سيبويه فقد تحدث عن الف التفخيم وعزاها 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 يُفَرطون في تفخيم الألف وما قبلها في ذلك^(٢٨).

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

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

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

ولعل الرأي الأرجح هو أن هذه الألف قد رسمت على الواو بسبب تأثير لهجة اهل الحجاز، لأن اهل الحجاز قد عرف عنهم التفتيح.

(٢) ظاهرة الهمزة: وتعد من الظواهر المهمة في لهجات العرب؛ اذ ادرك سيبويه صعوبة النطق بها عند من لم يخففها^(٣٤)، فضلاً عن ذلك فقد رأى سيبويه أنّ 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، وعُزي تحقيق الهمزة الى (تميم)^(٣٦).

وقد نقل صاحب اللسان عن عيسى بن عمر (ت ١٤٩ هـ) قوله: «ما آخذ من قول تميم الا بالنبر وهم اصحاب النبر»^(٣٧). وعزي ايضاً الى «تيم الرباب»^(٣٨)، والى «قيس»^(٣٩). والملاحظ أنّ هذه القبائل جُلّها بدوية، او ممّن له فروع بدوية.

واما تخفيف الهمزة فقد اشار اليه سيبويه بقوله: «اما التخفيف فتصير الهمزة فيه بين بين، وتُبدل، وتُحذف»^(٤٠). وعُزيت ظاهرة تخفيف الهمزة الى «اهل الحجاز»^(٤١)، والى «قريش»^(٤٢)، والى هذيل^(٤٣). ويبدو ان هذه القبائل اغلبها حضرية، أو لها فروع حضرية وهذا التخفيف يغني 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، إلا 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، لأن الهمزة في بداية الكلمة تحقّق ولا تُخفّف؛ لأنها في حال التخفيف تُقرب من الساكن، ومعلوم أنه لا يمكن الابتداء بالساكن كذلك لم يبتدئوا بما كان مقرباً منه^(٤٤). وهذا ما ذهب اليه الفراء بقوله: «واكثر ما يكتب الهمز على ما قبله، فإن كان مفتوحا كتب على الالف، وان كان مضموما كتب بالواو وان كان مكسورا

كتب بالياء، وربما كتبها 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 اكثر الرسم ورد على التخفيف، والسبب في ذلك لكونه لغة الذين ولّوا نسخ المصاحف زمن عثمان، رحمه الله، وهم قريش، وعلى لغتهم اقرت الكتابة حين وقع الخلاف بينهم وبين الانصار فيها، على ما ورد في الخبر الثابت المذكور في كتاب المرسوم، فلذلك ورد تصوير اكثر الهمز على التسهيل، اذ هو المستقر في طباعهم والجاري على السنتهم»^(٤٦).

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

أ) في الهمزة المتوسطة: قال تعالى ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ يوسف ٤٣، وينظر الاسراء ٦٠، والصافات ١٠٥، والفتح ٢٧. قال تعالى ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ﴾ يوسف ٥. قال تعالى ﴿أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ يوسف ٤٣، وينظر يوسف ١٠٠. قال تعالى ﴿يَقْرَأُونَ﴾ يونس ٩٤، وينظر هود ٩٥ والرعد ٢٢. قال تعالى ﴿رُءُوسُ﴾ البقرة ٢٧٩، ﴿رُءُوسِكُمْ﴾ البقرة ١٩٦. قال تعالى ﴿يَشَاءُونَ﴾ النحل ٣١، ﴿جَاءُوكَ﴾ النساء ٦٢.

ب) في الهمزة المتطرفة: قال تعالى ﴿نَبُؤًا﴾ ابراهيم ٩، التغابن ٥. قال تعالى ﴿تَفْتَنُوا﴾ يوسف ٨٥، النمل ٤٨. قال تعالى ﴿اتَوَكَّؤُا﴾ طه ١١٩. قال تعالى ﴿وَيَدْرُؤُا﴾ النور ٨. قال تعالى ﴿يَعْبُؤُا﴾ الفرقان ٧٧. قال تعالى ﴿يُنْشِؤُا﴾

الزخرف ١٨. قال تعالى ﴿يَبْدُوا﴾ القيامة ١٣. قال تعالى ﴿يَبْدُوا﴾ يونس ٤، ٣٤، النمل ٦٤، الروم ١١، ٢٧. قال تعالى ﴿الْمُلُؤَا﴾ النمل: ٣٢، ٢٩، ٣٨.

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

وقد عزا سيبويه هذه اللهجة الى جماعة منهم تميم و أسد فقال: «واعلم ان ناسا من العرب كثيرا يلقون على الساكن الذي قبل الهمزة حركة الهمزة. سمعنا ذلك من تميم واسد يريدون بذلك بيان الهمزة». (٤٨) ومن صور الهمزة المتطرفة، فإن القاعدة العامة فيها انها 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 الاتية: ﴿شَرَكُوا﴾ الانعام ٩٤، الشورى ٢١. ﴿نَشُوا﴾ هود ٨٧. ﴿الضَعَفُوا﴾ ابراهيم ٢١. ﴿شَفَعُوا﴾ الروم ١٣. ﴿دُعُوا﴾ غافر ٥٠. ﴿الْبَلُّ﴾ الصافات ١٠٦. ﴿بُرءُوا﴾ الممتحنة ٤. ﴿جَزَاؤَا﴾ المائدة ٢٩، ٣٣، الشورى ٤٠، الحشر ١٧. ﴿عَلِمُوا﴾ الشعراء ١٩٧، فاطر ٢٨.

الثانية: صورة الياء: وقد رسمت همزة متطرفة بعد فتحة طويلة ياء في الكلمات الاتية: ﴿تَلَقَّيْ﴾ يونس ١٥. ﴿وَاِيتَآيْ﴾ النحل ٩٠. ﴿ءَانَايْ﴾ طه ١٣٠. ﴿بَلَقَّآيْ﴾ الروم ٨. ﴿وَلَقَّآيْ﴾ الروم ١٦. ﴿وَرَّآيْ﴾ الشورى ٥١.

وفي ضوء ما عرضناه يتبين 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، لاننا 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، والاخر كتابتها في غير اول الكلمة لأنها لا تُسهّل 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 تحذف بعض الحركات او بعض الحروف من بنية المفردة، فالحذف يكون في منطق القبائل التي يغلب عليها طابع البداوة، 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 ومتنوعة، اذ حذفت من الاسماء الاعجمية في مثل: ابراهيم واسماعيل 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 مثني اسم او فعل نحو: رجلان،

يُعلمان واضلاًنا وغيرها. وقد ذكر السيوطي تفصيلاً للمواضع التي حذفت فيها الالف^(٥٤). في حين عد اسقاط الالف من بعض الاسماء من خصائص الخط النبطي^(٥٥). وليس هذا بعيد ان يكون كتبه المصحف متأثرين ببقايا الخط النبطي؛ لأن الكتابة النبطية استطاعت ان تستخدم رمز الالف أوّل احرف الابدجية للدلالة على الفتحة الطويلة^(٥٦).

ومن صور حذف الالف انها تحذف من ياء النداء نحو: يأيها، ويآدم، ويعبادي، وهاء التنبيه نحو: هؤلاء، هأنتم، و(نا) مع ضمير انجينكم، وآتيانه^(٥٧). ومن اثار اللهجات في مسألة حذف الالف فقد جاء في ثلاثة مواضع: قال تعالى ﴿آيَةُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ النور ٣١. قال تعالى ﴿يَا آيَةُ السَّاحِرِ﴾ الزخرف ٤٩. قال تعالى ﴿آيَةُ الثَّقَلَيْنِ﴾ الرحمن ٣١. فيبدو أن تقصير الحركة الطويلة (الالف) آلت الى الفتحة القصيرة، لأن حكم هاء التنبيه هو الفتح عند اكثر العرب، ويجوز ضمها معها في لهجة بني اسد^(٥٨). وهنا يتبين لنا اثر اللهجة في رسم المصحف الشريف.

حذف الواو: جاء حذف الواو في الايات القرآنية الآتية: قال تعالى ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ﴾ الاسراء ١١. قال تعالى ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ القمر ٦. قال تعالى ﴿سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ﴾ العلق ١٨. قال تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ الشورى ٢٤. وقد عدّ الفراء (ت ٢٠٧هـ) ظاهرة حذف الواو لهجة فقال: «وقد تُسقط العرب الواو وهي واو جماع، أكتفي بالضمّة قبلها فقالوا في ضربوا: قد ضربُ، وفي قالوا: قالُ ذلك، وهي في هوازن وعليّ قيس»^(٥٩). وبذلك نرى ان حذف الواو والاكتفاء بالضمّة قبلها يعد لهجة لقبيل من العرب وهم هوازن وعليّ قيس على ما ذكره الفراء وهي ظاهرة عرفتھا اللهجات العربية لأن فيها ميلا الى تخفيف الجهد العضلي والسرعة في الاداء. ويبدو تأثير اللهجية واضحا 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 تحذف الياء الدالة على الكسرة الممدودة في اواخر الكلمات ضميرا كانت او غيرها نحو: يقوم، ودعان، والداع، ويوم يأت، وذلك يدل على ان الكسرة الممدودة الانتهاية كانت تقصّر في لهجة الحجاز في كثير من الحالات»^(٦١). فمن مواضع حذف الياء:

١. ياء المتكلم مع النداء: نحو قوله تعالى ﴿يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ 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 مسوّغٌ للحذف لأنهم استغنوا بالكسرة عن الياء^(٦٢).

٢. الاسم المنقوص: نحو قوله تعالى ﴿الْمُنَادِ﴾ ق ٤، ﴿الدَّاعِ﴾ القمر ٧٦. وقد ذكر سيبويه لهجتين في الوقف على الاسم المنقوص سواء كان محلى ب (ال) او مجردا منها، الاولى حذف الياء وتعويضها بالكسرة وقد وصفها سيبويه بالكثرة^(٦٣) وعُزيت الى هذيل^(٦٤) واللاخرى الابقاء على يائه، وقد عُزيت هذه اللهجة الى (اهل الحجاز)^(٦٤).

٣. الفعل المضارع: حذفت الياء من الفعل المضارع (يأت) في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ هود ١٠٥. فالمشهور في ياء الفعل (يأتي) ان تبقى في الوقف ولا تحذف، لأنها تحذف بفعل عوامل الجزم اذا دخلت عليها. غير أنه روي عن بعض العرب انهم يحذفون مثل هذه الياء من دون ان يدخل عليها الجازم، وعزيت هذه اللهجة الى قبيلة هذيل^(٦٥). ورأى الفراء (ت ٢٠٧هـ) أنّ (يأت) كُتبت بغير الياء على الرغم من انها في موضع الرفع، لأن كل ياء او واو تُسكنان وما قبل الواو مضموم، وما قبل الياء مكسور فان العرب تحذفها وتجتزئ بالضمّة من الواو، وبالكسرة من الياء^(٦٦).

ومن الايات الشريفة التي حذفت فيها الياء في المضارع: قوله تعالى ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَسِرُّ﴾ الفجر ٤. وقد عزي حذف الياء في المضارع الى هذيل^(٦٧).

٤. ياء المتكلم مع الفعل: من الايات التي حذفت فيها ياء المتكلم: قال تعالى ﴿وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ البقرة ١٩٧. قال تعالى ﴿وَاحْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ المائدة ٤٤. قال تعالى ﴿فَلَا تَسْأَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ هود ٤٦. قال تعالى ﴿حَتَّى تَوْتُونَ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ﴾ يوسف ٦٦. وقد ذكر سيبويه لهجتين^(٦٨) في الوقف على ياء المتكلم، الاولى تبقي على الياء وقد عزيت اهل الحجاز^(٦٩)، واللهجة الاخرى تحذف هذه الياء وتعزى الى هذيل^(٧٠). وفي ضوء ما عرضناه من ايات قرآنية يتبين لنا ان اللهجات العربية اثرا كبيرا 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 ﴿وَانْظُرْ إِلَىٰ إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ طه ٩٧، وقوله تعالى ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكُهُونَ﴾ الواقعة ٦٥. فمن المعلوم ان الصيغة الاصلية هي (ظللت) لأن الفعل المضعف في حال اسناده الى ضمائر الرفع المتحركة يفك الادغام فنقول في (ردّ): رددت، وهذا هو المشهور في العربية، الا انه قد عزي الى بني عامر، وربيعه حذف احد الحرفين المضعفين الى فتح الفاء عند اسناد الفعل المضعف الى الضمائر المتحركة فيقولون: احببت: احببت، وفي احسست: احسست، وفي ظللت: ظللت^(٧١). وهناك من يعزو هذا الحذف الى قبيلة (سليم)^(٧٢)، لأنها تميل الى حذف احد الصوتين المتماثلين في حال اسناد الفعل المضعف الى (تاء الفاعل) او (نا المتكلمين)^(٧٣). وفي ضوء هذا

المنحى اللهجي نجد ان رسم المصحف جاء موافقا لأثر اللهجات العربية التي كانت تمنح اليه.

وعد حذف التاء في الفعل (استطاع) في قوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ الكهف ٩٧. من قبيل اللهجات العربية، اذ ذكر الاخفش الاوسط (ت ٢١٥هـ) ذلك فقال: «لأن لغة للعرب تقول استطاع يستطيع، يريدون به: استطاع يستطيع»^(٧٤).

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

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

١. الحاق (الهاء) بالكلمة الموقوف عليها: فمن الايات التي جاءت على ذلك قوله تعالى ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ البقرة ٢٥٩. وقوله تعالى ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِي﴾ الحاقة ٢٨. وقوله تعالى ﴿فَبِهَذَا هُمُ اقْتَدِهْ﴾ الانعام ٩٠. وقوله تعالى ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ﴾ القارعة ١٠. اذ ذكر صاحب النشر في القراءات العشر أنّ القراء قد اتفقوا الوقف في الهاء في هذه الايات، وكذلك الايات الوارد في سورة الحاقة لأن الهاء رسمت في المصحف في هذه الكلمات ولم ترسم في غيرها^(٧٦). وقد عدت ظاهرة الحاق هاء السكن في الوقف لهجة، وتعزى الى (قريش)^(٧٧). وبهذا يظهر لنا اثر اللهجة في رسم المصحف الشريف، اذ نُقل

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

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

٣. الوقف على ياء المتكلم: للعرب لهجتان في الوقف على ياء المتكلم، الاولى: الابقاء على ياء المتكلم وتعزى الى اهل الحجاز^(٨٣)، والاخرى: حذف الياء وتعزى الى قبيلة هذيل^(٨٤). وفي المصحف الشريف قد جاءت اللهجتان: فمن الحذف: قال تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ * وَالَّذِي يُمَيِّنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ الشعراء ٧٨-٨١. قال تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ البقرة ٤٠. قال تعالى ﴿رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ ابراهيم ٤٠. قال تعالى ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ الكافرون ٦. قال تعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ الزمر ١٧. قال تعالى ﴿فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾ الفجر ١٥. قال تعالى ﴿فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ الفجر ١٦. ومن اثبات الياء قال تعالى ﴿فَلَا

تَحْشَوْهُمْ وَأَخْشَوْنِي ﴿ البقرة ١٥٠. وفي ضوء ما عرضناه نجد أنّ اللهجات العربية اثرا في مجيء الرسم القرآني موافقا لها.

٤. الوقف بإشباع الحركة: ذهب الفراء (ت ٢٠٧هـ) الى ان الالف قد زيدت في قوله تعالى ﴿الظُّنُونَا﴾ الاحزاب ١٠، وقوله تعالى ﴿يَا لَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا﴾ الاحزاب ٦٦، وقوله تعالى ﴿فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَا﴾ الاحزاب ٦٧، الى ان اهل الحجاز يقفون بالالف^(٨٥). وكذلك رأى الاخفش الاوسط (ت ٢١٥هـ) ان قوما من العرب يجعلون او اخر القوافي اذا سكتوا عليها مثل حالها في الوصل وهم اهل الحجاز^(٨٦). ومن الايات التي زيدت بها الالف قوله تعالى ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَنِيَّةٍ مِّنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا * قَوَارِيرٍ مِّنْ فَضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرَا﴾ الانسان ١٥-١٦. وفي ضوء ما عرضناه يتبين لنا اثر اللهجات 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 المواضع 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، لانهم يرون انها حرف غير مختص^(٨٨). فمن الآيات القرآنية على اعمال (ما): قال تعالى ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ يوسف ٣١. ومن الايات التي جاءت مهملة على لهجة تميم: قال تعالى ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ ال عمران ١٤٤.

٢. لغة اكلوني البراغيث: ان المشهور في اللغة العربية أَنَّ الفعل اذا اسند الى فاعل ظاهر مثنى او جمع وجب تجريده من علامات التثنية و الجمع، الاَّ أَنَّهُ نقل عن بعض اللهجات العربية انها كانت تلحق الفعل علامة تدل على تثنيته وجمعه عندما يسند الى فاعل ظاهر مثنى او جمع، وتعزى هذه اللهجة الى قبيلة طيء، وازد شنوءة، وبلحارث بن كعب^(٨٩). وقد جاءت بعض الآيات القرآنية حملا على هذه اللهجة، وإن كان اغلب النحويين يرفضون هذه اللهجة فأولوا النصوص^(٩٠)، وعدّوها ضعيفة وشاذة^(٩١). فمن النصوص القرآنية التي جاء الرسم القرآني موافقا لهذه اللهجة: قال تعالى ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الانبياء ٣. قال تعالى ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ المائدة ٧١. فيبدو -والله اعلم- أنَّ الرسم القرآني قد جاء موافقا لهذه اللهجة التي عُدَّت قليلة ومخالفة للمشهور في العربية.

... الخاتمة ...

بعد حمد الله وتوفيقه أنجز هذا البحث الذي تناول اثر اللهجات العربية في الرسم القرآني، اذ كشف البحث عن مجموعة من النتائج منها:

١. ان اللغة التي نزل بها القرآن لم تكن تمثلها لهجة قريش وحدها، بل كانت خليطا من لهجات عربية عدّة اشتركت في ما بينها وكونت 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 الهمز (تحقيقه وتخفيفه) الأثر الكبير في مجيء رسم الهمزة موافقا لهذه الظاهرة اللهجية من حيث: تحقيق الهمزة، وتخفيفها وابدالها.

٤. جاء الرسم القرآني موافقا للهجات العربية في حذف بعض الحروف والاصوات من المفردات بسبب تأثير اللهجات العربية.

٥. وافق الرسم القرآني الحكم النحوي لكثير من اللهجات العربية جاء ذلك في اعمال (ما) عمل ليس على لهجة الحجاز، واهمالها على لهجة تميم، وكذلك (لغة اكلوني البراغيث) جاءت بعض الآيات القرآنية موافقة لها.

وكانت هذه اشهر النتائج التي توصل اليها البحث... وفي الختام نسأل الله تعالى التوفيق والسداد ولا ادعي الكمال في ما وصلت اليه؛ لأن الكمال لله وحده، واخر دعوانا ان الحمد لله عليه توكلت واليه انيب.

١. ينظر: رسم المصحف - دراسة لغوية تاريخية - : ٧٣٨
٢. الصاحبي : ٥٢
٣. المزهري : ٢١١ / ١
٤. المصدر نفسه : ٢١١ / ١
٥. ينظر : لغة قريش - دراسة في اللهجة والأداء : ٣٧٩ - ٤٠٦
٦. علم اللغة أ.د. 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 القرآنية : ٤٨ وما بعدها
١٠. ينظر : اللغات في القرآن، المنسوب لابن عباس، برواية ابن حسنون المقرئ، وكذلك كتاب اللغات الواردة في القرآن : لابي عبيد القاسم بن سلام.
١١. ينظر الابانة عن معاني القراءات، لمكي بن ابي طالب : ٢٣، وينظر : الاتقان ١ / ١٦٨
١٢. ينظر : المقنع في رسم المصاحف : ٥، الاتقان : ١ / ١٦٩
١٣. تأويل مشكل القرآن : ٣٠، والابانة : ٤٢
١٤. ينظر : الامالة في القراءات واللهجات العربية : د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي : ٢٥٦
١٥. ينظر : شرح الشافية، للرضي : ٣ / ٤
١٦. سر صناعة الاعراب : ١ / ٥٦
١٧. ينظر : كتاب سيويه : 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 / ٣
- 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 للصولي : 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/ ٣، ٤٢/ ٥٣٣، والمذكر والمؤنث، لابي بكر الانباري : ٢٦١، والبحر المحيط : ١/ ٢٠٤، والمزهر : ٢/ ٢٧٦، لسان العرب : ١/ ٢٢، وتاج العروس : ١٠/ ١٤١ (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 القيسي : ١/ ٨١
٤٢. ينظر : معاني القرآن، للفرء : ٢/ ٢٠٤ النشر في القراءات العشر : ١/ ٤٠٤
٤٣. ينظر : المخصص، لابن سيدة : ٥/ ٥٤
٤٤. ينظر : الحجة في علل القراءات السبع، لابي علي الفارسي : ٢/ ٢٧٧، الكشف عن وجوه القراءات : ١/ ٩٧
٤٥. معاني القرآن للفرء : 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 : المقنع : ٢١- ٢٢
٥٣. ينظر : ادب الكاتب : ١٩٢
٥٤. ينظر : الالتقان : ٩٠٩ ومابعداها

٥٥. ينظر : المدخل الى تاريخ اللغات الجزرية : د. سامي سعيد الاحمد : ٢٥-٣٥
٥٦. ينظر : المفصل في تاريخ العرب أ.د. جواد علي : ٧/ ٢٩١
٥٧. ينظر : الالتقان : ٩٠٩
٥٨. ينظر : الهمع : ٢/ ٥٢، لهجة قبيلة اسد : ١٢٦
٥٩. معاني القرآن، للفرّاء : ١/ ٩١
٦٠. التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر : ٤٤
٦١. ينظر : كتاب سيويه : ٢/ ٥٠٩
٦٢. م.ن : ٤/ ١٨٣
٦٣. ينظر : الالتحاف : ١١٢
٦٤. م.ن : ١١٣
٦٥. ينظر : تفسير القرطبي : ٩/ ٩٧، البحر المحيط : ٥/ ٢٦١-٢٦٢
٦٦. ينظر : معاني القرآن للفرّاء : ٣/ ٦٣
٦٧. ينظر : معاني القرآن، للزجاج : ٣/ ٦٣
٦٨. ينظر : كتاب سيويه : ٤/ ١٨٥ - ١٨٧
٦٩. الالتحاف : ١١٣
٧٠. المصدر نفسه : ١١٣
٧١. ينظر : دقائق التصريف : ١٨٦، ارتشاف الضرب : ١/ ٣٤٦
٧٢. ينظر التسهيل : ٣١٤
٧٣. ينظر : ارتشاف الضرب : ١/ ٣٤٦ لسان العرب : ١١/ ٤١٥ (ظلل).
٧٤. ينظر : معاني الاخفش الاوسط : ٢/ ٤٣٣ - ٤٣٤
٧٥. ينظر : شرح الشافية للرضي : ٣/ ٢٤٥
٧٦. ينظر : النشر في القراءات العشر : ٢/ ١٤٢
٧٧. ينظر : الموشح للمرزباني : ٢٩٤
٧٨. ينظر : معاني القرآن واعرابه، للزجاج : ١/ ١٩٢
٧٩. ينظر : ارتشاف الضرب : ٢/ ٨٠٠
٨٠. ينظر : اتحاف فضلاء البشر : ١/ ٣٢٠
٨١. ينظر : المصدر نفسه : ١/ ٣٢٠-٣٢١
٨٢. ينظر : لسان العرب : ٢٠/ ٣٧٠ (ها)
٨٣. ينظر : الالتحاف : ١/ ١١٣
٨٤. ينظر : النشر : ١/ ١٩٠

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 / ٤٠ ، البحر المحيط : ٣ / ٥٣٤ ، رصف المباني : ١٨ / ٤٣٤

المصادر والمراجع

٩. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة
- (ت٢٧٦هـ) تحقيق سيّد احمد صقر، دار احياء الكتب العربية، مصر، د.ت.
١٠. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ) تحقيق عبد الستار احمد فراج وآخرين، طبعة الكويت ١٩٧٥م.
١١. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابو عبد الله بن مالك الطائي (ت٦٧٢هـ) تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي ١٩٦٧م.
١٢. التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر، ترجمة، د. رمضان عبد التواب، ط١، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٨٢م.
١٣. تفسير القرطبي (المسمى الجامع لاحكام القرآن)، للقرطبي (ت٦٧١هـ) دار الكتاب العربي، مصر ١٩٦٧م.
١٤. التيسير في القراءات السبع، لابي عمر بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ) عنى بتصحيحه اوتوبرتزل، مكتبة المثني، بغداد، نسخة مصورة عن طبعة الدولة، استانبول ١٩٣٠م.
١٥. الحجة في علل القراءات السبع، لابي علي الفارسي (ت٣٧٧هـ) تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة ١٩٦٥م.
١٦. دقائق التصريف، القاسم بن محمد بن سعيد المؤدب (القرن الرابع الهجري)
- القران الكريم.
١. الابانة عن معاني القراءات، مكّي بن ابي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) تحقيق: د. عبد الفتاح اسماعيل شليبي، القاهرة ١٩٦٠م.
٢. اتخاف فضلاء البشر في قراءات الاربعة عشر، احمد بن محمد البنا (١١٧هـ) تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، عالم الكتب، ط١، بيروت ١٩٨٧م.
٣. الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.
٤. ادب الكاتب لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) 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 (ت٧٤٥هـ) تحقيق مصطفى احمد النحاس، ط١، مطبعة النسر الذهبي ١٩٨٤م.
٧. اعراب القرآن، ابو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ) تحقيق: د. زهير غازي زاهد، ط١، عالم الكتب، بيروت ٢٠٠٥م.
٨. الامالة في القراءات واللهجات العربية، د.عبد الفتاح اسماعيل شليبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت ٢٠٠٨م.

٢٥. العين، للخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. ابراهيم السامرائي، مطبعة دار مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
٢٦. في اللهجات العربية، د. ابراهيم انيس، ط ٤، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣م.
٢٧. كتاب سيبويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، متعدد سنوات الطبع.
٢٨. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لأبي محمد مكي بن ابي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) تحقيق محيي الدين رمضان، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١م.
٢٩. لسان العرب، لابن منظور المصري (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت.
٣٠. لغة قريش، دراسة في اللهجة والاداء د. مهدي حارث الغانمي، ط ١، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠٠٩م.
٣١. اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان ط ٤ عالم الكتب القاهرة ٢٠٠٤م.
٣٢. اللغة والنحو، د. حسن عون، ط ١، مطبعة روبال، الاسكندرية ١٩٥٢م.
٣٣. اللهجات العربية في التراث، د. احمد علم الدين الجندي، دار الكتب العربية للكتاب، ليبيا وتونس ١٩٧٨م.
٣٤. اللهجات العربية في القراءات القرآنية، د. عبده الراجحي، طبعة دار المعارف، مصر ١٩٦٩م.
- تحقيق د. احمد ناجي القيسي وجماعته، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٨٧م.
١٧. رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، غانم قدوري الحمد، ط ١، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت ١٩٨٢م.
١٨. رصف المباني في شرح حروف المعاني، احمد بن عبد النور المالقي (ت ٧٠٢هـ) تحقيق احمد محمد الخراط، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق ١٩٧٥م.
١٩. سر صناعة الاعراب، ابو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق مصطفى السقا واخرون، ج ١، ط ١ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر ١٩٥٤م.
٢٠. شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١٦، دار الفكر، بيروت ١٩٧٤م.
٢١. شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ) تحقيق محمد نور الحسن واخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥م.
٢٢. شرح المفصل، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ) دار صادر، بيروت.
٢٣. الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابي الحسين احمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) تحقيق السيّد احمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
٢٤. علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، ط ٧، دار نهضة، مصر ١٩٧٢م.

عبدَة شلبي، ط١، دار الحديث،
القاهرة ١٩٩٤م.

٤٥. المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام،
د. جواد علي، دار العلم للملايين ومكتبة
النهضة، بغداد، ط٣، ١٩٨٠م.

٤٦. النشر في القراءات العشر، ابن الجزري
(ت ٨٣٣هـ) تصحيح: علي محمد الضباع،
دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

٤٧. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع،
للسيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق د. عبد
العال سالم مكرم وعبد السلام هارون،
طبعة الكويت، متعدد سنوات الطبع.

٣٥. لهجة قبيلة اسد، د. علي ناصر غالب،
ط١، دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٩م.

٣٦. المدخل الى تاريخ اللغات الجزرية، د.
سامي سعيد الاحمد.

٣٧. المحكم في نقط المصاحف، مديرية احياء
التراث القديم، تحقيق: عزة حسن، وزارة
الثقافة والارشاد، دمشق ١٩٦٠م.

٣٨. المخصص، لابن سيدة الاندلسي
(ت ٤٥٨هـ) المكتب التجاري للطباعة
والتوزيع والنشر، بيروت، د.ت.

٣٩. المذكر والمؤث، ابو بكر بن الانباري
(ت ٣٢٨هـ) تحقيق: د. طارق عبد عون
الجنابي، ط١، مطبعة العاني، بغداد
١٩٧٨م.

٤٠. المزهري في علوم اللغة وانواعها،
للسيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: محمد جاد
المولى وجماعته، ط٤، مطبعة عيسى البابي
الحلي، مصر ١٩٥٨م.

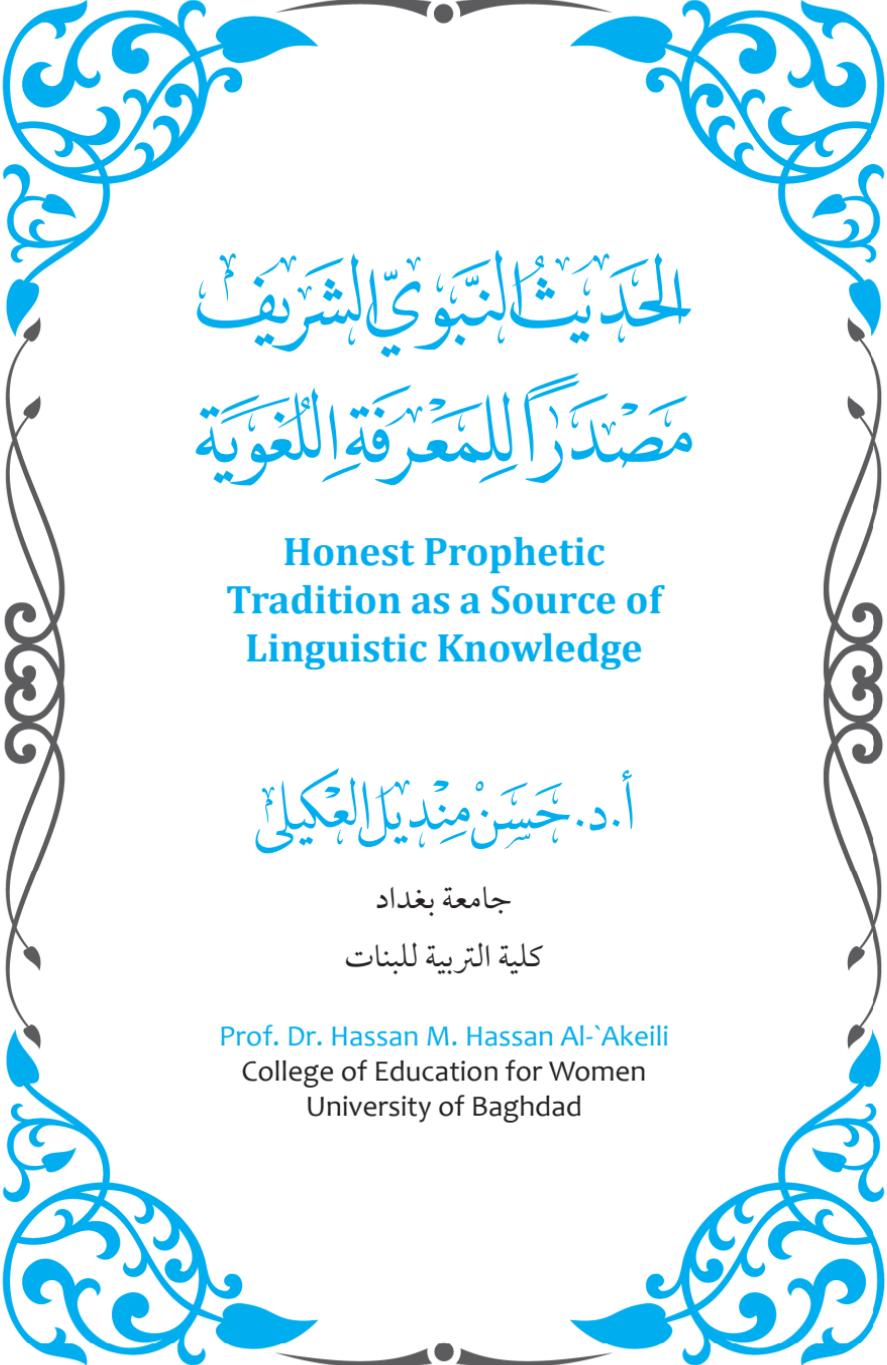
٤١. المقنع في معرفة مرسوم مصاحف اهل
المصار، لابي عمرو الداني (٤٤٤هـ)
تحقيق محمد احمد دهمان، دمشق ١٩٤٠م.

٤٢. معاني القرن، للاخفش الاوسط
(ت ٢١٥هـ) تحقيق د. هدى محمود قراعة،
ط١، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٩٠م.

٤٣. معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء
(ت ٢٠٧هـ) تحقيق محمد علي النجار
وجماعته، مطابع سجل العرب، القاهرة،
د.ت.

٤٤. معاني القرآن واعرابه، لأبي اسحاق
الزجاج (ت ٣١١هـ) تحقيق عبد الجليل

مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَأَبْوَابُهَا



الحَدِيثُ النَّبَوِيُّ الشَّرِيفُ
مَصْدَرًا لِلْمَعْرِفَةِ اللُّغَوِيَّةِ

**Honest Prophetic
Tradition as a Source of
Linguistic Knowledge**

أ.د. حَسَنٌ مَنْدِيلُ الْعَكِيلِي

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 وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً. وبعد.

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

ولا أقصد بالعنوان ما تناولته الدراسات اللغوية القديمة والحديثة من صلة الحديث بعلوم العربية وكونه دليلاً نقلياً يستشهد 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 ان النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى. قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء ١٠٧).

وقد منَّ الله تعالى عليَّ بدراسة الحديث الشريف وتأمله والتدبر فيه، وكان خير معلِّم ومواس لي ومؤدب وكاظم غيظ من هموم الحياة اليومية ومشكلاتها ومعرفة التعامل معها. فضلا عن ذلك يزيديني علما وحبا جما للمعرفة والعلوم ومنها علوم اللغة العربية التي أختص بها. ويجلي لي حقائق ومعرفة دقيقة باللغة الانسانية عامة واللغة العربية وعلومها خاصة، ولا سيما الأحاديث الشريفة التي يرد فيها ذكر اللغة الانسانية عامة وما يرتبط بها، واللغة العربية وأصلها وارتباطها بالدين والقرآن الكريم. وقد حاولت في هذا البحث دراسة اللغة العربية في ضوء الحديث النبوي الشريف، معتمدا كتاب (كنز العمال للمتقي الهندي) مصدرا رئيسا في الدراسة لكونه جامعا لكتب الحديث الشريف مستفيدا من تأخره. فضلا عن المصادر الاخرى للحديث الشريف.

وعلى الرغم من أنَّ اصطلاحات علوم اللغة العربية لم ترد في الحديث الشريف بمدلولاتها المعروفة مثل اللغة والنحو والصرف وغيرها الا ان المتدبر بالحديث النبوي الشريف يجده مصدرا رئيسا للمعرفة اللغوية، ويرفد علوم العربية بالمعرفة

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

فلو تتبعنا مصادر كثير من العلوم ومنها علوم العربية لعرفنا أنها بدأت ملاحظات يسيرة يلقيها النبي محمد ﷺ المعلم الأول على الصحابة، والنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى، أخذها الصحابة، يفكرون بها ويطوروها حتى بلغت عند التابعين وتابعيهم واضحة الأسس والأصول، فنشأت العلوم بكل فروعها: اللغوية، والفقهية، والفلسفية، وبعض العلوم الصرفة كالكيمياء والفيزياء وغيرهما، 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 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 فأسهم علماءها 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 نبوي شريف كان دافعاً ومنطلقاً لبحث أو كتاب أو أفكار تطوّرت لتكوّن علماً 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 بيّناً في مختلف علوم الإسلام، سواء منها علوم الدين وعلوم اللغة العربيّة أم غيرهما. وإنَّ علماء الحديث كان لهم الفضل على علماء العربيّة ومختلف العلوم الأخرى؛ إذ عنهم أُخذت القواعد والأسس التي يُنطلق منها في تدوين كل علم، وإن نظرة متفحصة إلى علوم العربية ونشأتها تبين مدى الارتباط بين الحديث

النبوي بصفته علماً، وبين مختلف علوم العربيّة؛ إذ كان «العصر الذي نشطت فيه الحركة النحويّة، ودُوّنت فيه كتب النحو كان متأثراً بما نشط فيه من علوم الدين من حديث وفقه، وعلوم العقل من جدل وكلام». لذلك أدعو الباحثين مواصلة 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 بالمعرفة الإسلامية المتمثلة بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف لا سيما لدى الطوائف الأولى من علماء العربية. من هنا تتبين أهمية دراسة اللغة العربية في ضوء التراث الفكري الإسلامي لارتباطها به ارتباطاً لا انفصام له، إلا إنها فصلت عنه لدى الدارسين المتأخرين والمعاصرين في ظل الحضارة المادية الغربية التي اجتاحت المسلمين.

وكان لعلماء الحديث الفضل على علماء العربيّة ومختلف العلوم الأخرى؛ إذ عنهم أخذت القواعد والأسس التي يُنطَلَق منها في تدوين كل علم، وإن نظرة متفحصة إلى علوم العربية ونشأتها تبين مدى الارتباط بين الحديث النبوي كونه علماً، وبين مختلف علوم العربيّة؛ إذ كان «العصر الذي نشطت فيه الحركة النحويّة، ودُوّنت فيه كتب النحو كان متأثراً بما نشط فيه من علوم الدين من حديث وفقه، وعلوم العقل من جدل وكلام». حتى ظاهرة الرحلة إلى بَوادي الحجاز ونجد وقبائل وسط الجزيرة العربيّة في طلب اللغة، كانت تقليداً للرحلة في طلب الحديث^(١).

وقد قامت نظريّات النحاة وقوانينهم في أساسها على مثال نظريات وقوانين أهل الحديث، الذين يقول عنهم ابن جني: «وهم عيارُ هذا الشأنِ وأساسُ هذا البنيانِ»، فكان النحاة يقسمون النقل إلى تواتر وآحاد، كأصحاب الحديث^(٢). وعندما كان اللغويون يتكلمون على مَنْ تُقبل روايته في اللغة ومن تُردّ، كانوا يتكلمون على طريقة أهل الحديث، قال ابن فارس: «يشترط في ناقل اللّغة أن يكون عدلاً، رجلاً

كان أو امرأة، حرّاً كان أو عبداً، 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 العربيّة 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 لسانا وأبينهم معاني وقد أكد ذلك بقوله: أنا أعربكم أنا من قريش ولساني لسان بني سعد بن بكر (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣١٨٨٤). أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب، أنا أعرب العرب، ولدني قريش ونشأت في بني سعد بن بكر فأني يأتيني اللحن (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣١٨٧٣). أعطيت فواتح الكلم وجوامعه وخواتمه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣١٩٢٩). أعطيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصارا (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٤٠٨٧).

وكان ﷺ يفسر كثيرا من الألفاظ تفسيرا يدلّ على أنه الأعلم باللغة يشق 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 يجليها لوقتها إلا هو ولكن سأحدثكم بمشاريطها وما بين يديها، ألا! إن بين يديها فتنا وهرجا، قيل: يا رسول الله ما الهرج؟ قال: هو بلسان الحبشة القتل، وأن يلقي بين الناس التناكر فلا يعرف أحد، وتحف قلوب الناس، ويبقى رجرجة «أراد رذالة الناس ورعاعهم الذين لا عقول لهم. لا تعرف معروفا ولا تنكر منكرا» (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٨٥٤٣. والنهاية ٢/ ١٩٨). علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ولكن سأخبركم بمشاريطها وما يكون بين يديها: إن بين يديها فتنة وهرجا، قالوا: يا رسول

الله! الفتنة قد عرفناها فالهرج ما هو؟ قال: بلسان الحبشة القتل، ويلقى بين الناس التناكر فلا يكاد أحد أن يعرف أحدا (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٨٥٤٤). من اقتراب الساعة أن ترفع الأشرار وتوضع الأخيار ويفتح القول ويحبس العمل، ويقرأ في القوم المثناة ليس فيه أحد ينكرها، قيل: وما المثناة؟ قال: ما كتب سوى كتاب الله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٨٥٦٤). لا تزال الأمة على شريعة حسنة ما لم يظهر فيهم ثلاث: ما لم يقبض منهم العلم، ويكثر فيهم ولد الخبث، ويظهر فيهم السقارون، قالوا: وما السقارون؟ قال: بشر يكونون في آخر الزمان تكون تحيتهم بينهم إذا تلاقوا التلاعن (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٨٥٦٨).

وثمة أحاديث نبوية شريفة كثيرة تتناول تفسير لفظة أو تركيب مما يدل على أنّ رسول الله ﷺ كان يعلمّ العرب اللغة وكان أعلمهم باللغة العربية يشتقّ منها ما يشاء من الألفاظ التي تدلّ الدلالة الدقيقة على المعنى والمضمون. وكان ﷺ عالما باللغات غير العربية عن طريق الاعجاز، وكذلك اللهجات العربية وكان يكلم 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 بألفاظ غريبة وحشية لا تعرفها أكثر العرب- وكان ﷺ يخاطب كل قوم ويكاتبهم بلغتهم وذلك من أنواع بلاغته ﷺ فكان يتكلم مع كل ذي لغة غريبة بلغته ومع كل ذي لغة بليغة بلغته اتساعا في الفصاحة واستحداثا للألف والمحبة فكان يخاطب أهل الحضر بكلام ألين من الدهن وأرق من المزن، ويخاطب أهل البدو بكلام أرسى من الهضب وأرهف من الغضب فانظر إلى دعائه ﷺ لأهل المدينة حين سأله ذلك فقال: اللهم بارك لهم في مكيالهم وبارك لهم في صاعهم ومدهم، وفي رواية، اللهم بارك لنا في تمرنا وبارك لنا

في مدينتنا وبارك لنا في صاعنا وبارك لنا في مدنا، اللهم إني أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك إبراهيم لمكة ثم انظر دعاءه لبني نهد وقد وفدوا عليه في جملة الوفود فقام طهفة بن رهم الهندي يشكو الجذب إليه فقال: يا رسول الله أتيناك من غوري تهامة...^(٥)
(الحديث في كتاب كنز العمال ٣٠٣١٧).

المبحث الثاني

أصل اللغة العربية

ما ورد في كثير من الأحاديث الشريفة يؤكد أن اللغة العربية هي لغة الدين الاسلامي ولغة القرآن الكريم (كلام الله تعالى) وقد استعملها القرآن الكريم استعمالا بليغا عاليا معجزا في أعلى أسلوب لغوي عرف عبر التاريخ. فالأحاديث تدل دلالة قاطعة على خصوصية اللغة العربية وقدسيتها واعجازها وأنها لا تشبه اللغات الأخرى. وترد على فهم القدامى والمعاصرين للعربية، وتصحيح المسار العلمي للدراسات في فقه اللغة. فالقدماء يعدون العربية لغة الأعراب البدو وكلما كانت موغلة بالبدواة في قلب الصحراء كانت أفصح وابلغ من لغات القبائل الساكنة في الحضر أو في أطراف الجزيرة العربية لمجاورتها للأمم الأعجمية. وإن القرآن الكريم نزل باللغة نفسها التي يتكلمونها بل بالأساليب والطرائق والسنن التي يتبعونها في لغتهم وأنهم كانوا أفصح الناس لغة وابانة لذلك نزل التحدي باللغة نفسها التي يحسنون استعمالها يبرعون في أساليبها. وقد ردّوا كل مزية كريمة وشريفة فيها الى العرب لا سيما لغة قريش. وقليل من التدبر في الأحاديث أدناه يجد تقاطعا دلاليا بينها وبين ما ذكرناه.

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

إسماعيل وهو ابن أربع عشرة سنة (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣٠٩). ألهم إسماعيل هذا اللسان العربي إلهاما (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣١١). يا أيها الناس! إن الرب رب واحد وإن الأب أب واحد وإن الدين دين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم فإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٣٩٣٦). إن العربية اندرست فجاءني بها جبريل غضة طرية كما شق على لسان إسماعيل عليه السلام. عن إبراهيم بن هذبة عن أنس قال: قال أصحاب النبي ﷺ: يا رسول الله! مالك أفصحنا لسانا وأبيننا بيانا قال: فذكره (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣١٣). جاءني جبريل فلقنني لغة أبي إسماعيل (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٢٣١٤).

قضية السماع

الحق أن الشكوك تحوم في كثير من المادة اللغوية التي جمعها رواة اللغة، فضلاً عن اختلاطها في مستويات لغوية متباينة كالشعر والنثر واللهجات والقراءات 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 ﷻ في النص القرآني في بحث (العربية قبل الإسلام)، إبان نزول القرآن.

وستمر بنا الأحاديث الشريفة التي تضمنت أن رسول الله ﷺ كان يبدل الأسماء بأسماء اسلامية مما يدل على أن رسول الله ﷺ قد قام بحملة تعريب وأسلمة المجتمع الذي يدخل الاسلام.

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

القرآني والشرعية الإسلامية الجديدة. فضلاً عن حملة التعريب التي قامت في عصر رسول الله ﷺ. وقد قام بها بنفسه بتفسير إدخال ألفاظ جديدة مفسراً 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 شعراً 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 المسلمين والملاحدين والشعوبيين والفلاسفة والأديان الأخرى، والهجوم العنيف الذي وجهه 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، وقولهم بأن لهجة قريش أفصح لهجات العرب، وإن القرآن لا يفسر إلا بلغة العرب. فإن 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 الله ﷻ عليهم أكبر ولئلا يقولوا، إنما عجزنا عن الإتيان بمثله لأنه بغير لغتنا وبغير السنن التي يسلكونها في أشعارهم ومخاطباتهم، ليكون عجزهم عن الإتيان بمثله اظهر وأشهر^(٧)». والسنن او المجازات التي ذكروها كلها تحاكي أساليب العدول في القرآن التي تخالف القياس

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

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

إنّ النص الوحيد العربي الموثوق به هو النصّ القرآني، أما غيره فعلى الدارس الثبت منه قبل بناء الأحكام عليه. وهذا ما ندعوا إليه لتستقيم لنا الدراسة والنتائج. وإن ندرس النصّ القرآني في ضوء نصّه نفسه ونظامه المرتبط بنظام العربية. وقد أشار الباحثون المعاصرون إلى ذلك وأكّدوا هذه الحقيقة^(٩).

قال رسول الله ﷺ: يا أيها الناس! إن الرب رب واحد وإن الأب أب واحد، وإن الدين دين واحد، ألا! وإن العربية ليست لكم بأب ولا أم إنما هي لسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٧١٣٢).

ويرى كثير من الدارسين القدامى أن اللغة العربية ليست من وضع الإنسان، بل أنزلها الله تعالى على النبي إسماعيل عليه السلام أو ألهمها إياه إلهاماً، قال عدّة من العلماء، أحدهم ابن قتيبة: «تعلم اسماعيل العربية من اليمن من ولد يعرب بن قحطان. وكان يعرب أوّل من تكلم بالعربية حين تبلّلت الألسن ببابل، وسار حتى ترك اليمن في ولده ومن اتبعه من أهل بيته، ثم نطق بعده عاد بلسانه وشخص حتى نزل الشّحر^(١٠)، ثم جدّيس ثم عمليق ثم طسّم ثم جرهم^(١١)». وكان العلماء يرون أن في لغة العرب أسراراً غيبية، وإنها لا يحيط بها إلا نبي. قال الأزهري: «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، وما نعلم أحداً يحيط بجميعها غير نبي، ولكنها لا يذهب منها شيء على عامّتها حتى لا يكون موجوداً فيها^(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 هذه ضياع أكثر لغة العرب، وهو سبب صعوبة تفسير القرآن الكريم تفسيراً نهائياً.

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

المبحث الثالث

الجانب الروحي في اللغة العربية

إن الإيمان بوحدة العلوم، وبمصدرها الآلهي، الغيبي، الروحي شرط للإبداع، وضرورة من ضرورات تطويرها وفهمها الفهم الصحيح، فلا بدّ من تمازجها وتلاقحها لإنتاج الجديد منها، وهنا يكمن الإبداع والابتكار، وإن علوم العربية من أهم العلوم التي اعتنى بها أجدادنا، لا سيما إنها انبثقت من دراسات دينية روحية فلسفية، أثراها التفكير بالقرآن الكريم والحديث الشريف. فلو تتبعنا مصادر كثير من العلوم لوقفنا على ذلك، ومنها علوم العربية إذ بدأت ملاحظات يسيرة يلقيها النبي محمد ﷺ على الصحابة، والنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى إنما هو وحي يوحى، أخذها الصحابة يفكرون بها ويطورونها حتى بلغت عند التابعين وتابعيهم واضحة الأسس والأصول، فنشأت العلوم بكلّ فروعها: اللغوية، والفقهية، والفلسفية، وبعض العلوم الصرفة كالكيمياء والفيزياء وغيرهما، 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 توّصل إليه أصحاب الحضارات السابقة كالهنود واليونانيين وغيرهم عن طريق الترجمة في عصور لاحقة ثم انتقلت هذه العلوم إلى أوروبا فأسهم علماءها بتطويرها فنشأت الحضارة الغربية الحديثة وبلغت ما بلغت من رقي في جميع الميادين: الفلسفية والتكنولوجية والطبية وغيرها.

هكذا تاريخ العلوم والحضارات تنتقل من أمة إلى أخرى، إلا أن الأوربيين عندما أخذوا من المسلمين حضارتهم فصلوا بينها وبين الجوانب الروحية لأسباب دينية أو عرقية. فكان رسول الله ﷺ المعلم الأول لهذه العلوم، فكم من آية أو كلمة في القرآن الكريم وكم من حديث نبوي شريف كان دافعاً ومنطلقاً لبحث أو كتاب أو أفكار تطوّرت لتكوّن علماً 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 وبكتبها لا سيما كتب المذاهب الروحية كالصوفية والباطنية ممن عنوا بالتأويل وباطن النصوص، وهو أمر لا يخفى على أحد.

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

وكان ﷺ يلمح المعاني الروحية في اللغة ويربط بين الأسماء والجانب الروحي الغيبي من حيث الفأل والشؤم فكان حريصاً على تغيير الأسماء التي لا تليق بالدين الجديد الاسلام. فالاسلام تغيير جذري لحياة الناس في جميع الجوانب حتى في اللغة وأسماء الناس والأشياء مما يدل 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 منبعا (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 نبي فأدخلهم الدار ليغير أسماءهم، فجاء آباؤهم فأقاموا بينة أن رسول الله ﷺ سمى عامتهم، فخلى 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 الحارث وهمام، ونعم الاسم عبد الله وعبد الرحمن، وسموا بأسماء الأنبياء ولا تسموا بأسماء الملائكة، قال: وباسمك؟ قال: وباسمي، ولا تكونوا بكنتي (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 سعدود في حديث إلا سعد أهله (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٧٢).

عن ابن عمر أن كثير بن الصامت كان اسمه قليلا، فسماه النبي ﷺ كثيرا، وأن مطيع بن الأسود كان اسمه العاص، فسماه النبي ﷺ مطيعا، وأن أم عاصم بن عمر كان اسمها عاصية، فسماها رسول الله ﷺ سهلة، وكان يتفاعل 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 ببعلى وبركة وبأفلح ويسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته سكت بعد عنها، ولم يقل شيئاً ثم قبض ولم ينه عنها، ثم أراد عمر أن ينهى عنها ثم تركه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٨٦).

عن سهل بن سعد قال: إن 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 لأبأيعه، 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 والصحابه رضوان الله عليهم والتابعين وأئمة المسلمين من العلماء. لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء الجانب الروحي. ذلك أن ظاهرها يتقاطع مع العلم والعقل. وبدون تأويلها والإيمان بالجانب الروحي في العربية يصعب التصديق بها وقبولها. 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 معنى لا لفظاً فمثل هذا الكلام لا يصدر إلا من

خالق اللغة أو عالم بباهيتها. ثمة جانب في اللغة، لم يهتم به علماء اللغة، هو ان للغة علاقة بالكون والموجودات بوساطة الإنسان، وإن وجود الإنسان شرط اساس لتتم هذه العلاقة.

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

جاء في تحفة الذاكرين^(١٩) عن النبي محمد ﷺ: من قال لا حول ولا قوة إلا بالله، كانت له دواء من تسعة وتسعين داءً أيسرها اللهم، وإن توقع بلاءً وأمراً مهولاً، قال حسبنا الله ونعم الوكيل على الله توكلنا، وإن أصابته مصيبة قال ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، وإن أخذه إعياء من شغل أو طلب زيادة قوت، فليسبح الله عند نومه كل ليلة ثلاثاً وثلاثين وليحمد الله ثلاثاً وثلاثين، وليكبر أربعاً وثلاثين.. وإن خاف سلطاناً، أو ظالماً قال الله أكبر، الله أكبر، الله أعزُّ من خلقه جميعاً، الله أعزُّ مما أخاف وأحذر... اللهم كن لي جاراً من شرهم جلّ ثناؤك، وعزّ جارُك ولا إله غيرُك، ثلاث مرات.. وعند الفزع يقول ((أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون))، 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 لبس 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 اشترى دابة أو رقيقاً وإذا أُتي 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 طُنَّتْ أذنه.. وإذا خدرت رجله، وإذا غضب.. وغير ذلك من الأحوال النفسية والمادية التي يتعرض لها الإنسان في شؤونهِ اليومية^(٢٠).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: ((عجبت لمن بُلي بأربع كيف يغفل عن أربع، عجبت لمن أعجب 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 غمٌ أو كرب كيف لا يقول (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين))^(٢١).

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

فكأن لهذه العبارات قوة أو سلطة علينا، لاسيما القرآن الكريم يقول الشيخ ابن عربي أنه رأى سورة ياسين على هيئة رجل يدفع عنه الموت عندما غشي عليه، وفي كتب التفسير يذكر المفسرون السور كأنها أرواح عاقلات، أو أشياء لها قوة تحمي الإنسان من الضلالة^(٢٥).

قال الحكيم الترمذي في كتابه (نواذر الأصول) الذي تناول فيه هذه الآثار عن النبي ﷺ، وشرحها شرحاً روحياً إسلامياً مثل: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وحسبي الله، وإنا لله وإنا إليه راجعون، وغيرها قال عنها: «إن لكل مقال حرمة، والله تعالى لا يضيع حرمة، فإذا ردّ هذه الكلمات نفعته في هذه المواطن بأن كنّ شفعاء إلى الله تعالى، وإذا تكلم بها على يقظة وانسراح صدر، وجد الله تعالى في هذه المواطن قد كفاه» (٢٦).

لذلك كان رسول الله ﷺ يريد بالأسماء أن تطابق المضمون في دلالتها: عن محمد بن عمرو بن عطاء أن زينب بنت أبي سلمة سألته: 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 نسُميها؟ قال: سموها زينب (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٥٩٩٣).

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

عن أسامة بن أخدري 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 وتدعو له بالبركة، قال: ما اسمك أنت؟ قال: أنا أصرم، قال: بل أنت زرعة، قال: ما تريده؟ قال: أريده راعياً، فقال: هو عاصم هو عاصم، وقبض النبي ﷺ كفه (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٦٠٠٠).

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

ومنها أنها لم تقصر 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 وشائجها التي ترتبط بها بالدلالة الجديدة (المجازية)، يدعم ذلك قول علماء النفس واللغة بأن «الكلام ليس شبحاً يطوف بلسان المتكلم ثم يختفي عنه بل هو جزء من ملكته العقلية» والعقل كما أعلن بروكا مجموعة الملكات والقدرات، وليس جزءاً مادياً من أجزاء الجسم^(٢٨).

إن المسلمين أدركوا أن هناك معاني إسلامية قد كونها القرآن الكريم وأن بعض الكلمات قد تحول معناه عما كان عليه قبل نزول القرآن الكريم ... نتيجة استعماله لها 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 أخرى، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت...»، وقال أبو حاتم الرازي في كتاب (الزينة في كلمات الناس ومعانيها): «الإسلام هو اسم لم يكن قبل مبعث النبي ﷺ، وكذلك أسماء كثيرة مثل الأذان والصلاة 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 إياه، فكانوا يعرفون (الصلاة) إنها الدعاء.. وعلى هذا كانت سائر الأسماء»^(٣٠).

إن التعرف على هذا الجانب لدى علماء العربية يفيدنا في تصور هذا العلم الذي لا بدّ أنه مرتبط بشخصهم وبأخلاقهم وبزهدهم وانقطاعهم إلى الله. وهذا أبو حاتم الرازي صنّف كتاباً سمّاه (الزينة)، أوضح الهدف 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 الرازي من أصل عربي «ذلك أن حماسه للعربية وفضل العرب ولغتهم الذي يؤلف القسم الأول من كتابه الزينة وتأكيدُه 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 دراساتها لأنه أخذ يبحث عن موضع تلك القدسية في العربية، قال الزمخشري: «الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية، وجبلي على الغضب للعرب والعصية»^(٣٢).

المبحث الرابع

لغة القرآن الكريم

قال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ وقال تعالى ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾.

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

وقد اشتهر أثناء مراحل التاريخ كثير ممن 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 (إباء) أجريت 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 فتابكوا وتغنوا به فمن لم يتغن به فليس منا (رقم الحديث في كتاب كنز

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

إنّ 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 ﴿لَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ فليقل: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين. وفي تحفة الأحوزي شرح الترمذي رقم ٣٣٤/ و/ ٢٧٦). من قرأ لا أقسم بيوم القيامة، فانتهى إلى أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى فليقل بلى، ومن قرأ والمرسلات فبلغ 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 الكتاين وأهل الفسق فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح لا يجاوز 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 فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن 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 الكتاين وأهل الفسق فإنه سيحيى 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 توسدوا القرآن واتلوه حق تلاوته آناء الليل والنهار وافشوه وتغنوا به وتدبروا ما فيه لعلكم تفلحون ولا تعجلوا ثوابه فإن له ثوابا (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨٠٣).

أهميته 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 كمثّل 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 الابل من عقلها (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٤٦٠٠٠). ٢٧٥٦ تعلموا كتاب الله وتعاهدوه وتغنوا به فو الذي نفسي بيده هو أشد تفلتا من المخاض في العقل (ن-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 فليصرف، فليضطجع (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨١١). إن لله 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 فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ! فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ وَيَنْطِقُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٣٠٧٣١).

لقد عني النحاة القدامى والمعاصرون بالقرآن الكريم عنايةً فائقةً لأنه النص الإلهي المعجز الذي قامت عليه العلوم والدارسات الإسلامية جميعها. فقد كان القرآن الكريم الحافظ لوضع النحو العربي بنى النحاة عليه قواعدهم^(٣٥) وكان لبعض النحاة اهتمام متميز بالقرآن الكريم في مؤلفاتهم مثل: ابن مضاء القرطبي الذي دعا إلى الأخذ بظاهر النص القرآني وهاجم من يدعي الزيادة فيه وهذا ما أملاه عليه مذهبه^(٣٦). فضلاً عن النحاة الذين آهتوا بالقرآن اعراباً وتفسيراً وما إلى ذلك: أمثال: الأخفش والفراء والزمخشري وأبي حيان وغيرهم. وقد دعا أصحاب التيسير النحوي المعاصر إلى ربط النحو بالقرآن الكريم، لأنه الأصل الذي ينبغي أن يبنى عليه النحو. وتبّهوا على أهمية القرآن الكريم، ودرسوا أساليبه وتراكيبه ودعوا إلى الاقتداء بها والانحاء نحوها. و أعادوا دراسة النحو العربي في ضوءه فظهرت دعوات ومصطلحات مثل: نحو القرآن ونظرية النحو القرآني وظهرت كتب درست أساليبه دراسة مفصلة^(٣٧).

المبحث الخامس

اللسان والنطق وعيوبه

يؤكد رسول الله ﷺ على أهمية اللفظ والنطق في الأداء اللغوي وفي تثبيت المعنى وإقراره 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 يتشائم من العي في النطق غير الصحيح ويعده عيبا، وعيا ومرضا وخللا في التعبير وفصاحة المتكلم على الرغم من سلامة المعنى والإيمان في قلبه ويؤكد على الفصاحة والابانة وذلك لارتباط ذلك بالذكاء والقوة 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 - فذكره: 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 إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فاقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها، أو ليرتكها (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩٢٧).

العناية بالنطق والأداء وكذلك بأعضاء النطق

ارتباط الكلام بطبيعة الانسان يعبر به عما في نفسه من فضائل أو رذائل فالكلام هو الانسان نفسه أو كما قال بوفون الاسلوب هو الرجل نفسه وأهمية. فالكلام اذن أو اللغة ليست اعتباطية في انعكاس عن المتكلم نفسه تعبر عن علمه أو جهله أو سلوكه الخلقي من حيث الأخلاق الحميدة أو الخبيثة، وللکلام تأثير كبير يحدثه ويصنع الواقع ويحدد اتجاهات الفرد وسلوكه.

فضلا عن ذلك فان ارتباط اللغة بالوجود وبأفعال الناس والاحداث التي تجري حسب نوع الكلام وطبيعة الانسان الذي يصدره. ويربط ﷺ الكلام بأعضاء النطق وأن ثمة صلة بينهما من حيث الاصلاح والفساد بحيث اذا صلح اللسان صلح الانسان ويحث على تطهير آلة النطق (الأفواه) بالوضوء بالماء.

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

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

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

ويفرق بين جانبيين من العلوم، العلوم الروحية العرفانية المرتبطة بالغيب وبالله تعالى، وعلم مرتبط باللغة الجانب المادي بالعقل والمنطق (الحجة). العلم علمان 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 عليم اللسان، فاتق يا أحنف أن تكون منهم. العسكري في المواعظ (٢٩٤٠٥).

عن أبي عثمان النهدي قال سمعت عمر بن الخطاب يقول على المنبر: إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة المنافق العليم قالوا: وكيف يكون منافق عليم يا أمير المؤمنين؟ قال: عالم اللسان جاهل 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 مضلون (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 أشراكه، ولكن أخاف عليها منافقا عليم اللسان يقول ما تعرفون، ويفعل ما تنكرون (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٩٤١٦). أيضا عن إبان قال: قال رسول الله ﷺ: يؤتى بعصابة من أمتي

يوم القيامة وهم القراء فيقال لهم: من كنتم تعبدون؟ قالوا: إياك ربنا قال: فمن كنتم تسألون؟ قالوا: إياك ربنا، قال: فمن كنتم تستغفرون؟ قالوا: إياك ربنا فيقول كذبتُم عبدتموني بالكلام واستغفرتُموني بالألسن وفررتم مني بالقلوب فينظمون في سلسلة ثم يطاف بهم على رؤوس الخلائق فيقال: هؤلاء كذابو أمة محمد (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٩٤١٨).

التنطع بالكلام والتشدد

تعلموا العلم قبل أن يرفع، فإن أحدكم لا يدري متى يفترق إلى ما عنده وعليكم بالعلم، وإياكم والتنطع (وفي الحديث: هلك المتنطعون) هم المتعمقون المغالون في الكلام، المتكلمون بأقصى حلوهم. مأخوذ من النطع، وهو الغار الأعلى من الفم، ثم استعمل في كل تعمق قولاً وفعلاً (النهاية ٧٤ / ٥ ب) والتبدع والتعمق وعليكم بالعتيق (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٢٨٨٦٥). شرار أمتي الشرايون والمتشددون المتفيهقون، وخيار أمتي أحاسنهم أخلاقاً (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٠). سيكون رجال من أمتي يأكلون ألوان الطعام ويشربون أنواع الشراب، ويلبسون ألوان الثياب، ويتشددون في الكلام، فأولئك شرار أمتي (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١١). شرار أمتي الذين غدوا بالنعيم، الذين يأكلون ألوان الطعام ويلبسون ألوان الثياب، ويتشددون في الكلام (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٢). شرار أمتي الذين ولدوا في النعيم، وغدوا به، ويأكلون من الطعام ألوانا، ويلبسون من الثياب ألوانا، ويركبون من الدواب ألوانا ويتشددون في الكلام (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٣). سيكون قوم يأكلون بألستهم كما تأكل البقر من الأرض (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٤). إن المتشدين في

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

التشديق من الإكمال

أبغض الناس إلى الله تعالى البليغ الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٨). إن الله ليبغض الرجل البليغ الذي يلعب بلسانه كما تلعب الباقرة (رقم الحديث في كتاب كنز العمال ٧٩١٩) والعسكري في الأمثال). إن الله لا يحب هذا وضربه (وضربه: بفتح الضاد 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 يتخللون في الكلام بألسنتهم، كما تتخلل 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 ان 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 وتراكيبه والتصريف وأبنيته والاشتقاق وعلوم البلاغة وغيرها. انطلاقاً من أن الحديث الشريف مصدر رئيس للعلوم والمعارف عامة ومنها المعرفة اللغوية.

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

لقد اعتمدت كتاب (كنز العمال للمتقي الهندي) مصدراً رئيساً في الدراسة لكونه جامعاً جمع كتب الحديث الشريف التي سبقته ولسهولة ترتيبه. فضلاً عن المصادر الاخرى 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 حمدان الرازي ٣٢٢هـ تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، ط١، مركز الدراسات والبحوث اليمني ١٩٦٤.
١١. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها أ. احمد بن فارس ٣٩٥هـ 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 (اطروحة 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 الجزري ٨٣٢هـ نشر: ج. برجستراسر، مكتبة الخانجي بمصر ١٩٣٢.
- القرآن الكريم.
١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ٩١١هـ 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 ٧٩٤هـ 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.

١٦. فقه اللغة في الكتب العربية، د. عبدة 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 الترمذي، تحقيق د. أ.ج. أربري، البابي الحلبي بمصر ١٩٤٧.
١٩. كشف اصطلاح الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي ١٠٢٥هـ 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 الكفوي ١٠٩٤هـ تحقيق د. عدنان درويش، ومحمد المصري، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٨.
٢٢. كنز العمال للمتقي الهندي، طبعة مؤسسة الرسالة ١٩٨٩.
٢٣. لسان العرب المحيط، العلامة ابن منظور، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.
٢٤. اللغة بين العقل والمغامرة، د. مصطفى مندور، منشأة المعارف بالإسكندرية، مطبعة أطلس ١٩٧٤.
٢٥. لمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركان الأنباري، مطبوع مع الأغراب في جدل الأغراب، تحقيق سعيد الأفغاني ط٢، دار الفكر، بيروت ١٩٧١.
٢٦. مجاز القرآن، ابو عبيدة ٢١٠هـ تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط١، نشر الخانجي بمصر ١٩٦٢.
٢٧. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبري، 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 الترمذي، دار صادر، بيروت، (د.ت.).
٣٠. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تاريخ وتطور، عبد الرحمن مطلق الجبوري، رسالة ماجستير، آداب، بغداد ١٩٨٦.
- النشر الالكتروني:
٣١. أهمية الحديث النبوي في الدراسات اللغوية والنحوية شبكة الألوكة / دياسر درويش تاريخ الإضافة: ٢٥/١/٢٠٠٩ ميلادي - ٢٨/١/١٤٣٠ هجري زيارة: ٦٥٩٧ رابط الموضوع

HYPERLINK «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_
nguage/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

تحوّلاتُ بنى الاستدلال

التحوّلُ والحوارُ في نهجِ البلاغة

**Transformation
of Induction Tenets**

**Transformation and Dialogue
in the Road of Eloquence**

أ.م.د. فاطمة كريم راسن

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 أن التعليل يقدم النتائج المستشفة ببنائها على تجارب سابقة أو أحداث شبيهة وقعت قبلاً، ليكون هذا الارتكاز علة مقامها مقام الحجة المستدلّ بها على صوابية فعل مرصود، أو خطأ فعل مُتَقَدِّد.

ومن مراقبة لنصوص نهج البلاغة وجدنا هذه الآلية مركوزة في استدلال أمير المؤمنين عليه السلام المضمّن 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 جاليلته أو ستأتي لاحقاً.

سنحاول في هذا البحث متابعة هذا الحضور وحصر آليات سبكه 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 التحوّل لغةً: الحذف في النظر والقدرة على دقّة التصرّف، ويقال تحوّل الرجل واحتال إذا طلب الحيلة، وتحوّل عن الشيء أزال عنه إلى غيره، وحال الشيء نفسه يحوّل حولاً بمعنيين: يكون تغييراً، ويكون تحوُّلاً^(١).

ويتجه المعنى اللغويّ للتحوّل باتجاه الحركة نحو التغيير والاستبدال عن وعي، وهذا المعنى هو من المقاربات الاصطلاحية للفظّة (التحوّل) مثال ذلك الاستحالة، وفيه «معنى التغيّر والتقلّب والانحراف. من ذلك أنّ الكلام المحال هو ما حول عن وجهه، والكلام المستحيل هو المحال»^(٢)، وفي هذه الحالة يكون «التحوّل قابلاً للحدوث ممكن التحقيق»^(٣)، ويمكن في هذا المقام ملاحظة مقارنة مع ما عُرف في اللغة من مفهوم أساس؛ وهو التبدّل والتغيّر المعتمد في الاصطلاح الفلسفيّ^(٤).

وجاءت لفظّة حَوَلاً؛ وهو اسم يقوم مقام المصدر في الكتاب الكريم مقارنةً بدلاً من لفظّة تحويلاً المصدر الحقيقيّ لضرورات الفاصلة في سياق النصّ، في قوله تعالى «لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوْلاً»^(٥)، وأسلوب النفي (لا) حركت الذهن في معنى التحويل في الآية من دائرة الإثبات (التحقق) إلى دائرة النفي (السلب) انتقاء التحقق، فأكدت الثبوت على ما هم عليه.

ونقل مفهوم التحوّل إلى دائرة الإبداع الأدبيّ، وذلك يخرج به بعيداً عن شرنقة المعايير النقدية، والمحدّدات الصارمة، فالتحويل الأدبيّ هو «انتقال المادّة الخام، والغفل من الحياة بعناصرها المبعثرة؛ لتصبح في عالم الفنّ مكونات نصّية موظفة ضمن بنية، أو بنى متناسقة متماسكة متلاحمة تخضع لمنطق جديد غير منطق الواقع،

ولوفرة الاحتمالات والقراءات والتشكيلات تباين أحادية السياق الاجتماعي أو الحياتي ودلالته المفردة»^(٦)، ويتجه مفهوم التحوّل إلى التماهي في رحاب مدوّنات اصطلاحية أخرى يكون محوراً أساسياً في بنيتها ومنها الانزياح، والعدول، والالتفات^(٧).

وقد اكتسب مصطلح التحويل شهرته الواسعة في مجالات الدرس اللغويّ، ثمّ تعدّاه إلى مجالات الدرس البلاغيّ، فكانت بدايات التفكير بالتحوّل عند عبد القاهر الجرجانيّ الذي عقد فصلاً في دلائل الإعجاز سمّاه الفروق في الخبر والحال، وفيه كشف عن المنطلقات الجديدة بالقياس للملاحظات التي قدّمها عبد القاهر الجرجانيّ بالإسناد إلى اللغة في معرفة الفروق والوجوه في الفصل الذي عقده^(٨)، وبذلك فإنّه سبق اللسانيّين الذين نادوا بالنظرية التحويلية من أمثال تشومسكي؛ التي لامست أطرافها الحضور الواضح في الدرس النحويّ عند العرب^(٩).

وبذلك فإنّ التحوّل تغيّر في صيغ الخطاب، وهو ما يعبر عنه بتحوّلات النظم، وثبات القيمة «المعنى، أو الموضوع»^(١٠)، ولعل هذا يبتعد كثيراً عن تلك المنطلقات النظرية لاسيّما ما يعرف بالتحويلية التوليدية عند تشومسكي التي تعتمد المكوّن اللغويّ 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)، مفهومًا واضحاً للتحوّل، وهو «دينامية الجمل من حيث توالدها، وتماسكها وتداخلها على المستويات كافة، أو بمعنى أدقّ: هو الانطلاق بالجمل من بنية ثابتة، لتحقيق بنيات صغرى شديدة التلاحم والتعقيد؛ أو هو توالد البنيات، وتداخلها في الجمل الشعرية، ممّا يسمح لها بقدر كافٍ من المرونة والانفتاح»^(١٢).

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

أولاً) آليّات التحوّل ووظائفه

(١) التردّد

يعدّ التردّد من الآليّات المهمّة التي تقوم عليها أسلوبيّة التحوّل، وفي اللغة «رَدَّدَهُ ترديدًا، وتردادًا؛ أي: بمعنى: الرجوع، وارتدّ عنه؛ أي تحوّل وانصرف إلى غيره»^(١٣). وعند ابن رشيق (٤٦٣هـ) سمّاه الترديد، وهو أن يعلّق الشاعر لفظة في البيت بمعنى، ثمّ يرَدِّدها بعينها، متعلقة بمعنى آخر في البيت نفسه، أو في قسم منه^(١٤). وسمّاه أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) التعطّف؛ وهو أن يذكر اللفظ، ثم تكرّره، والمعنى مختلف^(١٥)، والتفت الجاحظ إلى هذه الظاهرة الأسلوبية في الخطاب القرآنيّ محدّدًا أبعادها، ومبيّنًا أسبابها ومؤثراتها عند المتلقي، فيقول فيه «وجملة القول في الترداد، أنّه ليس فيه حدٌّ ينتهي إليه، ولا يؤتّى على وصفه وإنّما ذلك على قدر المستعين، ومن يحضره من العوالم والخواص، وقد رأينا الله عزّ وجلّ، ردّد ذكر قصّة موسى وهود، وهارن وشعيب، وإبراهيم ولوط، وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنّة والنار، وأمور كثيرة لأنّه خاطب جميع الأمم من العرب، وأصناف العجم، وأكثرهم غبيّ غافل، أو معاند مشغول الفكر، ساهي القلب»^(١٦).

ويمكن الوقوف على وظيفة التردّد ممّا أشار إليه الجاحظ من تعريف في بنية (غبيّ غافل) تدلّ على وظيفة الفهم، وذلك بترداد القول، وهذا ما عني به العرب في

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

إنّ بنية الترداد تتشكل من ثلاثة عناصر هي (الشكل، والوظيفة، والدلالة المضافة) التي تحدّد معالم البنية الجديدة التي تقوم بها عمليّة التحوّل؛ مؤدّية لوظيفة معيّنة يقتضيها النصّ والخطاب الإبلّاعي؛ ومن هذا فهي بنية متحرّكة تنقل الذهن من ثبات المعنى إلى مستويات متنوّعة من المعاني يقتضيها السياق، ثمّ إنّ بنية الترداد تكشف عن دائرة الخلق والإبداع للأديب في قدرته على تجديد بنى الخطاب ضمن الدائرة الواحدة بما يؤدّي وظائفها على وفق الموقف المغاير لموقف البنية الأصل. وتتجلّى أسلوبية التحوّل في ظاهرة الترداد في بنى النصّ الخطابيّ في نصوص «نهج البلاغة» في عملية رصد الوظائف لبنى 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 ينتاب التركيب من نقص، أو زيادة أثرت مستويات الخطاب في إيقاع الأثر المراد في نفس المتلقي، وتحريك ذهنه باتجاه إدراك ذلك التحوّل. ومنه قوله عليه السلام: ((اللَّهُمَّ قَدْ انْصَاحَتْ جِبَالُنَا، وَاغْبَرَّتْ أَرْضُنَا، وَهَامَتْ دَوَابُّنَا، وَتَحَيَّرَتْ فِي مَرَابِضِهَا، وَعَجَّتْ عَجِيجَ الثَّكَالِي عَلَى أَوْلَادِهَا، وَمَلَّتِ التَّرْدُدَ فِي مَرَاتِعِهَا، وَالْحَيْنَ إِلَى مَوَارِدِهَا. اللَّهُمَّ فَارْحَمْ أَيْنَ الْآتَةِ، وَحَيْنَ الْحَانَةِ! اللَّهُمَّ فَارْحَمْ حَيْرَتَهَا فِي مَذَاهِبِهَا، وَأَيْنَهَا فِي مَوَاجِهَا!))^(١٨).

وفي هذا السياق تتضح مركزيّة البنية الأساسيّة في النصّ الخطابيّ، وهي حالة الجفاف وانقطاع الغيث، وتأثيره المادّي الملموس في مكوّنات الأرض، وهو موضوع الاستدلال.

يتجه النصّ بتحوّله إلى بنية أخرى للموضوع ذاته في سياق مستويات لفظيّة مغايرة كثفت نسبة التردد، واستوضحت مؤدّاهما الوظيفيّ في النصّ في الفهم، والإبلاغ، والتفسير، والاحتجاج لقوله ﷺ: ((أَلَا وَإِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تَحْمِلُكُمْ، وَالسَّمَاءَ الَّتِي تَظِلُّكُمْ، مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمْ، وَمَا أَصْبَحْتَا تَجُودَانِ لَكُمْ بِرَبِّكُمَا تَوْجَعًا لَكُمْ، وَلَا زُلْفَةً إِلَيْكُمْ، وَلَا لَخَيْرٍ تَرْجُوَانِهِ مِنْكُمْ، وَلَكِنْ أُمِرْنَا بِمَنَافِعِكُمْ فَأَطَاعَتْا، وَأُقِيمَتْا عَلَى حُدُودٍ مَصَالِحِكُمْ فَقَامَتْا))^(١٩).

تمثل هذه البنية بمستوياتها التركيبية المتحوّلة في أساليب (التوكيد، والنفي) مجموعة إجابات في بنى النصّ الخطابي في مؤدّى القصد في أن ما تجود به السماء، وتنتفع منها الأرض وما عليها لا لتفاعلهما الوجدانيّ مع الإنسان، وإنّما طاعة لله سبحانه وتعالى ببنية التحوّل (ولكن أمرتا...).

تنطوي بنية ((إِنَّ اللَّهَ يَنْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ يَنْقُصُ الثَّمَرَاتِ، وَحَسْبُ الْبَرَكَاتِ، وَإِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ، لِيَتُوبَ تَائِبٌ، وَيُقْلَعَ مُقْلَعٌ، وَيَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ، وَيَزْدَجَرَ مُزْدَجِرٌ))^(٢٠) على قيمة إبلاغيّة تفسيرية، وإقناعيّة وهي بنية تردّد لبنية النصّ الخطابيّ الأساسيّة ((نَدْعُوكَ حِينَ قَنَطَ الْأَنَامُ، وَمَنَعَ الْغَنَامُ، وَهَلَكَ السَّوَامُ، أَلَّا تَوَاحِدْنَا بِأَعْمَالِنَا، وَلَا تَأْخُذْنَا بِذُنُوبِنَا))^(٢١)، ودائرة التردّد القصوى تكون مكثفة في بؤرة التحوّل؛ وهي بنية: (أَلَّا تَوَاحِدْنَا، وَلَا تَأْخُذْنَا) = (الاعمال، الذنوب).

وتتكشف دائرة التّغريب في بنية النصّ ((اللَّهُمَّ أَنْشُرْ عَلَيْنَا غَيْثَكَ وَبَرَكَتَكَ، وَرِزْقَكَ وَرَحْمَتَكَ، وَاسْقِنَا سُقْيَا نَافِعَةً مُرْوِيَةً مُعْشِبَةً، تُثَبِّتْ بِهَا مَا قَدْ فَاتَ، وَتُحْيِي بِهَا مَا قَدْ مَاتَ، نَافِعَةً الْحَيَا، كَثِيرَةً الْمُجْتَنَى، تُرْوِي بِهَا الْقِيْعَانَ، وَتُسِيلُ الْبُطْنَانَ، وَتَسْتَوْرِقُ الْأَشْجَارَ))^(٢٢). المتحوّلة باليّة التردّد مع البنية الأصل، ((اللَّهُمَّ سُقْيَا مِنْكَ تُحْيِيهِ مُرْوِيَةً، تَامَةً عَامَةً، طَيِّبَةً مُبَارَكَةً، هَبْنِيَّةً مَرِيْعَةً، زَاكِيًّا نَبْهًا، ثَامِرًا فَرْعُهَا، نَاصِرًا وَرَقُهَا، تُنْعِشُ بِهَا الضَّعِيفَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُحْيِي بِهَا الْمَيِّتَ مِنْ بِلَادِكَ!))^(٢٣).

ويتّجه النصّ الخطابيّ المتحوّل إلى نتيجة استدلالية تبرز بها مقصدية الإمام عليه السلام؛ في تحريك ذهن المخاطب باتجاه تعليمه بأدبيات التوسّل بالله سبحانه وتعالى، وأخلاقيات استجلاب اللطف الربّانيّ في استجابة الدعاء في المواطن الحرجة التي يتعرّض لها العباد تتمثل في بنية الخطاب «وَتُرْخِصُ الْأَسْعَارَ»^(٢٤) التي تردد بنية الأصل، ((وَعَطَايَاكَ الْجَزِيلَةَ، عَلَى بَرِيَّتِكَ الْمُزْمَلَةِ))^(٢٥)؛ وهي نتيجة موضوع الاستدلال في ديمومة العيش بإدامة عناصر الحياة (الماء وما يخرج من الأرض).

إنّ دائرة بنيات التردّد في النصّ الخطابيّ المتحوّل اشتملت على منظومتي الكون؛ وهي الأرض والسماء، وقد أكّدت بنية التحوّل الأولى؛ وهي البنية الأصل، على منظومة الأرض، وقد تكثفت فيها بنى الاستدلال في تشخيص حالة ما يؤول الأمر فيها إلى النضوب في مكوّناتها في الجبال والدوابّ... كانت تلك الأهميّة موجّهة إليها؛ لأنّها بتماسّ مع الإنسان وحاجاته؛ وهذا فيه تؤدّي إلى تحريك الذهن باتجاه قدسيّة الإنسان في الأرض، وما فيها تكون مسخّرة له، أمّا في بنية التحوّل في النصّ الخطابيّ الذي وقع فيه التردّد؛ فقد اشتمل على منظومتين؛ الأرض والسماء، وذلك أنّ الأرض يحسّها ويتلمّسها الإنسان، وهي قريبة إلى مدرّكاته الحسيّة وتأتي السماء ثانياً؛ لأنّها بعيدة عن تلك المدرّكات.

ولبيان المؤدّي الوظيفيّ المهمّ الآخر، هو أنّ الماء النازل من السماء عنصر ثانويّ يتعلّق بكيونة الإنسان. لأنّه تقع عليه وظيفة التبليغ الإلهيّ في الأرض.

وتعدّ بنيات التحوّل في هذين النصّين من البنيات التفسيرية، وهي في اشتغالها الأسلوبيّ تقوم على الامتصاص، والتوليد الطوال، وهناك بنيات يقع فيها التردّد قصيرة؛ تبعاً للموقف الذي قبلت فيه؛ ومنها قوله عليه السلام: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ...، فَهُوَ أَبْلَجُ الْمَنَاهِجِ وَاصِحُّ الْوَلَائِحِ، مُشْرِفُ

الْمَنَارِ، مُشْرِقُ الْجَوَادِّ، مُضِيءُ الْمَصَابِيحِ، كَرِيمُ الْمَضَارِ، رَفِيعُ الْغَايَةِ، جَامِعُ الْحَلِيَةِ، مُتَنَافِسُ السَّبَقَةِ)) (٢٦).

تتجه أسلوبية التحوّل في بنية النصّ (كريم المضمار ...، جامع الحلية، السبقة) إلى بنية يقع فيها التردّد المباشر في الخطاب ذاته في ((وَالْمَوْتُ غَايَتُهُ، وَالْدُّنْيَا مِضْمَارُهُ، وَالْقِيَامَةُ حَلَبَتُهُ، وَالْجَنَّةُ سُبُقَتُهُ)) (٢٧)، ودائرة هذه العناصر هو الإسلام موضوع الاستدلال.

إنّ هذه المباشرة في بنية التردّد كثفت من أسلوبية التحوّل في النصّ، وأكد مؤداه في شدّ ذهن المخاطب باتجاه حركة التحوّل وإيقاع الأثر الترهيبية، والترغيبية في نفس ذلك المخاطب؛ فجاء المؤدّي 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 «كَرِيمُ الْمَضْمَارِ»؛ فهو موطن التحوّل في بنية النصّ بآلية التردّد.

وتتردّد بنية المضمار في نصوص خطابية أخرى؛ تتصف بالتراكم لاختزالها التجارب من البنى الأولى والأساسية في قوله ﷺ: ((أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ، وَغَدَاً السَّبَاقَ، وَالسَّبَقَةُ الْجَنَّةُ، وَالْغَايَةُ النَّارُ)) (٢٨).

إنّ بنية التردد في (اليوم المضمار) لها محدّد زمنيّ في إيقاظ ذهن المخاطب، ولفت انتباهه إلى هذا المحدّد الزمنيّ الذي إذا طال؛ فلا بدّ من أن يكون له منتهى، وتشتدّ بنية التحوّل القصوى في تردّد بنية المضمار وتقليصها في سياق النصّ في قوله ﷺ: ((وَاللَّهُ مُسْتَأْدِيكُمْ شُكْرَهُ، وَمُورِثُكُمْ أَمْرَهُ، وَمُهِلُّكُمْ فِي مِضْمَارٍ مُحَدَّدٍ، لِتَتَنَازَعُوا سَبَقَهُ)) (٢٩).

بلغت القيمة الدلالية لبنية التردّد أقصاها في تحريك ذهن المخاطب باتجاه تلك المدّة المحدّدة بالحياة؛ إذ يتحكّم بها الله سبحانه وتعالى، وليس للإنسان فيها استطاعة فجاءت بنية التحوّل مختزلة لجميع البنى المتردّدة السابقة عليها ولكنه عليه السلام قد أشبع ذهن المتلقي فها؛ فكان مؤدّى القصد في بنية التحوّل هو الاحتجاج عليهم بإبلاغية التحديد والترهيب.

٢) الاستبدال

وفي اللغة يأتي بدل الشيء: غيره، «وتبدّل الشيء»، وتبدل به واستبدله واستبدل به، كُله: اتخذ منه بدلاً^(٣٠). وجاء في المعنى الاصطلاحي للاستبدال البلاغيّ هو إحلال صفة، أو اسم وظيفة، أو لقب مكان اسم علم، أو استعمال اسم علم للتعبير عن فكرة عامّة^(٣١).

ويجد الباحث أنّ العلاقة التي تنتظم بنية الاستبدال مع البنى الأساس في الخطاب الأدبيّ تحكمها المستويات الدلالية التي يخرج إليها مؤدّى القصد، وقد تتجاوز حدود التفسير، والتذكير إلى مؤدّيات أخرى بحسب تفاعل الأساليب مع بعضها في نتائجها الدلاليّة في أسلوبية التحوّل ضمن دائرة الآلية الاستبدال، وهذا ما نجد آثاره في نصوص نهج البلاغة في قوله عليه السلام: ((أَلَسْتُمْ فِي مَسَاكِينٍ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَطْوَلَ أَعْمَارًا...، فَهَلْ بَلَغَكُمْ أَنَّ الدُّنْيَا سَخَتْ لَهُمْ نَفْسًا بِفِدْيَةٍ؟ أَوْ أَعَانَتْهُمْ بِمَعُونَةٍ؟ أَوْ أَحَسَّنَتْ لَهُمْ صُحْبَةً؟ بَلْ أَرْهَقَتْهُمْ بِالْفَوَاحِشِ، وَأَوْهَنْتَهُمْ بِالْقَوَارِعِ، وَضَعُضَتْهُمْ بِالنَّوَائِبِ))^(٣٢).

إنّ بنية (وَضَعُضَتْهُمْ بِالنَّوَائِبِ) هي مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (ضدّيّة الدنيا لأهلها)، وهي تكشف عن نموذج السنن التاريخية في النصّ الخطابيّ؛ لتؤدّي أثرها في التذكير هؤلاء الأقسام، ويتمثل أسلوب التحوّل بالبنية الاستبدالية في قوله

عليه السلام: ((فَاهْدُوا عَنِّي، وَأَنْظَرُوا مَاذَا يَأْتِيكُمْ بِهِ أَمْرِي، وَلَا تَفْعَلُوا فَعْلَةً تُضَعِّعُ قُوَّةً، وَتُسْقِطُ مَنَّةً، وَتُورِثُ وَهْنًا وَذِلَّةً)) (٣٣).

قد يترأى للوهلة الأولى منطقة التواتر في بنية الاستبدال (تُضَعِّعُ قُوَّةً) عن بنية (وَضَعَعَتْهُمْ بِالنَّوَابِ) في بنيتها السطحية، ولكنَّ البصر النافذ في بنيتها العميقة يستدلُّ بها على بؤرة التعالق الدلالي بين البنيتين؛ فاتخذ الإمام عليه السلام من البنية الأولى مؤدَّى تذكيراً بالفعل 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 (تُضَعِّعُ)؛ فتظهر أسلوبية التحوّل جليّة في أنّ القوة المؤثرة في فعل البيئة الأولى (تُضَعِّعُهُمْ). أمّا بنية الاستبدال (تُضَعِّعُ قُوَّةً)؛ فتكمن في «فعلة» التي تأتي مفعولاً مطلقاً تؤكد نوع الفعل، وهي بالوقت نفسه الفاعل الذي يدلّ عليه الضمير المستتر في بنية الاستدلال، ونعلم أنّ الاسم يدلّ على الثبوت 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 أثرى قصديّة النصّ في احتجاج الإمام عليه السلام على القوم وإضعاف سبلهم الضديّة، فاحتملت هذه الوظيفة قيمة فكرية في الاحتجاج والإقناع، وقيمة نفسيّة في أثرها الترهيب في نفوس المخاطبين؛ فضلاً عن فنيّة الأسلوب. وفي نصّ آخر قال عليه السلام: ((حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ، شَهِيداً، وَبَشِيراً، وَنَذِيراً...، فَمَا أَحْلَوْلْتُ لَكُمْ الدُّنْيَا فِي لَذَّتِهَا، وَلَا تَمَكَّنْتُمْ مِنْ رِضَاعِ أَخْلَافِهَا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا صَادَفْتُمُوهَا جَائِلًا خَطَامُهَا)) (٣٤). تتّجه بنية التحوّل إلى سياق آخر تكون دلالة (احلّولت) مرتكزاً لها في قوله عليه السلام: ((فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى عَزَبَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ

بَعْدَ دُنُوءِهَا، وَاحْلَوْلَتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا، وَانْفَرَجَتْ عَنْهُ الْأُمُوجُ بَعْدَ تَرَاكُمِهَا، وَأَسْهَلَتْ لَهُ الصَّعَابُ بَعْدَ إِنْصَابِهَا)) (٣٥).

وردت بنية (احلّولت لكم الدنيا) في دائرة السلب بحضور أداة النفي، وهذا السلب يتحوّل إيجاباً في بنية موضوع الاستدلال (ثبوت حلاوة الدنيا باتباع محمد ﷺ). إنّ هذه البنية في دلالتها العميقة انسجمت مع بنية الاستبدال بواقع التحوّل باتجاه العلاقة الدلالية المشتركة؛ وهي (واحلّولت له الأمور بعد مرارتها)، وهي تدور في دائرة الإيجاب وتلك الدلالة العميقة، فإنّها تكون من الأمور التي تعدّ من محرّكات الحياة، وبذلك ارتبطت دلاليّاً مع البنية الأولى لكنّها تجاوزتها في منطقتها الترغيبية المفتوحة بفعل أثر التقوى في سلوك البشر.

وجاءت بنية (الاستبدال) في سياق بنيات متقابلة أثر الإيقاع فيها في دفعته للشحنة ذات التأثير الإيجابي عند المخاطب، وهذا التشكيل البنائي يجعل من التقوى العامل الأساسي في بنية الاستبدال (احلّولت) التي تحرك الذهن باتجاه استكمال القناعة بالحياة المتوازنة مع وجود التقوى، وهذه الملامح الأسلوبية في النصّ الخطابي أدّت إلى إثراء بنية التحوّل في دائرة السلب في النصّ الأوّل، وانتقالها إلى دائرة الإيجاب في بنية الاستبدال؛ فضلاً عن استكمال وظيفتها التفسيرية والترغيبية في النصّ.

ويُلاحظ تشكيل استبداليّ آخر في نصوص عدّة تخرج إلى وظيفة أخرى يحدّدها السياق في النصّ محكومة بينية التحوّل الاستبداليّ؛ ففي قوله ﷺ: ((ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ...، وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ، وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي، فَرِيضَةٌ افْرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ، فَجَعَلَهَا نِظَاماً لِفَتْهِمْ، وَعِزّاً لِدِينِهِمْ)) (٣٦).

شخص الإمام عليه السلام ببنية التحول التي تُستبدل في ما يأتي من أقواله عليه السلام بمؤداه التفسيرية، وبيان عظم هذه الفريضة، وبنية الاستبدال في قوله: ((وَلَيْسَ أَمْرُؤُ وَإِنْ عَظُمَتْ فِي الْحَقِّ مَنَزِلَتُهُ، وَتَقَدَّمَتْ فِي الدِّينِ فَضِيلَتُهُ بِفَوْقِ أَنْ يُعَاوَنَ عَلَى مَا حَمَلَهُ اللَّهُ مِنْ حَقِّ)) (٣٧).

وفي سياق النص الخطابي هذا تشتد 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 ترَوْعَنَّ مُسْلِمًا، ولا تجتازَنَّ عليه كارهًا، ولا تأخذَنَّ منه أكثر من حَقِّ الله في ماله)) (٣٨). أحاطت ببنية الاستبدال (ولا تأخذَنَّ منه أكثر من حَقِّ 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 تكثف من دلالة المنع المتضمنة فيها فأحاطت هذه التحولات 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.

وتشارك بنية الاستبدال هذه مع البنى السابقة عليها بدلالاتها العميقة؛ 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: التحوّل النبويّ الدلاليّ

تنوّع خواصّ التحوّل النبويّ في نصوص نهج البلاغة بأشكال أسلوبية كثيرة؛ إذ تؤكد الأثر الفكريّ الذي يحرك النصّ باتجاه مؤداه القصديّ في الإقناع، أو الإفهام، أو الاحتجاج، أو غير ذلك ممّا يتطلبه الموقف الذي قيلت فيه، ومن أبرز هذه الخواصّ هي تتالي الجمل الاسميّة بمتواليات تتابع في تداع، وتنبثق منها أشكال متألّفة، تشتدّ بها لحمّة النصّ، وتحقق تماسكه مثال ذلك في قوله ﷺ: ((أَيُّهَا النَّاسُ! إِنِّي لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ: فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ: فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ، فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُّكُمْ))^(٣٩).

تظهر في بنية الخطاب سلسلة من التحوّلات التعبيرية، في تحريك التركيب النحويّ بملامح أسلوبية كثيرة بوساطة التقديم والتأخير، والمزاوجة بين المعطوفات على نسق منظم من المتتاليات الاسميّة المتواشجة في ما بينها، في الترتيب المنطقيّ المطلق الذي يجمل الحقوق والواجبات المطلقة التي يقوم عليها نظام المجتمع أكمل في الجمل الاسميّة المنسوخة التي تصدّرت الخطاب بـ (إِنِّي لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا)، فكان هذا التقديم للخبر العائد على متولي الرعية، وهو الإمام ﷺ؛ لأنّه يجسّد حقّ الله في المجتمع، وهو الاجتماع على الطاعة لوليّ الأمر؛ ففيه يبعد المجتمع عن فتن التمزّق، فتحقيق هذه الطاعة تنفجر منها المتوالية الاسميّة الأخرى ودلالاتها. أداء وليّ الأمر حقّ الرعية عليه (وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ)؛ فتقديم الجارّ والمجرور (لي) و (لَكُمْ)، أفاد التخصيص والتأكيد في الآن ذاته، وجاءت أداة التفصيل (أما) مشحونة بطاقة تعبيرية "تحويلية" خاصّة تتراكم فيها دلالات مؤدّى التحوّل في التفسير والتوزيع التي تمثل قمة التصعيد الدلاليّ في التعبير عن وضع الشيء في موضعه (ما على

الوالي من حق) وبدأها بالنصيحة، وهو إرشاد الرعية بالرأي السليم، وهذه أهم واجبات ولي الأمر بعدها سد الحاجة البشرية مادياً وفكرياً، وهذا ما تؤكد البنيات (فالنصيحة لكم، وتوفير، تعليمكم، تأديبكم)، أما الشق الآخر؛ ففيه تفصيل ما للوالي على الرعية، مقابل البنية المتحوّلة بها سبقتها كالآتي:

البنية المتحوّلة البنية الأساسية (المتولّدة)

الوفاء === النصيحة

الإجابة === تعليمكم

الطاعة === تأديبكم

إنّ هذه البنى المتحوّلة بصيغتها الصرفيّة (المصدر) الدالّ على ثبوت الشيء تتفرّع وتكتنز بالدلالة المكثفة في هذه المتتاليات الاسميّة المترابطة على التابع؛ وهي تعبّر عن فاعليّة التحوّل الفنيّ الذي أكسب النصّ الخطابيّ في إجمال الحق في بدء الخطاب، وتفصيله بهذه البنيات المتحوّلة -التي سبق ذكرها- درجة من التكثيف والعمق والإيجاء.

أدّت هذه البنيات المتحوّلة على وفق منظومة من المفردات التي فسّرت بعضها بعضاً؛ إذ دلّت على معاني الحركة والتحوّل الإيجابي؛ فأثّرت مؤدّى التحوّل في التفسير، الإفهام، والاحتجاج بالتبليغ؛ إذ وصلت إلى الاستغراق في تجربة الولاية للإمام عليه السلام (الطاعة حين أمركم) المحور الاستقطابيّ لجميع الدوالّ الأخرى، فإنّها ترجع النصّ بنياته التحويليّة إلى بدء الخطاب (إنّ لي عليّكم حقاً)، وهو موضوع الاستدلال؛ فمحوريّة النصّ الخطابيّ، تكمن في تحقيق هذه البنية (الطاعة)؛ لأنّها لو تحققت آنذاك بشكلها الكليّ لما وصل المجتمع الإسلاميّ إلى هذا التمزّق الحاضر.

ومن خواصّ التحوّل الأخرى في نصوص نهج البلاغة اعتمادها على بنية السؤال. ومما يمتاز به السؤال، هو شدة فاعلية التحوّل فيه، وتنوّع الدلالة، لأنّه يطلق التركيب من قيد التقرير، أو الثبات إلى عالم الدلالة الفسيح، ويبثّ فيه شحنة من الإيحاءات المتتالية، لا سيّما بتكرار بنية السؤال في متتالية جمليّة، ومثال ذلك في قوله عليه السلام: ((وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْقُرُونِ السَّالِفَةِ لَعِبْرَةً! أَيْنَ الْعَمَلِيقَةُ وَأَبْنَاءُ الْعَمَلِيقَةِ! أَيْنَ الْفَرَاعِنَةُ وَأَبْنَاءُ الْفَرَاعِنَةِ! أَيْنَ أَصْحَابُ مَدَائِنِ الرَّسِّ الَّذِينَ قَتَلُوا النَّبِيِّينَ، وَأَطْفَأُوا سُنْنَ الْمُرْسَلِينَ، وَأَحْيَوْا سُنْنَ الْجَبَّارِينَ! أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجِيُوشِ، وَهَزَمُوا الْأُلُوفَ، وَعَسَكُرُوا الْعَسَاكِرَ، وَمَدَّنُوا الْمَدَائِنَ؟!))^(٤٠).

تمثل بنية السؤال مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (فناء الحياة)، ويعدّ الإطار المرجعيّ للتحوّل؛ إذ إنه يعكس دلالة النصّ الخطابيّ، ويتحكم في نظام الجمل فيه، وذلك بشحن النصّ بفيض من الإيحاءات الدلاليّة العامرة؛ فضلاً عما يحدثه من شحنة متدفقة تحرك انجذاب المخاطب عن طريق التصعيد المتوالي والمتكرر في صيغة السؤال (أَيْنَ)، وتنقل مستوى النصّ من التقرير والثبوت إلى التحريك الذهنيّ، ويمكن تبين ذلك في قوله عليه السلام: ((أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجِيُوشِ، وَهَزَمُوا الْأُلُوفَ...))، فصيغة السؤال (أَيْنَ) تبعثها بنيات اسمية تجسّد في ما يتعلق بعظيم الفعل، وهي (العملقة، الفراعنة، أصحاب مدائن الرّسّ). وهذه المسميات لها تأريخها، وعظيم فعلها في أوانها، فكانت بنية التحوّل تحمل دلالة ضديّة لنتائج فعل هذه الأسماء، ففندتها، وهذا فيه إثراء للفهم بالنسبة للمخاطب وتكرار صيغة السؤال بالأداة نفسها (أَيْنَ) تكثف الدلالة في تصعيد الموقف الاحتجاجيّ للإمام عليه السلام من بنى الاستدلال في بنية السؤال لتحقيق المؤدّى القصديّ لبنية التحوّل في استصراخ القوم بما هم فيه من عنجهيّة الجاهل وعدائيّة الموقف.

وتشعُّ من تقنية التحوّل بمنظوماتها التساؤليّة المتتاليّة مولّدة إيقاعاً داخليّاً، وحركة صاخبة توقظ ذهن المخاطب وتحركه باتجاه الخطاب الاحتجاجي من أجل التغيير في الموقف، والنزول عند الرضوخ لأثر السنن التاريخيّة في معالجة موقفهم المتعنّت وحبّهم للعالم، وعملت بنية السؤال على تعميق هذه المؤدّى والإحساس به. إنّ الطاقة الدلاليّة الثرة الكامنة في بنية التحوّل (السؤال) بمستوياتها كثفت الدلالة في مؤدّى النصّ باتجاه التحريض والتغيير. وتأتي تقنيّة النداء المتتاليّة، المتلاحقة ثرة بتحوّل التوليد الدلاليّ في بنية النصّ الخطابيّ؛ إذ تعكس القدرة الإبداعية للإمام "عليه السلام" في خلق بؤرة تصويريّة تتمحور فيها الدلالة، وتكتشف فيها حيويّة الرؤى، وخصوصيتها. ففي قوله (عليه السلام): ((اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، فَإِنْ عُدْتُ فَعُدْ عَلَيَّ بِالْمَغْفِرَةِ. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا وَائْتُ مِنْ نَفْسِي، وَلَمْ تَجِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدِي. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبْتُ بِهِ إِلَيْكَ [بِلِسَانِي]، ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِي. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي رَمَزَاتِ الْأَحَاظِ، وَسَقَطَاتِ الْأَلْفَاظِ، وَشَهَوَاتِ الْجَنَانِ، وَهَفَوَاتِ اللِّسَانِ))^(٤١).

يمثل الدعاء موضوعاً للاستدلال، والاستهلال بصيغة (اللَّهُمَّ) وتكرارها على مدى النصّ الخطابيّ، فإنّه بذاته تحوّل وانفتاح، فتكرار النداء فيه تتولّد شحنة متدفقة ذات دلالة مكثفة، وعالية، تتسع بها الرؤية، عند جمع بنى النداء ونسجها في أنساق على ما هي عليه في النصّ؛ إذ يولّد هذا الاتساق ببنية النداء المتحوّلة استحضار النداء، والمنادى له بمساحة تأمل عميقة، واستلهام إحياءات كثيرة، وهذا ناتج عن تكرار المنادى (اللَّهُمَّ) أربع مرّات، مقترناً بالفعل الطلبيّ (اغفر)، وفي كلّ مرّة يتكرّر فيها النداء تتصاعد حدّة التوتر الجماليّ النابع من تصوير حدّة بُعد الإنسان عن الأخلاقيّات التي أدبنا بها الإسلام.

والنصّ يحمل مؤدّى تعليمياً بكيفيّة أداء الدعاء، فالإمام (عليه السلام) بخطابه التوسّليّ، لله سبحانه وتعالى إنّما أراد تعليم العامّة أدبيّات الدعاء، وهذه هي الدلالة العميقة في

النص الخطابي، وهكذا شكلت تقنية النداء (اللَّهُمَّ) المقترنة بالفعل الطلبيّ (اغفر) البؤرة الدلالية المكثفة، والجامعة لعناصر ما يطلب فيها الغفران، ومن ذلك؛ فإن لغة الإمام عليه السلام قد تميّزت بالحركة والحيوية والتحوّل، بتنوّع الأساليب المتوالية للصيغ على صعيد النصّ الخطابي الواحد، أو مجموعة نصوصه عليه السلام في نهج البلاغة.

والملاحظ الأسلوبيّ في التحوّل في هذا النصّ يبدأ بالحركة الفعلية بصيغة النداء وتتبعها منظومة تامة من الأفعال الطلبية، فالتحوّل هنا يعكس الانفتاح، والامتداد في كشفه للعلاقات، والروابط القائمة على رغبة الطالب، ويتكشف هذا في تلك الحركة الفعلية بعد صيغة النداء.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ ← ترتبط بالجملة الشرطية (فَإِنْ عُدْتُ فَعُدْ عَلَيَّ بِالْغُفْرَةِ) ففي بنية التحوّل إيماء دلاليّ في استمرار وتجدد طلب الغفران بحلول جملة الشرط ذاتها (إِنْ) التي تفيد الاستقبال.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ ← ترتبط بجملة المنفي (وَلَمْ تَحِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدِي)، تكمن دلالة التحوّل بالفعل (وَأَيُّتُ) التي تخرج إلى الالتزام بالوعد، فترتبط بالتحوّل المنفي (لَمْ تَحِدْ) فالدلالة العميقة للمتحوّل المنفي في قدرة الإنسان المحدودة على الالتزام بالطمع بقدرة الله الواسعة على الغفران.

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبْتُ ← ترتبط بـ (ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِي)، تنبؤ قيمة التحوّل في الأفعال المزيدة (تَقَرَّبْتُ) تقابله (خَالَفَهُ)، فبنية التحوّل تدلي إلى تصنع الإنسان في هذه المواقف.

وتتكثف بنية التحوّل في صيغة النداء الأخيرة فيها؛ إذ تتجمّع عندها دلالة النصّ جميعاً في عصمة أعضاء الإنسان من الوقوع في الزلل؛ فهي تتمثل بالحواس (العين، واللسان، والغرائز النفسية الخالية من رضا الله).

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

والملمح الأسلوبيّ الأبرز في النصّ الخطابيّ في بنى التحوّل هو تلك المنظومة الكبيرة من الأفعال التي تدلّ على حركة الإنسان المتغيرة، إلا في نهاية النصّ، والفعل الطلبيّ الأخير بنتيجة التحوّل (النداء)؛ فهي أسماء (رمزات، سقطات، شهوات، هفوات) ليستقرّ مؤدّى النصّ بثبات هذه الآفات، فإذا تمّ الغفران عليها نجا الإنسان، وهكذا بنى مؤدّى الخطاب التحويليّ في التعليم والإفهام.

ومن خصائص التحوّل البارزة في النصّ الخطابيّ في نهج البلاغة التداخل، أو الازدواج المتنامي في الصور الحسيّة المحوّلة من التجريدية؛ أيّ إنّ أحد طرفيها يكون مجرداً يدركه العقل، والطرف الآخر حسياً مجسّداً، فإن فاعليّة هذا التحوّل يكمن في خلق بؤر تصويريّة، تتعلّق فيها مجموعة العناصر الحسيّة والمجرّدة، لتحقيق مؤدّى الخطاب في تعميق فاعليّة الصورة النفسية، والدلاليّة في نفس المتلقي.

وتتّجه بنية التحوّل في صور الخطاب عند الإمام عليه السلام باتجاه التجسيد، والتشخيص، والأقلّ منها تتّجه إلى التجريد، والسبب في ذلك يعود إلى قصديّة الخطاب عند الإمام عليه السلام بتقريب الأنموذج الأمثل لتقبلّ ذهن المخاطب، وقدرته على تصوّر هذا التشخيص والتجسيد ليؤديّ مؤداه في بنية الخطاب ومثل ذلك في قوله عليه السلام: ((نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ، وَمَحَطُّ الرِّسَالَةِ، وَخُتْلَفُ الْمَلَائِكَةِ، وَمَعَادِنُ الْعِلْمِ، وَيَتَابِعُ الْحُكْمِ))^(٤٢).

تتمثل بنية التحوّل من المعقول إلى المحسّس في (معادن العلم) لتقرّب إلى الذهن إنّ أهل بيت الرسول ﷺ؛ هم منظومات علميّة نفسيّة، وينابيع الحكم، دلالة تدفق الحكمة على ألسنتهم ﷺ.

وفي قوله ﷺ: ((عِبَادَ اللَّهِ، لَا تَرْكَنُوا إِلَى جِهَالَتِكُمْ، وَلَا تَنفَادُوا إِلَى أَهْوَائِكُمْ، فَإِنَّ النَّازِلَ بِهَذَا الْمَنْزِلِ نَازِلٌ بِشَفَا جُرْفٍ هَارٍ، يَنْقُلُ الرَّدَى عَلَى ظَهْرِهِ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ))^(٤٣). فبنية التحوّل (ينقل الردى على ظهره)، نقلت المعنى العقليّ إلى حسيّ يدركه العقل، ويتقبّله الذهن بتقريب الصورة إليه. وهكذا يحقق التحوّل تغييراً في الأسلوب الوظيفية، وتنوعاً في الوصف، ونتاج دلالة مضافة.

ثالثاً: الحوار

الحوار لغة: هو تبادل الكلام، ومنه المحاوره، وهي «المجاوبة، والتحاوّر والتجاوب، وتقول، كلّمته، فما أحرار لي جواباً؛ أي ما ردّ جواباً. واستحاره أي: استنطقه، وهم يتحاورون، أي: يتراجعون الكلام، والمحاوره: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة، والمحورة من المحاوره، مصدر كالمشاورة»^(٤٤). وفي الاصطلاح: تبادل الحديث بين الشخصيات في قصّة أو مسرحيّة^(٤٥)، وبذلك يقوم هذا الأسلوب على المراجعة في الكلام بين المتكلم، أو بين أكثر من ذلك «حيث يتعاقب الأشخاص على الإرسال والتلقي»^(٤٦).

وقد وردت كلمة الحوار في القرآن الكريم في آيات ثلاث^(٤٧)، ويقترّب من مفهوم الحوار مفهوم الجدل؛ يقول ابن فارس: «الجيم والذال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة، ومراجعة الكلام»^(٤٨)، ومن هذا نجد ان المفهومين قد اشتركا في حقيقة واحدة هي مراجعة

الكلام بفارق اختصاص الجدل بالخصومة، 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 والحوار في القرآن الكريم في آية واحدة في قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ نَحَّاورُكُمْ﴾ **إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**^(٥٠). فكان اللفظ الأول (تجادلك) في مقام الخصومة، واللفظة الأخرى (تجاوزكم) في مقام قول الرسول ﷺ. وبذلك نجد أن الجدل يتحدّد بالخصومة، والحوار لا يتحدّد بها، فيكون الأخير أعمّ وأشمل، فما يراد منه هو «إيضاح الفكرة بطريقة السؤال والجواب، من أجل أن تتلمس الحوار الذي ينطلق في مهمة طرح الفكرة، كما تتلمس الحوار الذي يتجسّد في موقف الدفاع عن الفكرة ضدّ تحديات أعدائها، وخصومها في مجالات الصراع»^(٥١)، وهذا ما يتوضح في مجال البحث في نصوص نهج البلاغة؛ لكون الحوار يقع جزءاً في أساليب الاستبدال وطرقه بالاستدلال عليه في طرق المحاورة.

ويمثل الحوار متغيراً أسلوبياً بمقتضى عدد من الطرائق المختلفة في التعبير عن قصديّة الحوار الذي يُظهر وظيفة اللغة في إيصال الفكرة بين المرسل والمتلقي، ثمّ إحداث التأثير بوظيفة الحوار الانفعاليّة؛ وبذلك يتحقق عنصر الفهم والقصديّة، وهما قيمتان تتجلى فيهما أسلوبية اللغة الحوارية التي ترصد مضامين تحولات البنى، وتغايرها للكشف عن الوظيفة التي تؤدّيها تلك الأشكال اللغوية داخل النصّ الحواريّ^(٥٢). الذي تتباين أشكاله بين الإظهار والضمور.

أولاً: الحوار الظاهري

وهذا الأسلوب يتميز بوجود فعلي القول اللذين يتصدّران الجملة الحوارية، ومن أمثلتها في نصوص نهج البلاغة في قوله عليه السلام: ((أَيُّهَا النَّاسُ، شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفْنِ النَّجَاةِ، وَعَرَّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ، وَضَعُوا تِيجَانَ الْمُفَاخَرَةِ...، فَإِنْ أَقُلَّ يَقُولُوا: حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ، وَإِنْ أَسْكُتَ يَقُولُوا: جَزَعَ مِنَ الْمَوْتِ! هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتَيَا وَالَّتِي))^(٥٣). تصدّر فعل القول في جملة الحوار الأولى (أَقُلَّ) وجاء فعل القول في جملة الحوار الثانية في سياق جواب الشرط؛ وهما يمثلان مصادر أدلة لموضوع الاستدلال "في رده" عليه السلام "على العباس وأبي سفيان في مخاطبتها بالبيعة له عليه السلام حال وفاة الرسول ﷺ".

جاء فعلا القول في جملتي الحوار (أَقُلَّ) أولاً، وقالوا ثانياً مع مجيء الجواب متصلاً بالواو لتغيّر سلوك الإمام عليه السلام في الموقف الآخر من القول إلى السكوت. ومن الملامح الأسلوبية في هذا النص مجيء أفعال القول في سياق الجملة الشرطية التي أفادت التوقّع للمستقبل الذي يكشف عن معرفة ما خبر الإمام عليه السلام في القول من تردّد في الرأي.

أمّا الملمح الأسلوبى الآخر في سياق النصّ يكون في حذف متعلقات فعل الشرط (أَقُلَّ) وفعل الشرط (أَسْكُتَ)، وهذا الحذف يكمن فيه مؤدّى قصديّة الإمام عليه السلام في الزهد بأمر البيعة له طلباً للسلطان الذي يخاله فيه القوم.

وقد تأتى أقوال المحاورات على صيغة واحدة من القول؛ فتأتى صيغة الفعل الماضي المتصل بالتاء التأنيث الساكنة؛ لكونها تتعلق باسمي 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 ﷺ، قال عليه السلام: ما قالت

الانصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير. قال ﷺ: فَهَلَّا اخْتَبَجْتُمْ عَلَيْهِمْ: بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَصَّى بِأَنْ يُحْسَنَ إِلَى مُحْسِنِهِمْ، وَيَتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ؟ قالوا: وما في هذا من الحجة عليهم؟ فقال ﷺ: لَوْ كَانَتْ الْإِمَارَةُ فِيهِمْ لَمْ تَكُنِ الْوَصِيَّةُ بِهِمْ. ثُمَّ قَالَ ﷺ: فَمَاذَا قَالَتْ قُرَيْشٌ؟ قالوا: احتجّت بأتمها شجرة الرسول ﷺ. فقال ﷺ: اخْتَبُجُوا بِالشَّجَرَةِ، وَأَضَاعُوا الثَّمَرَةَ^(٥٤).

مثلت أفعال القول (قالت) المتكررة مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (في الاحتجاج على الأنصار في نبأ السقيفة)، وقد بدأت المحاور في النص الخطابي بأسلوب الاستفهام بصيغة (ما) التي استعملت في التقرير بقوله ﷺ: ((ما قالت الأنصار))، فجاء الجواب، قالت: منّا أمير ومنكم أمير، وقوله ﷺ: ((فماذا قالت قريش))، وقد أسبغت هذه الصيغة فنيّة عالية في الحوار، ممّا تثيره في النفس من تشوّق لمعرفة الإجابة؛ فالإمام ﷺ كان يعلم مسبقاً جوابي الأنصار وقريش، إنّما أراد بهذا الاستفهام الذي يخرج إلى معنى التقرير؛ فهو ﷺ لم يطالب بالإجابة وإنّما لينكر على القوم سوء تقديرهم للأمر في هذه القوة التعبيرية في إثارة استجابة المخاطب؛ إذ إنّ مؤدّى هذا الأداء الأسلوبى في قصديّة الإمام ﷺ يحقق إثارة، وحركة في نفس المتلقي، ويدعو إلى مشاركته فيما يشعر^(٥٥).

ثانياً: الحوار المضمّر

ويأتى على نوعين؛ أحدهما: ما حذف منه واحد من أفعال قولي المحاور، ومثله ما جاء في قوله ﷺ: ((فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي أَيَّامِ الْحَرِّ قُلْتُمْ: هَذِهِ حِمَارَةُ الْقَيْظِ أَمْهَلْنَا يُسْبَخُ عَنَّا الْحَرُّ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِالسَّيْرِ إِلَيْهِمْ فِي الشِّتَاءِ قُلْتُمْ: هَذِهِ صَبَارَةُ الْقُرْ، أَمْهَلْنَا يُنْسَلَخُ عَنَّا الْبَرُّ، كُلُّ هَذَا فِرَارٌ مِّنَ الْحَرِّ وَالْقُرْ؛ فَإِذَا كُنْتُمْ مِّنَ الْحَرِّ وَالْقُرِّ تَفِرُّونَ فَأَنْتُمْ وَاللَّهِ مِنَ السَّيْفِ أَقْرُ!!))^(٥٦).

جاء فعلا القول من المحاور؛ الطرف الأول الإمام عليه السلام محذوفاً في (فإذا أمرتكم بالسّير إلّهم) وتقديره (فاذا قلت لكم سيروا إليهم) في جملة الحوار، وهما مع جوابها المتمثل بفعل القول (قلتم) يمثلان مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (تثاقل القوم عن الجهاد).

أمّا الملمح الأسلوبى الذي يظهر في بنية الحوار في النصّ الخطابيّ نتيجة حذف قول الجملة الحوارية؛ فإنّنا ليكون هذا المقام مقام (أمر) من الأمير متمثلاً بالفعل (أمرتكم) الذي يكتف من أمرية الطلب الصادر من ولي أمر المسلمين؛ فضلاً عن أنّه جاء فعل شرط، لأداة الشرط (إذا) التي تفيد تأكيد الأمر بتكرارها مع فعلها، وهنا يكمن مؤدّى النصّ في بيان أهميّة الإسراع في ملاقات العدو، والتمكّن منه لا التقاعس والفرار.

والآخر: ما حذف منه فعلا القول؛ ومن كلام له عليه السلام، وقد جمع الناس، وحضهم على الجهاد، فسكتوا ملياً، فقال عليه السلام: مَا بِالْكُمْ أَخْرُسُونَ أَنْتُمْ؟ فقال قوم منهم: يا أمير المؤمنين، إن سرت سرنا معك. فقال عليه السلام: مَا بِالْكُمْ! لَا سُدَدْتُمْ لِرُشْد! وَلَا هُدَيْتُمْ لِقَصْد! أَفِي مِثْلِ هَذَا يَنْبَغِي لِي أَنْ أَخْرُجَ؟ إِنَّمَا يَخْرُجُ فِي مِثْلِ هَذَا رَجُلٌ مِمَّنْ أَرْضَاهُ مِنْ شُجْعَانِكُمْ وَذَوِي بَأْسِكُمْ^(٥٧).

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

إنّ البنى الأسلوبية في جملة الحوار حشدت فيها صيغ إنشائية متنوعة تمثلت بالاستفهام المجازي (مَا بِالْكُمْ)، الذي خرج إلى الإنكار الذي يصوّر إنكار الإمام عليه السلام على القوم موقفهم المتردّد في مقام الحضّ على الجهاد، وصيغة النداء (يا أمير المؤمنين) التي خرجت إلى لفت انتباه الإمام عليه السلام 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 خرجت إلى الدعاء في قوله عليه السلام ((لَا سُدُّتُمْ لِرُشْد...)) التي تكشف عن تحسّر الإمام عليه السلام وتألمه من موقفهم المتخاذل.

إنّ هذا الحشد من الصيغ الإنشائية، وما داخلته من صيغة أسلوب الشرط، فضلاً عن حذف أفعال قولي الحوار، وقصر الجملة الحوارية؛ قد أثرت المؤدّي في قصديّة النصّ بما يناسب سياق المقام، وهو (انقطاع الأمل في تحفيز الهمة في القوم) وتأسّف وتحسّر الإمام فيهم.

ثالثاً: الحوار المقطوع

ويكون بطي الإجابة، ويأتي على نوعين:

١. أن يحمل الخطاب في طياته الجواب فيغني ذلك عن ذكره ومن ذلك قوله عليه السلام: ((إِنَّمَا بَدْءُ وَقُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ...، فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُتَرَادِينَ، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ، لَانْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ؛ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ، وَمِنْ هَذَا ضِغْثٌ، فَيُمَزَّجَانِ! فَهَذَاكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، وَيَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى)) (٥٨).
- يتضمّن النصّ في باطنه قولي جملة الحوار؛ يكشف عنها السياق في عبارة (لَانْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ)، فطي ذلك ضرب من الإيجاز، فالنصّ يحمل أفعالاً يكشف عنها بالنطق، وهذه الأفعال التي تشخص حالة إلتباس الحق بالباطل، وبها يتمكن الشيطان من متبعيه، يقابلها حال من سبقت له الحسنى؛ فكانت شفيعة لهم بالنجاة، وهو موطن طي السؤال هنا، وطي قول الإجابة،

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

٢. الداخلي وفيه يستغنى من الجواب، ومنه مناجاة الإمام عليه السلام ربّه في قوله: ((اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، فَإِنْ عُدْتُ فَعُدْ عَلَيَّ بِالْمَغْفِرَةِ. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا وَائْتُ مِنْ نَفْسِي، وَلَمْ تَجِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدِي. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبْتُ بِهِ إِلَيْكَ [بِلِسَانِي]، ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِي. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي رَمَزَاتِ الْأَحَاطِ، وَسَقَطَاتِ الْأَلْفَاظِ، وَشَهَوَاتِ الْجَنَانِ، وَهَفَوَاتِ اللِّسَانِ))^(٥٩). إِنَّ 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 المؤدّي الوظيفي لهذه الصيغة في سياق النصّ، ففي قول الإمام عليه السلام تمثل صيغة النداء (اللَّهُمَّ) التي تحمل في بنائها كماً عاطفياً من الرقة واللين في مناجاة الإمام عليه السلام لربّه. هذه الدفقة الشعورية ارتبطت بالفعل (اغْفِرْ) لذا تكرر في سياق النصّ، وهو تكرير اقتضاه السياق بتنوّع الأفعال السلوكية البشرية التي ترجو الرأفة والرحمة الربّانية.

فيتضح مؤدّي النصّ الخطابي في صيغة النداء (اللَّهُمَّ) بتقريب العقليّ، وهو (الله) سبحانه وتعالى من إدراك المتلقي، ممّا يضيف على النفس شعوراً بتلك القوة المطمئنة، والمسامحة، وهو موضوع الاستدلال.

آليات الحوار الاستدلالي

ذكر أنّ الاستدلال هو ما يُكتسب 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 يروّض الفكرة بسياق الجدل في ميادين الكرّ والفرّ، من دون فائدة تذكر، إلا بما يفيد العايب في عبثه، أو الغالب بإسكات خصمه دون اقتناع»^(٦٤).

ومن هذا؛ فإنّ الحوار في نصوص نهج البلاغة قد اعتمد المتغيّر الأسلوبيّ في طرائق الاستدلال بالتعليل مرّة، وبالتعريف أخرى، وبطرائق غيرها لإثبات الحجّة، وبيان البرهان، ورد الخصم.

١) الحوار بالتعليل

جاء في قوله ﷺ: ((كَأَنِّي بِكَ يَكُوفَةُ مُتَمِّدِينَ مَدَّ الْأَدِيمِ الْعُكَاطِيَّ، تُعْرِكِينَ بِالنَّوْازِلِ، وَتُرْكِبِينَ بِالزَّلَازِلِ، وَإِنِّي لَا أَعْلَمُ أَنَّهُ مَا أَرَادَ بِكَ جَبَّارٌ سَوْءًا إِلَّا ابْتِلَاءَهُ اللَّهُ بِشَاغِلٍ، وَرَمَاهُ بِقَاتِلٍ!))^(٦٥). ويندرج هذا الحوار ضمن الحوار غير المباشر، فقد «نلتقي في حديثنا هذا بالأسلوب الذي قد لا يتمثل فيه الحوار من ناحية فعلية، فقد لا يكون أماننا شخصان يتناظران ويتحاوران، ولكنه من أجل إثارة ذلك، ودفع الآخرين الى اتخاذ موقف الأخذ والرد»^(٦٦).

وتحمل بنية الجملة الفعلية (تُمدِّينَ) في سياق الأسلوب بأداة التنبيه (كَأَنَّ) صورة تشبيه تمثيليّ يمثل موضوع الاستدلال (في حال الكوفة المضطرب بامتدادها على مرّ الأزمنة)، فجاءت بنية الفعل المبنيّ للمجهول الذي تنبثق منه دلالة مجهولية متولّوها وعددهم.

إنّ بنية (كَأَنِّي بِكَ يَكُوفَةُ مُتَمِّدِينَ مَدَّ الْأَدِيمِ الْعُكَاطِيَّ) جاءت في موضع التعليل في (استمرار نزول الشدائد فيها)، وتلقيها الخطوب المزعجة، وهي مصادر أدلّة

لموضوع الاستدلال في إقامة الحجة على علم الإمام عليه السلام المسبق في نزول البلاء والقتل بمن يريد بها سوءاً من الجبابرة، وهذا ما أثبتته السنن التاريخية لهذه المدينة التي تمثل نتيجة موضوع الاستدلال المحتشدة بالمؤكدات (إني، والفعل (أعلم) أفاد تأكيد الخبر، وأنه؛ إذ إنها أثرت النص الخطابي بمؤدى القصد في حقوق الضرر بمن يريد بالكوفة السوء. ويأخذ الاستدلال بالتعليل منحى آخر في بنية الحوار تمثل ذلك في قوله عليه السلام: ((أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوهَا عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ ﷺ: إِنَّهُ يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَلَيْسَ بِمَيِّتٍ، وَيَلَى مَنْ بَلَى مِنَّا وَلَيْسَ بِبَالٍ، فَلَا تَقُولُوا بِهَا لَا تَعْرِفُونَ، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيهَا تُنْكِرُونَ))^(٦٧).

يتكشف المؤدى في النصّ 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 يتجاهلون، وإلزامهم بمضامين المحاور، فكانت بنية الحوار (خُذُوهَا) المتقدمة في النصّ بمنزلة الحجة والبيّنة التي أكدها قول الرسول (يَمُوتُ مَنْ مَاتَ)، وجاءت (الفاء) التي تصل جواب جملة الحوار في بنية أسلوب النهي المجازي (فَلَا تَقُولُوا) التي خرجت إلى التوبيخ والتفريع لهؤلاء القوم الذين يجهلون معنى آل بيت الرسول، وينكرونهم.

٢) الحوار بالتعريف

وهو الأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى^(٦٨)، فيوجه الخطاب توجيهاً آخر؛ معتمداً بثّ المعنى بطريق تحقيق القصد^(٦٩). ومثله ما جاء في قول الإمام عليه السلام: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَفِرُّهُ الْمَنَعُ وَالْجُمُودُ ...، الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَالْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ، وَالرَّادِعُ أَنَا سَيِّ

الْأَبْصَارِ عَنْ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ...»^(٧٠). ورد في قول الإمام عليه السلام في سياق النص الخطابى 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، والرادع) المفضية إلى دحض مصاداتها بنفي لزوم متعلق هذه الصفات، وهي (لم يكن له قبل، ليس له بعد، عدم النيل، والإدراك) هي حجج مُحسنة يستدل بها المخاطب لحصول المؤدى القصدي في الإقناع والتسليم لله سبحانه وتعالى بإدراك القلوب لحقيقته من أوصافه التي لا يستطيع معها دحض تلك الحجج والبراهين.

ومثله في قوله عليه السلام: فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ: مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ، وَمَلْبَسُهُمُ الْاِقْتِصَادُ، وَمَشْيُهُمُ التَّوَاضُّعُ. غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَوَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ هُمْ قال: فصعق همّام رحمه الله صعقةً كانت نفسه فيها. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أَخَافُهَا عَلَيْهِ. ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا تَصْنَعُ الْمَوَاعِظُ الْبَالِغَةُ بِأَهْلِهَا؟^(٧١).

ورد في سياق النص استدلال تعريفى لماهية المتقين (في إجابة الإمام عليه السلام لصاحبه همّام في صفة المتقين)، وهو موضوع الاستدلال، بأوصاف سلوكية دقيقة، ومتنوعة تعدّ حججاً بالغة في إلزام المخاطب بفهم مؤدى النص، وهو الاستغراق في هذه الصفات التي لا يمكن تحقيقها إلا بثبات الإيمان وخلوص النية.

٣) الحوار بالإسجال

وهو «الإتيان بألفاظ تسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به»^(٧٢)، في سياق الشبهة والإنكار^(٧٣). ومثل ذلك في قوله عليه السلام: ((وَلَكِنِّي بَلَّغْنِي أَنْكُمْ تَقُولُونَ: عَلَيَّ يَكْذِبُ، قَاتِلُكُمْ اللَّهُ! فَعَلَى مَنْ أَكْذَبُ؟ أَعَلَى اللَّهِ؟ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهِ! أَمْ عَلَى نَبِيِّهِ؟

فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ! كَلَّا وَاللَّهِ، وَلَكِنَّهَا لَهَبَةٌ غَبِثْتُ عَنْهَا، وَلَمْ تَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا»^(٧٤).
يتحقق الأثر الأسلوبِيّ في موضوع الاستدلال (ذمّ من خاطبهم) في سياق ادّعاءهم على الإمام عليه السلام الكذب (عَلِيٌّ يَكْذِبُ) بالاستفهام الإنكاريّ (أَعْلَى اللَّهِ)، وحذف الفعل (أَكْذَبُ) من جملة الاستفهام زيادة في الإنكار والتحقير، وجاءت الجملة الاسميّة (فَأَنَا أَوَّلُ ...) في سياق الإيذان والتصديق الذي خرج إليه أسلوب التفصيل بـ (أم)، ومعها القسم (وَاللَّهِ) مؤكّدة تزيّد في شدّة إنكار الإمام عليه السلام لما ادّعوا عليه في قولهم الذي أبطله عليه السلام بما سجّل عليهم في وقوعهم في الشبهة والإنكار بطريقة تقديم برهانيّ أولويّة الإيذان بالله والتصديق برسوله، أمّا صيغة النفي (لم تكونوا) أثّرت مؤدّى قصد الخطاب في النفي لشبهة قولهم (عَلِيٌّ يَكْذِبُ) وحجّة على قصور وعيهم لقول الإمام عليه السلام: (.....)

إنّ هذه البنى الأسلوبية المحتشدة في جملة الحوار حاصرت المخاطب، وأوقعت في نفوسهم الضعف والخيفة من سوء قولهم.

٤) الحوار بمجارة المحاور

هو «أن يسلم بعض مقدّماته حيث يراد تبكيته وإلزامه»^(٧٥). ومنه قوله عليه السلام: وقد سأله «ذعلب البياي» فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ قال: وكيف تراه؟ فقال عليه السلام: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيْمَانِ، قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مُلَامَسٍ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرُ مُبَايِنٍ^(٧٦). جاءت جملة الحوار الثانية (لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ ...) مصادر أدلة لموضوع الاستدلال (اليقين بالرؤية القلبية لله سبحانه وتعالى)، أمّا جملة القول الأولى (هل رأيت ربك)، فهي إلحاح على الإمام عليه السلام في موطن مساءلته بإمكانية رؤيته لله، وإلقاء الحجة عليه عليه السلام.

تضمنت مجارة الإمام عليه السلام لسائله ملامح أسلوبية توضح في بنية الاستفهام (أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى) التي خرجت إلى التعجب من قول السائل من أجل أن يصل به عليه السلام إلى إثارة فكره باتجاه بيان غلط المستدل في الاستنتاج بسؤال الأخير عن كيفية الرؤية، فكانت جملة الحوار الثانية لقول الامام عليه السلام (لا تدركه العيون...) استدراكاً لرفع ما توهمه من كون الإجابة لا تتجه إلى الرؤية العينية، فكانت المحاور غير المباشرة؛ هي مجارة للمحاور لتوجيه ذهنه إلى أهمية الإدراك القلبي لحقيقة الرؤية المتمثلة بحقائق الإيمان بأسلوب الاستدراك. ومنها مجارة الخصم، وحقيقته «ردّ كلام الخصم من فحوى كلامه»^(٧٧).

ومثله ماجاء في قول الإمام عليه السلام: وَلَقَدْ كُنْتُ مَعَهُ ﷺ لَمَّا أَنَاهُ الْمَلَأُ مِنْ قُرَيْشٍ، فَقَالُوا لَهُ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّكَ قَدْ ادَّعَيْتَ عَظِيماً لَمْ يَدَّعِهِ أَبَاؤُكَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ بَيْتِكَ، وَنَحْنُ نَسْأَلُكَ أَمْراً إِنْ أَجَبْتَنَا إِلَيْهِ وَأَرَيْتَنَاهُ، عَلِمْنَا أَنَّكَ نَبِيُّ وَرَسُولٌ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ عَلِمْنَا أَنَّكَ سَاحِرٌ كَذَّابٌ. فَقَالَ لَهُمُ ﷺ: وَمَا تَسْأَلُونَ؟ قَالُوا: تَدْعُونَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ حَتَّى تَنْقَلَعَ بِعُرْوِقِهَا وَتَقِفَ بَيْنَ يَدَيْكَ. فَقَالَ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، فَإِنْ فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكُمْ، أَتُؤْمِنُونَ وَتَشْهَدُونَ بِالْحَقِّ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: فَإِنِّي سَأْرِيكُمْ مَا تَطْلُبُونَ، وَإِنِّي لَا عَلِمُ أَنَّكُمْ لَا تَفِيئُونَ إِلَى خَيْرٍ... فَقُلْتُ أَنَا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنِّي أَوَّلُ مُؤْمِنٍ بِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ... فَقَالَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ: بَلْ سَاحِرٌ كَذَّابٌ، عَجِيبُ السَّحْرِ خَفِيفٌ فِيهِ، وَهَلْ يُصَدِّقُكَ فِي أَمْرِكَ إِلَّا مِثْلُ هَذَا! (يَعْنُونِي)^(٧٨).

تكثفت الملامح الأسلوبية في بنية الحوار الأولى في قولهم (يَا مُحَمَّدُ، إِنَّكَ قَدْ ادَّعَيْتَ عَظِيماً... وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ عَلِمْنَا أَنَّكَ سَاحِرٌ كَذَّابٌ)، فقد حذف المفعول به للفعل (ادَّعَيْتَ)، وتقديره أمر إشارة إلى إنكارهم المسبق لكل ما ينطق به محمد ﷺ. وجاءت الصفة عظيماً نكرة تفيد الإنكار على العموم، وعلى صيغة فاعيل (صيغة الصفة المشبهة) التي تفيد المبالغة في هذا الإنكار، وجاءت المؤكدات (إنك، وقد)

التي سبقت الفعل الماضي (ادّعت) لتثري بنية الخطاب في تأكيد شدة إنكارهم لنبوة محمد ﷺ، وما كان من النبيّ إلا أن يفهمهم باستفهام تقريرى بقوله (وما تسألون؟)، فجاء قولهم بإلقاء الحجّة على النبيّ ﷺ بما يعجز عنه البشر، فقالوا (تَدْعُو لَنَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ حَتَّى تَنْقَلَعَ بِعُرْوِقِهَا)، ولما كان هذا ممّا يكون في حيز قدرة الله سبحانه وتعالى الذي خصّه بالنبوة، وهو موضوع الاستدلال، فأراد أن يبين أنّ الله الذي بعثه هو مَنْ يقدر على ذلك؛ فكانت حجّته ﷺ وإفحامه لخصمه في حال حدوث هذا الأمر (أَيَكُونُ لَكُمْ بَرَهَانًا لَتُؤْمِنُوا)، فقالوا (نعم)، فكان قول الرسول بأسلوب النداء للشجرة والتوكيد بحدوث انتقال الشجرة باشتراط إيمانها بالله أن يقع ما ينقض به الرسول عليهم قولهم. فانقلعت بعروقيها، واستمرّ الحدث الحواريّ في بيئة النصّ بمجaraة المحاور من قريش الى إفحامهم وردّ دعواهم في نفس ما يأتون به من حجج إلى حدّ تعجيزهم. فرجعوا الى أصل ما أرادوا إنكاره، وعدم تصديقه، وهو نبوة ﷺ.

... الخاتمة ...

وفي جملة الأمر يمكن الخلوص إلى أنّ الاستدلال بالحوار في نصوص نهج البلاغة جاء في أغلبها على أسس المحاور السلبيّ (الطرف الآخر) المحاور ضعيف الحجّة، وكان القول للإمام عليه السلام هو الراجح، وفيه الحجّة والبيان، وهذا يفضي إلى أنّ عصر الإمام، ومن عاصره لم يرتقوا إلى فهم يسير ممّا كان يرمي إليه عليه السلام في أقواله وأفعاله، فكان انعكاس ذلك سلبياً على سياسته عليه السلام في عصره، وصار طوقاً سميكاً حدّد مساحة حركته باتجاه إصلاح ما يمكن إصلاحه فيهم، إمّا ما عُرض في بعض نماذج منها في البحث، فإنّ الحوار جاء بطرائق عدّة في الاستدلال، وتنوّع الأسلوب، وهي أساليب تتخذ من الحجّة العقلية في أغلبها وسيلة لبلوغ سبيلها في الإقناع والتأثير، وأحياناً تتخذ من المحسّنات سبيلاً آخر، وكانت لكلّ طريقة خصائصها بما يقتضيه فهم خصائص الدعوة، وتوضيح مسائل العقيدة بعيداً عن اللبس، ثم إنّ في بعض طرق الحوار ما يثبت بالحجّة القاطعة ردّ والشبهات في مسائل التوحيد والنبوة والإمامة والاستدلال في إظهار الحقّ، ودحض الباطل، بارتكاز جملة الحوار على الخبر؛ فلا معنى لكون الشيء دليلاً إلا إفادته إيّاك العلم بما هو دليل عليك^(٧٩)، وبذلك يتوصّل البحث إلى أنّ أسلوب الحوار في نصوص نهج البلاغة قد أدّى القصد المراد بمقتضى الحال والمقام. وجملة الأمر فإنّ النصّ الخطابيّ في نهج البلاغة منظومة مفهوميّة متكاملة اشتملت على اللفظ الغريب، والتركيب المنسوج بمؤدّيّ وظيفيّ يتنوّع بتنوّع أنساق الكلام؛ فكانت ذات وظيفة احتجاجيّة في أغلبها ووظيفة تفسيرية وإقناعية، وإفهامية فكان إبداع تلك المنظومة شكلاً في جمالية التعبير ومضموناً في أداء الوظيفة.

١. لسان العرب: مادّة: (ح و ل).

٢. المصطلح النقديّ في نقد الشعر: دراسة لغويّة، تاريخيّة، نقدية: إدريس الناقوري، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس. ليبيا، ط٢، ١٣٤٩هـ/١٩٤٨م: ١٥٥.
٣. الخطيئة والتكفير: ٢٢١.
٤. ينظر: المصدر نفسه: ١٥٥.
٥. سورة الكهف: الآية/ ١٠٨.
٦. أطراف الوجه الواحد: دراسات نقدية في النظرية والتطبيق: د. نعيم اليافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق: ٢٤٠.
٧. ينظر: تحوّلات بنى الخطاب القرآنيّ في مشاهد القيامة والقصّ (دراسة أسلوبية): أطروحة دكتوراه بلقيس كولي محمد الخفاجي، بإشراف د. حيدر لازم مطلق، ٢٠٠٥م: 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 اللغويّ بين التراث والمعاصرة: د. نعمة رحيم العزاوي، مطبعة المجمع العراقيّ، بغداد، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م: ١٩٦.
١٢. ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل: عصام شرتح، دراسة منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م: ١.
١٣. لسان العرب: مادة: (ردد).
١٤. ينظر: العمدة: ٣٣٣/١.
١٥. ينظر: كتاب الصناعتين الكتابية والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري ٣٩٥هـ، تح عليّ محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م: ٣٠.
١٦. البيان والتبيين: ٨٥/١.
١٧. المصدر نفسه ٨٥/١.
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 د ل).
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 و ر).
٤٥. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: ١٥٤.
٤٦. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان: ط ١، ١٩٨٥م: 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 د ل).
٥٠. سورة المجادلة: الآية/ ٥.
٥١. الحوار في القرآن قواعده، أساليبه، معطياته، السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط ٦، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م: ٥٢.
٥٢. ينظر: أسلوبية الحوار في القرآن الكريم: رسول حمود حسن الدوري، أطروحة دكتوراه:

- بأشرف د. ماهر مهدي هلال، جامعة بغداد: ١٩٩٥ م: ٩.
٥٣. نهج البلاغة: خ ٦٠/٥-٦١.
٥٤. نهج البلاغة: خ ٦٦/١٤١.
٥٥. ينظر: أسلوبيّة 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: مطابع 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: أسلوبيّة الحوار في القرآن الكريم: ٣٤.
٧٠. نهج البلاغة: خ ٩٠/١٨٨.
٧١. نهج البلاغة: خ ١٩١/٤١٤.
٧٢. الإتيقان في علوم القرآن: ٢/١٣٧.
٧٣. ينظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم: ٨٢.
٧٤. نهج البلاغة: خ ٧٠/١٤٥.
٧٥. الإتيقان في علوم القرآن: ٢/١٣٧ وينظر: من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، ط ٣، م ١٩٥٠: ٣٧٥.
٧٦. نهج البلاغة: خ ١٧٧: ٣٦٠.
٧٧. الإتيقان في علوم القرآن: ٢/١٣٧.
٧٨. نهج البلاغة: خ ١٩٠/٤١٢-٤١٣.
٧٩. دلائل الإعجاز: ٥٢٩.

المصادر والمراجع

٨. الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريعية (قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر)، د. عبد الله الغدامي، النادي الأدبي الثقافي، ط ١، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
٩. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، دار الكتب العربي، بيروت، تح د. محمد التنجي، ط ١، ١٩٩٥م.
١٠. ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، عصام شر تح، دراسة منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م.
١١. العمدة في محاسن الشعر آدابه ونقده، ابن رشيقي القيرواني (٤٥٦هـ)، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٧٢م.
١٢. كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (٣٩٥هـ) تح علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧١هـ ١٩٥٢م.
١٣. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور (٧١١هـ) دار صادر، بيروت، لبنان، ط ٤، ٢٠٠٥م.
١٤. المصطلح النقدي في نقد الشعر، دراسة لغوية تاريخية، نقدية، إدريس الناظوري، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ط ٢، ١٣٤٩هـ ١٩٤٨م.
- القرآن الكريم.
١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ) المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان ١٩٧٣م.
٢. أسلوبية الحوار في القرآن الكريم: رسول حمود حسن الدوري، أطروحة دكتوراه: بأشراف د. ماهر مهدي هلال، جامعة بغداد: ١٩٩٥م.
٣. أطياف الوجه الواحد، دراسات نقدية في النظرية والتطبيق، د. نعيم الباقي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ب ت.
٤. البلاغة العربية قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العامة، لوندجان، ط ١، ١٩٩٧م.
٥. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ (٢٥٥هـ)، تح د. حسن السندوبي، المطبعة التجارية الكبرى، ط ١، ١٩٢٦م.
٦. تحولات بنى الخطاب القرآني في مشاهد القيامة والقصص (دراسة أسلوبية): أطروحة دكتوراه بلقيس كولي محمد الخفاجي، إشراف د. حيدر لازم مطلق، ٢٠٠٥م.
٧. الحوار في القرآن قواعد، أساليبه، معانيه، السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط ٦، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

١٥. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة،

د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني،

بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٥م.

١٦. معجم المصطلحات العربية في اللغة

والأدب، مجدي وهبة، كامل المهندس،

مكتبة لبنان، ط٢، ١٩٨٤م.

١٧. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي

بكر بن محمد بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)

تح أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة،

ط١، ١٤٠٠هـ ١٩٨١م.

١٨. مناهج البحث اللغوي بين التراث

والمعاصرة: د. نعمة رحيم العزاوي،

مطبعة المجمع العراقي، بغداد ١٤٢١هـ

٢٠٠١م

١٩. مناهج الجدل في القرآن الكريم، د.

زاهر عوض الألمي، مطابع الفرزدق

التجارية، الرياض، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٢٠. من بلاغة القرآن: أحمد أحمد بدوي، ط٣،

١٩٥٠م.

٢١. نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين عليّ

بن أبي طالب (عليه السلام)، ضبط نصّه الدكتور

صبحي الصالح، دار الحديث للطباعة

والنشر، قم، ط٣، ١٤٢٦ق-١٣٨٤ش.

٢٢. نهج البلاغة ما اختاره الشريف الرضي

(٤٠٦هـ) من كلام أمير المؤمنين عليّ

بن أبي طالب (عليه السلام)، شرح الشيخ محمد

عبده، خرّج مصادره الشيخ حسين

الأملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،

بيروت، لبنان ط١، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

وَضِيفَةُ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ
فِي تَشْبِيقِ النَّصْرِ
كَلَامُ الزَّهْرَاءِ اَنْمُودَجَا

**Function of Severing
and Relating in the Text
Mergence**

**The Speech of Al-Zahra
Peace be upon her
as a Nonpareil**

م.م. مُحَمَّدٌ مَنصُورُ الْبَيَّاتِي

ماجستير اللغة العربية
كلية التربية للعلوم الإنسانية . جامعة بابل

Mohammed Mansuer Al-Baiati
MA in Arabic
College of Education for Human
Sceinss
University of Babil

ملخص البحث

يُعدّ مبحث (الوصل والفصل)، من حلقات الربط المهمة بين اللسانيات النصيّة الحديثة والتراث الغويّ العربيّ، وهو ركن أساس في موضوع الاتساق النحويّ في اللسانيات النصيّة؛ لما له من دور مهم في تماسك البنية السطحيّة للنصّ وانسباك عناصرها بعضها ببعض من جانب، وإيجاد الترابط الدلاليّ للنصّ بوساطة الوظيفة التي تمتاز أدواتها بها وبذلك تضيفي ظلالها على البنية العميقة للنصّ وتماسكها من جانب آخر.

ولمبحث (لوصل والفصل) علاقة واضحة على مستوى الجانب الجماليّ لهندسة البناء الرصفيّ للنصّ؛ وبذلك تظهر قدرة المتكلم على صياغة خطابه الواضح والبلغ.

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 عاداتهم تقديم الفصل على الوصل؛ لأنه 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 وجدانهم، وفكرهم، وثقافتهم البلاغية. ويُعد مبحث (الفصل والوصل) من أهم المباحث البلاغية والتي بها يُعرف البليغ عمّن سواه، ولذلك قال السكاكي^(٣) (ت ٦٢٦هـ) 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: قطعتَه فانقطع»^(٥)، أما اصطلاحاً فهو «نوع من أنواع الربط، إلاّ أنّه لا يعتمد على روابط شكلية تتجلى في البنية السطحية، بل يقوم على علاقة خفية قائمة بين جمل النصّ»^(٦).

ويبدو من ذلك أنّ مفهوم الفصل لا يتعدى في اللسانيات النصّية، عن مفهومه في التراث اللغويّ العربيّ؛ لأنّه فيهما لا يعتمد على روابط شكلية ظاهرة على مستوى البنية السطحية للنصّ؛ 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 تتبع بعض الأمثلة والشواهد من كلام الزهراء عليها السلام في مبحث الفصل.

١. فمن خطبتها عليها السلام: ((فَدُونَكُمْوَهَا فَاحْتَقِبُوهَا دَبْرَةَ الظَّهْرِ، نَقَبَةَ الْخُفِّ، بَاقِيَةَ الْعَارِ، مَوْسُومَةَ بَغْضَبِ اللَّهِ وَشَنَارَ^(٨) الْأَبَدِ))^(٩). في هذا المثال عدّة مواضع للفصل، إذ فصلت الزهراء عليها السلام بين (دَبْرَةَ الظَّهْرِ) و(نَقَبَةَ الْخُفِّ)، فالزهراء عليها السلام شبّهت الخلافة بالناقة التي يُشد على بطنها الرَّحْلُ، وهذا معنى (الحقب)^(١٠) وهذه الناقة (دبرة الظهر) أي مجروحة الظهر^(١١)، و(نقبة الخفّ) أي مُثَقَّبَة

أخفافها^(١٢)، وعلى هذا تكون الجملة الثانية من الأولى منزلة التأكيد المعنوي، فيكون معنى كلام الزهراء عليها السلام إلى القوم: إِنَّ الخلافة التي ترمون أخذها ما هي إلا كناقعة غير سليمة، فلا يمكن ركوبها لأنَّ ظهرها مقرَّح، ولا يمكنها السير؛ لأنَّ خفها مثقوب، فدونكموها، أربطوا عليها متاعكم الذي تطمعون أن تسرقوه من أهله وهم آل البيت عليهم السلام.

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

وكذلك فصلت عليها السلام بين (باقية العار) و(موسومة بغضب الله) فغضب الله تعالى عار لا يأتي مثله عار، وأيَّ عار أشدَّ من خزي وعذاب 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 وجدنا أنَّه قام بوظيفة الترابط والتماسك على مستويين: مستوى الدلالة، فأدَّى إلى تماسك المعنى بين الجمل؛ ما زاد في قوة الدلالة للنصِّ وترابطها، أمَّا على مستوى الشكل فكان الترابط لا بوساطة عنصر لغويِّ كما في المباحث الإتساقية السابقة؛ وإنَّما بوساطة هذه العلاقة في دلالة الجملة اللاحقة على السابقة، إذ خلقت نوعاً من الترقُّب لدى المتلقِّي في أن يواصل المتكلِّم حديثه ولا يقطعه، ليتجلَّى 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 المفصول عنها في الموضع الأوَّل: (دَبْرَةُ الظَّهْرِ).

أما الموضع الثاني: (باقية العار).

الجملة المفصولة في الموضع الأوَّل: (نَقَبَةُ الْخَفِّ).

أما الموضع الثاني: (موسومة بغضب الله).

وفي جميع المواضع يُقدَّر اسم الفعل (فدونكموها)؛ لتتم به دلالة الجملة المفصول عنها، أو الجملة المفصولة.

عمل الفصل: عمل الفصل في الموضعين تأكيد قبح عمل القوم، وذلك بالمجيء بجملة فيها دلالة أبلغ من الجملة الأولى على المراد، ففي الموضع الأوَّل جيء بـ (نقبة الخفّ) وهذه دلالتها أقوى من الأولى (دبرة الظهر) إذ قد يقال: إِنَّ الناقَةَ مجروحة الظهر يمكن أن توصل راكبها إلى مراده بعسر ومشقة، إلا أَنَّها مثقوبة الخفّ، لا يمكن لها الحركة بنفسها فضلاً عن الركوب فوقها، وكذا في الموضع الثاني فإنَّ العار الموسوم بغضب الله تعالى لا يمكن أن يتخلَّص منه، بخلاف العار الذي يلحق المرء من قبل الناس فإنَّه مهمل طال بقاؤه لا بدَّ له من نهاية.

٢. ومن قولها عليها السلام: ((يَا ابْنَ أَبِي قُحَافَةَ؟ أَفِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَلَا أَرِثَ أَبِي؟! لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا فَرِيًّا))^(١٣).

في هذا المثال فصلت الزهراء عليها السلام بين (لقد جئت شيئاً فرياً) وكلامها الأوَّل (أفي كتاب الله...) لتكون الجملة الثانية بيانا ونتيجة للأولى، فهي عليها السلام تؤكد أن ما جاء به أبو بكر ليس حقيقة؛ وذلك عندما ادَّعى أن الرسول صلى الله عليه وآله 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 مفسِّرة وموضحة للأولى لما تحمله من دلالة أوضح من دلالة الجملة الأولى. أما أركان الفصل فهي كالآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام.

المخاطب: ابن أبي قحافة (أبو بكر).

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

الجملة المفصولة: لقد جئت شيئاً فرياً.

عمل الفصل: زيادة إيضاح الجملة المفصول عنها، ورد دعوى يمكن أن يدعيها بعضهم مفادها: «إنَّ استفهام الزهراء عليها السلام لم يكن إنكارياً؛ وإنما هو استفهام حقيقي تريد منه أن تعلم شيئاً تجهله، وهو عدم أحقيتها من إرث أبيها عليه السلام» فلاجل دفع هذا التوهم جاءت بالجملة المفصولة (جئت شيئاً فرياً) فكانت في غاية الوضوح دالة على ما تريد.

٣. ومن دعائها عليها السلام: ((اجْعَلْ شَرَايِفَ صَلَوَاتِكَ، وَبَرَكَاتِكَ وَرَوَافِهِ تَحِيَّاتِكَ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ، وَأَمِينِكَ عَلَى وَحْيِكَ، الْقَائِمُ بِحُجَّتِكَ))^(١٦).

في هذا المثال فصلت الزهراء عليها السلام بين قولها: (وأمينك على وحيك)، وبين قولها: (القائم بحججتك) إذ كانت الجمل السابقة متوالية بواسطة حرف العطف (الواو)، إلا أنها في هذا الوضع فصلتها عن سابقاتها من حيث الترابط الشكلي الحاصل بواسطة حرف العطف، ومع ذلك بقي الترابط الدلالي المعنوي بين الجملة المفصولة والجمل السابقة عليها؛ إذ كون الرسول محمد عليه السلام قائماً بحجة الله تعالى ومتحملها يكون ذلك تأكيداً وإثباتاً للصفات المذكورة سابقاً (عبدك ورسولك وأمينك على وحيك)، إذ لا تقوم أو لا تثبت هذه الصفات الإلهية من غير كون المناطة به هو حجة الله تعالى.

ومما يزيد ذلك تأكيداً وقوع اسم الفاعل (القائم) صلة للألف واللام، وهذا مما يؤهله لأن يكون عاملاً في الماضي، والمستقبل، والحال^(١٧).

وبذلك يضيفي ظلاله على النَّصِّ من كون الرسول محمد ﷺ حجة الله تعالى في كلِّ آن وزمان، إذ إنَّه قائم بحجة الله تعالى وناهض بها في الزمن الماضي على قول الزهراء ﷺ، وفي زمن تكلمها وهو الحال، أو الحاضر، وكذا في المستقبل، فالرسول ﷺ حجة الله على خلقه، وهو القائم بها، سواء أكان حاضراً بنفسه وجسده أم غير حاضر، فما زال نهجه ورسالته قائمة، وهذا يعني أنَّه قائم بها، متحمِّل أعباءها. فعلى هذا تكون أركان الفصل كالآتي:

المتكلم: الزهراء ﷺ.

المخاطب: الله تعالى.

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

الجملة المفصولة: (القائم بحجتك).

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

المبحث الثاني

الوصل

الوصل لغة واصطلاحاً

كشفت المعاجم أنّ الوصل يعني في اللغة: الاتصال؛ أي: «وصلت الشيء وصلّاً 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 اللساني الحديث إلى أركان اجتماع العناصر اللغوية وتعلق بعضها ببعض، بأربع صور وهي على النحو الآتي:

٤. مطلق الجمع يربط بين صورتين أو أكثر متحدتين من حيث البنية، وأبرز أدواته التي يتحقق بها هي (الواو).

٥. التخيير يربط بين صورتين متماثلتين من حيث المحتوى، ويكون بالأداة (أو).

٦. الاستدراك ويضم صورتين من صور المعلومات بينهما علاقة تعارض، ويتحقق بعناصر أهمّها (لكن، وبل).

٧. التفرع ويشير هذا النوع من الوصل إلى العلاقة بين صورتين بينهما حالة تدرج وتحقق أحدهما يتوقف على حدوث الآخر، ويتحقق بعناصر متعددة كـ (لأن،

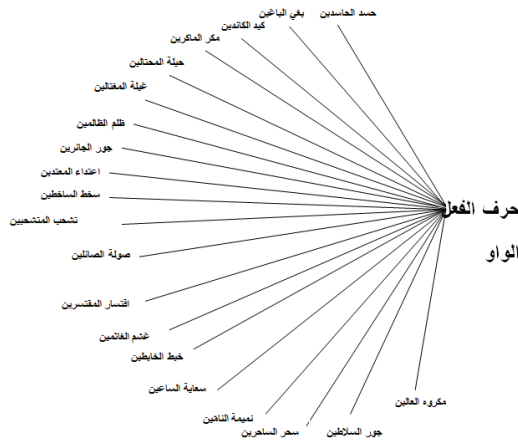
لهذا، من حيث، ما دام^(٢٠)، إلا أنه يمكن أن تقوم (الفاء، وثم) بهذه الوظيفة، إذ إن كليهما فيها دلالة التفريع والتدرج في الغالب.

ويتضح من تعريف الوصل في اللغة والاصطلاح، أنَّ وظيفته في اللسانيات النَّصِّيَّةُ مقتربه جداً من الوصل في التراث اللغويِّ العربيِّ؛ إذ لا يخرج في كل مواضعه 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 الصَّديقة (عليها السلام)، فسوف نكتفي بذكر ما يقوم بوظيفتها من حروف العطف في اللغة العربية.

أولاً: مطلق الجمع

١. فمن دعائها (ع): ((اللَّهُمَّ اكْفِنِي حَسَدَ الْحَاسِدِينَ، وَبَغْيَ الْبَاغِينَ، وَكَيْدَ الْكَائِدِينَ، وَمَكْرَ الْمَاكِرِينَ، وَحِيلَةَ الْمُحْتَالِينَ، وَغِيلَةَ الْمُغْتَالِينَ، وَظُلْمَ الظَّالِمِينَ، وَجَوْرَ الْجَائِرِينَ، وَاعْتِدَاءَ الْمُعْتَدِينَ، وَسَخَطَ الْمُسَخِطِينَ، وَتَشَحُّبَ الْمُتَشَحِّبِينَ، وَصَوْلَةَ الصَّائِلِينَ، وَاقْتِسَارَ الْمُقْتَسِرِينَ، وَغَشَمَ الْغَاشِمِينَ، وَخَبْطَ الْخَابِطِينَ، وَسَعَايَةَ السَّاعِينَ، وَنَمِيمَةَ النَّامِينَ، وَسِحْرَ السَّحَرَةِ، وَالْمَرَدَّةَ الشَّيَاطِينِ، وَجَوْرَ السَّلَاطِينِ، وَمَكْرُوهَ الْعَالَمِينَ))^(٢٣). في هذا المثال ورد عنصر الوصل (الواو) في عشرين موضعاً من النَّصِّ، وفي جميع مواضعه أدَّى وظيفة على مستوى سطح النَّصِّ وهي ربط الجمل بعضها بعضاً، ممَّا أدَّى إلى تماسك سطح النَّصِّ وترابط أجزاء مفرداته وجمله، إذ لولاها لما تحقَّق هذا التماسك الشكلي للنَّصِّ، وأدَّى وظيفة على مستوى البنية العميقة للنَّصِّ، وهي إشراك جميع الصفات التي بعده وإحالتها إلى مرجع سابق وهو الفعل (اكفني)، فصار هذا الفعل بجميع مواضع حرف العطف

(الواو) كأنه موجود ويطلب هذه الصفات التي تريد الزهراء عليها السلام من الله، تعالى، أن يكفيها إيّاها وتحيطها رحمته تعالى بخلاصها منها، وهذا الأمر من خواص حرف العطف الواو، إذ إنه 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 مرجع الإحالة لجميعها، فأعمها 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)

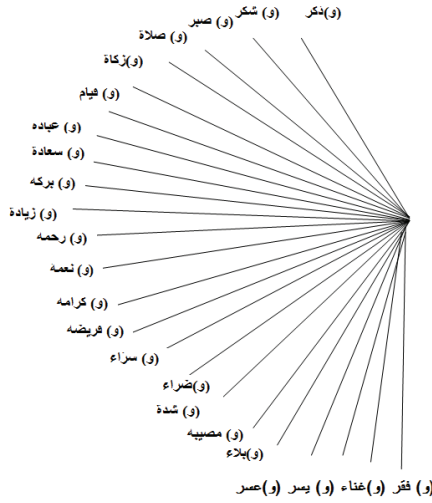
الجملة المعطوفة: شبه الجملة (بَغْيِ الْبَاغِينَ، كَيْدَ الْكَائِدِينَ، مَكْرَ الْمَاكِرِينَ، حِيلَةَ الْمُخْتَالِينَ...).

عمل الوصل: إشرارك جميع الجملة اللاحقة المقدر معها (اللهم أكفني)، على أداة الوصل بالحكم الدال عليه مرجع الإحالة.

٢. من دعائها (ع): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَمْدٍ وَذِكْرٍ وَصَبْرٍ وَصَلَاةٍ وَزَكَاةٍ وَقِيَامٍ وَعِبَادَةٍ وَسَعَادَةٍ وَبَرَكَةٍ وَزِيَادَةٍ وَرَحْمَةٍ وَنِعْمَةٍ وَكَرَامَةٍ وَفَرِيضَةٍ وَسَرَاءٍ وَضَرَاءٍ وَشِدَّةٍ وَرَخَاءٍ وَمُصِيبَةٍ وَبَلَاءٍ، وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ، وَغِنَاءٍ وَفَقْرٍ، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، وَفِي كُلِّ أَوَانٍ وَزَمَانٍ، وَكُلِّ مَثْوًى وَمُنْقَلَبٍ وَمُقَامٍ))^(٢٥).

جاءت في هذا المثال اربع وعشرون مفردة تطلب مرجعاً واحداً وهو الجملة المذكورة في أوّل الفقرة (الحمد لله)، ارتبطت جميعها بواسطة عنصر الوصل (الواو)، فأدّى إلى تماسك النصّ واتساقه على مستوى البنية السطحية للنصّ، وعلى مستوى البنية العميقة أيضاً إذ عمل على إشرارك جميع المفردات المتوالية بعده في الحكم الذي أفاده مرجع الإحالة لها وهو (الحمد لله)، والذي أقرّت 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 إشراكها لمعنى الحمد، نضع المخطط التالي:



على هذا تكون اركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء (ع)

المخاطب: الله تعالى

أداة الوصل: الواو

مرجع الإحالة للوصل: (الحمد لله)

الجملة المعطوفة: المفردات (ذكر، صبر، صلاة، زكاة...) والمقدّر معها جملة (الحمد لله مستقر).

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

ثانيا: التخيير

فمن خطبتها (ع): ((أُنْقِذْكُمْ اللَّهُ، عَزَّ وَجَلَّ، بِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ اللَّتَيَا وَالتِّي، وَبَعْدَ أَنْ مُنِيَ بِهِمُ الرِّجَالُ وَذُؤْبَانُ الْعَرَبِ وَمَرْدَةُ أَهْلِ النِّفَاقِ ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ (٢٦) وَنَجْمُ قَرْنٍ لِلشَّيْطَانِ أَوْ فَغَرْتُ لِلْمَشْرِكِينَ فَاعْرَةَ قَذْفِ أَخَاهُ فِي لَهْوَاتِهَا، فَلَا يَنْكُفِي حَتَّى يَطَأَ صِمَاخَهَا بِأَخْمَصِهِ وَيَطْفِئَ عَادِيَةَ لَهْبِهَا)) (٢٧). ورد في هذا المثال موضع واحد لعنصر الوصل (أو)، وهو أحد أحرف العطف الذي من معانيه التخيير (٢٨) بين المعطوف والمعطوف عليه، فالزهراء (ع) في هذا الموضع تريد بيان أمر أفرد به الإمام علي (ع) وهو تصديده لأعداء الإسلام، فكلما نجم منهم قرن يريد بالإسلام سوءاً يجدون سيف علي بن أبي طالب (ع) بالمرصاد ليجمده ويقطعه من أصله، فدلّت (أو) على تعدد الصور التي يظهر فيها أعداء الإسلام، فهي نخيرة بأيّ مظهر تظهر، ولأيّ قناع تلبس، إلا أنها مع ذلك يصيبها الحزني والذل بسيف أمير المؤمنين (ع)، وبذلك تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء (ع).

المخاطب: المسلمون.

أداة الوصل: (أو).

الجملة الموصولة عليها: (نجم قرن الشيطان).

الجملة الموصولة: (فغرت للمشركين فاعرة).

عمل الوصل: بيان الدور الريادي الذي تحمّله الإمام علي (ع) في جميع الغزوات التي مُني بها المسلمون.

٣. ومن خطبتها (ع): ((أَفْخَصَّكُمْ اللَّهُ بِأَيَّةٍ أَخْرَجَ أَبِي مِنْهَا أَمْ هَلْ تَقُولُونَ: إِنَّ أَهْلَ الْمَلَّتَيْنِ لَا يَتَوَارَثَانِ؟ أَوْ لَسْتُ أَنَا وَأَبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ، أَمْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَعَمُومِهِ مِنْ أَبِي وَابْنِ عَمِّي؟)) (٢٩). في هذا المثال ورد

موضعان لعنصر الوصل (أم)، والتي هي أحد حروف العطف المشهورة، وهي في العربية على قسمين: متصلة^(٣٠)؛ أي: تُشْرِكُ 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 منفصلة، أي تدلّ على الإضراب كـ (بل)^(٣١)، فإنها لا تشرك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم، بل تُشْرِكُهُ لفظاً فقط^(٣٢)، وبذلك تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام.

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء عليها السلام.

أداة الوصل: أم.

الجملة الموصول عليها: (أفخصكم الله بآية أخرج أبي منها).

الجملة الموصولة: (هل تقولون: إنّ أهل الملتين لا يتوارثان).

عمل الوصل: عملت أداة الوصل (أم) على تشريك المعطوف (هل تقولون...) مع المعطوف عليه (أفخصكم الله...) في الحكم؛ وذلك أنّ الزهراء عليها السلام تستدل على بطلان قول القوم وإدعائهم بعدم إرثها من أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله، وكأنّها تقول لهم: إنّ قولكم لا يخلو من أمرين لكي يكون تامّاً: إما أن تكون هناك آية خصّت أبي دون عموم الناس بعدم توريث أهله، أو أن تقولوا: إنّهما (الرسول محمد صلى الله عليه وآله وابنته فاطمة عليها السلام) لا يتوارثان لأنّهما من ملتين مختلفتين والمسلم لا يرثه ابنه غير المسلم، وكلا الأمرين لا وجود له، فكيف تمنعاني من أن أرث أبي محمد صلى الله عليه وآله؟

فأداة الوصل (أم) وصلت حكم المعطوف مع المعطوف عليه، وبذلك أكّدت بطلان قول القوم وافترائهم على رسول الله صلى الله عليه وآله. وأما الموضع الثاني من أداة الوصل

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

ثالثا: الاستدراك

٤. من قولها (ع): ((سُبْحَانَ اللَّهِ مَا كَانَ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ كِتَابِ اللَّهِ صَادِقًا، وَلَا لِأَحْكَامِهِ مَخَالِفًا، بَلْ كَانَ يَتَّبِعُ أَثَرَهُ، وَيَقْتَفِي سَوْرَهُ، أَفْتَجْمَعُونَ إِلَى الْغَدْرِ اغْتِلَالًا عَلَيْهِ بِالزُّورِ 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 يتناسب ومراد الزهراء (ع)، إذ هي في معرض ردّ القوم الذين ادعوا عدم توريث الرسول محمد ﷺ لابنته فاطمة (ع)، فكأنها تريد أن تقول لهم: إن الحديث الذي رويتموه عن أبي محمد ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» (٣٦) يخالف كتاب الله بصراحة وينافيه في عدة مواضع من آياته كقوله تعالى ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ﴾ (٣٧)، أو كقوله تعالى في قصة يحيى بن زكريا (ع) ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ عَالٍ يَعْقُوبَ﴾ (٣٨) وغيرها الكثير من الآيات التي تدل على توريث الأنبياء لأسيما ابناؤهم، أو الآيات التي تعمم توريث الأب لابن، فعندها كيف يخالف رسول الله ﷺ آيات الله وأحكامه؟، بل هو أحرص البشر على تطبيق آيات القرآن واقتفاء أثرها قولاً وفعلاً، وفمّا سبق تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء (ع).

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء (ع).

أداة الوصل: (بل).

الجملة الموصول عليها: (ولا لأحكامه مخالفاً).

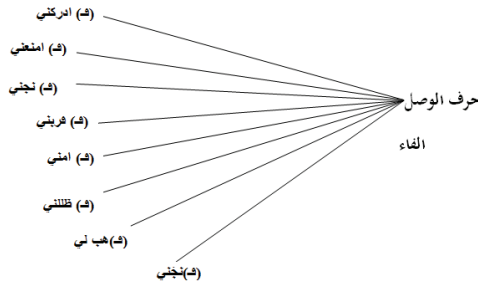
الجملة الموصولة: (كان يتبع أثره).

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

رابعاً: التفریع

٥. ومن دعائها ﷺ: ((أَفِرُّ إِلَيْكَ هَارِباً مِنَ الذُّنُوبِ فَأَقْبِلْنِي، وَالتَّجِيءُ مِنْ عَذْلِكَ إِلَى مَغْفِرَتِكَ فَأَذْرِكْنِي، وَالتَّاذِ بِعَفْوِكَ مِنْ بَطْشِكَ فَاْمْنَعْنِي، وَاسْتَرْوَحْ رَحْمَتَكَ مِنْ عِقَابِكَ فَأَذْرِكْنِي، وَأَطْلُبِ الْقُرْبَةَ مِنْكَ بِالْإِسْلَامِ فَقَرِّبْنِي، وَمِنْ الْفَرْعِ الْأَكْبَرِ فَأَمِّنِّي، وَفِي ظِلِّ عَرْشِكَ فَظَلِّلْنِي، وَكَفِلْنِي مِنْ رَحْمَتِكَ فَهَبْ لِي، وَمِنْ الدُّنْيَا سَالماً فَتَجْنِنِي))^(٣٩). في هذا المثال وردت تسعة مواضع فيها عنصر الوصل (الفاء) والذي هو أحد أحرف العطف في العربية، فأدى وظيفة مهمّة في النصّ بربطه آخر الجملة بأولها، هذا على مستوى الشّكل، أمّا على مستوى الدلالة فحرف العطف الفاء يدل على «تأخر المعطوف عن المعطوف عليه متصلاً به»^(٤٠)؛ أي: أنّ المعطوف متأخر عن المعطوف عليه في الزمن والرتبة، إلا أنّ تأخره عن المعطوف عليه ليس تأخراً مبالغاً فيه، بل متابع للمعطوف عليه، ومتصل به، فهو يحذو حذوه، ويقتفي أثره، وهذا المعنى يمكن استيضاحه في المثال السابق لكلام الصديقة ﷺ، فقولها: (أَفِرُّ إِلَيْكَ هَارِباً مِنَ الذُّنُوبِ فَأَقْبِلْنِي...) يدل على أنّ المعطوف عليه: (أَفِرُّ إِلَيْكَ هَارِباً مِنَ الذُّنُوبِ) يجب أن يحصل قبل المعطوف؛ لأنّه فعل العبد (الزهراء ﷺ)، وأمّا المعطوف (فأقبلني) والذي هو فعل الله تعالى يكون متأخراً عن المعطوف عليه؛ لأنّه يحصل بعد فرار العبد إلى الله تعالى وهروبه من ذنوبه، فإذا حصل ذلك فالله تعالى يتقبل الصالحين من غير فاصل

ومدة طويلة ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ لِدَّاعٍ إِذَا دَعَانِ﴾^(٤١)، وهكذا المعنى الذي تفيدته (الفاء) في جميع مواضعها، بخلافه في حرف العطف (الواو) في المثال السابق، فإنها كما سبق الإشارة إليها أنها تفيد مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، إذ إنَّ الفصل في جميع فقرات العطف مسنداً إلى الله تعالى وهو (اللهم أكفني) وعندها فلا معنى لتأخر المعطوف عن المعطوف عليه؛ لأنَّ ذلك يحصل في مقام اثنيّة الفاعل وتعددّه وهنا لا توجد الاثنيّة والفصل في مقام الفاعل؛ لذا كانت الواو في جميع مواضعه أليق لجمع الصفات المطلوبة على أثر الفعل الصادر من الفاعل الواحد، بخلافه في مثالنا هذا، إذ الفاعل متعدد فهو متردد بين فعل العبد، وفعل الله تعالى، وشرط حصول فعل الله تعالى أن يقترب العبد منه تعالى فيجده ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٤٢). وللووقوف على عنصر الوصل وكيفية انتشاره بين مفاصل النصّ وربطها بعضها بعضاً نضع المخطط التالي:



وتمّ سبق تكون اركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء عليها السلام

المخاطب: الله تعالى

أداة الوصل: (الفاء)

الجملة المعطوف عليها: (سيدي يابِرُّ يارحيم)

الجملة المعطوفة: الجمل المتوالية بعد حرف العطف (الفاء)، كـ (فأقبلني، فأذكرني، فامنعني...).

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

٦. ومن خطبتها ﷺ: ((أَمَّا لَعْمَرِي لَقَدْ لَقَحْتُ فَنَظْرَةً رَيْثُمَا تَنْتَجِ، ثُمَّ احْتَلَبُوا مِلءَ الْقَعْبِ دَمًا عَبِيْطًا وَذُعَافًا مُبِيدًا، هُنَالِكَ يَخْسِرُ الْمُبْطِلُونَ وَيَعْرِفُ التَّالُونَ غَبًّا مَا أَسَّسَ الْأَوَّلُونَ، ثُمَّ طِيبُوا عَنْ دُنْيَاكُمْ أَنْفُسًا))^(٤٣). ورد في هذا المثال موضعين لعنصر الوصل (ثم) والذي هي أحد أحرف العطف الذي يُشرك المعطوف مع المعطوف عليه إلا أنه يدلّ على تأخر المعطوف وتراخيه عن المعطوف عليه^(٤٤)، فيكون المعطوف منفصلاً عن المعطوف عليه، وفي مثالنا هذا ظاهر معنى انفصال المعطوف عن المعطوف عليه بوضوح، فالزهراء ﷺ 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 تنتج وتضع ما في بطنها، فإذا وضعت وأردتم احتلابها ستجدونها تحلب دماً غامقاً، وذعافاً، أي سماً قاتلاً^(٤٥)، فكذاك فعلتكم في ظلم آل البيت ﷺ، فإن نتاجه لا يكون إلا الخسران الذي لا ينفع معه جبرٌ للخسارة، فهو كالدّم العبيط بالنسبة للمحتلب لا يمكن أن ينتفع به، بل يكون وبالاً عليه، وهذا لا تظهر آثاره إلا بعد مدة من الزمن كالتي لقحت فإنها لا تحتلب إلا بعد مدة، وهذا المعنى أفاده ودلّ عليه (ثم)، الدال على تأخر المعطوف عن المعطوف عليه وتراخيه بالحصول والتحقق. فعلى هذا تكون أركان الوصل على النحو الآتي:

المتكلم: الزهراء (عليها السلام).

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء (عليها السلام).

أداة الوصل: ثم.

الجملة الموصول عليها: (فنظرة ريثما تنتج).

الجملة الموصولة: (احتلبوا ملء القعب دماً).

عمل الوصل: إشرارك المعطوف (احتلبوا ملء القعب دماً) مع المعطوف عليه (لقد لقحت، فنظرة ريثما تنتج)، وتأکید سوء النتيجة المترتبة على المعطوف عليه، وأن هذا الأثر المترتب لا يظهر إلا بعد مدة من الزمن، فإذا ظهر فعندها لا تنفع الندامة لأن الخسران قد وقع.

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

المتكلم: الزهراء (عليها السلام).

المخاطب: القوم الظالمون للزهراء (عليها السلام).

أداة الوصل: ثم.

الجملة الموصول عليها: (يعرف التالون غب ما أسس الأولوم).

الجملة الموصولة: (طيبوا عن دنياكم أنفساً).

عمل الوصل: إشرارك المعطوف (طيبوا عن دنياكم أنفساً) مع المعطوف عليه (ويعرف التالون غب ما أسس الأولون) وبيان أنه عند معرفة عامة المسلمين فعل القوم، من ظلمهم لآل البيت (عليهم السلام)، وغضبهم حقهم، فعندها لا تطمعوا بالدنيا وتمنوا الموت للخلاص من فضيحة عملكم.

المبحث الثالث

السمات الدلالية والجمالية 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 النص بالمعنى الذي تحمله تلك الأداة، والذي لا يشاركه غيره فيه، وثالثة تؤدي إلى استمرارية المعنى في فضاء فكر المتلقي وعدم انقطاعه بمجرد انتهاء المتكلم، ورابعة تؤدي إلى المساهمة في خلق نوع من الإيقاع والنغم الصوتي على مستوى البنية الشكلية للنص. فالكلام يكون بأربعة محاور نذكرها بالنقاط الآتية:

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

أولاً: مساهمة الفصل والوصل في الترابط الشكلي للنص

النص عبارة عن كلمات، أو جمل متتابعة، تؤدي معنى، أو عدة معانٍ والذي يوصل نتاج هذه الكلمات، أو الجمل إلى معانيها المرادة منها، والتي تسعى لتأديتها إلى المتلقي هي الروابط المتمثلة بحروف العطف غالباً، فالكلمات «لكي تدرك كوحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة تصل بين أجزاء النص»^(٤٦)، وعدّ

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

وإذا رجعنا إلى كلام الزهراء عليها السلام نجد هذا المعنى واضحاً، فمثلاً من دعائها عليها السلام: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَمْدٍ، وَذِكْرٍ، وَصَبْرٍ، وَصَلَاةٍ، وَزَكَاةٍ، وَقِيَامٍ، وَعِبَادَةٍ، وَسَعَادَةٍ، وَبِرْكَةٍ، وَزِيَادَةٍ، وَرَحْمَةٍ، وَنِعْمَةٍ، وَكَرَامَةٍ، وَفَرِيضَةٍ، وَسَرَّاءٍ، وَضَرَّاءٍ، وَشِدَّةٍ، وَرَخَاءٍ، وَمُصِيبَةٍ، وَبَلَاءٍ، وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ، وَغِنَاءٍ وَفَقْرٍ، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، وَفِي كُلِّ أَوَانٍ وَزَمَانٍ، وَكُلِّ مَثْوًى وَمُنْقَلَبٍ وَمُقَامٍ))^(٤٨).

نجد أنَّ حرف العطف (الواو) قد حقق الربط بين مفردات النصِّ مما أدى إلى تماسك النصِّ واتساقه، وهذا بدوره يجعل المتلقِّي أمام نصٍّ واضح الدلالة وتام من حيث التركيب البنائي، بخلافه لو جاءت الكلمات من غير حرف العطف لأتت مبعثرة لا ربط بينها، بل يبقى المتلقِّي متحيراً أمام مجموعة مبعثرة من الكلمات غير مرتبطة الدلالة؛ لأنَّ مجرد وضع الكلمات بعضها بجوار بعض لا يؤدِّي معنى يمكن الاستفادة منه، ومثلها كمثّل مواد البناء عندما توضع متجاوة فإنها لا تشكل بيتاً إلا بعدما يأتي مهندساً ماهراً يعرف كيف ينظمها ويربط بعضها بعضاً، وكذلك الكلمات المتجاوة من غير ربط لا تكون ذات فائدة إلا بعدما ترابط فيما بينها وتوضع بعضها بجوار بعض بشكل مناسب.

ثم إنَّ أدوات الوصل تسهم في إيجاز الكلام واختصاره، فالتكلم بمجرد ذكره حرف العطف يدلُّ على أنَّه استبدل به كلمة أو عدة كلمات لولاه لا اضطرَّ المتكلم إلى إعادتها، وتكرار الكلام في النصِّ الواحد عدة مرات؛ ممَّا يؤدِّي إلى تشويه دلالة النصِّ ويثقل ذوق المتكلم والمتلقِّي في آنٍ واحد من جانب آخر فمثلاً إذا رجعنا إلى كلام الصديقة عليها السلام: ((اللَّهُمَّ اكْفِنِي حَسَدَ الْحَاسِدِينَ، وَبَغْيَ الْبَاغِينَ، وَكَيْدَ الْكَائِدِينَ، وَمَكْرَ الْمَاكِرِينَ، وَحِيلَةَ الْمُحْتَالِينَ، وَغِيْلَةَ الْمُغْتَالِينَ، وَظُلْمَ الظَّالِمِينَ...، وَمَكْرُوءَ

العالمين))^(٤٩)، لوجدنا الزهراء عليها السلام آستغنت عن إعادة جملة (اللهم اكفني) عشرين مرة في أقل من خمسة أسطر، فلو اضطرت إلى إعادتها بهذا العدد لاختل النص شكلاً ومضموناً، ولفقد النص أبسط مقومات البلاغة.

ثانياً: إسهام حرف الوصل في تحديد دلالة النص

حروف الوصل كما قلنا سابقاً أغلبها هي أحرف العطف، و تتميز أحرف العطف بأن كل واحد منها له دلالة يشارك بها أحرف العطف الأخرى؛ إذ إن كل أحرف العطف لها دلالة وهي مشاركة ما بعدها لما قبلها في الإعراب^(٥٠)، وتختص كل واحد منها بدلالة 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 نص معين كالواو مثلاً فإنه يضيف معنى يختص ويتميز به، يختلف النص الذي يوجد فيه الحرف (أو)، وهكذا بقية الأحرف، فمثلاً إذا رجعنا إلى كلام الزهراء عليها السلام: ((الحمد لله على كلِّ حمدٍ وذِكْرٍ وصَبْرٍ وصلَاةٍ وزَكَاةٍ وقِيَامٍ وعِبَادَةٍ وسَعَادَةٍ وبركةٍ وزِيَادَةٍ ورحمةٍ ونِعْمَةٍ وكَرَامَةٍ وفَرِيضَةٍ وسَرَّاءٍ وضَرَّاءٍ وشِدَّةٍ ورخاءٍ ومصِيبَةٍ وبلاءٍ، وعُسْرٍ ويُسرٍ، وغِنَاءٍ وفقْرٍ، وعلى كلِّ حالٍ، وفي كلِّ أوانٍ وزمانٍ، وكلِّ مَثْوًى ومُنْقَلَبٍ ومُقَامٍ))^(٥٣)، نجد أن هناك معنى معيناً اختصت به (الواو)؛ لذلك أتت الزهراء عليها السلام بها في ستة وعشرين موضعاً عطفت بها جميع الصفات على مرجع واحد ذكرته في أوّل قولها وهو (الحمد لله) فاستغنت عن تكراره في جميع هذه المواضع المتعددة، ولولا حرف العطف (الواو) لما تمكنت من عدم ذكره وتكراره، إلا أن وجوده مكنها من ذلك، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن حرف العطف (الواو) أدّى وظيفة دلالية، إذ اشركت جميع الصفات المتقدمة عليه بتأثير المرجع المعطوف عليه الصفات (الحمد لله)، فصار

هذا المعنى كأنه مذكور مع كل صفة، وأنه يستحقها المستوى نفسه، إذ إن 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

إن أغلب عناصر الوصل تستدعي محذوفاً مقدراً بعدها، يدلّ عليه ويحدده الكلمة أو الجملة التي عطف عليها، فهي تكون مرجعاً إحاليّاً له يحدد مسار دلالتها ويفسره، فالتكلم أو الكاتب كلّما ابتعد عن مرجع الإحالة الذي جعله محوراً يدور كلامه اللاحق حوله، وإنه بعطفه يجعل ذهن المتلقي ينتقل إلى عنصر محذوف، أو مقدر، يكون بعد حرف العطف، وهذا يزيد في استمرارية المعنى وتجده، إلا أن هذا يتبع ثقافة المتلقي ومعرفته بقواعد اللغة وقوانينها؛ ولأجل ذلك عدّ الكلام المحذوف من حيث الدلالة أنه يُعامل معاملة المذكور^(٥٤)، بل أن الغالب ما يؤثر الكلام المقدّر في الظاهر ويعمل فيه، وفي بعض الأحيان يكون الكلام المقدّر أبلغ من الظاهر وأجمل، بل إذا أراد المتكلم أن يجعل لخطابه، إيقاعاً وبلاغة عمد إلى الحذف^(٥٥)؛ ولأجل ذلك قيل إن: «الحذف في كلام العرب من أهم اشكال الفصاحة والبلاغة التي تجعل الكلام في معناه أوكد في النفس، وثبت بالذهن، واعمق تأثيراً»^(٥٦). وإذا أخذنا قول الزهراء عليها السلام: ((اللهم إني أسألك قولَ التَّوَابِينَ وَعَمَلَهُمْ وَنَجَاةَ الْمُجَاهِدِينَ وَثَوَابَهُمْ وَتَضَدِيقَ الْمُؤْمِنِينَ وَتَوَكُّلَهُمْ وَالرَّاحَةَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالْأَمْنَ عِنْدَ الْحِسَابِ))^(٥٧)، نجد سبعة مواضع للعطف كل موضع منها يستدعي محذوفاً تقديره (اللهم إني أسألك)، وكأنها من حيث الدلالة مع كل موضع منها تكون مذكورة وليست محذوفة؛ ما يجعل فاعلية المعنى تستمر وتتجدد عند المتلقي حتى بعد انتهاء الكلام.

رابعاً: الفصل والوصل أحد الوسائل التي تخلق موسيقى النص وتنوعها

تعمل أدوات الوصل على خلق التناغم الصوتي بسبب تكرارها في النص في عدة مواضع، فالنص مهما طال أو قصر لا يخلو من عناصر الوصل، إذ من دونها لا يمكن أن يتحقق النص في الغالب، فتكرار الحرف في بعض الأحيان يخلق شيئاً من التزيين الشكلي للكلام، على غرار السجع في النثر، أو الفاصلة في القرآن الكريم، ووجود عنصر الفصل يجعل المتلقي يشعر باختلاف موسيقى الكلام اللاحق للمتكلم مما يثير انتباهه، ولو استعرضنا نموذجاً من كلام الزهراء عليها السلام لوجدنا هذا واضحاً، فمن قولها: ((اللَّهُمَّ واجْعَلْ صَلَوَاتِكَ وَبَرَكَاتِكَ وَمَنَّكَ وَمَغْفِرَتَكَ وَرَحْمَتَكَ وَرِضْوَانَكَ وَفَضْلَكَ وَسَلَامَتَكَ وَذِكْرَكَ وَنُورَكَ وَشَرَفَكَ وَنِعْمَتَكَ وَخَيْرَتَكَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ))^(٥٨)، فنجد انتشار حرف العطف (الواو) وانبثاؤه في النص يثير انتباه المتلقي، ويزيد من اشتياقه لمعرفة النتيجة التي يريد أن يصل إليها المتكلم، ثم إن تكرار حرف العطف ثلاث عشرة مرة في النص أدى إلى خلق نوع من الترابط الشكلي والصوتي، الذي لولاه لما تحقق ذلك الانسجام بين مفردات النص.

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

... الخاتمة ...

خلصت الدراسة إلى تقديم وصف لغوي تحليلي لنصوص من كلام الزهراء (عليها السلام)، لما لهذه النصوص من خصوصية، باعتبارها نصوصاً عربية أصيلة، وقد كشفت عن عناصر الوصل والفصل التي حققت الاتساق النحوي في النص.

و كشفت الدراسة أيضاً أن التراث العربي والمتمثل بـ (كلام الزهراء (عليها السلام)) يتسم بالمعايير النصية التي نادى بها علم اللغة النصي؛ لما يمتلكه من روابط اتساقية متعددة في النص، فأدى هذا التعدد للعناصر الاتساقية في كلام الزهراء (عليها السلام) إلى الترابط الشكلي والمعنوي، فأنتج نصاً ذا طابع متميز، وفكرة جلية وبشكل واضح وعلى مستوياته كافة. وكشفت الدراسة أيضاً على أن اللسانيات النصية 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 والذي يكشف عن الجوانب الجمالية استطاعت الدراسة تقديم صورة بلاغية مميزة المعالم، وغير مفصولة عن الجانب الصوتي، أو الصرفي، النحوي.

ومن الأمور التي ركزت الدراسة عليها هو الجانب الدلالي، والجمالي لعناصر الاتساق (الفصل، الوصل)، وكشفت أن كل 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 بمستوى علوم اللغة الأخرى.

١. التفتراني، سعد الدين، شرح المختصر، منشورات: إسماعيليان، قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص ٢١٧.

٢. عبيد دراز، صباح، أسرار الفصل والوصل، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦هـ، ص ٩.
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، ط ١، ١٣٦٥هـ، ج ٦، ص ٢١٤.
٤. السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ط ١، ١٩٨١م، ص ٤٦٢.
٥. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧هـ، ج ٥، ص ١٧٩٠.
٦. قياس، ليندة، لسانياتالنص، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٣٠.
٧. عصام شحادة علي، مظاهر الاتساقوالانسجام في تحليل الخطاب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٣٦، العدد ٢، ٢٠٠٩، ص ٣٦١.
٨. الشنار هو: العيب والعار. الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٠٤، مادة (شَرَّ).
٩. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الاشرف، العراق، د. ط، ١٣٨٦هـ، ج ١، ص ١٤١.
١٠. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٤٣٢.
١١. المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٨٨.
١٢. المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٤٣.
١٣. الطبرسي، الاحتجاج، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٨.
١٤. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، د. ت، ج ١٢، ص ٦.
١٥. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د. ط، د. ت، ص ٦١٥.
١٦. ابن طاووس، علي بن موسى، فلاح السائل، د. ط، د. ت، ص ٢٥٣.
١٧. ابن عقيل، بهاء الدين، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، د. ط، ١٤٢٦هـ، ج ٢، ص ٢٥٣.
١٨. الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٨٤٢.
١٩. الخطابي، محمد، لسانياتالنص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ص ٢٣.
٢٠. دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والاجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ، ص ٤٦، ٤٧، وعيفي، أحمد: نحوالنص، زهراء الشرق، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ١٢٩.

٢١. هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر قاضي القضاة جلال الدين القزويني، صاحب كتابي، (تلخيص المفتاح، والايضاح)، 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، الشافي 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، مُغْنِي اللَّيْب، تحقيق: عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط ١، 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، مُغْنِي اللَّيْب، 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: ٥-٦.

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: بلاغات النساء، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة، د. ط، د. ت، ص ٢٠.

٤٤. ابن عقيل، شرح ابن عقيل، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٧٧.

٤٥. الجوهرى، الصحاح، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦١.

٤٦. الخطابي، محمد، لسانيات النَّصِّ، 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 مجدلاوي، 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 النَّصِّي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، د. ط، ١٤٢٢هـ، ج ٢، ص ٢٤٦.
٥٥. مداس، أحمد، لسانيات النَّصِّ، عالم الكتب الحديثة، عمان، ط ٢، ١٤٣٠هـ، ص ٢٥٣.
٥٦. علي أكرم قاسم يحيى، ظاهرة الحذف في كتب إعراب القرآن، اطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، العراق، ٢٠٠٦م، ص ٧.
٥٧. المجلسي، محمد الباقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمد باقر البهبودي، الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ج ٨٣، ص ٦٦.
٥٨. ابن طاووس، فلاح السائل، مصدر سابق، ص ٢٠٥.
٥٩. عزة، شبل محمد، علم لغة النَّصِّ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٢٨هـ، ص ١٧٣.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. ابن جني، أبو الفتح عثمان، اللمع في العربية، تحقيق سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي، عمان، د. ط، د. ت.
٢. ابن طائوس، علي بن موسى، فلاح السائل، د. ط، د. ت.
٣. ابن طيفور، عبد الرحمن: بلاغات النساء، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة، د. ط، د. ت.
٤. ابن عقيل، بهاء الدين، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، د. ط، ١٤٢٦هـ.
٥. الأنصاري، ابن هشام، مُغْنِي اللَّيْب، تحقيق عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطني للثقافة الكويت، ط ١، ١٤٢١هـ.
٦. التفتراني، سعد الدين، شرح المختصر، منشورات إسماعيليان، قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٧. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧هـ.
٨. الخطابي، محمد، لسانيات النصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.
٩. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ.
١٠. السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، دار الرسالة، بغداد، ط ١، ١٩٨١م.
١١. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، د. ت.
١٢. الشلوبين، أبو علي، التوطئة، تحقيق يوسف المطوع، د. مط، ط ٢.
١٣. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الاشرف، العراق، د. ط، ١٣٨٦هـ.
١٤. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د. ط، د. ت.
١٥. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، د. ت.
١٦. الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النَّصِّي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، د. ط، ١٤٢٢هـ.
١٧. المجلسي، محمد الباقر، بحار الأنوار، تحقيق محمد باقر البهبودي، الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
١٨. المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، تحقيق عبد الزهراء الخطيب، مط، إسماعيليان، قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٠هـ.
١٩. دي بوجراند، روبرت، النَّصّ والخطاب والاجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ.
٢٠. قياسي، ليندة، لسانيات النَّصّ، مكتبة الآداب القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩م.

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 ٢، ٢٠٠٩.

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

٢٤. مداس، أحمد، لسانيات النصّ، 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 النصّ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ.

آليات الحجاج
في خطب الإمام الحسين (عليه السلام)

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

م.د. بشائر 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 المناهج 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 عقبتَي التفكير بالجملة ومن ثم النص.

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

وليكون عمل البحث منتجاً، أجرينا المنهج الحجاجي على متن مبارك من متون تراث أهل بيت النبوة ﷺ، ذلك هو خطب الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام؛ محاولين كشف آليات الحجاج وتقنياته في نصوص تلك الخطب، وسُبل توجيهها إلى المخاطب وتأثيره فيها تأثير إقناع.

Abstract

By some means or other the change of the intellectual and philosophic prowl 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 همم المتلقين باللغة الموظفة، والصياغة المتبعة، والاسلوب الشيق، فالخطابة مرآة عاكسة لرؤى الخطيب ودافعيته نحو تحقيق هدفه، وللكشف عن مكنون خطب الإمام عليه السلام اخترت الحجاج منهجاً لدراستي لما فيه من آليات استطيع بوساطتها قراءة خطبه وتأملها، ثم بيان قدرته الفذة في التأثير بالمتلقي 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 قسّم البحث على مجموعة من المطالب منها: مفهوم الحجاج لغةً واصطلاحاً، وآليات الحجاج:

١. الآليات المنطقية وشبه المنطقية وتشمل: القياس الخطابي، وحجة التعدية، وقياس الاشتمال، 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 الحجج

الحجاج لغة: كثيراً ما تحدث علماء اللغة عن الحجج في مدوناتهم اللغوية، فلهذه المفردة موقعها وأثرها الواضح في فكرهم وثقافتهم، قال الفراهيدي: «والْحُجَّةُ: وجهُ الظفر عند الخصومة والفعل حاججته فحججته واحتججت عليه بكذا»^(١)، ولم يتعد ابن منظور عن هذا المفهوم كثيراً، إذ قال «الحُجَّةُ البرهان وقيل الحجة ما دُفِعَ به الخصم وقال الأزهري الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة وهو رجل محجاج أي جدل والتجاج التخاصم وجمع الحجة حجج وحجاج وحاجه مُحاجَّةٌ وحجاجاً نازعه الحجة وحجّه يحجّجه حجاً غلبه على حجّته وفي الحديث فحجّ آدم موسى أي غلبه بالحجة واحتجّ بالشيء اتخذه حجة قال الأزهري إنما سميت حجة لأنها تحج أي تقتصد لأن القصد لها وإليها... والحجة الدليل والبرهان»^(٢). وبهذا يكون الحجج قائماً على المخاصمة والعدوان بين طرفين وتقديم أحدهما الحجة، الدليل والبرهان لتحقيق الظفر على الخصم.

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

ولم يتعد المفهوم كثيراً عند المحدثين، فقد عده ابو الوليد الباجي علماً «من ارفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من

المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج 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 بالأدلة العقلية والمنطقية للتمييز بين الصحيح والسقيم.

وهو عند طه عبد الرحمن أساس الخطاب، قال «أن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج»^(٧)، وقد عرف الحجاج مستنداً إلى مبدئين أساسيين هما (قصد الادعاء) و (قصد الاعتراض)، إذ قال: «انه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق 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 الإقناع»^(٩). أي هو آلية تواصلية لغوية يسعى المرسل فيها إلى تحقيق غايته الإقناعية عبر اللغة الموظفة.

لقد تعرفنا فيما سبق على مفهوم الحجاج لغة واصطلاحاً، ستعرض فيما يأتي إلى الحديث عن آلياته مطبقين تلك الآليات على خطب الإمام الحسن عليه السلام، لما لهذه 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 والاشتراك، بناء على أن القياس يقوم على التجربة، التي ينطق بها المتكلم لتشكيل صورة استدلالية»^(١١)، على وفق هذا الكلام فالقياس الخطابي هو قياس مضمر، إذ أنه لا يقوم على أساس الخطاب المباشر وإنما هو قائم على الاستدلال عبر مجموعة من الاحتمالات^(١٢)، التي يحاول الخطيب التلميح بها للوصول إلى النتيجة المتوخاة، فهو «خطاب قائم اما على أساس حذف المقدمتين وإظهار النتيجة او على إظهار المقدمتين وإخفاء النتيجة»^(١٣).

ومن توظيف الإمام الحسن عليه السلام لهذا النوع من الحجج، ما قاله في استنفار الناس للجهاد: «فإني لا أقول لكم إلا ما تعرفون أن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب أرشد الله أمره وأعز نصره بعثني إليكم، يدعوكم إلى الصواب وإلى العمل بالكتاب والجهاد في سبيل الله وإن كان عاجل ذاك ما تكرهون، فإن في آجله ما تحبون إن شاء الله. وقد علمتم أن علياً صلى مع رسول الله ﷺ وحده وأنه يوم صدق به لفي عشرة من سته ثم شهد مع رسول الله ﷺ جميع مشاهده وكان من اجتهاده في مرضاة الله وطاعة رسوله وآثاره الحسنة في الإسلام ما قد بلغكم. ولم يزل رسول الله ﷺ راضياً عنه حتى غمضه بيده وغسله وحده...»^(١٣).

أحس الإمام عليه السلام أن إقناع الناس بالجهاد يتطلب منه توظيف حجة قوية للتأثير بهم حرصاً 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 مؤمناً بها وبالقائد الذي سيقا تل تحت لوائه لذا جاء خطاب الإمام عليه السلام 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 عليه السلام المصدق بالرسالة وهو في سن العاشرة، وقد شهد مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم جميع مشاهدته وكان مرضياً عند الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى غمض عيني رسول الله بيده.

ن: يمكن الاستدلال بما سبق النتيجة التالية تلبية الدعوة للجهاد لأنها صادرة ممن رضى عنه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد ان يكون من خاصمه ضالاً ليس على هدى لأنه عادى من قبله الله ورسوله، فالملتحق مع الإمام ناج، ومن تخلف هالك.

(ب) حجة التناقض وعدم الاتفاق

وهي حجة قائمة على بنية منطقية واضحة، إذ يعمل 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 عليه السلام، ومنها قوله في مبايعة الناس الإمام علي عليه السلام للخلافة ومن ثم نقض العهد، قال: «ثم والله ما دعاهم إلى نفسه، ولقد تذاك الناس عليه تذاك الإبل الهيم عند ورودها، فبايعوه طائعين، ثم نكث منهم ناكثون، بلا حدث أحدثه ولا خلاف أتاها، حسدا له وبغيا عليه».

ينطلق الإمام عليه السلام من اطروحة مفادها ان الإمام علي عليه السلام لم يدع أو يجبر الناس على مبايعته الا انهم تدافعوا مدافعة الإبل العطشى عند الورود لمبايعته 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 اتخذ من أفعالهم المتناقضة حجة عليهم ودليلاً 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 انطلاقاً من توظيف قيمة عنصر ثالث يتم المرور عبره لتأكيد صدق العلاقة بين عنصرين الأول والثاني»^(١٦)، ويمكن توضيحها أكثر على وفق المثال الشائع (عدو عدوي صديقي) الذي ينتج عنه (ان صديق عدوي عدوي)^(١٧)، ومن أمثلة هذا النوع من الحجاج في خطب الإمام عليه السلام قوله في بيان فضل أهل البيت ومنزلتهم ((أيها الناس! إعتقلوا عن ربكم، ان الله عز وجل ﴿أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ فنحن الذرية من ادم، والأسرة من نوح، والصفوة من إبراهيم، والسلالة من إسماعيل، وآل محمد صلى الله عليه واله، نحن فيكم كالسما المرفوعة، والأرض المدحوة، والشمس الضاحية، وكالشجرة الزيتون، لا شرقية ولا غربية التي بورك زيتها النبي أصلها، وعلي فرعها، ونحن والله ثمرة تلك الشجرة، فمن تعلق بغصن من أغصانها نجا، ومن تخلف عنها فإلى النار هوى))^(١٨).

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

المماثلة فكما الأنبياء وذريتهم صفوة الله كذلك ذرية الرسول الأعظم ﷺ مصطفىون ومخصوصون بالولاية لأنهم ثمرة تلك الشجرة التي خصها الله ﷻ بالذكر، فمن تعلق بها نجا ومن تخلف عنها هلك.

(د) حجة الترجيح

وهي من الحجج شبه المنطقية التي يسعى الخطيب بها إلى بيان أمرين وترجيح أحدهما على الآخر أي اختيار من بين الاحتمالين أفضلهما سواء أتعلق الأمر بنا أو غيرنا، وذلك بعد عملية إجراء موازنة أساسها القيم وما تتفاضل بها الأشياء بحسب الغاية والنتيجة المتوخاة^(١٩).

وقد وظف الإمام الحسن عليه السلام هذا النوع من الحجج كثيرا 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 ووعدته ومنّاه حطام الدنيا ومتاعها فباع دينه وآخرته بدنيا زائلة غير باقية وقد توجّه إليه، وقد أخبرتكم مرة أخرى أنّه لا وفاء لكم ولا ذمة ولا خير عندكم وأنّكم عبيد الدنيا. واني موجّه مكانه رجلا واني لأعلم أنّه يفعل فعل صاحبه غير مفكر 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، ومنّاه 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 ونعيمها، بقوله: ((اني موجّه مكانه

رجلا وإني لأعلم أنه يفعل فعل صاحبه غير مفكر في عاقبة أمره ومرجه ولا مراقب لله في دينه)).

هـ) 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 يتضمن الجزء وهو أهم بكثير من الجزء ولذلك تعد قيمة الجزء مناسبة لما تمثله بالنسبة إلى الكل^(٢٢).

وقد وردت في خطب الإمام الحسن عليه السلام في مخاطبته للذين نكثوا بيعته ولم يطيعوه، قال: ((غررتموني كما غررتم من كان من قبلي، مع أي إمام تقاتلون بعدى؟ مع الكافر، الظالم الذي لم يؤمن بالله ولا برسوله قط، ولا اظهر الإسلام، هو وبنو أمية إلا فرقا من السيف ولو لم يبق لبنى أمية إلا عجوز درداء، لبغت دين الله عوجا))^(٢٣). يبين الإمام عليه السلام حجته على مبدأ الاشتغال وهو ان معاوية وبنى أمية ظلمة لم يؤمنوا بدين الله ﷻ إيمانا حقيقيا وإنما كان خوفا من السيف، لذا هم ييغون دين 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 هبأ لها الأمر لبغت دين الله عوجا، وهي حجة قوية يسعى الإمام عليه السلام بها إلى تنبيه الناس وإيقاظهم من غفلتهم وذلك بعد إبتاعهم 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

حقيقته وماهيته دليلاً على الحكم الذي يريد إثباته لذلك الشيء»^(٢٤). ونجد هذه الحجة واضحة في خطب الإمام الحسن عليه السلام وخاصة في بيان أحقية أهل البيت عليه السلام بالخلافة وانهم ورثة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، قال: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا الحسن بن محمد النبي صلى الله عليه وآله، ثم تلا هذه الآية، قول يوسف ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ 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 صلى الله عليه وآله ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٢٥).

فالإمام الحسن عليه السلام أراد إثبات أحقيته بالخلافة والولاية عبر التعريف بنفسه وانتسابه إلى الرسول صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه 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 النبوي

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

عمل على توظيف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في خطبه لغايات متعددة سنحاول ذكر بعض منها.

(١) الحجة بالقران الكريم: وقد جاء في خطب الإمام الحسن عليه السلام في أغراض عدة منها: النصح والإرشاد، قال: ((أيها الناس إنه من نصح لله وأخذ قوله دليلاً هُدي للتي هي أقوم وفقه الله للرشاد وسدده للحسن، 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 سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ فاستجيبوا لله وآمنوا به فإنه لا ينبغي لمن عرف عظمة الله أن يتعاضم...)). (٢٧)

ان خوف الإمام على رعيته دعاه إلى وعظهم وإرشادهم بمجموعة من النصائح التي تقرهم إلى الله وتخرجهم من دائرة التيه والضلالة، ولكي يكون تأثير الكلام أقوى في النفوس، جاء بحجة من القرآن متناسبة مع ما رام عرضه وتقريبه لهم. وأيضاً جاء الاستشهاد بالقرآن لبيان قضية الوصية بالإمامة، قال: ((ولولا محمد ﷺ والأوصياء من ولده كنتم حيارى كالبهائم لا تعرفون فرضاً من الفرائض وهل تدخل قرية إلا من بابها، فلما من الله عليكم بإقامة الأولياء بعد نبيكم ﷺ قال الله عز وجل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ وفرض عليكم لأوليائه حقوقاً فأمركم بأدائها إليهم ليحل لكم ما وراء ظهوركم من أزواجكم وأموالكم ومأكلكم ومشربكم...)). (٢٨)

جاء اختيار هذه الآية دليلاً دامغاً لا يقبل الشك بأحقية الإمام علي عليه السلام وأولاده عليه السلام بالخلافة لأنها ارتبطت بحادثة تاريخية شهدها مجموعة كبيرة من الناس، لذا فإن تفسيرها ثابت لديهم لا يمكن لأحد الشك فيه.

(٢) الاستشهاد بالحديث النبوي: تأتي مرتبة الحديث من حيث قوة الحجة وتأثيرها في المتلقي بعد مرتبة القرآن الكريم لأن الرسول ﷺ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (٢٩) وقد جاء الاستشهاد به لبيان وجوب مودة أهل البيت ﷺ وأحقيتهم بالإمامة، قال الإمام الحسن ﷺ: ((... واعلموا أن من يبخل المودة فانما يبخل عن نفسه، إن الله هو الغني وأنتم الفقراء إليه، فاعملوا من بعد ما شئتم ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٣٠) ... سمعت جدي ﷺ يقول: خلقت أنا من نور الله، وخلق أهل بيتي من نوري، وخلق محبيهم من نورهم، وسائر الناس في النار)) (٣١).

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

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

ح) الاستشهاد بالشعر

الشعر ديوان العرب وسجل حافل بمآثرهم وأيامهم، وهو وسيلة شديدة الإقناع لدى المخاطب لما له من أهمية في الخطبة إذ يساهم في بنائها من حيث العمل على دعم الصورة بما يشيعه من إغراب وإحالة إلى عالم خاص كما يدعم الصوت والإيقاع^(٣٥). وقد وظف الإمام عليه السلام الشعر للرد على الوليد بن عقبة، قال عليه السلام: لا ألوئك أن تسب عليا وقد جلدك في الخمر ثمانين سوطا، وقتل أباك صبرا بأمر رسول الله ﷺ في يوم بدر، وقد سماه الله عز وجل في غير آية مؤمنا وسماك فاسقا، وقد قال الشاعر فيك وفي علي عليه السلام:

أنزل الله في الكتاب علينا في علي وفي الوليد قرآنا
فتبوا الوليد منزل كفر وعلي تبوا الأيماننا
ليس من كان مؤمنا يعبد الله كمن كان فاسقا خوانا
سوف يدعى الوليد بعد قليل وعلي إلى الجزاء عيانا
فعلي يجزى هناك جنانا وهناك الوليد يجزى هوانا^(٣٦)

سلط الإمام الحسن عليه السلام الضوء على فكرة غاية في الأهمية وهي ان مبغضي الإمام علي عليه السلام هم من الكفرة والمنافقين الذين لم يرتدعوا بالإسلام فكانوا ممن أقيم عليهم الحد أو قتلوا لكفرهم، لذا جاء حجته في عدم لوم من سب الإمام علي عليه السلام مستندة إلى مكانة ومنزلة الإمام علي عليه السلام فهو في كتاب الله مؤمن والوليد فاسق، ولان المخاطب كافر ومنافق جاء الحجاج مستند إلى حجة أخرى وهي قول الشاعر فان حاول تفسير الآية بغير صورتها الحقيقية فانه لا يستطيع إنكار ما جاء شعرا واضحا، فالشاعر وضع بالاسم ان الوليد فاسق وانه سوف يجزى الهوان يوم القيامة.

ط) قياس التمثيل

وهو قائم على رسم صورة حسية لتقريب الحقيقة إلى المخاطب، وإيصال الفكرة المراد بثها، وهو كما عرفه الأملعي: «إلحاق أحد الشيئين بالآخر، وذلك بأن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه، أو على أمر بديهي لا تنكره العقول ويبين الجهة الجامعة بينهما»^(٣٧).

وقد وظفها الإمام عليه السلام في توضيح صورة من ينصب نفسه للخلافة من دون أن يكون مؤهلاً لذلك، قال: ((أما 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، والوصل بين أجزاء الكلام، بجعل بعضها سبباً للبعض الآخر، إذ إن الحكم لا يخلو من علة في الواقع، وإن النفس تقتنع للأحكام المعللة بخلاف غيرها^(٣٩)، فإثبات الحجة عن طريق التعليل تعني إثبات حكم أو نفيه أو وجوده أو عدمه، وذلك بإظهار العلة التي تبرز مشروعيته^(٤٠)، وقد جاءت في خطب الإمام الحسن عليه السلام لغايات منها الوعظ والإرشاد قال عليه السلام: ((اتقوا الله عباد الله، وجدوا في الطلب، وتجاه الهرب، وبادروا العمل قبل مقطعات النقمات، وهادم اللذات، فإن الدنيا لا يدوم نعيمها، ولا يؤمن فجيعتها، ولا تتوقى مساوئها، غرر حائل، وسناد مائل، فاتعظوا عباد الله بالعبر، واعتبروا بالأثر، وازدجروا بالنعيم...))^(٤١).

إن أعمال الإنسان مبنية على غايات وأسباب، والإنسان بطبيعته يسعى إلى معرفة العلة من أعماله، وهذا ما وضحه الإمام عليه السلام، فتقوى الله والهرب من المعاصي

وعمل الخير قبل مجيء الموت، يحتاج إلى علة واضحة ليؤمن بها الإنسان ويسعى إلى العمل بها، وهذه العلة تتمثل بأن الدنيا زائلة لا دوام لها ولا يمكن تجنب مساوئها لذا علينا الاستفادة مما سبقنا من عبر وآثار لأمم كانت قبلنا.

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

ان الإمام عليه السلام أحق بالخلافة من معاوية وغيره، فعقد الصلح بينه وبين معاوية لابد ان يكون مستندا إلى علة قوية، وقد أعطى مثالا حسيا واضحا بمشابهة ما حدث مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم بما حدث معه فلاجوء الرسول إلى الغار ومبايعة الإمام لمعاوية جاء بسبب عدم وجود الناصر والمعين، بعد ان دعا كل منهما الناس إلى الالتزام بأوامر الله والابتعاد عما 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 الحكمة هي جلب المصلحة للآخر عبر نصحه وإرشاده، ومن أمثلتها في خطب الإمام عليه السلام ما قاله في التوجيه الاجتماعي: ((اعلموا أن الحلم زين، والوقار مودة، والصلة نعمة، والإكثار صلف والعجلة سفه، والسفه ضعف، والقلق ورطة، ومجالسة أهل الدناءة شين، ومخالطة أهل الفسوق ريبة))^(٤٤).

صاغ الإمام عليه السلام مجموعة من المعاني التي تنم عن تجربة وثقافة بأسلوب بلاغي جميل، ليعي المتلقي مجموعة القيم الخلقية والإنسانية والاجتماعية التي يود الإمام إيصالها إليه فهذه «المعاني تعدّ رافداً مهماً للعملية الحجاجية / الإقناعية؛ لأنها متى جاءت في الخطاب، كانت بمثابة الدعائم والركائز التي تعجّل بتبليغ الخطاب».^(٤٥)

ل) الحجة الخبرية (النقلية)

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

ومن أمثلتها في خطب الإمام عليه السلام قوله: ولما نزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ فقالوا: يا رسول الله كيف الصلاة عليك؟ فقال ﷺ: 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 وحرّم الصدقة علينا كما حرّم عليه ﷺ. فأخرج جدي صلى الله عليه وآله وسلم والده 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 يرحمكم الله، وتلى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٤٧).

وظف الإمام عليه السلام مجموعة من الأحداث الخبرية التي شهدتها معظم من عاصر الرسول ﷺ كالصلاة عليه وعلى أهل بيته وآية الخمس ويوم المباهلة وآية 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 عليه السلام بالخلافة.

ثانياً: الآليات البلاغية

تمثل البلاغة آلية من آليات الحجاج وذلك لاعتمادها على استمالة المتلقي والتأثير به عن طريق الحجاج بالصور البيانية والأساليب الجمالية، والآليات البلاغية كثيرة والبحث لا يتسع لها جميعاً لذا سنتحدث عن أكثرها توظيفاً في خطب الإمام الحسن عليه السلام، ومنها:

(١) **المذهب الكلامي:** ويسمى بـ «الاحتجاج النظري»^(٤٨)، أو «الجام الخصم بالحجة»^(٤٩)، وقد عرفه الزركشي بقوله: «هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع المعاند له فيه»^(٤٩)، وكثيراً ما يرد هذا النوع من الحجاج عن طريق أداة الشرط (لو)، وقد وردت في خطب الإمام الحسن عليه السلام كثيراً منها قوله: ((أيها الناس إن معاوية زعم أنني 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 لأعطتهم السماء قطرها، والأرض بركتها، ولما طمعت فيها يا معاوية))^(٥٠).

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

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

(٢) **الاستعارة الحجاجية:** تعد الاستعارة وجهاً بلاغياً يشكل نوعاً من الحجج المؤسسة لبنية الواقع^(٥١)، وبها يقصد المتكلم توجيه خطابه لتحقيق أهدافه الحجاجية، فهي النوع الأكثر انتشاراً من بين الوسائل اللغوية ذلك لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التواصلية والتخاطبية^(٥٢). ومن أمثلتها في خطب الإمام ﷺ قوله لابن الزبير: ((ثم بايعوا أمير المؤمنين صلوات الله عليه فسار إلى أبيك وطلحة حيث نكثا البيعة وخذعا عرس رسول الله ﷺ فقتلا عند نكثها بيعته وأتي بك أسيراً تبصص بذنبك فناشدته الرحم أن لا يقتلك فعفا عنك، فأنت عتاقة أبي وأنا سيدك وأبي سيد أبيك، فذق وبال أمرك))^(٥٣).

فأثبتت الحجة على الخصم جاء مبنياً على حادثة واقعية قد شهدها الخصم كما رآها من كان حاضراً، ولاستعادة تلك صورة وظف الإمام ﷺ الاستعارة (تبصص بذنبك) مشبهاً الزبير بالكلب المحرك لذنبه، يقال إذا بصص الكلب بذنبه فانه يطمع في الحصول على شيء لذا استعار الإمام ﷺ تلك الصفة للكلب والصقها بالزبير لانه كان ينظر إلى الإمام علي ﷺ 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 مجريات الأحداث بل وللسيطرة على ذهن المرسل إليه، وتسيير الخطاب تجاه ما يريده المرسل»^(٥٤)، لا عن طريق الإكراه وانما 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 غايات بلاغية وهي:

أ) الاستفهام الإنكاري: وهو نوع من أنواع الاستفهام المجازي يوظفه الخطيب لينكر على المتلقي إنكاره لأمر واضح لا شك فيه، ويأتي ذلك عن طريق تنبيهه «حتى يرجع إلى نفسه، فيخجل أو يرتدع عن فعل ما هم به»^(٥٦). وهو نوعان:

١. التوبيخ: وهو عملية إنكار فعل الآخر لأنه لا ينبغي ان يصدر منه، فيتم محاججته عن طريق لومه بشدة على فعله ومن ذلك ما قاله الإمام الحسن عليه السلام منكرًا وموبخًا الزبير حينما افتخر عليه قال: ((... أياي تعير وعلي تفتخر، ولم تك لجدك في الجاهلية مكرمة إلا تزوجه عمتي صفية بنت عبد المطلب فبذخ بها على جميع العرب وشرف بمكانها))^(٥٧). فالاستفهام هنا جاء توبيخيًا لمن أنكر منزلة الإمام ونسبه مع علمه انه إلى اشرف البيوتات في مكة والمدينة، فهو ابن سيد سادات العرب الذين طهرهم الله ولم يجعل بهم شيئًا يعابون به، وقد قابل الإمام نسبه بنسب ابن الزبير الذي لم يكن لهم شيئًا يتفاخرون به إلى ان تزوج جده من صفية عمة الإمام الحسن عليه السلام.

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

ب) التقرير: وهو دفع المتلقي إلى الإقرار بشيء يعرفه، أو باستطاعته معرفته حسيّاً، أو فكريّاً، منفيّاً كان، أو مثبتاً.^(٦٠) ومن أمثلته في خطب الإمام ما قاله عليه السلام في إفحام معاوية: أفعلي تفتخر أنا ابن عروق الثرى أنا ابن سيد أهل الدنيا أنا ابن من رضاه رضى الرحمن و سخطه سخط الرحمن، هل لك يا معاوية من قديم تباهي به أو أب تفاخري به قل لا أو نعم أي ذلك شئت فإن قلت نعم أبيت و أن قلت لا عرفت، قال معاوية: فيني أقول لا تصديقا لك، فقال الحسن عليه السلام: الحق أبلغ 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 ان الإمام له قديم يباهي به
ليس لديك أب تفاخر به وله أب يفاخر به، فهو ابن عروق الثرى وابن سيد أهل الدنيا

وبما ان الخصم أقرّ بذلك، لذا لا يحق له الفخر والتباهي على الإمام عليه السلام فانتفاء علة التفاخر يؤدي إلى انتفاء ما سواها.

ج) التعجيز: وهو «أمر المخاطب بما يعجز عنه إظهاراً للضعفه»^(٦٢)، وقد ورد في خطبة الإمام عليه السلام التي رد بها على عتبة بن أبي سفيان قال: ((وأما وعيدك إياي أن تقتلني، فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع حليتك، وقد غلبك على فرجها وشركك في ولدها حتى الصق بك ولدا ليس لك ويلا لك لو شغلت نفسك بطلب

ثأرك منه كنت جديرا، ولذلك حريا، إذ تسومني القتل وتوعدي به ...)) (٦٣).
فالإمام عليه السلام يطلب من عتبة بن أبي سفيان أمراً تعجيزياً لم ولن يستطيع فعله، وذلك لتكون عليه حجة، فالذي لم يثار لشرفه ويقتل من دنس عرضه كيف يقتل شخصاً آخر، وهو بذلك عجزه عن فعل القتل.

(د) التحقير والتهوين: وهو ان يوظف الخطيب اسلوب الاستفهام لغرض الحط من شأن المقابل، وهو بذلك يتخذ حجة عليه لأن يرتدع ويعي خطأه. قال الإمام عليه السلام للوليد بن عقبة عند تناوله على الإمام عليه السلام وبيان سبب بغضه للإمام علي عليه السلام: ((وما أنت وذكر قريش وإنما أنت ابن علق من أهل صفورية اسمه ذكوان، وأما زعمك أننا قتلنا عثمان فوالله ما استطاع طلحة، والزبير، وعائشة، أن يقولوا ذلك لعلي بن أبي طالب فكيف تقول أنت؟ ولو سألت أمك من أبوك إذ تركت ذكوان فألصقتك بعقبة بن أبي معيط ...)) (٦٤).

فحجة الإمام عليه السلام قائمة على أساس كشف السبب من بغض الإمام علي عليه السلام فالمبغض إنسان فاسق شارب للخمر لا نسب له، ولا ينتمي إلى قريش فمن امتلك هذه الصفات يحتقر ولا يعاب على ما يقول، لذا وظف الإمام اسلوب الاستفهام الذي خرج لغاية التحقير والتهوين من شأن المقابل، ليثبت حجته ويقويها، وهذا ما جاء أيضا في قوله (فكيف تقول 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 عليه السلام للمغيرة بعد ان تطاول عليه بالكلام: ((وزعمت لو أنك كنت بصفين بزعارة قيس وحلم ثقيف فيما ذا ثكلتك امك أبعجز عند المقامات، وفرارك عند المجاحشات، أما والله لو التفت عليك من أمير المؤمنين

الأشاجع لعلمت أنه لا يمنعه منك الموانع، ولقامت عليك المرنات الموالع)) (٦٥).
فالإمام عليه السلام يصغر من شأن المغيرة، ويقلل من مكانته، فأين هو من زعارة قيس
وحلم ثقيف وقد عرف بضالة مقامه وفراره عند المنازلات، فتعجب الإمام عليه السلام
مثل حجة قوية على الخصم، وهو بهذا يثبت لم الإمام علي عليه السلام لم يأخذ بنصيحته،
وأدت إلى نتيجة مهمة وهي الاعتراف ولو ضمناً بأحقية الإمام الحسن عليه السلام بالفخر
ولا حق للآخرين بذلك.

ثالثاً: الروابط الحجاجية

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

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

(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 عليه السلام قوله في الحث على الجهاد: ((فلستم أيها الناس نائلين ما تحبون إلا بالصبر على ما تكرهون، إنه بلغني أن معاوية بلغه أننا أزمعنا على المسير إليه فتحرك لذلك، فخرجوا رحمكم الله إلى معسكرهم بالنخيلة، حتى ننظر وتظرون، ونرى وترون)) ^(٦٩). فالإمام عليه السلام يلقي الحجة على من بايعه، فإن كان صادقاً كان مطيعاً لقوله متمسكاً به مهما لاقى من عذاب، لذا جاءت الحجة تعليلية:

اخرجوا إلى معسكرهم حتى ننظر وتظرون ونرى وترون

فخرج الناس مع الإمام للجهاد تؤدي إلى نتيجة مهمة وهي إخراج الناس وطاعتهم لابن رسول الله.

(٣) لكن: وهي حرف استدراك «وهو أن تثبت لما بعدها حكماً مخالفاً لحكم ما قبلها ولذلك لا بد أن يتقدمها كلام مناقض لما بعدها» ^(٧٠). ومن أمثلتها في خطب الإمام عليه السلام ما قاله في وصف المتقين قال: ((وإن الله أوحى إلى داود عليه السلام: قل لفلان الجبار: أني لم أبعثك لتجمع الدنيا على الدنيا، ولكن لترد عني دعوة المظلوم وتنصره، فإني آليت على نفسي أن أنصره وأنصر له ممن ظلم بحضرتي ولم ينصره)) ^(٧١). فالغاية من خلق من يتسم بالقوة والغلبة هو أن يكون سنداً للضعيف المظلوم، فأداة الربط لكن أثبت الحكم الثاني وهو «لترد عني دعوة المظلوم وتنصره»، 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 وفائدته إزالة الشكوك، وإمالة الشبهات عما 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 ورهطاً وبيتاً، والذي بعث محمداً بالحق لا ينقص أحد من حقنا إلا نقصه الله من علمه، ولا يكون علينا إلا كانت لنا عاقبة، ولتعلمن نبأه 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، أخرجت المتلقي من دائرة الشك واللبس إلى دائرة اليقين.

٥) تقنية التكرار: وهي من الروابط الحجاجية التي يعتمد المتكلم على الإتيان بها من اجل التأكيد على أطروحته التي ألقاها، فالتكرار المقصود هنا هو «التكرار المبدع الذي يدخل ضمن عملية البناء أو ص الكلام، انه التكرار الذي يسمح لنا بتوليد بنيات لغوية جديدة... وهو أيضاً التكرار الذي يضمن انسجام النص وتوالده وتنامي»^(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 فساأين له نفسي، بلدي مكة ومنى، وأنا ابن المروة والصفاء، وأنا ابن النبي المصطفى، وأنا ابن من علا الجبال الرواسي، وأنا ابن من كسا محاسن وجهه الحيا، أنا ابن فاطمة سيدة النساء، أنا ابن عدييات العيوب، نقيات الجيوب))^(٧٥). ما

يلاحظ ان تكرار الإمام عليه السلام لجملة (أنا ابن)، محمداً مكان ونسب من ينتمي إليهم ليقطع الشك على من حاول ان يتوهم ان الإمام عليه السلام لا ينتمي إلى سادات العرب وأشرفها، فالتكرار جاء لتأكيد حجته وإقرارها في النفس.

... الخاتمة ...

١. لم يقتصر الإمام عليه السلام في حججه على غاية محددة، وإنما جاءت حججه لغايات عدة فتارة تكون أخلاقية قصده منها الوعظ والإرشاد، وأخرى سياسية قصده منها إثبات منزلته من رسول الله ﷺ وأحقّيته بالخلافة.
٢. وظف الإمام عليه السلام الآليات الحجاجية المنطقية وشبه المنطقية، وكذلك الآليات البلاغية، والروابط الحجاجية، لتقوية وتعزيز حججه، 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 وتشويقه نحو معرفة الغاية الأساسية من حجج الإمام عليه السلام، لذا نجد أن إفحامه لخصمه وإقرارهم بتلك الحجج ما هو إلا دليل واضح على عدم مقدرتهم نكران ما استند إلى العقل والمنطق.

١. العين، الخليل بن أحمد، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الميلاء، قم، ط ١، ١٤١٤هـ: مادة (حجج).

٢. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠: مادة (حجج).

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

٤. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦: ٦٣.
٥. كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٣: ١ / ٨٢.
٦. المنهاج في ترتيب الحجاج، ابو الوليد الباجي، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط ٣، ٢٠٠٠: ٨.
٧. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ١٩٩٨: ٢١٣.
٨. المصدر نفسه: ٢٢٦.
٩. استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣: ٤٥٦.
١٠. الحجاج في كتاب الإمتاع والمؤانسة، حسين بويلوط، 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، ط ٢، ٢٠٠٢: ٧١.
١٢. بلاغة الإقناع. قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين عليه السلام، رائد حاكم الكعبي، العميد مجلة فصلية محكمة، س ٣، م ٣، ع ١، آذار، ٢٠١٤: ٢٨.
١٣. بحار الأنوار، العلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ: ٨٩١٣٢، وللإستزادة ينظر الحجاج في الشعر العربي بنيتة وأساليبه، أ. د. سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط ٢، ٢٠١١: ١٩٢.
١٤. نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، الشيخ محمد باقر المحمودي، نجف، ط ١، ١٩٦٨: ٥٣ / ٤.
١٥. ينظر: الحجاج في الشعر العربي بنيتة وأساليبه: ٢٠٣.
١٦. الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، 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. اثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو الحسن المسعودي الهذلي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٨٨: ١٦٨.

٢١. الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: ٢١٠.
٢٢. ينظر: المصدر نفسه: ٢١٠-٢١١.
٢٣. الخرايح والجرايح، الراوندي، النجف، الحيدرية، ١٣٧٦: ٢/ ٥٧٤، واثبات الوصية: ١٦٨.
٢٤. الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء انموذجا، إيمان درنوي، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر- باتنة، ٢٠١٣: ١٤٣.
٢٥. بحار الأنوار: ٣٦١/٤٣.
٢٦. في بلاغة الخطاب الاقناعي: ٩٠.
٢٧. تحف العقول، ابن شعبة الحراني، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، ط ٢، ١٤٠٤هـ: ٢٢٧
٢٨. بحار الأنوار: ١٠٠/٢٣.
٢٩. النجم: ٥٣.
٣٠. ينابيع المودة ابن خواجه الحسيني البلخي القندوزي، تصحيح: 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: ١٩٠/٣٣.
٣٣. ينظر: في بلاغة الخطاب الاقناعي: ٩١.
٣٤. بحار الأنوار: ٩٢/٤٤، وينظر: ينابيع المودة: ٥٣٩/١.
٣٥. مناهج الجدل في القرآن، زاهر عواض الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية: ٧٢
٣٦. بحار الأنوار: ٤٤/ ١٢٢.
٣٧. ينظر: بلاغة الاقناع.. قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين (عليه السلام): ٣٤.
٣٨. ينظر: المنطق الفطري في القرآن الكريم: ٩٥.
٣٩. بحار الأنوار: ١٠٩/٧٥.
٤٠. بحار الأنوار: ٤٤/ ٢٢.
٤١. كتاب التعريفات: ٩١/ ١.
٤٢. صبح الاعشى في صناعة الانشاء، احمد بن علي القلقشندي، تح: د. يوسف علي الطويل، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٧: ١/ ٢٥٩.
٤٣. بلاغة الاقناع.. قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين (عليه السلام): ٤٠-٤١.
٤٤. ينظر: عندما نتواصل تتغير، 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 الجوزية، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧، ١٩٣:
٤٧. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٣٩١هـ: 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، ط ١، ٢٠٠٦: ١٠٨.
٥٢. المحاسن والأضداد، الجاحظ، تح: فوزي عطوي، دار صعب، ط ١، ١٩٦٩: ٨١.
٥٣. استراتيجيات الخطاب: ٣٥٢.
٥٤. ينظر: البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم، سورة الأنبياء نموذجاً، مجلة التراث العربي، ع ١٠٢، نيسان، ٢٠٠٦: ٩٢.
٥٥. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار احياء العلوم، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨: ١٣٧.
٥٦. المحاسن والأضداد: ٨١.
٥٧. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تح: 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 حنيفة الميداني، دار القلم، دمشق، ط ١، ٢٧٥: ١٩٦٦.
٦٠. العدد القوية في دفع المخاوف اليومية: ٤٠.
٦١. البلاغة الاصطلاحية، عبدة عبد العزيز قلقيلة دار الفكر العربي القاهرة، ط ١، ١٩٨٩: ١٥٦.
٦٢. الاحتجاج، الشيخ الطبرسي، مشهد المقدسة، ط ٢، ١٤١٣: ١ / ٤٠١.
٦٣. الاحتجاج: ١ / ٤٠١.
٦٤. بحار الأنوار: ٤٤/٩٣.
٦٥. ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٤٧٢.
٦٦. بحار الأنوار: ٤٣/٣٥٥.
٦٧. ينظر: اللغة والحجاج: ٧٣.
٦٨. بحار الأنوار: ٤٤/٣١.
٦٩. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تح: مجمع اللغة العربية: ٢/ ٥٩٢.

٧٠. إرشاد القلوب للدليمي، تح: هاشم الميلاني، دار أسوة قم المقدسة، ط١، ١٤١٧هـ: ١/١٥٧.
٧١. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ابن العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢: ٢/١٧٦.
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 أسسها 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، ع١٠٢، نيسان ٢٠٠٦.
١٢. تحف العقول، ابن شعبة الحراني، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، ط٢، ١٤٠٤هـ.
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 بينه وأساليبه، أ.د. سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط٢، ٢٠١١.
١٥. الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء انموذجاً، إيمان درنوني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر، باتنة، ٢٠١٣.
١٦. الحجاج في كتاب الإمتاع والمؤانسة، حسين بوبلوط، رسالة ماجستير، كلية الآداب الجزائر، ٢٠١٠.
١٧. الخرايح والجرايح، الراوندي، النجف، الحيدرية ١٣٧٦: ٥٧٤/٢ وثبات الوصية.
- القرآن الكريم.
١. اثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو الحسن المسعودي الهذلي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٨.
٢. الاحتجاج، الشيخ الطبرسي، مشهد المقدسة، ط٢، ١٤١٣.
٣. إرشاد القلوب للدليمي، تح: هاشم الميلاي، دار أسوة قم المقدسة، ط١، ١٤١٧هـ.
٤. استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
٥. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار احياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٨.
٦. بحار الأنوار، العلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان ١٤٠٣هـ.
٧. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت (د.ط) ١٣٩١هـ.
٨. البلاغة الاصطلاحية، عبدة عبد العزيز قلقيلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٨٩.
٩. بلاغة الإقناع، قراءة حجاجية في خطب الإمام الحسين عليه السلام، رائد حاكم الكعبي، العميد: مجلة فصلية محكمة، س٣، م٣، ع١، آذار ٢٠١٤.

١٨. صباح الاعشى في صناعة الانشا، احمد بن علي القلقشندي، تح: د. يوسف علي الطويل، دار الفكر، ط١ دمشق ١٩٨٧.
١٩. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ابن العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢.
٢٠. عندما نتواصل نتغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، افريقيا الشرق، المغرب ٢٠٠٦.
٢١. العين، الخليل بن أحمد، تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الميلاد، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٢. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تح: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، 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 الجوزيه، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٧.
٢٥. في بلاغة الخطاب الاقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابة 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.
٢٨. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
٢٩. اللغة والحجاج، د. أبو بكر العزاوي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦.
٣٠. المحاسن والأضداد، الجاحظ، تح: فوزي عطوي، دار صعب، ط١، ١٩٦٩.
٣١. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تح: مجمع اللغة العربية.
٣٢. مناهج الجدل في القرآن، زاهر عواض الألمي، مطابع الفرزدق التجارية.
٣٣. المنطق الفطري في القرآن الكريم، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت).
٣٤. منهج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة دار الكتب الشرقية، تونس ١٩٦٦.
٣٥. المنهاج في ترتيب الحجاج، ابو الوليد الباجي، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، ط٣، لبنان ٢٠٠٠.
٣٦. نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، الشيخ محمد باقر المحمودي، نجف، ط١، ١٩٦٨.
٣٧. ينابيع المودة: ابن خواجه الحسيني البلخي القندوزي، تصحيح: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، لبنان ١٩٩٧.



الْبُنْيَةُ وَالتَّوَصُّيلُ
فِي خُطْبِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

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

م.د. مُوسَى خَابِطُ الْقَيْسِيِّ

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 يحتكم إلى مبدأ تنظيمي، إلى قانون وطريقة بناء تحدد شكل النص وتراتبية مضامينه ولقد تجلّى ذلك في خطب الإمام الحسين عليه السلام بلحاظ السياق الذي أنتجت فيه تلك النصوص.

وإذا كان التواصل / أبلغ يشكل هاجساً وهماً للناص فإنه قد اكتسب أهمية قصوى و عناية استثنائية في النصوص الخطابية للإمام الحسين عليه السلام بوصفه -التوصيل - هدفاً غائياً وتكليفياً سماوياً، ولذلك استُنفرت بهذه المهمة وسائل نصية وأخرى غير نصية.

والى جانب ما تقدم تناول البحث الخطب الحسينية القصيرة والمتوسطة والطويلة، وإعدادها، وأنواعها، وأنماط المتلقين 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 الخاطبُ على المنبر، واختطب يخطب خطابة، والخطبة عند العرب: الكلام المنثور المسجّع^(١). والخطابة: «فن التعبير عن الأشياء بحيث إنّ 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 تنهاى إليهم من جهة أخرى»^(٢)، ولما كانت الخطابة هي فن الإقناع والاستمالة من حيث إنّ 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 ٢٥٥هـ) في قوله: «رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحها رواية الكلام، وحليها الإعراب، وبهاؤها تخير الألفاظ»^(٤).

ومعلوم أنّ «الخطابة صنو الشعر، وأحد فرعين أساسيين من فروع الأدب العربي القديم، وكانا فرسي رهان، يتعاوران السبق، ويتبادلان النفوذ»^(٥)؛ ولذا توافرت الخطابة على أنجع الوسائل لتحقيق غايات رجال الدين والسياسة والثوار، فالتاريخ يشهد أنّ الخطابة سارت منذ أقدم العصور في ركاب الثورات والنهضات، وأنها كانت سلاحاً ماضياً في الدعوات، والأحداث الكبار^(٦). وقد تعددت الوظائف المهمة للخطابة، «وحسبك منها أنها الوسيلة التي اتخذها الأنبياء ﷺ لتبليغ الرسالة، ويكفيك منها أنها الذريعة الكبرى التي تمكنوا بها من قلوب الخاصة والعامة»^(٧).

من هنا، نجد أنّ الوظيفة الإفهامية للخطب تنصدر وظائفها الأخرى 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 التوصليل، لاسيما أن مهمة الباحث الإسلامي هي توصيل المعرفة للآخرين^(٩).

ثانياً: المؤهلات الخطابية له ﷺ

تحلى الإمام ﷺ بسمات الخطابة الفطرية؛ زيادة على أنه كان جميل الوجه يشبه وجه جده المصطفى ﷺ^(١٠).

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

وتتميز ﷺ بجهارة صوته، قال الطبري (ت ٣١٠هـ): «ثم نادى بأعلى صوته دعاء يُسمع جلَّ الناس»^(١٤)، وجهارة الصوت من أخطر أدوات الخطيب، إذ «كانوا يمدحون الجهر الصوت ويذمون الضئيل الصوت»^(١٥)، وقيل إنه «مما يزيد في حسن الخطابة وجلالة موقفها جهارة الصوت، فإنه من أحد أوصاف الخطباء»^(١٦). وربما كانت جهارة 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 ﷺ رابط الجأش ثابت الجنان، حتى إن خطاباته زادت رقياً عند اصطكاك الأسنة في ساحة الوغى واستشهاد جل أهل بيته وأصحابه. جاء

عن بعض أهل السير وأرباب المقاتل: «فو الله ما رأيت مكسورا قط قد قُتل ولده وأهل بيته وأصحابه أربط جأشاً، ولا أمضى جناحاً ولا أجراً مقدماً منه»^(١٩). ورباطة الجأش تمثل اجتماع آلة البلاغة عند الخطيب المفوه المصقع^(٢٠).

والمتبع لمناسبات خطبه عليه السلام يجد أن الارتجال هو الطابع العام في خطبه؛ لأنه كان حاضر البديهة، تده قريحة ثرية ولغة طيبة؛ لذلك فإن ارتجاليته لم تحل 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، متكئاً على قائم سيفه^(٢٣)؛ والالتكاء على قائم السيف دليل على التأهب للخطابة، وربما التهيؤ للإطناب والإطالة^(٢٤).

ولهيأة 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 الأنظار 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 مقراً له ولأصحابه^(٢٦). وذلك كله وسائل مساعدة لتوصيل خطبه.

ومن المناسب الإشارة إلى أن الإمام عليه السلام جهد في توصيل الموعدة وإبلاغ الحجة إلى أعدائه بإغناء خطابه بوحداث تواصلية لغوية وتدعيمها بأخرى تواصلية غير

لغوية^(٢٧)، لأجل أن تتصافر كلتا الوجدتين لتعمل في سياق اجتماعي كبير؛ إذ اعتم بعمامة جدّه ﷺ واسمها (السحاب)، وتقلد سيفه واسمه (البّتار)، ولبس درعه، واعتلى جواده^(٢٨)، ثم خاطب أعداءه وهو على تلك الهياة، فسألهم عن أشياء رسول الله ﷺ التي عليه، فأجابوه بالتصديق^(٢٩).

وقد فعل ﷺ كل ذلك لمعرفة أن «الإنسان خلق حسيا أكثر منه عقليا، يتفاعل مع حسه أكثر مما يتفاعل مع عقله»^(٣٠)، وأن «الخطيب لا يؤثر في المجتمع عن طريق الأفكار فحسب، وإنما يؤثر أيضا في حاستي السمع والبصر»^(٣١). وبهذا زاوج بين القناة الصوتية والقناة البصرية لتعميق دلالة خطبه وتوصيلها، ف«الممارسة التواصلية منبثقة في سياق العالم المعيش المحدد بواسطة التقاليد الثقافية والتنظيمات المشروعة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية»^(٣٢). وكل ذلك يعد محاولة لشحن مخيلتهم وعقولهم؛ كي تتمثل لهم هياة جدّه المصطفى ﷺ، بشخصه ﷺ، عليهم يتوبوا أو يرجعوا. وليس ذلك فقط، فقد تأثرت خطبه بجرأته، وبشمولية أفكاره.

إن ذلك كله قد توافر في خطب الإمام ﷺ؛ حتى صار عدد من الخطباء يمتاحون من كلمات خطبه، لاسيما عندما يمرون بمحنة أو بمخاض عسير يرددونها بالمعنى نفسه مرة، وأخرى باللفظ نفسه^(٣٣).

ثالثا: الخطبة وأنواعها عنده ﷺ

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

يا أهل الكوفة، أنتم الأحبة الكرماء، والشعار دون الدثار، جدّوا في إطفاء ما وتر بينكم، وتسهيل ما توعر عليكم، ألا إنّ الحرب شرها وريع، وطعمها فظيع، فمن أخذها أهبتها، واستعد لها عدتها، ولم يَأْمِ 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 بالفيئة^(٣٤).

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

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

وحين أدرك عيسى عليه السلام مطلع حكم يزيد بن معاوية، ازدهر نتاجه الخطابي كما ونوعا، ويتبين ذلك من خطبه عليه السلام 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، فانسبوني فانظروا مَنْ أنا، ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، فانظروا؛ هل يحل لكم قتلي وانتهاك حرمتي؟ ألسنت ابن بنت نبيكم ﷺ 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 عليه السلام باهتمامها 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 عليه السلام، وقد صرح عليه السلام بذلك مرارا، فقد نقل أبو مخنف (ت ١٥٨ هـ) قوله في إحدى خطبه: أما بعد، أيها الناس! فإنكم إن تتقوا، وتعرفوا الحق لأهله يكن أرضى الله، ونحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور والعدوان (٣٩).

ومن أجل الممايزة بين أنواع خطبه عليه السلام اعتمدنا غايات الخطب، ومساحة كل نوع في الخطبة الواحدة أساسين لتصنيف الخطب، فظهرت لنا الأنواع الآتية:

أ) الخطبة السياسية: إن موقع الإمامة الذي شغله عليه السلام تطلب أكثر من نوع لخطبه التي ألقاها في موضوعات متعددة؛ فتصدرت الخطب السياسية مجمل نتاجه

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 لاستنهاض المسلمين وإيقاظهم، وتحذيرهم من إمارة يزيد بن معاوية؛ فقد رويت خطبته عليه السلام في منى قبيل وفاة معاوية بن أبي سفيان؛ إذ حمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، فإن هذا الطاغية قد فعل بنا وبشيعتنا ما رأيتم وعلمتم وشهدتم، وإني أريد أن أسألكم عن شيء، فإن صدقت فصدقوني، وإن كذبت فكذبوني. أسألكم بحق الله عليكم وبحق رسول الله ﷺ وحق قرابتي من نبيكم، لما سيرتم مقامي هذا ووصفتم مقالتي ودعوتهم أجمعين في أنصاركم من قبائلكم من آمنتم من الناس ووثقتم به، فادعوهم إلى ما تعلمون من حقنا فإني أخوف أن يدرس هذا الأمر ويذهب الحق ويغلب **﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾**^(٤٢).

وعلق 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 ﷺ 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 دعواه 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 «الخط الأوفر من أمر الدين؛ لأن الخطبة شطر الصلاة التي هي عماد

الدين في الأعياد والجمعات والجماعات، وتشتمل على ذكر المواعظ 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).

وأثناء 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 يُشبهون الله بأنفسهم، يُضاهون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثل شيء، وهو السميع البصير لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير^(٤٦)، ثم قال عليه السلام: استخلص الوحداية والجبروت، وأمضى المشيئة والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن، لا منازع له في أمره ولا كفو له يعادله ولا ضد له ينازعه، ولا سمي له يشابهه، ولا مثل له يشاكله، لا تتداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث، ولا يقدر الواصفون كنهه 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 مؤبنا أخاه الحسن عليه السلام، معددا مناقبه وسجاياه: رحمك الله أبا محمد! إن كنت لتباصر الحق مظانه، وتؤثر الله عند تداحض الباطل في مواطن التقية بحسن الروية، وتستشف جليل معازم الدنيا بعين لها حاقرة، وتقبض عليها يدا ظاهرة الأطراف نقية الأسرة، وتردع بادرة غرب أعدائك

بأيسر المؤونة عليك ولا غرو وأنت ابن سلالة النبوة ورضيع لبان الحكمة، فيلى روح وريحان وجنة نعيم، أعظم الله لنا ولكم الأجر عليه، ووهب لنا ولكم السلوة وحسن الأسى عنه (٤٩).

رابعاً: عدد الخطب عنده عليه السلام وأطواها

من متابعة الجانب الإحصائي للخطب نجد أن عدد خطب الإمام عليه السلام بلغ إحدى وثلاثين خطبة تقريباً (٥٠). كان عدد الخطب القصيرة منها اثنتي عشرة خطبة، وعدد الخطب المتوسطة ثمانى خطب وعدد الخطب الطويلة إحدى عشرة خطبة.

وقد افترضنا مقياس طول لهذه الأنواع يتناسب -أو يكاد- مع واقع الخطب؛ فالخطب القصيرة يتراوح عدد الأسطر فيها من سطرين إلى سبعة أسطر. ومن خطبه عليه السلام القصيرة خطبته حين أمره أبوه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بذلك، غداة توليه أمر الخلافة رسمياً، لكي لا يجهله أحد من قريش بعد ذلك اليوم؛ وهذه إشارة صريحة لمنزلة الحسين عليه السلام، إذ صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه صلى الله عليه وسلم صلاة موجزة، ثم قال: معاشر الناس! سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: إن علياً هو مدينة هدى فمن دخلها نجا، ومن تخلف عنها هلك (٥١).

وانحصر عدد الأسطر في الخطب متوسطة الطول بين ثمانية أسطر وخمسة عشر سطراً. ومن خطبه عليه السلام متوسطة الطول تلك الخطبة التي خطبها بحضور معاوية بن أبي سفيان، إذ صعد الحسين عليه السلام المنبر فحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم، فسمع رجلاً يقول من هذا الذي يخطب؟ فقال عليه السلام: نحن حزب الله الغالبون، وعتره رسول الله صلى الله عليه وسلم الأقربون، وأهل بيته الطيبون، وأحد الثقلين اللذين جعلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثاني كتاب الله تبارك وتعالى الذي فيه تفصيل كل شيء لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمعول علينا في تفسيره لا يبطئنا تأويله بل نتبع حقائقه فأطيعونا

فإن طاعتنا مفروضة إن كانت بطاعة الله ورسوله مقرونة، قال الله عز وجل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وقال ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وأحذركم الإصغاء إلى هُتُوفِ الشَّيْطَانِ بكم فإنه لكم عدو مبین فتكونوا كأولياءه الذين قال لهم ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌّ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ﴾ فتلقون للسيوف ضرباً وللرمح ورداً وللعمد حطماً وللسهام غرضاً ثم لا يقبل من نفس ﴿إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ (٥٢).

وكان عدد أسطر الخطب الطويلة ينحصر بين ستة عشر سطراً إلى ثمانية وخمسين سطراً. ومن خطبه عليه السلام الطويلة خطبته التي وجهها إلى معاوية وأصحابه في المدينة، بعدما فرغ معاوية من خطبته التي دعا فيها إلى بيعه ابنه يزيد، فحمد الله وصلى على الرسول ﷺ ثم قال: أما بعد يا معاوية، فلن يؤدي القاتل، وإن أطب في صفة الرسول ﷺ من جميع جزاء، وقد فهمت ما لبست به الخلف بعد رسول الله ﷺ من إيجاز الصفة والتنكب عن استبلاغ النعت، وهيئات هيهات يا معاوية: فضح الصبح فحمة الدجى، وبهرت الشمس أنوار السرج، ولقد فضلت حتى أفرطت، واستأثرت حتى أجحفت، ومنعت حتى محلت، وجزت حتى جاوزت ما بذلت، لذي حق من اسم حقه بنصيب، حتى أخذ الشيطان حظّه الأوفر، ونصيبه الأكمل، وفهمت ما ذكرته عن يزيد من اكتماله، وسياسته لأمة محمد، تريد أن توهم الناس في يزيد، كأنك تصف محبوباً، أو تنعت غائباً، أو تخبر عما كان مما احتوته بعلم خاص وقد دلّ يزيد من نفسه على موقع رأيه، فخذ ليزيد فيما أخذ فيه، من استقرائه الكلاب المهارشة عند التهارش، والحمام السبق لأتراهم، والقيان ذوات المعازف وضرب الملاهي تجده باصراً، ودع عنك ما تحاول، فما أغناك أن تلقى الله من وزر

هذا الخلق بأكثر مما أنت لاقيه، فوالله ما برحت تقدح باطلا في جور، وحقنا في ظلم حتى ملأت الأسقية وما بينك وبين الموت إلا غمضة، فتقدم على عمل محفوظ، في يوم مشهود، ولات حين مناص، ورأيتك عرضت بنا بعد هذا الأمر، منعنا عن آبائنا تراثا، ولقد -لعمرك- أورثنا الرسول ﷺ ولادة وجئت لنا بها، أما حججتم بها القائم عند موت الرسول ﷺ، فأذعن للحجة بذلك، ورده الإيمان إلى النصف، فركبتم الأعاليل، وفعلتم الأفاعيل، وقلتم كان ويكون، حتى أتاك الأمر يا معاوية من طريق كان قصدها لغيرك، فهناك فاعتبروا يا أولي الأبصار^(٥٣).

ومن يطلع على مناسبات خطب الإمام ﷺ يلمس بوضوح أنه لم يطل التماسا للطول، ولا حبا في إظهار القدرة على الكثير، ولكن المعاني إذا كثرت، والوجوه إذا تعددت، زاد اللفظ وإن طبع الخطيب على الإيجاز، بمعنى أن السياق هو الذي يحدد نسبة الاقتصاد اللغوي للنص، فلذا تفاوتت 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 ﷺ

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

أن أكرمنا بالنبوة، وعلمتنا القرآن، وفقهتنا في الدين، وجعلت لنا أسباعاً وأبصاراً وأفئدة، ولم تجعلنا من المشركين^(٥٧). وذلك الافتتاح مما يزين الخطب عند مستمعيها، ويعظم الفائدة فيها ويعمق التواصل ويمتد بين الباث والمتقبل، لذلك كانوا يُسمون كل خطبة لا يذكر فيها التحميد بـ (البترء)^(٥٨).

والمقدمة أو الافتتاحية أحد أسباب نجاح الخطبة فهي «تفتح 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 المتلقي للخطبة، فـ «من شأن الاستهلال الجيد أن يبقى وظيفة المتلقي قائمة إلى أقصاها»^(٦٢). جاء في إحدى خطبه عليه السلام بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيها الناس معذرة إليكم أقدمها إلى الله لمن حضر من المسلمين، إني لم آتكم، حتى أتنى كتبكم، وقدمت عليّ رسلكم أن أقدم إلينا، فإنه ليس علينا إمام^(٦٣)، ثم تدرج إلى الغرض الذي أعدت من أجله الخطبة؛ وهو إقامة الوجه وتفنيد حجج الخصم^(٦٤)، مفصحا عن أفكاره بدقة وتتابع: فإن كنتم على ذلك فقد جئكم، فإن تعطوني ما أطمئن إليه وأثق به من عهودكم ومواثيقكم، أدخل معكم مصركم، وإن لم تفعلوا وكنتم لمقدمي كارهين ولقدومي عليكم باغضين، انصرفت عنكم إلى المكان الذي منه جئت إليكم^(٦٥).

ثم ينتهي 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 فرج الله عنه كرب الدنيا والآخرة ومن أحسن 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 يُبنى عنها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن عددا من خطبه عليه السلام وردت منقولة 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 يستغنى 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 أحيانا بحسب من يوجه إليهم الخطاب^(٦٩)، لاسيما أن النص الأدبي - من وجهة نظر نقدية حديثة - «يستمد وجوده من لقائه بالمتقبل [...] وبهذا المعنى لا يكون هناك أدب إلا من خلال المتقبل»^(٧٠)، ولا يعطي النص قيمته 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 يتوافر على أنماط مختلفة؛ فمنهم من هو موال 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 تحتسبوا بمعروف لم تعجلوه، واكسبوا الحمد بالنجح ولا تكتسبوا بالمطل ذمًا فمهما

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

وهذا النوع توافر كثيرا في الخطب الاجتماعية والدينية، وعدد هذا النوع من الخطب 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 عليه السلام: وتمثلوا بالحكام الأمويين وأتباعهم، الذين أضمرُوا العداوة له، ولأهل بيته عليهم السلام من قبل. قال في إحدى خطب هذا النوع، بعد أن حمد الله وأثنى عليه وصلى على محمد عليه السلام وعلى الملائكة والرسل: تبا لكم أيها الجماعة وترحنا حين استصرختمونا والهين فأصرخناكم موجفين، سللتم علينا سيفنا لنا في إيمانكم، وحششتم علينا نارا اقتدحناها على عدونا وعدوكم، فأصبحتم ألبا لأعدائكم على أوليائكم بغير عدل أفشوه فيكم، ولا أمل أصبح لكم فيهم^(٧٣).

وانمازت خطب هذا النوع بكثرة عددها، وبميلها إلى الطول؛ لاستيفاء خطوط متعددة في الخطبة، وتضمنها حججا بليغة وشواهد مختلفة؛ لتفنيد آراء الخصم، وزيادة على توبيخهم لخذلان الحق.

ج) أهله عليهم السلام وخاصته: إذ قام فيهم خطيبا، وقال، بعد أن حمد الله وأثنى عليه: فإني لا أعلم أصحابا أولى ولا خيرا من أصحابي، ولا أهل بيت أبر ولا أوصل من أهل بيتي، فجزاكم الله عني خيرا^(٧٤).

وانمازت 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 يجتزون بيسير القول عن كثيره وبمجمله عن تفسيره^(٧٥). وامتازت أيضا بتوافرها على العنصر العاطفي الذي حققه الإمام عليه السلام في هذا الوسط من المستمعين، فضلا عن عناصر عقائدية أخرى؛ فكان نتيجة ذلك أن أجابوه بالوفاء 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 يلق الاستجابة إلا من النزر القليل منهم؛ «لأن الكلمة لا يمكن أن تؤثر في النفس الميتة، والقلب الخائر، والضمير المخدر»^(٧٧)، ويتجلى مصداق ذلك في قوله تعالى ﴿يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾^(٧٨). ثم إن استجابة أفراد هذا النوع يعني زهدهم في الدنيا أو اعتمادهم الحق في الأقل، والحال أنهم متشبثون في الدنيا، يلحسون موائد أسيادهم^(٧٩).

سابعاً: توظيفه عليه السلام لأنواع آخر في خطبه

كانت خطبه عليه السلام على اختلاف أطوالها وأنواعها يغلب عليها أسلوب الإبلاغ الفني المتضمن حججاً بليغة وبراهين قاطعة، واستدعى مثل هذا الأمر أحيانا توظيف نصوص من أنواع آخر مثل القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر، فقد جاء -مثلاً- في إحدى خطبه عليه السلام توظيف نصين قرآنيين: يا عباد الله، اتقوا الله، وكونوا من الدنيا على حذر، فإن الدنيا لو بقيت على أحد أو بقي عليها أحد، لكانت الأنبياء أحق بالبقاء، وأولى بالرضا، وأرضى بالقضاء، غير أن الله تعالى خلق الدنيا للفناء، فجديدها بال، ونعيمها مضمحل، وسرورها مكفهر، منزل تلعة،

ودار قلعة، فَ ﴿تَزُودُوا 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 أوليائه من سوء ثنائه على الأخبار إذ يقول ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمُ﴾^(٨١). ولأثر ذلك التوظيف سمّوا كل خطبة لا توشح بالقرآن بـ (الشوهاء)^(٨٢).

وكذلك وشح عليه السلام خطبه بعدد من أحاديث المصطفى ﷺ. جاء في إحداها خاطبا الأعداء محتجا عليهم: أُولم يبلغكم قول مستفيض فيكم: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال لي ولأخي ((هذان سيدا شباب أهل الجنة))^(٨٣).

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

فإن تُهْزَمَ فهزامون قدما	وإن نُغْلَبَ فغير مغلبينا
وما إن طُبْنَا جبن ولكن	منايانا ودولة آخرينا
إذا ما الموت رَفَعَ عن أناس	كلاكله أناخ بآخرينا
فأفنى ذلكم سروات قومي	كما أفنى القرون الأولينا
فلو خلد الملوك إذا خلدنا	ولو بقي الكرام إذا بقينا
فقل للشامتين بنا: أفيقوا	سيلقى الشامتون كما لقينا ^(٨٥)

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

الصورة الفنية من استعارة وتشبيه... فنحس بكل ذلك من كلماته ﷺ التي تغدو منفذاً فنياً لتقرير المناخ النفسي للصورة المقصودة.

وأعتقد أن أهم أسرار خلود النصوص الخطابية للإمام الحسين ﷺ هو صدق العاطفة وحرارتها، وقوة العقيدة ومتانتها، واليقين بعدالة القضية ومشروعيتها، إذ «إن وطأة الإحساس بالمشكلة أو القضية التي يتناولها الداعية، ومعاشتها تفجر الانفعالات التي تجعل من التعبير عنها أمراً ملحاً لا يتحمل السكوت أو المهادنة 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 بثقة عالية في النفس، وتتمثل في إيمانه بالمبادئ التي يدعو إليها، فيحسن إبانة الكلام وشرح معانيه من دون أن يعجز أو يتعثر^(٨٧).

ومهما طال الحديث عن خطبه ﷺ - بأنواعها وفنونها وخصائصها- يبقى الأمر الأهم أن الإمام ﷺ استطاع -متمرساً- 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 عليه السلام طامعين منه بالشفاعة يوم الورد:

- انماز الامام الحسين عليه السلام أدبيا بقوة التلقي والإرسال معا.
- كان عليه السلام بليغ اللسان والقلم.
- كان الاحتجاج سمة بارزة في خطبه عليه السلام.
- تقدم القران الكريم مرجعيات الإمام عليه السلام فهيمن ألفاظا ومعاني على كثير من نصوصه، بطريقة تكشف عن وعي وقصدية في التعامل وعمق ومواصلة في كيفية الأخذ.
- إن خطابات الإمام الحسين عليه السلام لم يوهنها اصطكاك الأسنة في ساحة الوغى واستشهاد جل أهل بيته وأصحابه.
- كانت القيمة الأدبية والموضوعية لخطبه عليه السلام وراء امتياح عدد من الخطباء من كلمات خطبه ولا سيما عندما يمرون بمحنة أو بمخاض عسير يرددونها بالمعنى ذاته مرة، وأخرى باللفظ ذاته.
- تبوأ خطبه عليه السلام المساحة الأوسع في نتاجه الأدبي أتحققه حضورا نوعيا وفنيا.
- تميز أسلوب الاستفهام من بين أساليب التعبير في أدبه عليه السلام لما يمتلكه من دلالات ضمنية ثرية.

- كانت موضوعات خطبه وأدعيته ورسائله وأحاديثه الفنية على ثلاثة أنواع: السياسي، والديني، والاجتماعي.
- تنوعت الأنواع الأدبية في أدب الإمام الحسين عليه السلام وتعددت 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. فبلغ عدد خطب الإمام عليه السلام التي اشتغل عليها البحث إحدى وثلاثين خطبة. كان عدد الخطب القصيرة منها اثنتي عشرة خطبة، وعدد الخطب المتوسطة ثماني خطب، وعدد الخطب الطويلة إحدى عشرة خطبة.
- تمثل عليه السلام البنية الإسلامية في خطبه أو الانطلاق منها.
- تعددت أنواع المخاطبين الذين خطبهم الإمام عليه السلام ولكنهم في الغالب كانوا على ثلاثة أنواع: أهله وخاصته، وعامة الناس، والأعداء.
- توظيفه عليه السلام لنصوص من أنواع أخرى في أثناء اشتغاله في نوع أدبي ما، حينما يستدعي الموقف المشتغل عليه ذلك.

١. ينظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة (خ ط ب)، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي: 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، تح: عبد السلام محمد هارون: ١/ 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، نقلا عن: خطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة، ليبب بيضون: ٥٨/ ١.

٨. وظائف اللغة عند رومان جاكسون، أعبو أبو إسماعيل: ١٠٤.
٩. ينظر: الإسلام والأدب، د. محمود البستاني: ٢٩.
١٠. ترجمة ریحانة رسول الله الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تح: محمد باقر المحمودي: ٣٠.
١١. الحسين أبو الشهداء، عباس محمود العقاد: ٥٥.
١٢. مطالب السؤل، كمال الدين بن طلعة الشافعي، تح: ماجد أحمد عطية: ١/ ٦٥.
١٣. ينظر: الخطابة العربية في عصرها الذهبي، إحسان النص: ٢٧٥.
١٤. تاريخ الطبري، الطبري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم: ٥/ ٤٢٤، وينظر: الإرشاد، المفيد: ٣٣٩، ومقتل الحسين، المكرم: ٢٣٦.
١٥. البيان والتبيين: ١/ ١٢٠.
١٦. البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي: ٢١١.
١٧. ينظر: البيان والتبيين: ١/ ١٢٣، والكامل في اللغة والأدب، المبرد، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم: ٢٠٨.
١٨. علم النفس الديني، رشاد علي عبد العزيز: ٢٦٤.
١٩. تاريخ الطبري: ٥/ ٤٥٢، وينظر: مقتل الحسين، المكرم: ٢٨٨، و(مكسورا) في بعض المصادر (مكتورا) كما في: الملهوف على قتلى الطفوف، ابن طاووس: ١٧٠، على سبيل المثال.
٢٠. ينظر: عيون الأخبار، ابن قتيبة، شرحه وضبطه وعلق عليه ورتب فهارسه: د. يوسف الطويل: ٢/ ١٨٩، وكتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم: ٢١، وزهر الآداب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم الدكتور زكي مبارك، حققه وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه: محمد محيي الدين عبد الحميد: ١/ ١٤٥.
٢١. ينظر: مقدمة في النقد الأدبي: ١٤٤.
٢٢. ينظر: الملهوف على قتلى الطفوف: ١٥٣ - ١٥٤، وليلة عاشوراء في الحديث والأدب، عبد الله الحسن: ٢٧ - ٢٨.
٢٣. ينظر: تاريخ الطبري: ٥/ ٤٠، ومقتل الحسين، الخوارزمي، تح: محمد السماوي: ١/ ٣٣٠، والإمام الحسين كما رأيت، ناصر الكرمي: ٤٦٣.
٢٤. ينظر: البيان والتبيين: ٣/ ٦٢، ١١٧.
٢٥. الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ٢٤٩، وينظر: المنطق، محمد رضا المظفر: ٣٦٠.
٢٦. ينظر: الإمام الحسين كما رأيت: ٤٦٣.

٢٧. لتوسع في معرفة الوحدات التواصلية اللغوية وغير اللغوية وأثرها في التوصيل، ينظر: مدخل إلى علم النص، زتسيسلاف واورزتيك: ٣٨-٣٩، واللغة في عملية الاتصال الجماهيري، هادي نعمان الهيتي: ٨.

٢٨. ينظر: وسيلة الدارين في أنصار الحسين، إبراهيم الزنجاني: ٤٥، وموسوعة كربلاء، ليبب بوضون: ١/٥٢٤.

٢٩. ينظر: الملهوف على قتلى الطفوف: ١٤٧. ويدو أن حاجيات الرسول ﷺ كانت مشهورة بين الناس، ينظر: حياة الحيوان الكبرى، الدميري: ١/٥٤.

٣٠. أهل البيت تنوع أدوار ووحد الهدف، السيد محمد باقر الصدر: ٤٦.

٣١. الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ٢٥٣، وينظر: عبد القادر الكيلاني أديبا (رسالة ماجستير)، إيمان كمال مصطفى المهداوي: ٩٢.

٣٢. المطابقة والاختلاف، د. عبد الله إبراهيم: ٦٧٤.

٣٣. ينظر: البيان والتبيين: ٢/١٤١، ولفتة الكبد إلى نصيحة الولد، ابن الجوزي: ٤٣.

٣٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم: ٣/١٨٦، وينظر: جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت: ١/٣٢٥. وقمن: أي جدير، والف ي: الغنيمة. ينظر: كتاب العين، الخليل أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي: مادة (ق م ن)، ومادة (ف ي ع).

٣٥. كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس الهلالي (ت ٧٦هـ) تح: محمد باقر الأنصاري: ١٨٩/٢، وينظر: الاحتجاج، الطبرسي: ١٨٩/٢.

٣٦. النصوص الأدبية، جامعة قطر: ٢٣.

٣٧. تاريخ الطبري: ٥/٤٢٤-٤٢٥، وينظر: منتهى الآمال، عباس القمي: ١/٤٨٤-٤٨٥.

٣٨. ينظر: في الأدب وفنونه، علي بو ملحم: ١٣٦.

٣٩. وقعة الطف، أبو مخنف، تح: محمد هادي اليوسفي الغروي: ١٧٠، وينظر: تاريخ الطبري: ٥/٤٠٢، والإرشاد: ٣٢٧، وجمهرة خطب العرب: ٢/٤٦، ومقتل أبي عبد الله الحسين عليه 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 النثر العربي: ٦٣، وتاريخ الأدب العربي - العصر الأموي، د. قصي الحسين: ١٢.

٤١. حياة الإمام الحسين عليه السلام، باقر شريف القرشي: ١/١٤.

٤٢. كتاب سليم بن قيس: ٢/٧٨٩، وروي في (٢/٧٨٨) أنه قبل موت معاوية بسنة حج الحسين عليه السلام، فجمع بني هاشم ومواليهم، ومن الأنصار ممن يعرفه الحسين وأهل بيته عليه السلام،

ثم أرسل رسلا تدعو من حج ذلك العام من أصحاب رسول الله ﷺ المعروفين بالصلاح والنسك أن يجتمعوا عنده، فاجتمع إليه بمنى أكثر من سبع مئة رجل، عامتهم من التابعين، ونحوها مائتي رجل من أصحاب النبي ﷺ، وينظر: لمعة من بلاغة الحسين ﷺ، مصطفى محسن آل اعتماد: ٥٠-٥٦، والنص القرآني في: الصف/ من ٨.

٤٣. الاحتجاج: ١٨٩/٢.

٤٤. للاطلاع على أثر الزمان والمكان وانتقاء المتلقين والنص، في التوصليل، ينظر: نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل: ٢٣٦، وعلم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، د. صبحي إبراهيم الفقي: ١/ 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 أيضا بالخطب الحفلية، ينظر: الفن ومذاهبه في النثر الأدبي: ٦٧.

٤٩. عيون الأخبار: ٢/ 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 ﷺ الموثقة 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 ﷺ على طريق الشهادة. (ث) أدب الحسين وحماسه، أحمد صابر الهمداني. (ج) ليلة عاشوراء في الحديث والأدب. (ح) بلاغة الإمام الحسين بن علي ﷺ، حسين أبو سعيده الموسوي. (خ) موسوعة كلمات الإمام الحسين ﷺ، معهد تحقيقات باقر العلوم ﷺ.

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

٥٢. الاحتجاج: ١٩١/٢، وينظر: لمعة من بلاغة الحسين ﷺ: 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: ٢/ ١١١.

٥٤. ينظر: البرهان في وجوه البيان: ٢٠٤.

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

٥٦. شعرية النثر في صدر الإسلام: ١٠٨.

٥٧. تاريخ الطبري: 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، أرسطو: 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، تح: كامل محمد عويضة: ١/ ٦٤.
٦٢. استقبال النص عند العرب، محمد رضا مبارك: ٦٩- 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، الإريلي: 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 الزبيدي: ١٠.
٧١. ينظر: النقد الأدبي الحديث قضايا ومناهجه، د. صالح هويدي: ١٢٦.
٧٢. كشف الغمة: ٢/ ٢٢٢، وينظر: لواعج الأشجان، محسن الأمين، تح: حسن الأمين: ١٧، وأدب الحسين وحماسه: ٦٠. و(لم تعجلوه) في الأصل: (ولا تعجلوا).
٧٣. مقتل الحسين، المرقم: ٢٤٣، وينظر: المجالس السنية، 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 الطوسي: ٤/ ٢٥٦. و(موجفين): مسرعين، كتاب العين: مادة (و ج ف)، و(ألبا): الإلب، بالفتح والكسر: القوم يجتمعون على عداوة إنسان، لسان العرب: مادة (أ ل ب).
٧٤. تاريخ الطبري: ٥/ ٤١٨ - ٤١٩، وينظر: الإرشاد: ٣٣٥ - ٣٣٦، ومقاتل الطالبين، أبو الفرج الأصفهاني: ١١٢ - ١١٣، والكمال في التاريخ، ابن الأثير: ٣/ ٢٥، وسيرة الأئمة الإثني عشر، هاشم معروف الحسيني: ٢/ ٧٢.
٧٥. ينظر: البيان والتبيين: ١/ ١٠٥، والبرهان في وجوه البيان: ١٩٥.
٧٦. الملحمة الحسينية، مرتضى المطهري: ١/ ١٤٢.

٧٧. ثورة الحسين وظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، محمد مهدي شمس الدين، تح: سامي الغديري: ١٣٢.
٧٨. الأعراف/ من ٧٩.
٧٩. ينظر: البيان والتبيين: ١/ ١٧٢.
٨٠. زهر الآداب: ١/ ١٠٠، وينظر: ترجمة ریحانة رسول الله الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) من تاريخ مدينة دمشق: ٢١٥، وجهرة خطب العرب: ٢/ ٥١، وموسوعة كلمات الإمام الحسين (عليه السلام): ٥٠٦. والنصان القرآنيان في: البقرة/ من ١٩٧، وآل عمران/ من ٢٠٠ على التوالي.
٨١. تحف العقول: ١٦٩، وينظر: موسوعة كلمات الإمام الحسين (عليه 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، تح: محمد باقر المحمودي: ٣/ ١٨٨.
٨٤. الملهوف على قتل الطفوف: ١٥٦ - ١٥٧، وينظر: الاحتجاج: ٢/ ١٩٢، ومقتل الحسين، المكرم: ٢٤٤.
٨٥. الملهوف على قتل الطفوف: ١٥٧، وينظر: الاحتجاج: ٢/ ١٩٢، ومقتل الحسين، المكرم: ٢٤٤ مع اختلاف هذه المصادر في عدد الأبيات التي أوردتها. وهذه الأبيات لأبي عمرو فروة بن مُسيك المرادي، أسلم على عهد رسول الله ﷺ، وقد استعمله الرسول ﷺ على مراد ومذبح، وروى عنه أحاديث كثيرة. ينظر: الإصابة، ابن حجر: ٣/ ٢٠٠. و(طَبْنَا): العِلَّة والسبب الخفي، كتاب العين: مادة (ط ب ب).
٨٦. علم النفس الديني: ٣٤٦.
٨٧. ينظر: م. ن: ٣٦٣ - ٣٦٥.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
١. الاحتجاج للطبرسي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، د.ت.
٢. أدب الحسين وحماسته، أحمد صابري الهمداني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط٣، ١٤١٥هـ.
٣. الأدب في ظل التشيع، عبد الله نعمة، دار التوجيه الإسلامي، بيروت-كويت، ط٢، ١٩٨٠م.
٤. الأدب في عصر النبوة والراشدين، صلاح الدين الهادي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م.
٥. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الشيخ المفيد، منشورات محيين، قم، إيران، ط١، ٢٠٠٥م.
٦. استقبال النص عند العرب، د.محمد رضا مبارك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٩م.
٧. الإسلام والأدب، د.محمود البستاني، ستارة، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.ق.
٨. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
٩. أعلام الهداية، الإمام الحسين (سيد الشهداء)، لجنة التأليف، المجمع العلمي لأهل البيت (ع)، قم، إيران، ط٢، ١٤٢٥هـ.
١٠. الإمام الحسين (ع) كما رأيت، ناصر الكرمي، مطبعة محمد، ط١، ٢٠٠٥م.
١١. الإمامة والسياسة، أبو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ) علق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م.
١٢. أنساب الأشراف، البلاذري (ت٢٧٩هـ) حققه وعلق عليه محمد باقر المحمودي، دار التعارف، بيروت، د.ت.
١٣. أهل البيت تنوع أدوار ووحدة الهدف، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، لبنان، د.ت.
١٤. البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب (ت٣٣٧هـ) تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديشي، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٦٧م.
١٥. البيان والتبيين، الجاحظ (ت٢٥٥هـ) تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ط٧، ١٩٩٨م.
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. تاريخ الأدب العربي-العصر الأموي، د.قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.
١٩. تاريخ الطبري، الطبري (ت ٣١٠هـ) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ٤، د.ت.
٢٠. تحف العقول، ابن شعبة الحراني، قدم له وعلق عليه حسن الأعلمي، شريعت، طهران، ١، ١٣٨٤هـ.
٢١. ترجمة ريجانة رسول الله الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت ٥٧١هـ) تح: محمد باقر المحمودي، مؤسسة المحمودي، بيروت، لبنان، ١، ١٩٧٨م.
٢٢. التوجيه الأدبي، طه حسين وآخرون، وزارة المعارف، مصر، ١٩٥١م.
٢٣. التوحيد، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ) صححه وعلق عليه هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ٨، ١٤٢٣هـ.
٢٤. ثورة الحسين عليه السلام ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، محمد مهدي شمس الدين، وثق أصوله وحققه وعلق عليه سامر الغديري، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١، ٢٠٠٦م.
٢٥. جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، أحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، بيروت، ١، د.ت.
٢٦. حياة الإمام الحسين عليه السلام دراسة وتحليل، باقر شريف القرشي، باقري، إيران، ٤، ١٩٩٢م.
٢٧. حياة الحيوان الكبرى للدميري (ت ٨٠٨هـ) اعتنى بتصحيحها عبد اللطيف سامر، بقيق، قم، ١، ١٤٢٥هـ.
٢٨. الخطابة، أرسطوطاليس، 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، ٢، ١٩٦٨م.
٣١. خطب الإمام الحسين عليه السلام على طريق الشهادة، لييب بيضون، مطابع ابن زيدون، دمشق، سوريا، ١٩٧٤م.
٣٢. زهر الآداب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي العصري القيرواني، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم الدكتور زكي مبارك، حققه وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ٤، ١٩٧٢م.
٣٣. سيرة الأئمة الإثني عشر، هاشم معروف الحسيني، شريعت، قم، ١، ١٤٢٥هـ.
٣٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، العراق، ١، ٢٠٠٥م.

- 

٥٢. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) حققه وعلق عليه: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٨م.
٥٣. المجالس السنية في مناقب ومصائب العترة النبوية، محسن الأمين، شريعت، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٥٤. مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، زتسيسلاف واورزتياك، تر: أ.د. سعيد حسن بحيري، المختار، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣م.
٥٥. المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.
٥٦. مطالب السؤول، كمال الدين بن طلعة الشافعي (ت ٦٥٢هـ) تح: ماجد أحمد عطية، مؤسسة أم القرى، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ.
٥٧. مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، عزت الله المولاني ومحمد جعفر الطوسي، دراسات عاشوراء، قم، إيران، ط ٢، ١٤٢٥هـ.
٥٨. المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٧٩.
٥٩. مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع عشر، توفيق الزبيدي، د. مط، ١٩٨٥م.
٦٠. مقاتل الطالبين، أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ) شرح وتحقيق: أحمد صقر، مطبعة عترة، إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٦١. مقتل أبي عبد الله الحسين (عليه السلام)، من موروث أهل الخلاف، زهير علي الحكيم، ظهور، ط ١، ٢٠٠٥م.
٦٢. مقتل الحسين عليه السلام، أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي (ت ٥٦٨هـ) تح: محمد الساوي، دار أنوار الهدى، ط ٣، ٢٠٠٥م.
٦٣. مقتل الحسين (عليه السلام)، عبد الرزاق الموسوي المكرم، مؤسسة النور، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م.
٦٤. مقدمة في النقد الأدبي، د. علي جواد الطاهر، مطبعة سلمى الفنية الحديثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
٦٥. الملحمة الحسينية، مرتضى المطهري، فيضية، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٦٦. الملهوف على قتلى الطفوف، ابن طائوس (ت ٦٦٤هـ) تحقيق وتقديم: فارس تبريزان، دار الأسوة، طهران، ط ٣، ١٣٨٠هـ.
٦٧. منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، عباس القمي، تر: نادر التقي، محبين، قم، ط ٢، ٢٠٠٥م.
٦٨. المنطق، محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣هـ) دار الغدير، قم، ط ٤، ١٤٢٦هـ.
٦٩. موسوعة كربلاء، د. لبيب بيضون، طليعة النور، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٧هـ.

كلية التربية-ابن رشد، جامعة بغداد
١٩٩٥ م.

٨٠. شعرية النثر في صدر الإسلام-خطبة
الإمام علي عليه السلام مثالا، د. عباس محمد
رضا، مجلة اللغة العربية وآدابها، كلية
الآداب، جامعة الكوفة، ع ٢، شباط،
٢٠٠٢ م.

٨١. وظائف اللغة عند رومان جاكسون،
أعبو أبو إسماعيل، مجلة الفيصل،
السعودية، ع ١٧، س ١٠، ١٩٨٦ م.

٧٠. موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام،
معهد تحقيقات باقر العلوم عليه السلام، أسوة،
طهران، إيران، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

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، ط ١،
٢٠٠٥ م.

٧٤. النقد الأدبي الحديث، د.محمد غنيمي
هلال، دار العودة، بيروت ١٩٧٣ م.

٧٥. النقد الأدبي الحديث-قضايا ومناهجه،
د.صالح هويدي، منشورات جامعة
السابع من أبريل، ليبيا، ط ١، د.ت.

٧٦. وسيلة الدارين في أنصار الحسين،
إبراهيم الزنجاني، مؤسسة الأعلمي،
بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٧٥ م.

٧٧. وقعة الطف، أبو مخنف لوط بن يحيى
الأزدي، الغامدي الكوفي (ت ١٥٨ هـ)
تح: محمد هادي اليوسفي الغروي،
مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٣،
١٤١٣ هـ.

٧٨. يوم الحسين عليه السلام د.فاضل المالكي،
مؤسسة البحوث والدراسات الإسلامية
ط ٢، ١٤٢٤ هـ.

٧٩. عبد القادر الكيلاني أديبا (رسالة
ماجستير) إيمان كمال مصطفى المهداوي،

مَشْكَلَةُ الْمَعْنَى فِي الْمَعْجَمِ الْعَرَبِيِّ

رَصْدُ لَأَسْبَابِ عُسْرِ الصَّنَاعَةِ

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

أ.د. مُخْتَارُ دَرْقَاوِي

جامعة حسيية بن بو علي
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 تباينا من حيث تعدد النظريات المنطقية والدلالية، وتطورا من حيث التغير الدلالي، وتعددا من جهة تنوعه وانقسامه إلى: معنى أساسي، ودلالي، وأسلوب، وعقلي، وإضافي، وعاطفي، وبعيد، وارتباطي، ونفسي، وإيجائي. وغيرها من الأسباب التي دفعت علماء اللسان إلى استحداث علم يكفل بمعالجة ما يعتور 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 قديما وحديثا في ثلاث حقائق مهمة في تعاملهم وتعاطيهم مع المعجم العربي وغير العربي، الأولى أنّ المعجم هو ذاكرة الجماعة اللغوية وقاعدتها الدلالية المعجمية وأنه الوعاء والسجل الذي يحفظ للأمم لغاتها، والثانية أنه السبيل المعين والمنبع الذي تصب فيه روافد اللغة من صوت ونحو وصرف وبلاغة وشعر ونثر، والثالثة أنّ المعنى هو الحجر الأساس والهدف الأسمى من بناء المعجم قصد تخفيف العبء على المتلقي بشرح ما يعسر فهمه وإجلاء دلالة ما يصعب إدراكه.

وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي أن يظن المرء أنّ الصناعة المعجمية مسلكها ميسورٌ سهلٌ ركوبه، يستطيعه كل من رآه، فالأمر على خلاف ذلك، بل إنّ طريقها وعُرْصَتُ وطوؤه، ومن قبلُ قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): «ورأيت علماءها» ويقصد (علماء المعجمات) «بين رجلين: أمّا من أحسنَ جمعه فإنه لم يُحسنَ وضعه، وأمّا من أجادَ وضعه فإنه لم يُجد جمعه، فلم يُقدِّ حسنُ الجمع مع إساءة الوضع، ولا نفعت إجادَةُ الوضع مع رداءة الجمع»^(١)، وقد سجّل الدرس اللساني الحديث الملحوظة نفسها* فأقرّ أنّ أمر الصناعة المعجمية ليس بالأمر الهين، وأرجع ذلك إلى جملة من الأسباب نذكر منها:

السبب الأول

أنّ لفظ «معنى» في حدّ ذاته ظل غامضا تتعاوره النظريات المنطقية والدلالية من وجهات نظر متباينة، وأنّ كثيرا من الباحثين حدّوه وفق مجال اختصاصهم، وقد أورد اللسانيان أوغدن وريتشاردز Ogden and Richards اثنين وعشرين تعريفا

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

السبب الثاني

أنَّ المعنى في الحقلين اللساني والدلالي متعدد ومتنوع، وهذا ما يؤثر تأثيرا مباشرا على صانع المعجم، فكيف يتعامل المعجمي مع هذه المعاني في مؤلفه؟

أ) المعنى الأساسي: ويسمى أيضا 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 أنَّه لا يستطيع معرفة جميع صور التغير الدلالي التي طرأت على معنى الكلمة. نقرأ قول زهير بن أبي سلمى^(٨):

شَجَّ السُّقَاةُ، عَلَى نَاجُودِهَا، شَبِيًّا مِنْ مَاءٍ لَيْنَةٍ، لَا طَرَقًا، وَلَا رَنْقًا
مَا زِلْتُ أَرْمُقُهُمْ، حَتَّى إِذَا هَبَطْتُ أَيْدِي الرِّكَابِ بِهِمْ، مِنْ رَاكِسٍ، فَلَقَا

نقرأ القول فيتيبن أنَّ معنى هذين البيتين غير جلي نتيجة غموض بعض المفردات وانقراض بعضها الآخر؛ ووظيفة المعجم تحديد دلالة الكلمات، كي يصبح إدراك المعنى العام أمرا ميسورا. ومعنى البيت الأوَّل شَجَّ السُّقَاةُ؛ أي: صَبُّوا عَلَى الْخَمْرِ هذا الماء البارد، وَعَلَوْهَا بِهِ؛ أي: مزجوها بالماء، فَرَقَّتْ وَعَذَّبَتْ، وكانوا لا يكادون

يشربونها صرّفاً لشدّتها وفضاعتها عندهم، وفي البيت الثاني رجوع إلى وصف الخليط الذي فارقه.

(ب) المعنى الدلالي: قد تشحن المفردات داخل بنية النص والخطاب أو في العملية الحوارية والكلامية بفيض دلالي يعجز المعجم عن إبانته والإفصاح عنه، فيتكفل السياق بأمر الإبانة، فقله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٩)، السياق يدل على أنّه الدليل الحقيق، وهذا المعنى لا وجود له في المعجم، وفي ذلك تأكيد أنّ للسياق دوراً كبيراً في إبعاد كثير من المعاني الجزئية، وبواسطته 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).

وبناء على ذلك تقرر أنّ المعنى الذي يقدّمه المعجم عادة هو معنى متعدّد وعام ويتّصف بالاحتمال^(١١)، على حين أنّ المعنى الذي يقدّمه السياق - ولا سيما السياق اللغوي - هو معنى معيّن له حدود واضحة وسمات محدّدة غير قابلة للتعدّد أو الاشتراك أو التعميم. ونشير في هذا المقام إلى أن العالم البريطاني فيرث J.R.Firth قد أثار الجانب النظري للسياق اللساني باعتماده العناصر الآتية:

١. شخصية المتكلّم والسامع وتكوينها الثقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غير المتكلم 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 ممن يشهد الموقف الكلامي من انفعال، أو أي ضرب من ضروب الاستجابة، وكل ما يتعلّق بالموقف الكلامي أيّا كانت درجة تعلقه.

٣. أثر النص الكلامي في المشتركين، كالاقتناع، أو الألم، أو الإغراء، أو الضحك. ويبدو واضحاً أن من أهم خصائص سياق الحال إبراز الدور الاجتماعي الذي يقوم به (المتكلّم) وسائر المشاركين في الموقف الكلامي^(١٢). ويحسن أن نذكر بأن هاليداى أثرى المعنى السياقي الذي دعا إليه مالىونوفسكي Malinowski وفيرث J.R.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 المشاركين 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. وكلا المعنيين التجريبي والمنطقي يجمعهما مصطلح جامع هو المعنى الفكري **ideational meaning**.

٣. المعنى التبادلي **interpersonal meaning**: وهو الذي يمدّنا بمعلومات عن الموقف المباشر، وبخاصة عما يريده المتكلّم أو الكاتب من السامع أو القارئ، وما يتوقعه المتكلّم أو الكاتب من سامعه أو قارئه.

٤. المعنى النصي **Textual meaning**: وله وظيفتان، الأولى التماسك cohesion أي جعل اللغة المنطوقة أو المكتوبة تمثل نصا متماسكا متوحدًا بدل أن يكون مجموعة من الجمل المتراسة، وذلك بوسائل مختلفة، كالربط، والإضمار، والإشارة، وغيرها، وقد تكسر قواعد التماسك النصي أحيانا؛ 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 «أدبيا أو رسميا أو عاميا أو مبتذلا»، وقد ينتمي إلى لغة الشعر أو النثر أو الإعلان ومثال هذا، الكلمات التي تدلّ على معنى الأبوة والتي تعكس أيضا الطبقة التي ينتمي إليها المتكلم، مثل:

- داد: في لغة الأرستقراطيين والمتفرنجين.
- 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).

هـ) المعنى الإضافي: ويسمّى أيضا المعنى الثانوي والعرضي والتضميني، وهو المعنى الذي يملكه اللفظ عن طريق ما يشير إليه، إلى جانب معناه التصوري

الخالص؛ فكلية (يهودي) لها معنى أساسي هو الانتماء 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 تثير إحدى دلالاتي الكلمة الدلالة الأخرى التي يمكنها أن تعبر عنها أو تشير إليها، وهي المراد في أغلب الأحيان^(١٧)؛ بمعنى أن هناك أنواعاً من الكلمات تحمل معاني قريبة من الذهن وأخرى بعيدة عنه، وقد يكون المعنى البعيد هو المراد، كالذي يسميه علماء البلاغة تورية.

(ز) المعنى الارتباطي: ينشأ عن ارتباط الوحدة اللسانية التواصلية بسلسلة أخرى تشترك معها في خصائص بعينها، والارتباط متحقق عند الاتصال بالحلل 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)، ويتكشف هذا النوع في الأحاديث العادية، أو في الأعمال الأدبية التي تتضح بالمعاني الذاتية، ونستشعر ذلك من الألفاظ والمفاهيم، وغير ذلك. وللمعنى النفسي عند بيار غيرو Pierre Guiraud قضايا تجسده^(٢٠):

١. قضية نفسية: لماذا وكيف نتواصل؟ ما الإشارة؟، وماذا يجري في ذهننا 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؟ ثم ما القواعد التي تضمن اتصالاً حقيقياً؟ إلخ.

٣. قضية لسانية: هي بالأحرى مجموعة من القضايا، والسبب أن 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 الصوتي: وقد يكون مباشرا كما لو كانت الكلمة تدل على بعض الأصوات أو الضجيج الذي يحاكيه التركيب الصوتي للاسم، ويُمثل له بصليل (السيوف، مواء القطّة) ونحو ذلك. وقد يكون غير مباشر مثل القيمة الرمزية للكسرة التي ترتبط في أذهان الناس بالصغر أو الأشياء الصغيرة.

٢. التأثير الصرفي: ويتعلّق بالكلمات المركّبة والكلمات المنحوتة، كالكلمة العربية (صهصلق) من (سهل وصلق).

٣. التأثير الدلالي: وهذا النوع من التأثيرات متعلّق بالمجاز، ويلحق بهذا النوع ما يطلق عليه المعنى الانعكاسي، الذي يستحضر بصورة أكبر في الكلمات ذات المعاني المكروهة أو المحظورة مثل الكلمات المرتبطة بالجنس والموت. وفي أمثال هذه الحالات ينبغي استعمال التلطيف في التعبير الذي هو عملية الإشارة إلى شيء مكروه أو معنى غير مستحب بطريقة تجعله أكثر قبولا.

ويذكر ستيفن أولمان أنواعا أخرى للمعنى هي: المعنى البسيط، والمتعدد، والعاطفي، والمعنى البسيط هو الذي يتكوّن من لفظ واحد ومدلول واحد، ويستخدم في المواقف البسيطة، أمّا المعنى المتعدّد يتحقق في صورتين اثنتين^(٢٢): الأولى: ارتباط عدد من الألفاظ بمدلول واحد: ويقصد المترادف Synonymie. والثانية ارتباط مدلولات عدة بلفظ واحد: ويقصد تعدد المعنى Polysémie، والمشارك اللفظي Homonymie. في حين المعنى العاطفي ينشأ عن اللغة التي تثير العواطف والمشاعر

والانفعالات في السلوك الإنساني، وقد تتعدّد مصادر العنصر العاطفي في معنى الكلمة، فأحيانا يكون المعنى بطبيعته مثيرا للشعور والإحساسات القوية، من ذلك الكلمات التي تدلّ على القيم الأخلاقية نحو: حرية، عدل، والصفات التي تستعمل في المدح أو القدح، وأحيانا أخرى يكون اللفظ نفسه بما له من وقع صوتي معيّن عاملا من عوامل التأثير العاطفي للمعنى^(٢٣).

لا شك أنّ هذا التعدّد والتنوّع في المعاني يؤثّر تأثيرا مباشرا على صنّاع المعجمات ومستخدميها ذلك أنّنا نلاحظ أنّ المعنى يعتمد على جملة من القضايا الدلالية التي تتعلق بمنهج دراسة المعنى، والتغيّر الدلالي، بتعميم المعنى أو تخصيصه أو انتقاله، وضرورة التمييز بين المعاني المركزية والإضافية والهامشية والإيجائية والأسلوبية، وحمية أخذ كل هذه المعاني في الاعتبار عند معالجة الكلمة دلاليا.

السبب الثالث

من الأسباب التي أدّت -أيضا- إلى صعوبة التعامل مع المعنى في العمل المعجمي نذكر: التغيّر أو التطوّر* السريع الذي يعرفه المعنى قياسا إلى ما يحدث في جانب اللفظ، وتسامح أبناء اللغة في قبول هذا التطور قياسا 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 معيّنة من المكان والزمان لا تتعداها، فالحدود المكانية شبه جزيرة العرب، والحدود الزمانية آخر المائة الثانية من الهجرة لعرب الأمصار، وآخر المائة الرابعة لأعراب البوادي»^(٢٥)، وقد أدّى هذا إلى عدم إيراد الألفاظ التي استعملها العرب بعد عصر الرواية.

وبدهي أيضا أن تخلو المعاجم من الألفاظ المحدثّة التي شاعت في العصر الحديث، ومن ثم عجزت تلك المعاجم عن مسابقة الحياة اللغوية؛ وبذلك أغفلوا ناحية مهمة من نواحي الدراسات اللغوية^(٢٦)، تلك هي ناحية التغيّر اللغوي في نواحي: الأصوات، والبنية، والدلالة، والأسلوب، فلم يحاول مثلا أحد المؤلفين في المعاجم في القرن الرابع أو الخامس الهجري مثلا أن يبيّن لنا تطوّر 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 أنّه لم يبيّن لنا كيف كانت تنطق الكلمة في لغة التخاطب في عصره، وليس لدينا في هذا المجال سوى إشارات سريعة فيما يسمّى بكتب: «الحن العامة والخاصة»^(٢٧).

وهذه الملحوظة التي سجّلها الموقف النقدي اللغوي على المعجمات العربية القديمة هي نفسها الملحوظة المسجّل على المعجم الحديث- وإن كان بدرجة أقل، فقد ذكر هادي العلوي أنّ المعجم الوسيط مع ما بذله أصحابه من جهد لمسابقة الواقع المعيش- لم يذهب في نهجه التطويري إلى المدى المطلوب من معجم حديث، ووضّح ذلك بجملة من الأسباب يعيننا منها في هذا السياق السبب الثاني وهو: تمسكه بالمعاني القديمة لبعض المفردات وإهمال معانيها الحديثة، ومن هذا القبيل تفسيره لاصطلاح الباعث بأنّه 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 أدري ما سيقول القارئ الذي يقرأ عبارة مثل: «إن الباعث على الغزو الأمريكي للشعوب هو نهب خيراتها» ثم يرجع إلى أحدث معجم عربي ليعرف معنى هذه الكلمة فيجد أنّها اسم من أسماء الله تعالى؟^(٢٨) ومن الصيغ التي استدركها عدد من اللغويين المحدثين على معجمتنا القديمة صيغة تمفعّل.

أطراد صيغة (تمفعّل) في اللغة العربية المعاصرة

من المعروف أنّ العربية تميّزت من بين أخواتها الساميات بكثرة التفنن في صيغ الأفعال والتنويع فيها على نحو ما مثل سيبويه في الفعل الثلاثي ومزيداته فقد ذكر أنّها اثنتا عشرة صيغة، على هذا الشكل: أفعّل فعلّ، فاعل، تفعلّ تفاعل، افتعل، انفعّل، افعّل، استفعل، افعوّل، افعوعل، افعال^(٢٩). وعند إمعان النظر فيما كتبه النحاة واللغويون الآخرون نجد أنهم قد استدركوا عليه سبع صيغ، هي: أفعّل مثل: ادّبح إذا لبس الدباج وأفعّل مثل: اجأوى الفرس إذا علت كدره، وافعّل مثل اهبيخ الرجل إذا تبختر في مشيته وأفعوّل مثل: اغتوجج البعير إذا أسرع، وافوّنعل مثل: اخوّنصل الطائر إذا أخرج حوصلته وأفعنّلى مثل: اسلنقى الرجل إذا نام على ظهره، وأخيرا افعنّل مثل: اسحنكك 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 يهملها جميعا، في حين أنّه كان أولى باللغويين والنحاة أن يستدركوا على سيبويه صيغة (تمفعّل)^(٣٠) التي ساق لها ابن جني في الخصائص ستة أمثلة. واحتج لها قائلا: «جاء تمسكن وتمدّرع وتمنطق وتمنّدل وتمخرق وتمسّلم فتحملوا ما فيه تبقية الزائد مع الأصل في حالة الاشتقاق، كل ذلك توفية للمعنى وحراسة له ودلالة عليه، ألا ترى إذا قالوا: تدّرع وتسكن عرّضوا أنفسهم لئلا يعرف غرضهم: أمن الدرع والسكون أم من المدرعة والمسكنة، وفي هذا حرمة الزائد في الكلمة عندهم حتى أقروه إقرار الأصول»^(٣١).

والذي يمعن النظر في كلام ابن جني يدرك أنّه لا يكتفي بإثبات صيغة «تمفعّل»

فحسب بل يضيف احتجاجا لها ذا شقين: (٣٢)

الشق الأول: وهو أنّ العرب لجأت إلى هذه الصيغة للفرقة بين دالّتين دلالة الفعل المشتق من الحروف الأصلية، ودلالة الفعل المشتق منها ومما زيد معها من الميم، ويوضح ابن جنّي ذلك في الفعلين: تَمَدَّرَع و تَمَسَّكَنَ فإنّ دلالة مجردهما من الميم: تَدَّرَع وتَسَكَّنَ تغاير دلالة المزيد، فتدَّرَع لبس درع الحرب وتمدَّرع: لبس مدرعة أو قميصا 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 أن صيغة تمفعّل 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 (تمفعّل)، فيقول: إن للحرف الزائد في الكلمة عند العرب كحرف الميم في هذه الصيغة ما للحرف الأصلي في حرمة في الاشتقاق. وواضح أنّ العرب تصنع ذلك حين تريد التعبير عن دلالات جديدة بجانب دلالات الكلمات المجردة، مما يجعل الحرف الزائد في الألفاظ يأخذ حكم الحروف الأصلية؛ وبذلك كله يكون ابن جنّي أول من سجّل هذه الصيغة (صيغة تمفعّل) بما ذكر لها من أمثلة، ولم يكتف بذلك فقد وضع في يدها احتجاجا قويا سديدا.

أمثلة عصرية كثيرة لصيغة (تمفعّل) في معجم إبراهيم السامرائي ومعجم أحمد مختار عمر: (٣٣)

تَمَحَلَّسَ له: إذا تزلّف وتقرّب إليه.

تمخطر: إذا مشى مشيا فيه عَجَبٌ وخيلاء.

تمذهب: إذا اتبع مذهبا أو معتقدا ما.

تمرّجح: إذا ركب المرجوحة أو الأرجوحة.

تمرّجل: إذا اصطنع الرجولة.

تمرقع: إذا أفرط في المرقعة والصفافة.

تمركز: إذا استقر في مركزها.

تمسخر: إذا فعل ما يثير سخرية الآخرين.

تمسمر الخشب: إذا شدّ شداً قويا بمسمار.

تمشور: إذا سار مشواراً طويلاً أو مشاوير متعددة.

تمشيخ: إذا تكلف الوقار وتظاهر به.

تمطوح: إذا بعد جدا.

تمهمز: كأنها يتحرك بمهماز.

وهناك أمثلة أخرى، كتمألّت عليه بمعنى سخر منه، وتمحورت الدولة بمعنى كوّنت مع دولة أو دول محورا سياسيا، وتظهر إذا عني بمظهره، وتمعجن الدقيق إذا اشتد عجنه، وتمعظم وتعلم إذا ادّعى العظمة والمعلمة، وتمفصل بمعنى تحرك بما يشبه التحرك بالمفاصل، وتمكرم إذا صنع مكرمة، وتمنظر إذا أعجب بمنظره أو بفكره أكثر مما ينبغي، وتمهزأ به إذا جعل منه مهزأة وسخرية، وغير ذلك من الأمثلة التي تجعلنا، بل تفرض علينا زيادة صيغة تمفعّل إلى أبنية الفعل الثلاثي المزيد في كتب التصريف واللغة، «كما ينبغي أن يضاف ما صيغ على أساسها حديثا إلى معاجمتنا المعاصرة، وإلا كان مثلنا مثل من يريد الحَجَر على العربية وحرمانها من النمو والتطور، وهما حقان ثابتان من حقوقها اللغوية وجوهان أصيلان في بنيتها وبنية اللغات جميعا»^(٣٤).

السبب الرابع

أنَّ جزءاً من المعنى يتوقف على تحديد درجة اللفظ في الاستعمال، وهذا يقتضي تحديد المستوى الاجتماعي لمستعمل اللفظ ودرجة ثقافته، والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها، ويقتضي أيضاً تحديد درجة العلاقة بين المتكلم والسامع (حميمة - عادية - رسمية)، ورتبة اللغة المستخدمة (أدبية - رسمية - عامية - مكروهة - مبتذلة)، ونوع اللغة (لغة الشعر - لغة النثر - لغة القرآن - لغة العلم - لغة الإعلان)، والواسطة (حديث - خطبة - كتابة - بيان - نشرة أخبار)^(٣٥).

السبب الخامس

أنَّ 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 منهما على حدة^(٣٦).

ولإيجاد حلول لما يعتور العمل المعجمي من صعاب تكفلت اللسانيات بذلك، فتمحض عنها حقلاً مهماً هما علم المعاجم والصناعة المعجمية.

علم المعاجم والصناعة المعجمية

يفرق اللسانيون المحدثون في مدارسهم لقضايا المعجم بين فرعين معرفيين مهمين^(٣٧):

١. **Lexicologie-Lexicology**: ترجمه رشاد الحمزاوي بـ «المُعجمية بضم الميم»، ومحمود فهمي حجازي بـ «علم المعجمات»، وحلمي خليل بـ «علم المعاجم»

النظري»، وعلي القاسمي بـ «علم المفردات أو علم الألفاظ». ويركز بحثه على الجانب البنائي والمعنوي للمفردات أو الكلمات في لغة معينة أو عدة لغات. أمّا من حيث المبنى فهو يدرس طرق الاشتقاق والصيغ المختلفة، ودلالة هذه الصيغ، من حيث وظائفها الصرفية والنحوية، وكذا العبارات الاصطلاحية، وطرق تركيبها، أمّا من حيث المعنى فهو يهتم ويدرس العلاقات الدلالية بين الكلمات، مثل: الترادف، والمشارك اللفظي، وتعدد المعنى، وغير ذلك.

٢. Lexicographie - Lexicography: ترجمه رشاد الحمزاوي بـ «المعجمية

بفتح الميم» ومحمود فهمي حجازي بـ «علم صناعة المعجمات»، وحلمي خليل بـ: «فن صناعة المعجم» وعلي القاسمي بـ «الصناعة المعجمية». ويركّز على خمسة أمور أساسية: جمع المعلومات والحقائق واختيار المداخل، وترتيبها طبقاً لنظام معين، وكتابة المواد، ثم نشر النتائج النهائي، وهذا النتاج هو المعجم.

فعلم صناعة المعجمات إذن يعنى بوضع نظرية للمعجم، وذلك وفق مستويين من التنظير^(٣٨): مستوى أول يهتم بجمع المفردات أو الوحدات المعجمية الممكنة وغير الممكنة في اللغات الطبيعية، وبالنظر في المحددات Les déterminants الممكنة للوحدات المعجمية، وتوزع هذه الوحدات إلى صوتية، وصرفية بنوية، وتركيبية، ودلالية، ويتم هذا التحديد في مستوى الكليات اللغوية Les universaux du langage وكذلك في مستوى الأنساق الخاصة بلسان من الألسنة. ومن أهم ما توصل إليه البحث في هذا المستوى الإقرار بأن هنالك تعالفاً مطّرداً بين دلالة المفردات وخصائصها الصرفية والتركيبية التي يمكن استخلاصها من مبادئ عامة تضبط الملكة اللسانية العامة للمتكلم La compétence أو الملكة الخاصة بلسان من الألسنة. أمّا المستوى الثاني من البحث النظري في المعجم، فقد اهتم بصياغة النموذج التمثيلي Le modèle représentatif الذي يتعلّق بالنظرية. إنّ كلّ نظرية

من النظريات تختار نموذجا صوريا كوسيلة من وسائل التمثيل لموضوعها، وتتمايز النماذج الصورية بما لها من كفاية تعطيها بُعدا تجريبيا اختباريا، فضلا عن خصائصها الصورية الرياضية. ومن النماذج التي صيغت في البحث المعجمي النموذج التوليدي وما تفرّع عنه من نماذج تعتمد الدلالة في علاقتها بالنحو وتصور المعجم على أنه في جوهره نسق علائق نحوية ودلالية لا يقل نسقية وانتظامية عن سائر مكونات النحو من صوت، وصرف، وتركيب.

١. ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة، ١١/١.
- * عدنان الخطيب: بين أن «المعجم العربي مازال حتى اليوم دون موقعه بين معاجم الأمم الأخرى من حيث مظهره ومن حيث مخبره ومحتواه» عدنان الخطيب، المعجم العربي بين الماضي والحاضر، مكتبة لبنان ناشرون، ط ٢، ١٩٩٤، لبنان، ص ١٢. وأحمد مختار عمر أقر بأن صناعة المعاجم تطوّرت عالميا من حيث الترتيب واختيار المداخل وكيفية عرض المادة، وصارت لها تقنيات وأسس محدّدة من حيث الشكل والموضوع. ومع ذلك فما زال معجمنا العربي مشدودا إلى الماضي وما زال معجميون حين يريدون وضع معجم حديث تشدّهم تجربة العرب الموهلة في القدم، مما يبعدهم عن الاتجاهات الحديثة في صناعة المعاجم. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط ٩، ٢٠١٠، القاهرة، ص ٣٠٣.
٢. ينظر: أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص ٢٤٠.
٣. ينظر: عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، ط ١، سنة ٢٠٠٠ المغرب ص ٢١-٢٦.
٤. ينظر: كلود جرمان وريمون لوبلان، علم الدلالة، تر: نور الهدى لوشن، دار الفاضل، ط ١٩٩٤ دمشق ص ١٦.
٥. ينظر: راث كيمبسون، نظرية علم الدلالة، تر: عبدالقادر قنيني، الدار العربية للعلوم ط ١، ٢٠٠٩ ص ٢٣.
٦. ينظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٣، دمشق، ص ٢٩٤.
٧. ينظر: نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيق، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص ٤٠.

٨. زهير بن أبي سلمى، الديوان، تح: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٨٠، بيروت ص ٦٥.
٩. سورة الدخان، الآية: ٤٩.
١٠. تمام حسان، اللغة العربية مبناها ومعناها، 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 النظامي مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليداى، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٨ الإسكندرية، ص ٦٦-٦٧.
١٤. ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط ١٩٩٨، القاهرة، ص ٣٨.
١٥. ينظر: هويدي شعبان هويدي، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية، ١٩٩٣، مصر، ص ١١٦. وينظر: نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ط ٢، ١٩٧٩، الكويت، ص ٢٣٣.
١٦. ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط ١٩٩٨، القاهرة، ص ٣٧.
١٧. ينظر: هويدي شعبان هويدي، علم الدلالة، ص ١١٨.
١٨. ينظر: المرجع نفسه، ص ١١٩.
١٩. ينظر: نور الهدى لوشن، علم الدلالة، ص ٤٠.
٢٠. بيار غيرو، علم الدلالة، تر: منذر عياشي، دار طلاس، ط ١٩٩٢، سورية، ص ١٧.
٢١. ينظر: ستيفن أولمان، 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 أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص ١٠٩-١٢٦.
٢٣. ينظر المرجع السابق، ص ١٠٣-١٠٤.

* تغير أم تطور أم كلاهما؟ يعتقد أحمد محمد قدور أنّ سيطرة المنهج الوصفي على البحوث اللغوية في الغرب ولاسيما بعد دي سوسير جعل الدارسين يتبعون عن استخدام مصطلح «التطور» لارتباطه بمعنى التقييم، أي الانتقال من حال إلى حال ترقياً نحو الأفضل. ولذلك غدا مصطلح change الذي يدل على التغير أكثر استعمالاً من مصطلحي «التطور» المعروفين في اللغة الفرنسية وبعض اللغات الأوروبية الحديثة، وهما (Evolution) و (Développement). وإذا ما حدث استخدام لأحد هذين المصطلحين فالغالب أنّ المقصود هو التغير دون أيّ

حكم معياري. وأكد رمضان عبد التواب هذا الرأي بقوله: إن استخدام اللغويين المحدثين لكلمة «تطور» لا يعني تقييم هذا التطور والحكم عليه بالحسن أو بالقبح، فإنه لا يعني عندهم أكثر من مرادف للكلمة: «التغير». ويحسن أن نذكر في هذا المقام أن ابن مكي الصقلي (ت ٥٠١هـ) قد وسّم عشرة أبواب من مؤلفه «تثقيف اللسان وتلقيح الجنان» بـ «ما غيروه» لذلك ارتأينا وسّم هذا البحث بالتغير اللغوي. ينظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط ١٩٩٩، ٢، دمشق ص ٣٢٣. وينظر: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٩٧ القاهرة، ص ٩. وينظر: ابن مكي الصقلي، تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، قدّم له مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠، بيروت، ص: ٧٧-٨٤-٩٤-١١١-١١٧-١٢٠...

٢٤. أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٨، مصر، ص ١١٧-١١٨. * رأى إبراهيم السامرائي أن "المعجم القديم على غنائه وشموله للعربية القديمة وقدر كبير من العربية الإسلامية فإننا لنجد أنه افتقر إلى أشياء كثيرة مما جدّ في «العربية العباسية»، وهو يريد بالعربية العباسية الألفاظ العربية التي وردت في نثر الكتّاب الكبار الذين عاشوا في عصور هذه الدولة، ثم إن الواقع المعرفي الحديث يؤكّد أنّ الكثير من الدراسات استدركت على معجمائنا القديمة الكثير من دلالات الأبنية التي أخلّت بها. إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، مكتبة لبنان، ط ٢٠٠٠، بيروت ص ١٢٦.

٢٥. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الإدارة 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 الخانجي، ط ٣، ١٩٩٥، القاهرة، ص ١٤٧.

٢٨. هادي العلوي، المعجم العربي الجديد-المقدمة، دار الحوار للنشر، ط ١، ١٩٨٣، سورية، 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.

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 ٦٣-٦٤-٦٥. 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.

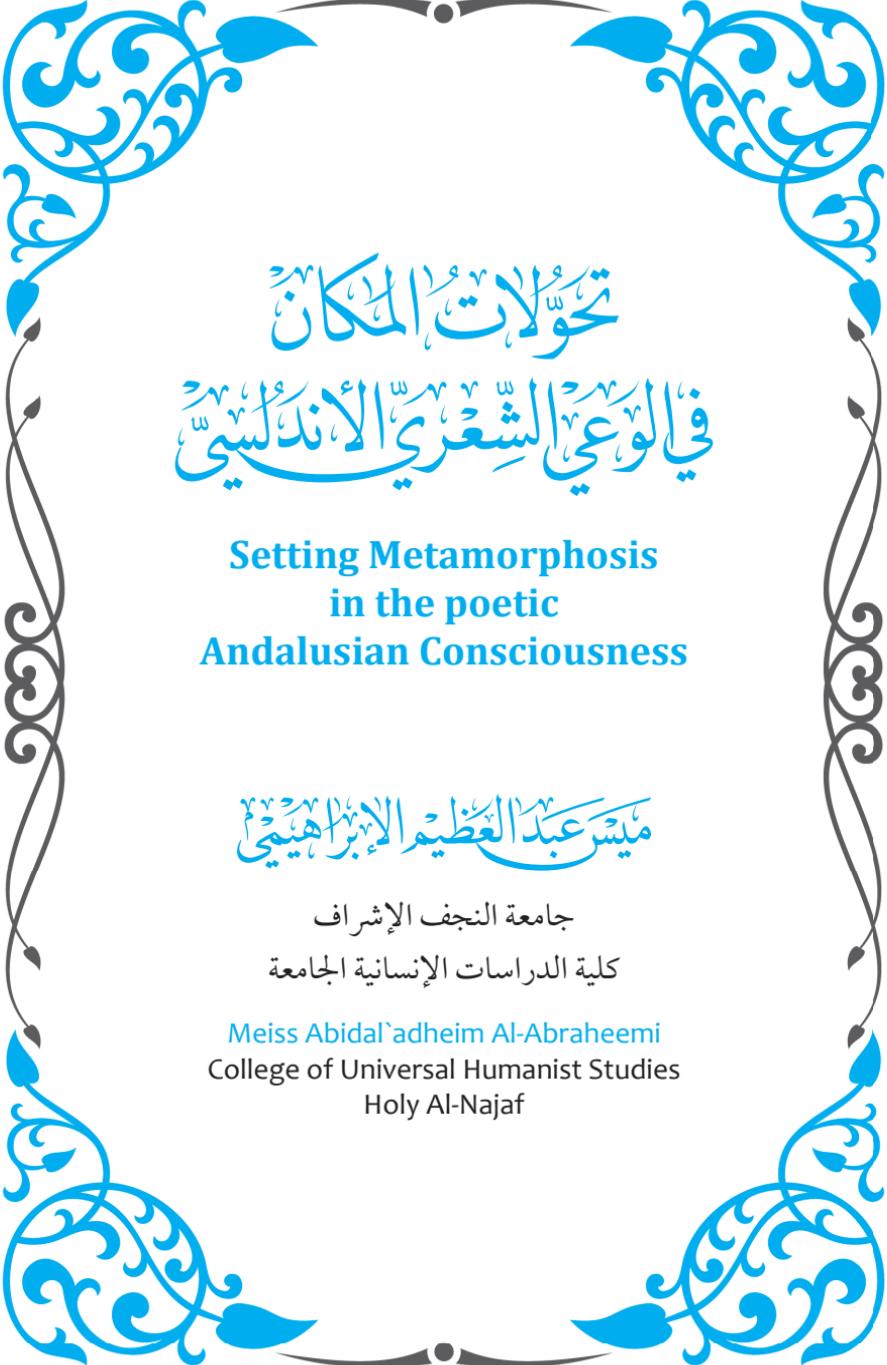
٣٧. ينظر: رشاد الحمزاوي، المعجمية مقدّمة نظريّة ومطبّقة-مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، ط ٢٠٠٤ تونس، ص ١٨. وينظر للمؤلف نفسه: المعجم العربي في القرن العشرين: مصطلحاته ومناهجه في الجمع والوضع، مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثالث والخمسون، فبراير ١٩٨٤، ص ٢٦٠. وينظر: محمود فهمي حجازي، الاتجاهات 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 الحمامي، المعجم العربي المختص وعلاقته بالنظريات اللسانية والمصطلحية، وقائع الندوة العلمية الدولية الثالثة التي نظمتها جمعية المعجمية بتونس أيام: ١٧-١٨-١٩ أبريل ١٩٩٣، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦، ص ٤١٧.

المصادر والمراجع

١. إبراهيم السامرائي، معجم ودراسة في العربية المعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٠، بيروت.
٢. ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية.
٣. ابن مكّي الصقليّ، تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، قدّم له مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠، بيروت.
٤. ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة.
٥. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط٢، ١٩٩٩.
٦. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، ط٩، ٢٠١٠، القاهرة.
٧. أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٨، مصر.
٨. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٨، القاهرة.
٩. أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨، القاهرة.
١٠. أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
١١. بيار غيرو، علم الدلالة، تر: منذر عياشي، دار طلاس، ط١٩٩٢، سورية.
- تمام حسان، اللغة العربية مبناها ومعناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٥ القاهرة.
١٢. حلمي خليل، مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، دار المعرفة الجامعية، ط٢٠٠٣ ص١٣.
١٣. راث كيمبسون، نظرية علم الدلالة، تر: عبد القادر قيني، الدار العربية للعلوم ط١، ٢٠٠٩.
١٤. رشاد الحمزاوي، المعجمية مقدّمة نظريّة ومطبقة-مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، ط٢٠٠٤ تونس.
١٥. رشاد الحمزاوي، المعجم العربي في القرن العشرين: مصطلحاته ومناهجه في الجمع والوضع، مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثالث والخمسون، فبراير ١٩٨٤.
١٦. رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٩٥، القاهرة.
١٧. رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٩٧ القاهرة.
١٨. زهير بن أبي سلمى، الديوان، تح: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٨٠ بيروت.

١٩. ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، ط١٩٨٨، 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 لوبلان، علم الدلالة، تر: نور الهدى لوشن، دار الفاضل، ط١٩٩٤ دمشق.
٢٥. مجمع 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 هاليداى، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٨ الإسكندرية.
٢٩. منية الحمامي، المعجم العربي المختص وعلاقته بالنظريات اللسانية والمصطلحية وقائع الندوة العلمية الدولية الثالثة التي نظمتها جمعية المعجمية بتونس أيام: ١٧-٨-١٩ أفريل ١٩٩٣، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦.
٣٠. نهاد الموسى، الصورة والصيرورة بصائر في أحوال الظاهرة 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 العلوي، المعجم العربي الجديد- المقدمة، دار الحوار للنشر، ط١، ١٩٨٣، سورية.
٣٣. هويدي شعبان هويدي، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية، ١٩٩٣، مصر.



تحوّلات المكان
في الوعي الشعري الأندلسي

Setting Metamorphosis
in the poetic
Andalusian Consciousness

ميسر عبد العظيم الأبراهيمي

جامعة النجف الإشراف
كلية الدراسات الإنسانية الجامعة

Meiss Abidal`adheim Al-Abraheemi
College of Universal Humanist Studies
Holy Al-Najaf

ملخص البحث

إن انشغالنا بالهاجس الجمالي بمقاربة الإبداع اللغوي الشعري، هو -في رأينا- محاولة لإظهار المكنون الجمالي الكامن في لغة النص، ورصد الإحساس بالجمال لدى الذات المنشئة لذلك الإبداع. وأن نقارب المكان، لأن أية صلة من صلات الإنسان، ما كان لها أن تتجلى على نحو أظهر وأبين وأكثر فاعليةً من صلته بالمكان. فإنه لا أثر من الآثار المحيطة بالإنسان ينغرس في الذات على النحو الذي يخلفه المكان فيه، تأثيراً وتأثراً.

وإن توجهنا صوب الشعر الأندلسي، فذلك لأن المهتمين بقضايا الأدب والنقد قد انشغلوا بدراسة الشعر الأندلسي على نحو غير الذي اتبعناه، فهذا البحث هو محاولة في توسيع آفاق القراءة المكانية، أو على نحو أدق جعل الجمالية رائداً لاستراتيجيات القراءة. فهو استقراء المكاني على أوفق جمالية. وقد عُنِي 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 مبحثه الثاني والثالث إلى تحولات المكان المسترجع وما يخلقه من تداعيات على مستوى القصيدة، والمكان المفقود وما يحققه من علاقات وثنائيات ثاوية تخفي حقيقة الشعور بالغربة والانتفاء، ومحاولة 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 نظرة الشاعر الأندلسي للمكان وهو متأثّر من طبيعة العلاقات التي يقيمها، ونوع الدلالة التي يسقطها، فصار لكل نمط مميزاته النوعية التي تحدد سمات ظهوره، إذ إن أشكال التعبير الشعري في المكان الحياضي تتخللها علاقة مبنية على الدهشة والإغراء والانفعال الخارجي، فيكون الوصف جسراً للبلوغ هذا النوع من الأمكنة، و في سياق المكان العام الخاص تكون أبعاد المكان مبنية على الأثر، والفاعلية والانتماء، بينما يضمّر المكان المفارق- العلوي نزوع الشاعر للمفارقة والانتقال من حدود المكان الواقعي السلبي إلى فضاءات الأماكن المثالية الإيجابية: فإذا كان المكان ينقسم ويتعدد، وإذا كان النظر إلى المكان والعلاقة معه رهناً بتصور طبيعته، تلك الطبيعة التي يكون دوامها محالاً، لتبدّل 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 مبنية 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؟) فإنّ الشعر يفعل الشيء نفسه، ولكن

عن طريق الإجابة عن (ما معناه؟) أي انه يدمج العقلي بالعاطفي في استجابة واحدة للنفاذ إلى جوهر موضوعه، باحثا عن معناه الحقيقي بالنسبة لذاته»^(١).

والوعي الشعري يتعلق بالمؤهلات الذاتية للشاعر، وهي في منظور حازم القرطاجني تقوم على ثلاث 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 ينتجها 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 وعيا جماليا تكون من خصائصه البارزة انه «يتناول الظواهر والأشياء، من خلال سماتها الحسية وأثرها في الطبيعة النفسية والروحية للمتلقى، منطلقا من المقاييس الجمالية التي تشكل مضمونه القيمي»^(٣).

وإذا كان الشعر -بعيدا عن التعريفات النمطية التي أُسقطت عليه- يشكل ضربا من النظر إلى الوجود بما هو تعرف واكتشاف، وليس محاكاة أو اختزالا لعوالم يسكنها الشاعر باللغة فحسب؛ فإنه في هذا المستوى من الدراسة يصبح فعلا واعيا، تحكمه نظرة التأمل والقول بالمعنى الذي يخرج من كونه فعلا ذاتيا لا إراديا تسجله المخيلة وحدها.. بل يكون عاملا على سحب تناقضات الوجود وإعطائها شكلا 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 متأصلة، وتعبيرا عن وعي جمالي يتلاءم وتلك الحاجات من جهة، ويتلاءم 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)،

وبناء على ذلك يصبح التعبير عن المكان والتفكير بأبعاده عند الشاعر العربي حاجة استدعتها طبيعة تعلقه بالأمكنة والمعيشة لها والنظر إليها بوصفها جزءاً أساسياً من تكوينه، إذ صارت الأمكنة في شعره تعبر عن حياته، وتجاربه والتحويلات التي طرأت عليه، وكل هذه الخصائص ساعدت على أن تكون قصيدته ثرية، متنوعة حافلة بالدلالات والرموز المكانية التي بقيت شاهداً على قدرة الشاعر في تمثله 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 للأمكنة التي يختارها من وجودها الظاهري المعلن إلى توظيف يخدم بناء القصيدة، حين يقوم بإعطاء تلك الأمكنة أبعاداً دلالية متحوّلة وإيحائية جديدة، وذلك بإعادة تشكيل المعنى، واستعماله لغة شعرية مشحونة ومكثفة بالترميز الهادف إلى إفراغ محتوى تلك الأمكنة 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 بعينه داخل فضاء القصيدة، وبذلك لا يكون المكان الوارد «بهذه الصفة الوظيفية وعاءٌ يحوي جملة من الأحداث سطرها الماضي، أو سارية الحدوث في الحاضر، إنما صار وعياً فكرياً، ونفسياً، واجتماعياً، ووجدانياً، يتفاعل مع الذات والجماعة ويبرز بأشكال ومستويات متعددة حسب الرؤية المستقطبة لتمثلها»^(٧).

وعلى أن نشدّ هنا على أن المكان حينما تعاد صياغته داخل فضاء القصيدة يكون مختلفاً؛ لأنّ «حضوره في التجربة الإبداعية يفقده بعضاً من خصوصيته الواقعية، ويزوده بجملة من الخصائص المجازية التي تركز أساساً على ذاتية

الأديب، وتتغذى من فضاء التجربة المعيشة ومناخ الإحساس الذي ينتابه ويصاحبه أينما حل وارتحل»^(٨).

على ان البعد الجمالي للمكان لا يأخذ أبعاده الشعرية فقط بالتعبير الشعري الذي يظهر قوة التناسب والتناسق والتجسيم ورسم الصورة، بل بكونه مرتبطا بحقيقة التجربة وعمقها، ومدى الحميمية، والتعلق الذاتي، الذي عاشه الشاعر مع المكان، بحيث شكل لديه مكانا معيشا وهو «كل مكان ما، مارسناه مباشرة، ورصدنا فيه بعضا من تصوراتنا ومشاعرنا الذاتية الشخصية، وتعلقنا به حبا فيه لا في وظيفته، وارتبط ارتباطا وثيقا ببعض تجاربنا العميقة أو الجانب الحميم من ذواتنا»^(٩)، والشاعر يكون أكثر من غيره منفعلا بهذه الأمكنة التي لا يسكنها، أو تسكن ذاكرته وإحساسه فحسب، بل يصل إلى مرحلة التماهي معها ويعيش بها انشغالاته وهمومه ورؤاه، فتصبح من المعالم المهمة في تحديد تجربته الإبداعية.

وتأسيسا على ذلك، فإن ذلك الانفعال الشعري المشار إليه، سيأخذ أشكالا بعدد الهزات التي ينفعّل لها الشاعر جرّاء تجربته المكانية الواقعية، ستشكل تبعاً لها بنية المكان داخل النص الشعري. وسنصطلح لتلك البنى المتحوّلة مقابلات نستنبطها من المضمون المهيمن عليها.

وسنطلق على التحوّل الأول اسم (المكان الموصول)، أي المكان الحالي الذي يعيش الشاعر فيه، وهو الذي يؤطر زمن الشاعر الراهن، فهو يمكث فيه في زمن القول الشعري. ويأخذ شكلين: يتمثل الأول بالطلل الدارس، فهو مكان (موصول) لأن صلة الشاعر لم تنبّت معه، إذ هو باقٍ وإن زالت ملامحه، واندرس أثره. فاللمح الأبرز في هذا التحول هو انه مكان بإمكاننا التواصل معه. والشكل الثاني للمكان الموصول، هو المكان الذي يسقط عليه الشاعر صفاتاً وخصائص إنسانية، فيتخذ منه شريكا يحاوره، وقد يكون قناعا يلج الشاعر به إلى ذاته. إنه مكان موصول بالشاعر،

حاضر في فضائه مكانا وزمانا. وقد تتأتى نزعة أنسنة المكان لدى الشاعر، من حاجته إلى أن يعيش علاقة مكانية، تتعدى حالة الانعكاس الذي تولده عوامل جاذبة، وقد اختيرت قصيدة الجبل لابن خفاجة مثالا لهذا الشكل من أشكال المكان الموصول.

وشكل ثالث للمكان الموصول يتبدى لنا في (المكان المعادي) الذي ينزع الشاعر إلى الارتحال عنه، لأنه لم يحفظ له أبعاده الإنسانية، فيرفضه لأنه يجسد له حضورا زائفا. إلا أن الحضور المادي والواقعي للمكان المعادي هو ما جعله يندرج تحت لواء (المكان الموصول)، فهو ليس مكانا مفقودا، ولا مكانا مسترجعا، بل هو مكان حالي، يوعز للإنسان بتركه والتخلي عنه نتيجة عدم تحقق العلاقة الايجابية مع المكان. والتحول الثاني للمكان هو تحوُّله من مكان واقعي، كان يعيش فيه الشاعر، إلى مكان منغرس في ذاكرة الشاعر، فالمكان (الذاكرة) هنا هو المكان (المسترجع) عبر التذكر، لأن الزمن 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 قهرٍ مرده إلى الغربة أو النفي.

المبحث الأول

المكان الموصول

إن الباحث على الاحتفاظ بالمكان أو فقدته، مبني على جملة الأفكار والمفاهيم المتعلقة بالذات الشاعرة بالمكان، فالجدل 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 رسمٌ دارسٌ قد كاد يخفي عن خفيّ توهمٍ
وذكرت عهداً في حماه قد فأطلت فيه تردّدي وتلّومي
ولربما أشجى فؤادي عنده ورقاءً تنفث شجوها بترنمٍ
لا أجذب الله الطلول فطالما أشجى الفصيح بها بكاءً
يا زاجر الأظعان يحفزها السرى قف بي عليها وقفة المتلومِ
لترى دموع العاشقين برسمها حمراً كحاشية الرداء الملعّمِ
دمنٌ عهدت بها الشبية والهوى سقياً لها ولعهدا المتقدم^(١٠)

الوقوف على الأطلال علامة على استعادة تاريخ المكان، وهذه الوقفة تتخللها عودة إلى الأزمنة، وتداعيات من هذا النوع تكون مصحوبة بتدفق وجداني، فيشكل كل جزء من هذا المكان وشواهد الباقية عودة تقرأ الذات بها حياتها الماضية في

معالم هذه الأمكنة، فهي تفتش في بقايا المكان وآثاره، عن بقايا العهد الذاهب، وعن تاريخها، وأحلامها، ووجودها المفقود، فتغدو لحظات تأمل المكان استحضارا لعوالم لم يستطع تقادم الزمن محوها. فالمكان الأصيل بهذه المحددات يظل ساكنا في قاع الذات، لأنه يصبح جزءا من تكوينها، يغذي نزعة الوصول إلى الجذور التي تشكل معالم الهوية، فيكون استرجاعها عن طريق الوقوف على آثارها تجديدا لعهد البداية الأولى في المكان.

جسدت أبيات ابن زمرك هذه الرؤية، فكانت وقفته على الطلل استحضارا للتاريخ الذي عاشه في ذلك المكان الذي يمثل لديه المرحلة الربيعية من عمره:

دَمْنٌ عَهِدَتْ بِهَا الشَّيْبَةُ وَالهَوَى سَقِيًّا لَهَا وَلِعَهْدِهَا الْمُتَقَدِّمِ

فهو يفتقد تلك الوجوه التي تقاسم معها تجاربه الوجدانية:

لَتَرَى دَمَوْعَ الْعَاشِقِينَ بِرِسْمِهَا حَمْرًا كَحَاشِيَةِ الرِّدَاءِ الْمُعْلَمِ

إنَّه يجسد شوقه لهذا المكان باستحضاره لهذا الزخم العاطفي (البيت الثامن والتاسع من النص) لعله يهوّن عليه حضوره المفقود. إن الشاعر في وقوفه على شواهد المكان يحاول أن يسكن بعضا من الألم المتجذر في داخله.

إن الأماكن التي تكون محتوية لأبعاد الشاعر الإنسانية -الانتماء- التاريخ -الحماية- من شأنها أن تُشعره بحالة من التجانس الذاتي والموضوعي مع المحيط، ويكون فعل الخلق والديمومة متجذرا مع فعل الحياة بوصفه امتدادا، ويبقى هاجس البحث عن المكان ومحاولة الوصول إليه ملازما لوعي الشاعر به، إذ تنعكس الأبعاد الموضوعية على ذاته فلا يبقى مكانا مهماً و (محايذا)، «فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيز»^(١١)، فابن خفاجة يصف ولعه بهذا النوع من الأمكنة قائلا:

وحسبك من صبّ بكى وحمامة فلم تدرِ حقا أيها الصبُّ منها
ولما تراءت لي أثافي منزلٍ أرّنتي محياً ذلك الربع أشأما
ترنّج بي لذغ من الشوق موجعٌ نسيْتُ له الصبرَ الجميل تألماً

إن المكان يبقى خاضعاً لمدى انفتاح ذات الشاعر عليه وانغلاقه، فالشاعر وهو يحاول خلق ديمومته بالمكان يسعى إلى تطويع 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 شَمُولٍ تمجّ المسك في نَفْسِ النسيمِ
يُجِدُّ حَبَّهَا في كُلِّ قَلْبٍ إذا صقلته من صدئِ الهمومِ
وكنْتُ على قديمِ الدهرِ أصبو إلى اللَّذَاتِ بالقصرِ القديمِ
ثُرَدٌ إذا ظمئت عليّ كأسِي كما رُدَّ اللبان على الفطيمِ
وما استنطقْتُ من طَلَلٍ صَمَوْتِ كأنَّ له إشاراتِ الكلِيمِ
بل استنطقْتُ بالنَّغَمَاتِ عوداً تَنَبَّهَ مُطَرِباً في حجرِ ريمِ^(١٣)

المكان -هنا- غائر متجذر في أفاضي الروح، فصلة الشاعر به لم تنبت مع كونه مكاناً مندرساً، منتجا ألفة مكانية من طراز خاص يتجاوب فيها الماضي مع الحاضر، ف(الطلول) وهي المكان الموصول «هي المحرك الذي ينتزع 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 صَقَلَتْهُ مِنْ صَدَى الْمَهْمومِ
وَكُنْتُ عَلَى قَدِيمِ الدَّهْرِ أَصْبُو إِلَى اللَّذَاتِ بِالْقَصْرِ الْقَدِيمِ

هذا التجاوب يفضي إلى التعبير عن ذلك الانتماء 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 الجدلي في بروز سمة المكان وخصائصه التي تظهر عند تحليل القصيدة، فنرى هذه المستويات ثاوية عبر لغة الشاعر. فهذا ابن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨هـ) حين يأتي لذكر الدار يقول:

وَالدَّارُ بَعْدَهُمْ مَقْسَمَةٌ بَيْنَ الرِّيحِ وَهَاتَنِ الْوَدُقِ
دَرَجُ الزَّمَانِ عَلَى مَعَارِفِهَا كَمَدَارِجِ الْأَقْلَامِ فِي الرَّقِّ
لَمْ يَبْقَ مِنْهَا غَيْرُ أَرْمَدَةٍ لُبْدَنْ بَيْنَ خَوَالِدِ وَرَقِ
وَسَطُورِ أَنْاءٍ بَعَقَوْتَهَا مَحَنُوءَةً كَأَهْلَةِ الْمَحَقِّ^(١٥)

يقف الشاعر في هذه الأبيات على الديار وقفته على أطلال بالية تغيرت معالمها، وتتضح براعة الشاعر في استدعائه لمفردات شعرية تناسب حال الوقوف، وهي تشير إلى تحقق فعل الزمن بهذه الدار:

دَرَجُ الزَّمَانِ 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

عنده الإحساس بالألم هو تفرق أهل هذه الدار وفقدهم، وذلك ما تحيل إليه كلمة ((بَعْدَهُمْ)) من أثر نفسي ينم عن مرارة هذا الإحساس المكاني الزماني «إذ إن تجربتنا للمكان تظل دائما طارئة وخاضعة في جميع الأحوال للزمن الذي لا يسعنا الإفلات من معاناة استبداده. وهذا هو المعنى الذي اعتقد أننا بحاجة أن نفهم به أن المدة الزمنية بُعد من أبعاد المكان»^(١٦). يقول ابن بقي (٥٦٣هـ) خريدة القصر:

هَنّ المنازل قد أودت معالمها وبدّلت من برود سحق أسمال
وإن عهدت بها الآرام كامنة لله ما هاجني من رسمها البالي
كالوشم في أذرع كالوحي في صحف كالخبل في حبل، أفضت
لم يبق مما يهيج الشوق باقية إلا تلوّم عشاق بأطلال
حقاً سلوت ولم تحفظ عهدهم وإنما ذاك فعل الخائن السالي
هلا حننت 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، وإن حقيقة التوقف والصراع النفسي يعود إلى أننا «نندهش حين نعود إلى البيت القديم بعد تجوال سنين عديدة، أن نجد أدق الإيحاءات وأقدمها تعود للحياة دون أدنى تغيير، وباختصار، فإن البيت الذي ولدنا فيه قد حفر في داخلنا المجموعة الهرمية لكل وظائف السكنى، أننا رسم بياني لوظائف سكنى ذلك البيت المحدد وكل البيوت الأخرى هي تنويعات على اللحن نفسه»^(١٨).

إنّ المكان الموصل (الطلل) هو المكان الراهن-المعيش، الذي يقف إزاءه الشاعر محاولاً ربط حاضره بباطنيه، فيخلق بذلك نوعاً من التحول بالوعي يبين -على نحو جلي- أن ارتباطه بالمكان هو ارتباط عضوي، لا طارئ.

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 المرتكزات المهمة في تحديد الوعي بالمكان عنده حتى أصبحت «القصيدة الخالية من الطلل قصيدة ناقصة مبتورة، أو هي قصيدة لم تنل من النضج والاكتمال حظها الأوفر»^(١٩)، وقد تناول الباحثون في هذا الأدب^(٢٠)، ما تحمله هذه المقدمات من التوقف الطويل على ذكر الأطلال، وأسهبوا في تحليل العلاقات التي استدعت هذا الوقوف، وأثر الاستهلال الطلي في شكل ومضمون القصيدة الجاهلية. وإذا كان مغزى المكان وأثره قد أخذ هذا البعد المهم في القصيدة العربية حتى أصبح التوقف عنده من مستلزمات هذه القصيدة، فأنا نجد إن مسألة الوقوف على الأطلال، وإن بقيت تشكل مطالعا ومقدمة للقصيدة الأندلسية^(٢١)؛ لاسيما في العهود الأولى من الفتح الإسلامي، نظرا لارتباط هذا الأدب بأصوله الشرقية نظم وصياغة، إلا إن هناك ميلا للتقليل من اثر هذه المقدمات الطللية، ونكاد نلاحظ غيابها في العهود المتأخرة من هذا الأدب. فما الأثر الذي استدعى هذا التغير؟ أهو اختلاف في الذائقة والحساسية الشعرية في هذا الأدب؟ أم أن الوعي بالمكان تغير عند الشاعر الأندلسي لاختلاف البيئة والوسط، مما انعكس على تصويره للمكان شعريا؟

إن انحسار ظاهرة الوقوف على الأطلال في الأدب الأندلسي له أكثر من دلالة، فهو يمثل إعادة لاكتشاف معنى المكان وغايته وطريقة مقارنته في بيئة مغايرة، اختلفت محدداتها الذهنية والحضارية، فالتنوع بطبيعة العمران ومظاهر التمدن والدخول في أنماط جديدة للسلوك والاختلاط بين الأجناس، كل هذه المظاهر خلقت أنماطا للحياة جديدة، تركت أثارها على استجابة الشاعر الأندلسي للمكان، فإذا كان الشاعر الجاهلي قد اختزن المكان في تاريخ منحصر، يسترجع منه حضوره المفقود... فإن الشاعر الأندلسي كان همه المحافظة على تاريخ حضوره الفاعل في المكان.

إن النتائج الشعري في التراث العربي كان قد أعطى للمكان أهمية في تحديد أثره الفاعل وتأصيله على مستوى لغة التعبير في القصيدة، بيد أن ثمة اختلاف بقي من ناحية أثر 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 «تتأسس فكرة الدهر مبدئياً على الكينونة المادية للإنسان العربي وعلاقته المباشرة بالبيئة الطبيعية، هذه الصحراء الشحيحة التي تحاصره بلا نهائيتها، والحافلة بالتغيرات الرتيبة في الحياة العضوية من الولادة والنمو والانهيار ثم الموت في دورة لا تنتهي (يتجسد فيها الزمان العضوي)، أو بالتغيرات 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 الخاص والعام عند الشاعر الجاهلي كان غير معلوم، نتيجة لخضوعه قسرياً لسلسلة من التغيرات المفاجئة والمتكررة بسبب تواجده في صحراء لا متناهية الأبعاد، تنذر بكل ما هو مخيف وغير متوقع، فأصبح هاجس الخوف يلازمه من ناحية الاقتران بالمكان لأن سطوة الزمان عليه كانت تقف حائلاً من دون الوصول إلى هذه الغاية يقول عنتر بن شداد العبسي:

فيا له من زمان كلما انصرفت صروفه فتكت فينا عواقبه
دهر يرى الغدر من إحدى فكيف يهنا به حر يصاحبه
جرّبه وأنا غرّ فهدبني من بعد ما شيت 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 أساسي من تركيبته الشخصية»^(٢٤).

أما في الأدب الأندلسي فلم تشكل الرحلة هاجسا ملازما لحياة الشاعر، وكان الميل إلى الاستقرار والتفاعل مع المكان من الخصائص المهمة التي أنتجت شعرا متميزاً من حيث طبيعة المكان ووصفه واستذكاره، وحتى الأبعاد الزمانية التي كان يعاينها الشاعر بوصفها علامات للفقدان والبعد؛ كانت تقوم على هاجس للعودة المتجددة، وليس على الإحساس بالانتهاء والتلاشي والارجعة، يقول ابن زمرك:

غرناطة ربع الهوى والمنى وقربها السؤل ونيل الوطر
وطيبها بالوصل لو أمكنا لم أقطع الليل بطول السهر
عما قريب حقّ فيها الهنا ييمن ذي العودة بعد السفر

إذا كان الإحساس بمكان ما يولد وعيا بطبيعة الزمن المعيش فيه، فإن مقارنة مفهوم المكان بين شعراء المشرق والمغرب، تظهر ان البنية المكانية في وعي الشاعر المشرقي وهي الصحراء، بقيت تشكل إطار حياة جسدت بداخلها صور الموت، والقلق، والترحال، والقسوة، والالم، وكان الشاهد على هذه التناقضات هو ما نراه في المقدمات الطللية للشاعر المشرقي، وكانت تعبيرا عن هذه العلاقات المكانية المتوترة، التي انعكست على تصوراته عن الوجود ورؤيته للعالم الذي عاش فيه. أما تجليات المكان عند الشاعر الأندلسي فقد أفرزت وعيا مغايرا، فأصبحت زمانية الحدث المعيش، مبنية في إطار مكاني حميمي، بحيث تكون باعثة للحياة والأمل والاستقرار، لذلك كان المكان هنا موصولا ببعد تاريخي ومتجسدا ضمن وقائع وأحداث كان الشاعر الأندلسي مؤثرا فيها وصانعا 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 وعيا وتصورا جديدا لديه لذلك صار المكان عند الشاعر الأندلسي يعبر عن تجربة معيشة بكامل أبعادها الحسية والمعنوية، ولم يكن همه سوى حالة الاتصال بالأمكنة، 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 مبني على نوعية الأبعاد والأطر التاريخية والحضارية التي أسهمت في تشكيل وعيه والتي تعد مرتكزا أساسيا في تحديد نظرتة للزمان والمكان بحيث تطفئ ربما 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 طَمَاحَ الذُّؤَابَةِ بِادْخِ يُطَاوِلُ أَعْنَانَ السَّمَاءِ بِغَارِبٍ ...
أَصَخْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ أَخْرَسُ فَحَدَّثَنِي لَيْلُ السُّرَى بِالْعَجَائِبِ
وَقَالَ أَلَا كَمْ كُنْتُ مَلَجًا قَاتِلِ وَمَوْطِنَ أَوَاهٍ تَبَتَّلَ تَائِبِ
وَكَمْ مَرَّ بِي مِنْ مُدْلِجٍ وَمُؤَوِّبِ وَقَالَ بِظِلِّي مِنْ مَطْيٍّ وَرَاكِبِ
فَأَسْمَعَنِي مِنْ وَعْظِهِ كُلِّ عِبْرَةٍ يُتَرَجِّمُهَا عَنْهُ لِسَانُ التَّجَارِبِ ...
وَقُلْتُ وَقَدْ نَكَبْتُ عَنْهُ لُطِيَّةً سَلَامٌ فَإِنَّا مِنْ مُقِيمٍ وَذَاهِبٍ^(٢٦)

ويتجلى في هذه القصيدة نزوع الشاعر إلى أنسنة المكان- الجبل -، ولطالما وجدنا الشاعر الأندلسي وهو يحاول إسقاط الصفات والخصائص الإنسانية على المكان، وهذه العملية الإسقاطية يعيشها الشاعر في أوضاع وأحوال خاصة، تكون متأية من حاجته إلى ان يعيش علاقة مكانية، تتعدى حالة الانعكاس الذي تولده عوامل

جاذبة، و تكون سببا في افتتاح الشاعر بمحيط جغرافي يبعث فيه الدهشة والانبهار. وأنسنة المكان تتمظهر بآليات عدة، يكون أبلغها الطريقة الحوارية التي يكون فيها المكان (مُخاطبا)، لا (مُخاطبا)، فيتخذ دور السارد والقاص، كما يظهر لنا في البيت الخامس وما بعده من هذا النص:

أَصَخْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ آخِرُسُ فَحَدَّثَنِي لَيْلُ السُّرَى بِالْعَجَائِبِ

وهي آلية من شأنها أن تُظهر المنولوج الداخلي للشاعر عن طريق جعل المكان (الجلبل) متحدثا، عارضا للأحداث، وكأن الشاعر أراد أن يقف مع نفسه طويلا، متأملا ذاته من الداخل، مسترجعا تاريخه، وأطواره، وتجاربه، وهذه الرحلة الاستبطنية إلى الداخل تُضمّر لدى الشاعر، وتفجر لديه أسئلة وهواجس إزاء تجاربه الأليمة. إذا كان بالإمكان ملاحظة اندماج الذات بالمكان الموصول، وإسقاط أحاسيس تلذذا بها، يبدو لها مكانا أليفا، وذلك في وجهيه السالفين، فإنه يمكن لنا، ان نلاحظ أحيانا أن بعض صور المكان الموصول، تحالجها اختلاطات وزفرات، وأنات من واقع قسري، قاهر يعيشه الشاعر، ينتج عنه شعوره بعداء المكان له، -ومن ثم- نزوع الشاعر إلى الارتحال عن ذلك المكان، بمعنى ان ثمة مشاعر سلبية يسقطها الشاعر على المكان، فيغدو منبت الصلات الوجدانية معه.

وترتبط فكرة المكان المعادي بمفهوم الانفصال عن واقع يفضي بالإنسان إلى الإحساس بالقلق والخوف والتهديد أو كل حالات الاستلاب والقهر التي يمكن أن تقع فيها الذات الإنسانية في وضع وزمان تاريخي معين. وتتخذ هذه الأبعاد شكل الأزمة الداخلية الضاغطة، ويكون المكان طرفا في هذه الأزمة، لان المكان يتمظهر كإطار محدد وضاعط على الوعي؛ إذ إن الذات الإنسانية في مثل هذا الوضع تعيش ثنائية (الداخل-الخارج)، فمتى ما كان الاطمئنان والانسجام متحققا في الواقع (الخارجي) ستظهر تلك الانعكاسات في فضاء الروح، وتخلق التفاعل والاستجابة

والديمومة مع المكان، أما إذا حصل اختلال في هذه المعادلة فإن الخارج يخلق تضادا وصراعا وجوديا أو نفسيا، ينقلب بفعل هذا الاختلال على (الداخل) فتحصل القطيعة، ويبدأ فعل الأزمة بالظهور عبر أشكال عدة، كلها تتوجه إلى تعميق الهوية والانفصال عن كل ما يسهم في خلق هذا التوتر، فيصبح المكان عاملا أساسيا في تحجيم الذات الإنسانية، وحصرها في أبعاد ضيقة، إذ تغدو رؤية العالم والوجود مشوشة ومربكة لأنها تفتقد لأهم الخصائص أو الشروط التي تساعد على الاحتفاظ بالمكان وهي الحضور الحقيقي وفضاء الحرية. وبذلك يكون المكان المعادي لاغيا لأهم أبعاد الذات الإنسانية.

فالمكان المعادي يُظهر نزعة الانفصال عن واقع يعيشه الشاعر، وهذا الانفصال يتمظهر عبر أشكال وآليات عدة تكون منبثة في ثنايا النص الشعري.

بتحليل القرائن اللغوية والسياقية يمكن لنا إظهار تلك الدلائل عبر تأويل يأخذ عمقه من داخل فضاء القصيدة، فإذا تأملنا الأبيات التالية لابن رشيق القيرواني:

مِمَّا يَزْهَدُنِي فِي أَرْضِ أَنْدَلُسٍ سَمَاعٌ مُقْتَدِرٌ فِيهَا وَمُعْتَصِدٌ
الْقَابُ مَمْلُوكَةٌ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا كَالْهَرِّ يَحْكِي انْتِفَاخَ صَوْلَةِ الْأَسَدِ^(٢٧)

نجد أن القرينة اللغوية في قوله (مما يزهدني) تشير إلى النبذ والترك، فالزهد خلاف الرغبة^(٢٨)، وزهد في الشيء: تركه وأعرض عنه^(٢٩)، وفعل النبذ لهذه الأرض (الأندلس) متأت من أنها غدت مسرحا للظهور الزائف، والحضور الهامشي، نتيجة لما آل إليه أمر الأندلس، حيث لم تعد هذه الأرض تلبّي ما كان يأمله ويطمح إليه، في إيجاد المثال والنموذج المؤهل ليكون ملكا أو حاكما.

المبحث الثاني

المكان المسترجع

الذاكرة هي إعادة وصل للأزمنة، ومحاولة لإلغاء الأبعاد المكانية و كسرها، وهي في جوهرها إعادة تمثيل وتجسيد لنوع من الاستمرارية والديمومة التي تكون مرتبطة غالبا بزمان ومكان ما، وتمثل الذاكرة المخزون الثري للشاعر من ناحية إعادة فعل التذكر للأحداث والمواقف والتجارب التي مر بها فتشكل مادة يستوحي منها الشاعر عن طريق استرجاعها مكونا من مكونات عملية الإبداع والخلق الشعري، ولأن الذاكرة مزيج معقد من الأبعاد الحسية والمعنوية فإنها تمثل رغبانا التي تحقق فعلها في زمن ما؛ فبقي أثرها ماثلا على شكل هواجس يعيش الشاعر فيها حالة من الاقتران و التداعي كلما استحضرها فعندما «تصبح الصورة ذكرى يجب أن يصاحبها شعوران، الأول شعور بالآلفة والثاني شعور بانقضائها أي أنها تعود للماضي»^(٣٠).

يكاد يأخذ هذا اللون مساحة كبيرة من شعر هذه الحقبة، إذ يمثل المكان ذاكرة الشاعر الأندلسي، وهو حين يستعيده فانه يتراءى له في صور وأبعاد جديدة، فترى فيه عمق التصوير واسترجاعا للتفاصيل المعيشة، وحضور الجانب الذاتي الذي يعبر عن اثر المزامنة لهذه الأمكنة، وقوة تأثيرها لديه، فالتجربة التي عاشها الشاعر في ذاكرته ليس لها أبعاد تقف عندها، وقد تشكل الأماكن التي تأتي من وحي الذاكرة انعكاسا 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 (٥٣٣هـ) وهو يتشوق إلى جزيرة (شقر) ويتذكر ماضي زمانه فيها، إذ يقول:

بين شُقْرِ وملتقى نهرِها حيثُ أَلَقْتُ بنا الأمانِي عَصَاهَا
ويغني المِكَاءُ في شاطئِها يستخفُّ النهي فحلَّت حباها
عِشَّةٌ أَقْبَلْتُ يُشْهَى جَنَاهَا وارفُ ظُلُّهَا لذيذُ كراها
لعبت بالعقول إلا قليلا بين تأويِبِها وبين سراها
ثم ولَّتْ كأنها لم تكد تد بئُ إلا عِشِيَّةٌ أو ضُحَاهَا
فاندب المرجُ فالكنيسة فالشطُّ وقل آه يا معيدَ هواها
آه من غربةٍ تُرْقِرُقُ بئًا آه من رحلةٍ تطول نواها
آه من فرقةٍ لغير تلاق آه من دارٍ لا يحيب صداها
لست أدري ومدمع المزن رطبٌ أبكاها صبا بةً أم سقاها
فتعالِي يا عين نبكِ عليها من حياةٍ إن كان يغني بكها
وشباب قد فات إلا تناسيه ونفسٍ لم يبق إلا شجاها
ما لعيني تبكي عليها وقلبي يتمنى سوادهُ لو فداها^(٣١)

إن هيمنة الماضي هي من بواعث فعل التذكر ومحفزاته، وكأنه محاولة من الشاعر البقاء في الماضي طردا للزمن الحاضر الأليم، وكأنها وجد في (التذكر) تعويضا نفسيا عن غياب اللذة، لذلك فإن الاستعادة ستشمل كل مفاصل تلك اللذة الماضية، وجزئيات المرح المفقود. والتذكر دأبٌ يستفحل فيستعمر الحاضر كله، فيبدو ملتقي النص الشعري أن زمن الخطاب الشعري هو الحاضر وليس غيره، وكأنه يعتمد إلى إلغاء الأبعاد الزمانية وكسرها، لئلا يلغي البعد المكاني ويكسره، لأنها أمكنة غربة ورحيل ونوى، وإذا كان المكان (الذاكرة) يشكل لدى الشاعر محطة أمان، تتجاذب فيها أصداً أغان، فإن المكان الراهن يدعو إلى الندب، فيتعالى في جنباته عويل

وبكاء. ولأن مكان الألفة (مكان التذكر) يمثل للشاعر وجوده الحقيقي وكيونته الحقة، فطبعي -والأمر كذلك- أن يعني أن وجوده ما عاد موصولا، لذلك فهو يتمنى لو أنه افتداه.

وتنشط ذاكرة الشاعر التي تحتفظ بالأمكنة عند انعكاس أية إشارة توحى لدى الشاعر بحضور فعل المكان، وتكون هذه الإشارات علامات تسترجع بالذاكرة معالم المكان المفقود، فيتحقق فعل الارتباط العاطفي بالمكان المغيّب في الذاكرة لأن المكان المادي العام غريب وحيادي عنا، «أما المكان الوجداني الخاص فيجعلنا لصيقين به في غمرة الإحساس الذي نضمّره له، دون أن نفصح عنه لأن نواته محمولة في ذواتنا تنتقل معنا وتتوالد كلما دعا داع من الدواعي»^(٣٢).

إن الذكرى بطبيعتها هي عودة إلى أصل يحاول الشاعر استرجاعه، وطريق هذه العودة يختلف 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 مكانين 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 القسطلّي (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 ذوائبي
لا تكدين ومن ورائك أدمعي مددا اليك بفيض دمع ساكب
وصبابة أنفاسها لك أسوة إن ضاق ذرعك بالغمام الصائب
وامزج بطيب تحيتي غدق الصبا فاجعله سقي أحبتي وحبائبي
عهدا كعهذك من عهد طالما كست البرود معاهدي وملاعبي
واجنح لقرطبة فعانق تربها عني بمثل جوانحي وترائبي
حيث استكانت للعفاء منازل وهوت بأفلاذ الفؤاد نجائبي
ذلا تعسفن الدجى بأذلة ولواغا جبن الفلا بلواغب^(٣٣)

يظهر لنا في هذه القصيدة أن حس المقارنة بين المكانين والعودة إلى المكان الأول (قرطبة) جاء لمضاعفة 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 والنضارة والحدثة، يتحول إلى ربيع داعم العينين يفيض صباة وشوقا، أنها الطبيعة بالمنظور الداخلي والمشاعر المتقدمة، لقد خلع على الربيع من ذاته وأحاسيسه، قراءة برؤية أخرى رؤية ذاتية خالصة، لقد اتخذ من الربيع واسطة للذكرى»^(٣٤)، فالذاكرة وهي المزيج المعقد من الرغبات، حينما تُستفز أو تعاد إليها الحياة، تخرج بكل محمولها الشعوري، وتتجسد في شكل صور وأخيلة وتهويات تكون ضاغطة على الشاعر بزخمها، فينعكس هذا الاستحضار على أدائه التعبيري في القصيدة، إن علاقته بمكانه تظل مشيمية، وإذا كان ما أصاب موطنه من اغتصاب جعل الشاعر منشطرا على نفسه، بين (قلب) ظل ثاويا هناك حيث الوطن، وبين جسم لازمه، فإن غاية ما يتمناه الشاعر الأوبة من جديد.

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 ضهان الله، وتضرع إليه
بالسقى. يقول أبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي رَوْح، من أهل الجزيرة الخضراء، في
تشوقه لها:

أَعْلَلُ يَا خَضْرَاءُ نَفْسِي بِالْمُنَى وَأَفْنَعُ إِنْ هَبَّتْ رِيَا حُكْ بِالشَّمِّ
إِذَا غَبَتْ عَنْ عَيْنِي يَغِيبُ مَنَامُهَا وَكَيْفَ يَنَامُ اللَّيْلَ ذُو الْوَجْدِ وَاهَمَّ
تَذَكَّرْتُ مَنْ فِيهَا فَفَاضَتْ مَدَامِعِي فَلَلَّهْ مَنْ فِيهَا مِنَ الْخَالِ وَالْعَمِّ
وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّ جَسْمِي رَضِيعُهَا وَلَا بَدَّ مِنْ شَوْقِ الرَّضِيعِ إِلَى الْأُمِّ^(٣٥)

للروابط والعلاقات التي يعقدها الإنسان مع المكان أبعاد ودلالات عميقة،
فهي تحدد نوع الوعي المكاني نتيجة معاشته له، وتؤثر إلى مدى القرب أو البعد
عنه، وإن استرجاع المكان يكون في جوهره عودة إلى خزين الذاكرة وتراكماتها، 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 بالوجد،
والم الذكرى، وحسرة الفراق. إلا أن أعرق الدلالات التي تكشف رابطة الشاعر
بالمكان، تلك التي نقرأها في البيت الأخير من النص، الذي يكشف حميمية التواصل
وتجذر انتساب الشاعر لمكانه الأصل:

وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّ جَسْمِي رَضِيعُهَا وَلَا بَدَّ مِنْ شَوْقِ الرَّضِيعِ إِلَى الْأُمِّ

فالمكان (الأم)، هو الحامي، المحتضن، والابتعاد عنه يعني انقطاعاً عن الجذر،
وعن الانتهاء 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، متجذرة، فهي الملاذ الحقيقي له. ولقد أغنى الشاعر قصيدته 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 أوطاناً استدعت الظروف السياسية أو الاجتماعية الابتعاد عنها ومفارقتها، فيصبح «الوجود في المنفى يعني الانقطاع عن الوجود الفعلي في الوطن، كما يعني في الوقت نفسه تمرداً داخلياً بهذا الوجود ذاته، وحين يصبح وجود الوطن داخلياً تنشط حركة الخيال وتظهر مستويات متعددة للحلم والذاكرة، فيتعرف المكان الواحد في أمكنة عدة، ويتحول 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 الأصيل 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 الابتعاد، لذلك «لا يكون الانسحاب الاختياري، أو الاقتلاع القسري من المكان الذي يحدث في الواقع موتاً لفكرة الوطن، وإنما تظل الفكرة قادرة على النمو في الغربة، فالشعراء في المنفى يعيشون وطناً لغويّاً بينونه في ديوان أو في قصيدة شعر»^(٣٩).

لقد كان الشاعر الأندلسي منبت الصلة عن المكان المنفى، ميمماً قلبه وعقله شطر وطنه، موصولاً به باستعادته لوطنه روحاً، أو عبر استحضر التفاصيل الدالة على المكان المفقود، على نحو ما يلقانا فيما قاله المعتمد بن عباد (٤٨٨هـ) محيياً فيه (شلب):

ألا حي أوطاني بشلب أبا بكر وسلهن هل عهد الوصال كما أدري
وسلم على قصر الشراجيب عن فتى له أبدا شوق إلى ذلك القصر
منازل آسادٍ وبيض نواعم فناهيك من غيلٍ وناهيك من خدر^(٤٠)

في هذه القصيدة استحضر 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 الأمكنة، سواء أكانت تجارب روحية أم تجارب حسية غزلية تجسدت في أبيات عديدة من هذه القصيدة، غيبتها عن نطاق التمثيل، وهي تشير بجلاء إلى المتعة التي كان يحققها له المكان الذي يشكو ألم فقدانه، لأنه غائب عنه، فهذه الأمكنة منعكسة «على خيال الشاعر عبر قناة لاقطة لأحداث مترسبة في الذاكرة بفعل تأثير لحظة آنية تشد إليها الشاعر بقوة، فتداعى صور الأمكنة في نسيج سردي حاضرة حضوراً إضافياً يكمل ويتمم معالم المكان المائل»^(٤١).

وللمعتمد قصيدة أخرى يذكر فيها غربته في الأسر، وفيها جوانب عميقة يظهر فيها تبدل أحواله، ويث شكوها ومرارة تحمله ومعاناته من بلوغ هذه النهاية:

غريبٌ بأرض المغربين أسيرٌ سيكي عليه منبرٌ وسريرٌ
وتندبه البيضُ الصوارمُ والقنا وينهل دمع بينهن غزيرٌ
مضى زمنٌ والملك مستأنسٌ به وأصبح عنه اليوم وهو نفورٌ
برأيٍ من الدهر المضلل فاسدٍ متى صلحت للصالحين دهورٌ
فيا ليت شعري هل أبتن ليلةً أمامي وخلفي روضةٌ وغديرٌ
بمُنْبِتَةِ الزيتون موروثِ العلا تغني قيانٌ أو ترنّ طيورٌ
بزاهرها السامي الذرى جاده تشير الثريا نحونا ونشيرٌ
ويلحظنا الزاهي وسعد سعوده غيورين والصبّ المحبّ غيورٌ^(٤٢)

إنَّ غربة المكان لتبدو جليةً أولاً من لفظها اللصيق الذي يُفتتح به النص (غريبٌ)، ومن اصطفاء الشاعر اسماً يأتلف مع (الغربة) في الجذر اللغوي؛ هو (أرض المغربين) -من بين أسماء هذا البلد الكثيرة-، وكأنَّ أصداً الغربة تجذرت في نفسه، ثم تشظّت على المجال اللغوي، ناهيك عن لوازمها التي أعلنت عن نفسها في ألفاظ (سيكي، وتندبه، دمع غزير، نفور... الخ).

ان المكان المفقود (مكان الأنس) الذي مضى بفعل (الدهر)؛ ليظهر كلما حوَصر الشاعر بمكان النفي، فيغطّي فضاء التخيل، ويكون حاضراً في صفحة أمانيه وأحلامه، (فيا ليت شعري هل أبتن ليلة) فإحساس الشاعر بالمكان هنا يجاوز حدود الإدراك إلى حالة من حالات (التماهي)؛ فقد تلبّسه المكان وأكل عليه الجهات كلها، إذ لم يعد الأمام أماماً 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 ولى وجهه، فلا ندري أيهما انصهر بالآخر؛ هل إن الشاعر انصهر بمكانه أم أن المكان انصهر بالشاعر، بعد أن تلاشت التخوم وتميّعت الحدود على النحو الذي انفتح فيه المكون

البنائي المكاني؛ فقد غدا هو الآخر (بنية) مفتوحة تستقبل التأويل.. فكأنه فتح الأفق المكاني في منحى من مناحي التعويض النفسي والحاجة الملحة إلى انفتاح المكان والفضاءات التي لا تحدها أطر، ذلك ان الشاعر يحبى في أغلال المكان المنفى وضيقة الذي يجتبس له نفسه. ومن الطبيعي، إن صورة المكان المفقود المستحضر بديل عن مكان المنفى؛ تبدو مناقضة، فحين ضجّ الأخير بالبكاء والندب والدمع والوحشة وسجل الشاعر معه نفورا، تلقانا صورة المكان البديل مزدهيا بالحياة والخضرة والغناء ورفعة الشأن والبهجة (روضة، غدير، منبتة الزيتون، موروثه العلا، تغني قيان، ترن طيور، زاهرها السامي الذرا...).

ولأن المكان يمثل موضع كينونة الذات الإنسانية، ولأن تلك الذات تشعر لحظة انقطاعها عنه، وعيشها في منفى، فكأنها فقدت الإطار الذي يحقق لها شعورها بالوجود؛ لذلك فقد جسد الشاعر الأندلسي في مغتربه تلك القناعة عبر رثائه لنفسه، وهذه الحال تعبر عن أزمة روحية حادة يعيشها الشاعر، فيكون الإحساس بالاغتراب مضاعفا؛ إذ يحاصر الشاعر - حينئذٍ - تاريخه الشخصي الذي ارتبط بمكانه الأصل من جهة، وما آل إليه حاله من جهة أخرى، فانه عوض عما يصيبه 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:

قبر الغريب سقاك الرائح الغادي حقاً ظفرت بأشلاء بن عباد
 بالحلم بالعلم بالنعمى إذا اتصلت بالخصيان أجذبوا، بالري للصادي
 بالطاعن الضارب الرامي إذا بالموت أحمراً، بالضرغامه العادي
 بالدهر في نغم بالبحر في نعم بالبان في ظلم، بالصدر في النادي
 نعم هو الحق وفاني به قدر من السماء فوفاني لميعاد
 كفاك فارفق بما استودعت من كرم روك كل قطوب البرق رعاد
 ولا تزل صلوات الله دائمة على دفينك لا تُحصى بتعداد^(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 أولاً من إطلاقه لفظة (الغريب) على نفسه، في مبتدأ رثائه (قبر الغريب). هذا يعني أن ارتباط مكان الغربية بالرثاء يحصل «عندما يشعر الشاعر بافتقاده المكان وتبخر ما كان يجتمع فيه من سؤدد، ووجاهة وخير عميم، لسبب من الأسباب، عندها يتحول من حضور مائل بكل التفاصيل إلى مجرد جثة مسجاة لماضٍ ولّى وأدبر»^(٤٤).

إنَّ الشاعر في غربته يفقد حريته، 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 حركية الوعي الشعري)، د. هلال الجهاد، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٤.
٢. أصول الشعرية العربية (نظرية حازم القرطاجني): الطاهر 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 - منواية، 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 حمديس: 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، وعلي 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 (رؤية في الشعر الجاهلي): د. احمد محمود خليل، دار الفكر، دمشق - سوريا، ودار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٩٦، ص ١٤٠ وما بعدها، كذلك: القارئ والنص (العلامة والدلالة): ص ٥٢-٦٢.
٢١. ينظر: مقدمة القصيدة في الشعر الأندلسي (دراسة موضوعية فنية): د. هدى شوكت بهنام، 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 أطروحات الدكتوراه (٦٥)، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٨٨.

٢٣. ديوان عنتر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ٩١.

٢٤. فلسفة المكان في الشعر العربي (قراءة موضوعاتية جمالية): ص ١٩.

٢٥. نفح الطيب: ج ٧، ص ٢٦٥.

٢٦. ديوان ابن خفاجة: ص ٢١٦-٢١٧.

٢٧. ديوان ابن رشيق القيرواني: ص ٥٩-٦٠.

٢٨. الصحاح في اللغة والعلوم: لإسماعيل بن حماد الجوهري، إعداد وتصنيف: نديم علي مرعشلي، وأسامة مرعشلي، الطبعة الأولى، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٩٧٥، مادة زهد.

٢٩. المصباح المنير: أحمد بن محمد المقرئ الفيومي، تصحيح مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د.ت. مادة زهد.

٣٠. الذاكرة في الفلسفة والأدب: ميري ورنوك، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٣٧.

٣١. ديوان ابن خفاجة: ص ٣٦٤-٣٦٥.

٣٢. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي: ص ١٨٢-١٨٣.

٣٣. ديوان ابن دراج القسطلبي: حققه وعلق عليه وقدم له، د. محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٦١، ص ١٦٧.

٣٤. الغربية والحنين في الشعر الأندلسي: فاطمة طحطح، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات (١٩)، المملكة المغربية، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١٤٣.

٣٥. المقتضب من كتاب تحفة القادم: اختيار وتقييد ابن اسحاق ابراهيم البلفيقي (من القرن الثامن)، تحقيق ابراهيم الابياري، القاهرة، المطبعة الاميرية ١٩٥٧، ص ٥٠، نقلا عن: الشعر في عهد المرابطين والموحدين: محمد مجيد السعيد، دار الرشيد، سلسلة دراسات (١٦١) منشورات وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٠، ص ٢٣٤.

٣٦. المكان النواة من المفاهيم التي أوردتها عز الدين المناصرة في كتابه جمره النص الشعري (مقاربات في الشعر والشعراء والحدأة والفاعلية): ٢٤٩ ص - ٢٥٠.

٣٧. إشكالية المكان في النص الأدبي: ص ٣٩٩.

٣٨. إضاءة النص: اعتدال عثمان، دار الحدأة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ٧.

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، ط ٥، 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: (ولانزال صلاة الله قائمة).
٤٤. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي: ص ٢٠٠.
٤٥. جماليات المكان: جماعة من الباحثين، ص ٦٢.

المصادر والمراجع

١. إشكالية المكان في النص الأدبي، ياسين النصير دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط١، ١٩٨٦.
٢. أصول الشعرية العربية (نظرية حازم القرطاجني في تأصيل الخطاب الشعري) الطاهر بو مزير، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط١، ٢٠٠٧م.
٣. إضاءة النص، اعتدال عثمان، دار الحداثة، ١٩٨٨م.
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، ٢٠٠٧م.
٥. جماليات المكان، جماعة من الباحثين، منشورات عيون المقالات الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٨٨.
٦. جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٦، ٢٠٠٦م.
٧. خريدة القصر وجريدة العصر، عماد الدين الاصبهاني الكاتب، قسم شعراء المغرب والأندلس، الجزء الثاني، تحقيق آذرتاش آذرنوش، نقحه وزاد عليه محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي، والجيلاني بن الحاج يحيى، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م.
٨. ديوان ابن حمديس، ضبطه وعنون قصائده وعلق عليه يوسف عيد، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٩. ديوان ابن خفاجة، تحقيق د. مصطفى غازي، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٠.
١٠. ديوان ابن دراج القسطلي. حققه وعلق عليه وقدم له، د. محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٩٦١.
١١. ديوان ابن رشيق القيرواني، جمعه ورتبه عبد الرحمن باغي، دار الثقافة، بيروت.
١٢. ديوان ابن عبد ربه الأندلسي، جمعه وحققه وشرحه د. محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩.
١٣. ديوان عنتره: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.
١٤. ديوان المعتمد بن عباد ملك اشبيلية، جمعه حامد عبد المجيد و أحمد أحمد بدوي، راجعه د. طه حسين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية القاهرة، ط٥، ٢٠٠٨.
١٥. الذاكرة في الفلسفة والأدب، ميري ورنوك، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٧م.
١٦. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي. د. باديس فوغالي. عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٨م.

١٧. الصحاح في اللغة والعلوم: إسماعيل بن حماد الجوهري، إعداد وتصنيف: نديم علي مرعشلي، وأسامة مرعشلي، ط١، دار الحضارة العربية، بيروت ١٩٧٥ م.
١٨. فلسفة الشعر الجاهلي (دراسة تحليلية في حركية 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 (رؤية في الشعر الجاهلي)، د. احمد محمود خليل، دار الفكر، دمشق، سورية، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦.
٢١. القارئ والنص (العلامة والدلالة) سيزا قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت ٢٠٠٢.
٢٢. المصباح المنير: احمد بن محمد المقرئ الفيومي تصحيح مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
٢٣. مقدمة القصيدة في الشعر الأندلسي، دراسة موضوعية فنية، د. هدى شوكت بهنام، 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.
٢٥. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت ٢٠٠٤.
٢٦. وعي الحداثة (دراسات جمالية في الحداثة الشعرية) سعد الدين كليب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٧ م.

التشكيل التصويري
في مَدَوْنَةِ شَهَابِ الدِّينِ المَوْسَوِيِّ
الشَّعْرَةِ

**Imagist Formation
in the Poetic Repertoire
of
Shahab Aldeen Al-Mooosawi**

م. د. عماد جغيم عويد

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 محاور: تمثل الأول في الوقوف على صور الشاعر البيانية (التشبيه، الاستعارة، الكناية)، وخُصص المحور الثاني إلى تحليل الصورة-المشهد، أما المحور الثالث فكان في تلمّس دور (المبالغة) في تشكيل الصورة، والأبعاد الجمالية التي تضيفها.

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 البياني (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 كلقطة سينمائية التقطها الشاعر، وجاء ذلك في صوره التي شكلت مشاهد التقطها الشاعر بعدسته، وقد ظهرت مقدرة الشاعر التصويرية في هذا المحور.

ولأن الشاعر قد اتخذ المبالغة في التصوير إطاراً فنياً لفّ شعره عامة وصوره على وجه الخصوص، لذا فالباحث ارتأى ان 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 ناتجا عن عدم دقة الشاعر في التصوير فيكون هم الشاعر في ذلك المبالغة في التصوير ليس إلا. ثُمَّ تَلَيْتِ المقاربة بخاتمة تُمَثِّلُ الخلاصة المعرفية للبحث، ومصادر البحث.

مدخل

يُعدُّ العنصر الصوري احد 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 تحدّثه 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 والكناية) 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 البياني

(١) الصورة التشبيهية

التشبيه هو القاعدة التي تركز عليها سائر الصور البيانية، وهو النقطة الأولى التي تنطلق من بؤرتها إشعاعات التصوير البياني^(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 المقارنين 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:

قلبُ أجرى الاسودَّ اذ يلتقيه
كوشاحِ الخريدةِ المقلّاقِ^(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 إذا 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 قرط الخوّد وبين قلب الكميّ في صورة الشاعر في مدح الرسول الأعظم:

قلبُ الكميِّ اذا رآه وقد نضا سيفاً كقرطِ الخودِ 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:

بكرٌ هي الشمس في اشراق بهجتها لو لم يجن سناها فرعها الجثلُ
ودمية القصر لولا سمط منطقتها وظبية القصر لولا الحلي والعطلُ
سيان ييِّض ثناياها اذا ضحكت ومبسم البرق لولا النظم والرَّتلُ^(٨)

فهذه المرأة كالشمس في الإشراق، وكدمية القصر، وكظبية القفر، أما اسنانها فهن كالبرق، ونرى الشاعر في هذه الصورة يشير إلى بعض مكامن الاختلاف بينها وبين مظاهر الطبيعة التي ذكرها، وهو بذلك يدعي إثبات بعض الصفات للمشبه (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 انها تتكلم والدمية صامتة، وهي كظبية الصحراء لولا ما على المرأة من حلي وافتقار الظبية إلى ذلك، أما اسنانها عند الضحك فهي كالبرق في ابتسامته، إلا إن الاختلاف الوحيد

هو انتظام أسنان المرأة وعدم انتظامها في البرق، ومرجع ذلك إلى ان البرق يظهر في السماء في أماكن غير متجانبة في السماء فيشبه بذلك إلى حد ما، مبسم شخص متكسر بعض الأسنان وتوجد مسافات معينة بين سن وآخر.

ونلاحظ الشاعر قد اعتمد على عنصر التجريد في رسم بعض صورته التشبيهية، والتجريد «هو احد الاحتمالات التي توهم الاتحاد في التشبيه»^(٩) وذلك في قوله يرسم صورة لحبيته:

فعاقت منها جؤذر القفر آمناً وصافحت منها بالخبأ دمية القصر
...وقمت وزند الليث مني مطوقاً لهاويمين الظبي قدوشحت خصري^(١٠)
وكقوله:

فوافيت منها الشمس في الليل مارداً ومن دونها شهب من النبل ترجم^(١١)
وكقوله:

قامت فعانقني ظبي فقبلني برق ومال علي الغصن في الحلل^(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 امتزجت إحساساته ومشاعره بصورة الأفق:

كأنما الأفق لما شمس غريت والليل يشمل درّ الشهب مسدفة
صبّ تردى بأفواه الأسى فبكي بدمع يعقوب لما غاب يوسف^(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 يوحي 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

تعد الاستعارة «الوسيلة العظمى التي يجمع الذهن بواسطتها في الشعر أشياء مختلفة لم توجد بينها علاقة من قبل وذلك لأجل التأثير في المواقف والدوافع وينجم هذا التأثير عن جمع هذه الأشياء وعن العلاقات التي ينشؤها الذهن بينها»^(١٤). وهي من المكونات الأساسية للرسالة الشعرية؛ لأنها تخلق واقعا جديداً أكثر من تقنيها لما هو موجود سلفاً، وهذا الخلق يؤدي إلى إيجاد مشابهات جديدة ناتجة عن بعض الخصائص التفاعلية المتقاة وبها ينقل الشاعر المجرد إلى المحسوس والميت إلى الحي^(١٥). والشاعر في صوره الاستعارية يحدو حدو أبي تمام في إضفاء الصفات الإنسانية على الأشياء والمظاهر غير الإنسانية من جمادات ومعنويات وتجريدات، حيث تبدو تلك الأشياء بصورة مجسمة تنبض بالحوية والحركة، وهذا ناتج عن مقدرة فائقة في الخيال، ومن ذلك ما رسمه الشاعر لصورة إحدى الملاحم:

ولرب ملحمة بلابل نصرها تشدو واغربة المنايا تنعق
... عذراء منذ بحجرها ولد الردى شب الحديد وشاب منها المفرق
دهماء بيضاء الثياب كائها من بغضها في العين عبد أبهق*^(١٦)

فالشاعر جعل لهذه الملحمة بلابل تشدو وغربان تنعق، وهي امرأة ولد بحجرها الموت، وقد شاب مفرقها، أما لون تلك الملحمة أو المرأة فهي دهماء أي سوداء تلبس الثياب البيض، ومن ينظر لها ييغضها كما ييغض النظر إلى عبد أبهق. فالشاعر تعامل مع هذه الملحمة كانسان فوصفها واخرج بذلك هذه الملحمة بصورة مجسمة هي

امرأة عجوز سوداء اللون بيضاء الثياب فصورها بصورة بغیضة. ومن صورہ وهو یصف أيامہ الماضیة، انستہ (البین) بان جعل له سیفا وهو (کھام) أي انه غیر قاطع، وجعل أوقات سروره کرجال قدموا أما الهموم فرجال هزموا:

الارعیاً لا یام تقصّت بها والبین منصله کھام
واحزاب السرور لها قدومٌ الینا والهموم لها انهزام^(١٧)

والعنصر الحركي جاء في هذه الصورة في (قدوم... انهزام) بث في الصورة نوعاً من الجمالية لما حوته الصورة من الحركة والحيوية. ومن صور الشاعر الطریفة التي اعتمد فیها على انسة الجمادات هي صورة دنانیر الممدوح بقوله:

دنانیره صُفّر الوجوه لعلمها بأن النوى فی شملهنّ مُحکّم^(١٨)

فهذه الدنانیر كالأشخاص قد غطت وجوههم الصفرة لتفرق شملهم وهي كناية عن كثرة إنفاق الممدوح فجعلها تحس وتشعر. وكذلك جعل خزائن الممدوح كالأمهات أما أكياس الدنانیر فهي أولاد تلك الأمهات بقوله:

وأثکلت الخزائن فهي تنعی على الولد المقرّط بالجرب^(١٩)

فقد جعل الخزائن وهي من الجمادات تنعی، والنعی هو صفة إنسانیة أما کيس الدنانیر أو الدراهم فهو ابن تلك الأمهات التي تنعاه لفقده.

اما تجسیم المعنویات فنراه قد جعل (التوحید) رجلاً یضحك، والشرك ینیکی على الأوثان التي اثبت بطلان عبادتها الرسول الأعظم.

قرنٌ به التوحید اصبح ضاحكاً والشرك متحجاً على اوثانه^(٢٠)

وجعل للهیة وهي أمر معنوي، رجلاً یقفون على الأبواب لكي یمنعوا من يأتي إلیهم من زوار:

اقاموا على الابواب حجاب هيبة فلم يغشهم ليلاً سوى النوم زائر^(٢١)
ومن صور الشاعر الطريفة جعل عزيمة الممدوح هي التي تقوم بزفاف الجياد
في المعارك بقوله:

تزف جياده العزمات منه زفاف النمل اجنحة العقاب^(٢٢)
فعزمات الممدوح هي التي تقوم بإسراع الجياد في المعارك فجعلها كالأشخاص
الذين يسوقون الجياد من الخلف والجوانب. وقد قرَّب الشاعر هذه الصورة التي
رسمها لعزمات الممدوح بإيراد صورة النمل (النمل الطائر) وهو يتبع ويحف أجنحة
العقاب فكما ساعد (النمل الطائر) العقاب في سرعة الطيران، ساعدت عزيمة
الممدوح في سرعة الجياد في المعركة.

ومن الصور التي رسمها وقد اعتمد على تجسيد الأوقات (الليل-الفجر) بان
جعل النجم كشخص يمتطي جواداً اسوداً والفجر فهو شخص جاء يمتطي حصاناً
أشقرأ وقد استغل الشاعر دلالة الألوان في (اسود-اشقر) ليعين وقت الفجر وذهاب
وقت الليل ويظهر ذلك في تحول لون السماء من الأسود إلى الأشقر.

والنَّجْمُ غَارَ على جوادٍ ادهمٍ والفجر اقبل فوق صهوة أشقر^(٢٣)
فالنجم قد امتطى جواداً اسوداً واختفى والفجر قد جاء على ظهر جواد أشقر.

٣) الصورة الكنائية

تعد الكناية احد أساليب التصوير البيانية التي اتخذها الشاعر في رسم صورهِ
الشعرية وهي «ضرب من العدول عن لفظ يقرر معناه حقيقة وصراحة والإتيان
بلفظ آخر يؤدي هذا المعنى في شيء من التأول على ان تكون هناك علاقة لازمة بين

اللفظين فيما يؤديانه»^(٢٤) وتتمثل الكناية «في التلميح إلى المعنى المراد نقله والإشارة إليه من خلف ستار ونقل المتلقي إليه نقلاً رقيقاً مؤدباً». ^(٢٥)

والصورة الكنائية تحتاج إلى شيء من كد الذهن والتأني في الفهم للوصول إلى مضمون الصورة وجماليتها. و«نسبة الكناية 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 يُخفي الأنين، فنحن نكني عن امتلاء ساق المرأة بهذا التعبير الكنائي وفي الوقت نفسه قد استعنا صفة إنسانية لذلك الخلخال وهو الأنين. ومن الصور الشعرية التي رسمها الشاعر لأحدى النساء وقد اعتمد الكناية في هذه الصورة بقوله:

خلخالها يُخفي الأنين وقرطها قلقٌ كقلبِ الصَّبِّ في الخفقانِ^(٢٧)

فالخلخال الذي يخفي الأنين كناية عن امتلاء الساق، أما القرط القلق فهو كناية عن طول العنق مما يجعل القرط يتحرك بسهولة وحرية فتكون صورة حبيرة الشاعر ممتلئة الساقين طويلة الجيد. ومن الصور الكناية الطريفة التي رسمها الشاعر، وهو يريد أن يعبر بها عن يقظة حراس الممدوح قوله:

تبيتُ لديه أجفان المواضي مشرعة النواظر لا تَنَامُ^(٢٨)

فغمد السيف يشبه إلى حد ما رسم العين المفتوحة، فكأن أغماد السيوف عيون تنظر وتراقب من يأتي من الأعداء، والشاعر يكني بهذه الصورة عن يقظة هؤلاء الحراس، حيث نرى سيوفهم مشرعة طوال الليل.

وفي صورة كنائية أخرى، وهو يكني عن رقة ونعومة حبيبه، فيرسم لنا صورة مشهدية تصف الحبيب وهو نائم وإن الشاعر يخشى من خيال الهدب أن يجرح خد الحبيب النائم.

يا ناقل المصباح لا تمرر على وجه الحبيب وقد تكحل بالكرى
اخشى خيال الهدب يحرح خده فيقوم من سنه* الكرى متذعرا** (٢٩)

فبهذه 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 علناً وإنما اتخذ سترًا عبّر 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 البيانية (الصورة التشبيهية والصورة الاستعارية والصورة الكنائية) وقد يعتمد على بعض الصور الوصفية في تشكيل الصورة-المشهد. وربما يتبادر إلى الذهن لماذا لا تسمى هذه الصورة باللوحة؟

أقول: إنَّ 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 سينمائية تتضافر عناصر الزمان والمكان والحركة واللون مع عناصر ثانوية أخرى على تشكيلها»^(٣٠) وتكون عين الشاعر هي عين الكاميرا نفسها التي تلتقط تلك اللقطة السينمائية^(٣١). والشاعر قد اتخذ موقعين في التقاطه لهذه المشاهد:

١. وصف ذلك المشهد والتقاطه عن بُعد، فالشاعر يقوم بأخذ لقطة سينمائية 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 الملتقط الفاعلية وذلك عبر الهواجس والنزعات 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 يجانب الصواب إذا قال ان الشاعر يعتمد على استرجاع أحداث ومواقف معينة ليلتقط لها لقطات سينمائية، أي انه يعتمد على آلية (الفلاش باك) في بناء تلك الصور. ومن المشاهد التي التقطها الشاعر مشهد رحيل الأحباب وقد اعتمد على آلية (لم انس) وهذا المشهد الذي التقطه الشاعر يتضمن عناصر الصورة المشهدية كلها من زمان ومكان وحركة ولون.

لم انس موقفهم وقد أزع النوى والريح تحدي للرحيل وتُحدجُ*
ساروا فكم قمرٍ على فرسٍ بدا فيهم وكم شمسٍ زواها هودجُ
ولرب سافرة غداة رحيلهم ذهلت وافزعها الفراق المزعجُ
تبكي وتذري كحلها بدموعها فيعودُ وردُّ الخدِّ وهو بنفسجُ^(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 الملتقط 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 للمتلقي على شكل صورة مشهدية.

وهذا الموقف قد ارتبط بزمان هبوب الرياح، اما السافرة التي تعد إحدى تفريعات هذا المشهد فقد ارتبطت بزمان حدده الشاعر هو وقت الغداة من يوم الرحيل.

(٢) المكان: ذكر الشاعر في هذا المشهد بعض الاحياز المكانية والتي تؤدي دوراً في تشكيل الصورة بناًئياً وتصويرياً فنراه قد ذكر بعض الاحياز المكانية ك (الهودج، 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 عنايةً فائقةً بالعنصر اللوني الذي بدا كأنه مع العنصر الحركي الدعامة الكبرى في تشكيل هذا المشهد، وأبدى عنايةً بتشاكل الألوان، فنراه قد ذكر اللون الأبيض وذلك بتشبيه الرجل على ظهر الفرس بالقمر، اما تعبيره عن المرأة في الهودج بالشمس فلكي يبين ان ضوء هذه المرأة وجمالها قد حجبته الهودج وهي صورة كناية، فهو يكتفي عن ترف المرأة وجمالها لأن وجه هذه المرأة يميل إلى الصفرة فهي نؤوم الضحى.

أما اللون الأسود فهو كحل تلك السافرة، ولون خدها 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 ينتج من هذا الخليط اللون البنفسجي، الذي عبر عنه بقوله: «فيعود ورد الخد وهو بنفسج». وللون الأثر الكبير في هذه الصورة لما أضفاه 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 ملاءى بالحركة وقد جاء هذا العنصر في صورة الشاعر المشهدية عبر الأفعال (تحدي، تحرج، ساروا، زواها، تبكي) كل هذه الأفعال أفعال تدل على الحركة، وتغير لون الخلد كذلك من الأحمر إلى البنفسجي يعطي بعداً حركياً لهذه الصورة.

٥) الصوت: فكأنما نسمع صوت الريح بقوله (والريح تحدي للرحيل وتحرج) فقد جعل الشاعر الرياح كحادي العيس الذي يسوق تلك الإبل ويغني لها فكأنما هذه الرياح قد أذنت بالرحيل من المكان. فعبر هذه العناصر مجتمعةً أمكننا تلقي هذه الصورة المشهدية والتي يمكن أن نسميها (مشهد الرحيل) ويمكننا تصور هذه اللقطة السينمائية فاللقطة تكون موقف أناس يرحلون والرياح تأذن بذلك أي إنها تهب وهناك فتان على خيولهم ونساء في الهودج، وهذه الخيول التي تقل الفتان و الإبل التي عليها الهودج في حالة السير، وينتقل الشاعر بعدسته إلى إحدى النساء وهي لم ترحل معهم فهي ذاهلة فزعة من رحيل أحبائها فهي تبكي.

والسير في الليل من المشاهد التي ذكرها الشاعر في نصوصه، والتقط لها صورة جميلة، وعلى الرغم من ان هذا المشهد من المشاهد الموروثة في الأدب العربي* إلا أن الشاعر قد قام بتكثيف هذا المشهد بما أضفى عليه من العنصر الحركي، وما حمله هذا المشهد من الجو النفسي الموحى بالتعب والألم والإرهاق. حيث حمل الشاعر المشهد المشاعر النفسية التي تنتابه تجاه الليل الكئيب الذي أحياه الشاعر بأفكاره وتصورات.

قضى فجره نجباً فاحيته فكري وترمي الحصى باليعملات الدوابل
وبت وصحبي كالقسي من السرى تجافي الكرى ميل الطل والكواهل^(٣٧)

فليل الشاعر هنا طويل وكأن فجره قد مات فلا سبيل لظهور الصباح إلاّ بالأفكار والتصورات، والشاعر وأصحابه قد ساروا ليلاً على ظهر نياق أهزها السير حتى أصبحت ذوايل من السير، والشاعر وأصحابه أصبحوا كالأقواس في الانحناء فقد أعياهم السير والنعاس. اما عناصر هذه الصورة المشهية فقد قام العنصر الحركي بدور فعال في حركية هذه الصورة وحيويتها وذلك عبر تصوير حركة تلك النياق وسرعتها فنرى أرجل وأيدي النياق ترمي الحصى على جانبي الطريق لسرعة وقوة تلك النياق التي حملت الشاعر وصحبه. اما الأمر الثاني الذي بث الحركة في الصورة فهو قوله: (مِلُّ الطُّلِّ والكواهل) فراقبهم وكواهلهم تميل بسبب تعب السير ونعاس السهر، وكذلك يمكن عدّ فعل (السرى) وهو السير ليلاً يوحى بالحركة.

وقد حضر العنصر الزماني في هذه الصورة المشهية، 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 وصحبي... فالخيز المكاني الذي بات وصحبه به هو ظهور تلك النياق ونلاحظ الشاعر في هذه الصورة قد اتكأ على الإيقاع الذي صدر من تكرار الألف المقصورة في الكلمات (الحصى- السرى- تجافى- الكرى- الطُّلِّ) لنقل الحالة النفسية التي عليها الشاعر وأصحابه من تعب وآلم وسهر اثر المسير والشوق للوصول إلى الراحة. وعدسة الشاعر انتقلت الى زاويتين:

الأولى: إلى صورة اليعملات وهي تجري والحصى يتطاير تحت اخفافها.

والثانية: إلى الشاعر وأصحابه عند ميل رقابهم وكواهلهم من النعاس.

ويلاحظ أن الشاعر يتحرك بعدسته لالتقاط هذا المشهد عن قرب ليؤكد مشاركة الشاعر هذا الفعل (الحدث). ومن صور الشاعر المشهدية التي نراها صورة البرق وقد جاءت في إطار دعاء الشاعر لأكناف العقيق بالسقيا بقوله:

سقى الله اكناف العقيق بوارقاً تُقَطَّع زُند الليل في قُصْبِ التَّبرِ^(٣٨)

وقد اعتمد الشاعر في بناء هذه الصورة المشهدية على العنصر الزماني وجعله يؤدي دوراً بنائي ودوراً تصويرياً، فهذه البروق في لحظة ظهورها في السماء كأنها تُقَطَّعُ زُند 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 البروق 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 فلزائماً عليه ان يذكر السحاب التي تهطل على الحيز المكاني المدعومة بالسقيا وهذه السحب الداكنة اللون يمكن ان تلمح من إعطاء اللون الأصفر لتلك البروق فحدوث البرق ليلاً والسماء ملبدة بالغيوم ذات اللون الرمادي تؤدي إلى اكتساب ومض البرق بشيء من الصفرة، وقد تضافر العنصر الحركي في الفعل (تُقَطَّعُ) مع العنصر الزماني (لحظة ظهور البرق) على إعطاء الصورة المشهدية بعداً حركياً متكرراً.

وللشاعر صوراً مشهديةً من نوع خاص التقطها لنا بعدسته، ويمكن ان تقع ضمن ما اصطلح عليه احد الباحثين بـ (القصيدة المشهدية)^(٣٩) فهذه النصوص

المشهدية تعتمد على حدث معين، وشخصيات وعناصر أخرى تسعى لتشكيل المشهد، ومنها قوله:

يا ناقل المصباح لا تمرر على وجه الحبيب وقد تكحل بالكرى
اخشى خيال الهدب يجرح خده فيقوم من سنة الكرى متذعراً^(٤٠)

فشخصيات 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(ومتذعراً) 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 آخر، 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 الهدب). فيمكننا تمثيل هذه اللقطة وهي ان شخصاً يحمل مصباحاً بهم بالمرور على حبيب الشاعر النائم فيكون اثر مروره استيقاظ الحبيب النائم مذعوراً.

وبانتقالنا إلى مشهد آخر لا يتعد كثيراً عن المشهد السابق، نرى الشاعر يعطينا مشهداً حركياً للنياق والحادي الذي يسوقها بقوله:

قد بَرَاهَا للسرى جذبُ بُرَاهَا فذَرَاهَا يأكل السير ذُرَاهَا*
...ترتمي شوقاً فلولا ثقل ما في صدور الركب طارت في سراها
سحب صيف قدح ايديها الحصى برُقْهَا والرَّعدُ أصواتُ رِغَاهَا
كلما حنت لأرض المنحنى وكَلَاهَا اقرح السوق كَلَاهَا
كم ترى من خلفها من مروة وردت اخفافها بيض حَصَاهَا
سفن تجري باشباحٍ غدت معها غرقى بطوفان بكَاهَا
كل ذي قلبٍ مشوقٍ لم يزل للمطايا زجره اوْهاً وآها^(١)

فعنصر المشهد البنائية هي (الناقة-الركب-الحادي) والشاعر ينتقل بعدسته بين هذه العناصر، فتارة ينتقل إلى الناقة و اخفافها 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 ادخلها الشاعر على هذا المشهد المبالغة في سرعة الناقة فهي ترمي شوقاً وتكاد 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 الركب). اما حالة حادي النياق النفسية فقد كشف عنها الشاعر في البيت الأخير من هذا المشهد إذ جعله يزجر تلك النياق بقوله: (اوْها وآها)، فالتعبير الأول يبين تملل الحادي من الزجر اما (الاه) فتفسر إكراه الحادي على الرحيل من ديار الأحباب، وقد اعتمد الشاعر على الإيقاع الصادر من تكرار (الألف والهاء والألف) (اها) 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 الناقه، اما تكرار الأحرف (ا-هـ-ا) في القافية فقد اعطى المشهد البعد الحزين والحالة النفسية للناقه والحادي والركب.

ومن المشاهد التي التقطها الشاعر ونقل لنا الكثير من تفصيلاتها مشهد القصص الغرامية التي يرويها في مقدمات قصائده، وحملت هذه المشاهد منحىً سردياً، وللسرد الأثر الكبير في احتضان الكثير من الصور التي التقطها الشاعر. وفي هذه المشاهد نرى عدسة الشاعر تكون على مقربة من تلك الأحداث وفي الكثير من هذه المشاهد يكون الشاعر احد الشخصيات البنائية المكونة لتلك المشاهد. ومن تلك المشاهد مشهد زيارة محبوبته وقد رسم مشهداً جميلاً من وحي خياله:

..وغدت تشنف مسمعي بلؤلؤً لولاه ناظم عبرتي لم ينشر
 طوراً أرى طوقي الذراع وتارةً منها أرى الكف الخضيب بمسور
 حتى بدا كسرى الصباح وادبرت قوم النجاشي عن عساكر قيصر
 لما رأت روض البنفسج قد ذوى من ليلنا وزهت رياض العصفير
 والنجم غار على جواد ادهم والفجر اقبل فوق صهوة اشقر
 فزعت فضرست العقيق بلؤلؤ سكنت فرائده غدير السكر
 وتنهدت جزعاً فأثر كفها في صدرها فنظرت ما لم ينظر
 أقلام مرجان كتبت بعنبر بصحيفة البلور خمسة اسطر
 ومضت وحمرة خدّها من أدمها لبست رماد المسك بعد تستر
 لله درّ جمالها من زائر رسم الخيال مثالها بتصوري^(٤٢)

ففي هذا المشهد يصور الشاعر ما دار بينه وبين حبيبته في الخيال فالتقط ذلك المشهد المتخيل وقد بدا من كلام حبيبته، فتارة يرى ذراعها وقد طوقه وتارة يرى

كفها وقد قبضت مسوره - المسور هو المكان الذي يضع به السوار - ثم تنتقل عدسة الشاعر إلى السماء في وقت ذهاب الليل ومجيء الفجر، وبعد ذلك ترجع عدسته إلى حبيته بعد أن رأت إدبار الليل ومجيء الفجر قامت فزعة لخشيته من افتضاح أمرها، فأبدت حالة الفزع ان ضرس أسنانها أي أطبقته بشدة لخوفها من بقاء الشاعر معها. وتنهدت تلك المرأة جزعاً وضربت بكفها على صدرها وفي هذه الحالة أو الموقف تنتقل عدسته إلى صورة المرأة وهي تضرب عليه بكفها ويصف ذلك بأن يشبهه بصحيفة من البلور قد كتبت عليها خمسة أسطر بأقلام من مرجان تكتب بعنبر، وبعد ذلك تمضي المرأة وينتهي 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 أبدياً أكبر من العناصر الأخرى. فالعنصر الحركي ظهر في (طوراً، وتارة، بدا كسرى الصباح، أدبرت قوم النجاشي، والنجم غار، والفجر اقبل، 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 بعداً زمانياً.

ويتجلى العنصر المكاني عبر الحيز المكاني الذي دارت به القصة أو المشهد لم يذكره الشاعر ولم يطلق العنان لخياله لوصف ذلك المكان. والعنصر اللوني قد جاء في المشهد بذكر الشاعر لأربعة ألوان (البنفسجي، الأصفر، الأسود، الأصفر المائل إلى الحمرة (الأشقر 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 اتكأ عليها الشاعر في الكثير من صوره، والمبالغة في المعاني تستدعي لزماً صورياً مبالغاً 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 ان 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 المتلقي وذلك عبر إضفاء بعض الطرافة على صوره.

ويمكن للباحث أن يزعم ان المبالغة في التصوير هو الطريق الوحيد الذي وجده الشاعر أمامه للتعبير عن مقدرته الفنية ولإضفاء 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 وآخر سلبي، فالإيجابي فيتمثل في إضفاء الطرافة على الصور،

فنظراً لاستنفاد المعاني والصور أراد الشاعر ان يعطي شعره لاسيما صورته الجدة والطرافة المطلوبة ليقف جنباً إلى جنب مع أفذاذ شعراء الأدب العربي وليثبت موهبته وقدرته في قول الشعر لممدوحيه هذا إذا علمنا ان اغلب من مدحهم الشاعر هم من الأدباء الذين يحسنون تذوق الشعر. فلا ثبات تلك القدرة ادخل الشاعر نفسه في باب المبالغة في التصوير فأجاد في بعض من صورته وأعطانا صوراً طريفةً، والجانب السلبي يتمثل في خلخلة واضطراب الصور التي دخلتها المبالغة وأصبحت عنصراً من عناصر تشكيلها ففي هذا الجانب نرى المبالغة قد أخرجت الصورة من باب التعبير الفني. وستكون معالجتنا لأثر المبالغة في صور الشاعر بمحورين:

(١) طرافة الصورة

المبالغة الأثر الكبير في اتصاف بعض صور الشاعر بالطرافة فعلى الرغم من ان المعاني التي طرقها الشاعر معانٍ مطروقةٍ عند شعراء سبقوه إلا انه زاد عليها -عنصر المبالغة- فأعطانا صوراً طريفةً لها من الفاعلية الجمالية ما يؤهلها استفزاز ذهن المتلقي ومداعبة مشاعره وهذا هو الجانب الايجابي في المبالغة الذي استخدمه الشاعر لعرض ورسم صورته «فتكون المبالغة في هذا الموضع سمة جمالية من سمات التعبير الشعري»^(٤٤). فصورة الدهر وهو رام قد طرقها الكثير من الشعراء، فالمتنبى مثلاً رسم صورةً للدهر وهو يرميه بالسهام بقوله:

رمانى الدهر بالأرزاء حتى فؤادي في غشاء من نبالٍ
فصرت اذا اصابتني سهامٌ تكسرت النصال على النصال^(٤٥)

فالدهر قد رمى المتنبي بمصائب وهي كالسهم 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 فاخرج لنا صورة خيالية جديدة اقرب إلى الطرافة منها إلى النسخ للصورة السابقة. احتلت المبالغة اثر كبيراً في إبراز هذه الصورة الطريفة التي اتكأ الشاعر فيها على صورة المتنبي السابقة. فقال:

لله كم لك يازماني في من جرح بجارحة وسهم وبال
صيرتني هدفاً فلو يسقي الحيا جدثي لأريت تربتي بنبال^(٤٦)

ومن الصور الطريفة التي رسمها الشاعر وقد فعلت المبالغة فعلها في بناء هذه الصورة صورة المحبوب النائم ويمكن ان يكون الشاعر قد اتكأ على صورة النظام بقوله:

توهمه طرفي فالـم خده فكان مكان الوهم من نظري أثر
وصافحة قلبي فالـم كفه فمن صفح قلبي في انامله عقر
ومرّ بقلبي خاطراً فجرحته ولم ار خلقاً قط يجرحه الفكر^(٤٧)

«فالنظام قد توهم انه رأى محبوبه وان طرفه قد وقع في الوهم على خده ولكنه لرقته آله 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 بالكرى
أخشى خيال الهدب يجرح خده فيقوم من سنة الكرى متذعرا^(٥٠)

ففي هذه الصورة التي يكني بها الشاعر عن رقة خدِّ محبوبه النائم وقد بالغ في تلك الرقة إذ نراه يخشى من خيال الهدب الذي يظهر على خد حبيبه النائم بسبب ضوء المصباح ان يجرح ذلك الحبيب فيفسد راحة الحبيب النائم وسكينته 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 و أوغل في المبالغة لرسم تلك الصورة، أما صورة الشاعر فقد اعتمدت المبالغة في رقة ذلك المحبوب إطاراً جمالياً فنياً أعطاهها طرافة وفاعلية فنية، فيمكننا تخيل صورة الشاعر التي ظهرت بشكل مشهد ولا يمكننا تصور صورة النظام.

ومن صور الشاعر صورة القتلى التي خلفها الممدوح في المعركة وهي من الصور الموروثة، إلا اننا نرى الشاعر يبالغ في كثرة القتلى حيث نراها كالصوامع تأكل منها الجوارح.

وتركت فيه من الرؤوس صوامعاً صلى عليها القشعُ المترهبُ^(٥١)

فكثرة القتلى التي تركها الممدوح من الصور المبالغ فيها حتى أصبحت كالصوامع، فالشاعر قد كنى عن كثرة القتلى بأن جعل الممدوح قد ترك صوامع من الرؤوس، والمبالغة جاءت في عجز البيت حيث جعل (القشع المترهب) هو الذي صلى على تلك الصوامع من الرؤوس والقشع 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 القتلى - من

الكثرة بمكان حيث ان القشعم كبير السن قد أكل من تلك الرؤوس التي تركها الممدوح بعد أن أكلت وشبعت الكثير من الجوارح من تلك الأشلاء والرؤوس وغادرت المكان فجاء دور هذا القشعم كبير السن لكي (يصلي) أي يأكل من تلك الرؤوس. والمبالغة في عدد القتلى أعطت إلى حد ما طرافة للصورة تتمثل في استحضارنا لجزء من مشهد حربي.

ومن الصور الطريفة التي رسمها الشاعر للممدوح في كرمه وعطائه بأن جعل الندى قد خلق خلقاً للممدوح دون سواه فمن يدعي بمشاركة الممدوح في ذلك الكرم والعطاء، فصورته كصورة الأحول المتغنج. فصورة الأحول الذي يبدي الغنج والدلال صورة كاريكاتورية مضحكة، فكما لا يحق للأحول التدلل لا يحق لأي شخص أن يشارك الممدوح بنده:

خُلِقَ الندى خُلُقاً له فان ادّعى فيه سواه فأحول يتغنج^(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 المبالغة فيها دورها في جمالية تلك الصور فنراه يعطي العلة من وراء اصفرار دنانير الممدوح وهو بذلك يكتفي عن كثرة إنفاق الممدوح بقوله:

دنانيره صفرُ الوجوه لعلمها بأن النوى في شملهن محكم^(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 ممدوح الشاعر المعطاء.

ومن الوسائل التي استخدمها الشاعر في رسم بعض صوره (المدح بما يشبه الذم) وهو من الفنون البديعية^(٥٥) وقد استخدمها الشاعر في رسم صورة لممدوحه في كناية عن قتالهم بقوله:

لم يحسنوا الخطَّ إن راموا مكاتبه فوق الصدور بأطراف القنا كتبوا^(٥٦)

فالمتلقي في الجزء الأول من الصورة يعتقد بزم الشاعر لهؤلاء القوم وذلك لنتعهم بعدم معرفة الكتابة، أما إذا دخل في الجزء الثاني من الصورة ايقن ما يرمي اليه الشاعر في رسم تلك الصورة الكنائية، فكتابتهم لا تكون الا على صدور الأعداء برماحهم وكل ذلك أعطى الصورة طرافةً وجمالاً.

ومن الصور الطريفة التي رسمها الشاعر صورة (البرقع) الذي يتمنى الشاعر ان يخرق ليرى جمال أحبابه فالشاعر يحمل عداوة من نوع خاص لهذا البرقع فيتمنى ان يكون هدفاً لسهام لحاظهم لكي يرى ذلك الجمال المحجوب:

كل العوارض دونكم يوم النوى عند الوداع تزول الا البرقع
يا ليتة اضحى لنبل لحاظهم هدفاً فخرق سهامها لا يُدفع^(٥٧)

٢) إخفاق الصورة

مثلاً قلنا فان 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 ركز على الصورة الجزئية دون الالتفات إلى الصورة الكلية مما جعلها تبدو بشكل كاريكاتوري مضحك^(٥٩)، من ذلك قوله يصف إحدى النساء:

وقضبان بلور بدت في خواتم واعمدة من فضة بدت في خلاخل
وزندين لو لم يمسكا في دمالج لسالا من الاكمام سيل الجداول^(٦٠)
فأصابع هذه المرأة كقضبان البلور أما ساقها فمن الضخامة بحيث أشبه عموداً من الفضة فهي ممتلة الساقين إلا ان زنديها رقيقان ناعمان فلولا الدمالج وهي المعاضد وهي من أنواع الحلي توضع في المعاصم لسال الزندان من الأكمام وهي كناية عن رقة زندي هذه المرأة، فليس من المعقول ان تكون هذه المرأة ممتلئة 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:

سكّرى اذا انفقلت للين عظامها أخشى على أوصالها تتفرّق^(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 المتلقي ان في أعضاء هذه المرأة مرضاً أو علة أدت ان يخشى الشاعر من تفرق أوصالها، فهذه الصورة لا تستدعي من المتلقي ذلك الشوق وانما يستدعي النفور حتى يصل إلى حد الإشفاق، ويتدرج الشاعر في وصف جمال هذه المرأة إلى ان يصل إلى حدّها فيبالغ في النور الذي يسطع من ذلك الخدّ بقوله:

واغضُّ طرفي عن تموج خدِّها حذراً يراها فلا يعود فيغرق^(٦٢)

فمن المزالق التي وقع فيها الشاعر في هذه الصورة هي المبالغة في ذلك النور المنبعث من خد تلك المرأة حتى يُخَيَّل للشاعر بأنه متموج، وهذه التموجات على خد المرأة ما هي إلا تجاعيد عند المتلقي والوجه ذو التجاعيد لا يمكن ان يكون مثلاً للجمال والشاعر قد سلب الجمالية من هذه الصورة بإقحام نفسه في باب ضيق من أبواب المبالغة.

وقد تعرضت بعض صور الشاعر إلى الإخفاق وعدم الفاعلية إلى ان تصل إلى عدم التناسق في أجزائها، ومن ذلك صورة العيس التي اقلَّت الشاعر وأصحابه إلى ديار الأحباب فهو يقول:

هوتُ بنا عيسُ كالجبال سمت نحو السماء ولو شئنا مسسناها^(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 تتحول الصورة إلى صورة غير جميلة لعدم تناسب الحجم بين الناقة وراكبها. ومن إخفاقات صور الشاعر ما نجده في قدم الخمرة وقد اتكأ الشاعر على مبالغات أبي نواس بقوله:

سمعتُ بذِي القرنين قبل خروجه وادركتُ موسى قبل صاحبه الخضر^(٦٤)

فذكر الأنبياء مع الخمر ليس من الجمالية بشي. أما شهاب الدين فقد بالغ في قدم الخمرة وجعلها ترى الخليل عليه السلام وتخطب موسى عليه السلام وتكلم المسيح عليه السلام في مهده بقوله:

شمطاءً قد رأت الخليل وخاطبت موسى وكَلِّمتُ المسيح بمهده^(٦٥)

فالشاعر جعل تلك الخمرة امرأة عجوزاً و قد رأت الخليل وخاطبت موسى
و كلمت المسيح وهو بالمهد فذكر أسماء الأنبياء مع الخمر إخفاق ما بعده إخفاق،
لوقوع أجزاء الصورة على طرفي 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 إثارتة في متقبل تلك الصورة. فالشاعر أراد ان يعبر
عن كثرة عطاء الممدوح حتى نرى خزائنه خالية لكثرة عطائه. والشاعر بخياله رسم
لنا صورةً هي اقرب إلى الطرافة منها إلى التقليد إلا انه اخفق بالإيحاء الذي يتمخض
عن الصورة فكان منافياً لما قصده الشاعر بقوله:

واثكلت الخزائن فهي تنعى على الولد المقرط بالجرب^(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 المنوطة بها، لأن الشاعر قد اخفق في الإحساس
والشعور الذي أراد ان ينقله للمتلقى، فالصورة توحى بجو أليم يحفه الحزن والبكاء
فالأم الثكلى التي تنعى على ولدها توحى ما توحى بالحزن والألم وقد جاء ذلك عبر
فعل (الثكل - النعي). فالشاعر اخفق في هذه الصورة لعدم انسجام المستوى الدلالي
والمستوى النفسي (الإيحائي) للصورة وما سبب ذلك إلا لولوجه باب 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 الالغاز - إذا صح لنا التعبير - الذي وضع المتلقي في خضمها كقول الشاعر وهو يصف الناقة المسرعة إلى ارض الحجاز:

قَدَبَرَاهَا لِلْسُرَى جَذَبُ بُرَاهَا فَذَرَاهَا يَأْكُلُ السَّيْرَ ذَرَاهَا^(٦٩)

فإسراف الشاعر في طلب الجناس أدى إلى غموض وتعقيد الصورة فالمتلقي يسعى إلى طلب معاني تلك الألفاظ (براهـا- فذراها- ذراها) وما يعني الشاعر باللفظ الأول وما يعني باللفظ الثاني وهكذا فقدت الصورة جماليتها على الرغم من ان المتلقي يحس بمعنى الصورة عبر تكرار للحروف (راء- الألف- الهاء) حتى أصبح هذا التكرار بمؤازرة الإيقاع المتحرك (لبحر الرمل) أشبه بالموسيقى التصويرية لهذا التشكيل الصوري فكأنها إيقاع البيت الداخلي والخارجي حاكي 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 والمشبّه به.
- كانت الصورة - المشهد من الإتقان بحيث استحضر الشاعر كل عناصرها من زمان، ومكان، وحركة، ولون، جعلت المشهد الملتقط بمثابة (لقطة سينمائية) تنبض بالحياة، وتوحي بالجمال.
- اتخذ الشاعر أسلوب المبالغة في الصور الموروثة، فشكل لنا صوراً جميلة، 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، وخروجها عن التعبير الفني الأصيل.

-
١. يُنظر: القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي: ١٧١.
 ٢. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ٣٢٣، ويُنظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري: ٣٠.

٣. جماليات المكان: ٣٤.
٤. يُنظر: ميزان الشعر عند العقاد: ٢٢٢.
٥. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ١٧٢.
٦. ديوان أبي معنوق 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: ١٣٤، ١٣٥.
٩. المنزع البديع في تجنيس أساليب 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): ٥٧، ١٥١.
- * 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 الابل والغناء لها.
- ** الحُدج: 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.
- ** الطلى: 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.
- * براها: أنحلها، بُراها، البُرى: الواحدة البرة حلقة توضع في أنف البعير، ذراها: تركها، ذُراها: أعلاها (السنام).
٤١. الديوان: ١٦٩-١٧٠.
٤٢. نفسه: ٢٧-٢٨.
٤٣. جماليات الصورة الفنية: ٢١.
٤٤. المبالغة في الشعر العباسي: ١٤٨.
٤٥. ديوان أبي الطيب المتنبي: ١٠٣/٢.
٤٦. الديوان: ١٢٣.
٤٧. أمالي المرتضى: ١/١٣٣.
٤٨. المبالغة في الشعر العباسي: ١٧.
٤٩. يُنظر: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري: 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: ٦ / ٢٨.
٥٦. الديوان: ١١٥.
٥٧. نفسه: ١٠٢، ١٠٣.
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 الخفاء والتجلي: ٢٢.
٦٨. يُنظر: فنّ الوصف وتطوره في الشعر العربي: ١٤٢.
٦٩. الديوان: ١٩٦.

المصادر والمراجع

١. أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، د. عبد الحكيم بليغ، 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. أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، ط ٢، بيروت ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م.
٤. أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، تحقيق شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٩٦٩ م.
٥. بناء الصورة الفنية في البيان العربي (موازنة وتطبيق) د. كامل حسن البصير، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٧ م.
٦. جدلية الخفاء والتجلي، كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، ط ٣، بيروت ١٩٨٤ م.
٧. جماليات الصورة الفنية، ميخائيل أوشيانيكوف، ترجمة رضا الطاهر، دار الهداني 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 (المعاني والبيان والبديع) أحمد الهاشمي، تصحيح نجوى
- أنيس ضو، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).
١٠. دينامية النص (تنظير وإنجاز) د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت ١٩٩٠ م.
١١. ديوان أبي معتوق، شهاب الدين الموسوي، تحقيق سعيد الشرتوني 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 وضبطه وقدم له علي العسيلي، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، ط ١، بيروت ٩٩٧ 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 والنقدي، د. جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٨٣ م.
١٧. الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري (دراسة في أصولها

- وتطورها) د. علي البطل، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط ١، 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 ٣٨، ٢٠٠٥ م.
٢٠. القواعد البلاغية في ضوء المنهج 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 محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٣٩ م.
٢٤. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماي، تحقيق علّال الغازي، مكتبة المعارف، ط ١، الرباط، المغرب ١٩٨٠ م.
٢٥. ميزان الشعر عند العقاد، د. طه مصطفى أبو كريشه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٨ م.

المفارقة التداوُلِيَّة

Pragmatic Hiatus

م.د. حسن عبد راضي

الجامعة المستنصرية . كلية الاداب

Lecturer. Dr. Hassan `Abid Radhi
College of Arts
University of Al-Mustansiriya

ملخص بحث

المفارقة من تقنيات البناء التدليل في النصوص الإبداعية، عَرَضَ لها الأقدمون والمحدثون، وحاولوا أن يستنفدوا: اسمها، ورسمها، وما يحيط بهما، لكنني وجدت أنّ الموضوع به حاجة لاعادة نظر من زوايا لم يلتفت إليها السابقون: قديماً وحديثاً؛ أعني اسقاطاتها المقاصدية في الاستعمال، لعل سبب عدم الالتفات إلى ذلك متأثّر من أن علم الاستعمال اللغويّ (أي التداولية)، علم حديث، لذا حاولت أن أنفذ إلى المفارقة من زاوية الاستعمال؛ لأراقب التداعيات والمقاصد التي تفرز من خلال متنٍ إبداعي مهم هو (شعر أبي العلاء المعري). مع لحاظ مناقشة اشكالية صلاحية التداولية لمقارنة النصوصي الابداعي 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 «المقاصد» الخفية لصانع المفارقة، فإن العبارة الأولى التي افتتحنا 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 أنموذج تداولي، فنحن في مثال من المفارقة، وفي مثال من التداولية، نبحث في الجملة عن مقول لم يقل «لم يُتلفظ به» ولا يسعنا التوصل إليه إلا باتباع خطوات محددة، وإجراء عمليات ذهنية معينة، وحين نعثر عليه نكون قد عثرنا على المعنى الحقيقي، وعلى مقصد المتكلم، لنهمل بعدئذ المعنى الظاهري في القول لأن وظيفته في الحقيقة وظيفة تمهيدية، فهو يشبه مدخلاً إلى متاهة، لكن دخولنا فيه ليس دخولاً أعمى، بل إننا ندخله مصحوبين ببعض التعليقات السياقية أو المقامية التي تيسر وصولنا إلى الدلالة / المقصد.

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 تتمركز فيه كل الدلالات غير المنطوق بها في القول، وهي إجمالاً تتأتى من معطيات غير لغوية بالضرورة، «العوامل التي يتألف منها السياق التداولي تتمثل في المعرفة التي يمتلكها مستعملو اللغة ورغباتهم أو إرادتهم، وأشياءهم المفضلة، وآرائهم، وأيضاً علاقاتهم الاجتماعية علاقات سلطوية، علاقات صداقة»^(٢).

وإذا كان صحيحاً أن الدلالة المضمرة في المفارقة هي غالباً دلالة ضدية، فإن ذلك لا يتعارض البتة مع قواعد التداولية التي تنص على وجود الأقوال المضمرة، من دون تحديد طبيعتها، وإن (الإضمار) هو العنصر الجوهرى في القضية برمته، وربما ينبع سحره من كونه أكثر بكثير من الظاهر، وأن المضمّر قد يكون متشعباً 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 الازدواج بين ظاهر كلامه وباطنه، يقول الخوارزمي (أبو الفضل قاسم بن حسين بن محمد ٥٥٥هـ-٦١٧هـ) معلقاً على بيت المعري:

والليّب اللبیب من ليس يغتـر بكونٍ مصيرُهُ لفسادٍ

هذا البيت بظاهره له معنى، وبباطنه له معنى آخر^(٣)، ويسكت عن تفسير تلك المعاني ظاهرها وباطنها، لكن لهذه الملاحظة أهمية خاصة تؤكد الإضمار في كثير من شعر أبي العلاء، وفي مفارقاته خاصة، ولقد انتهج المعري هذا النهج وواظب عليه، لما قدمنا من أسباب.

ومن الطريف أن نجد لدى المعري فهماً دقيقاً للعملية التواصلية، إذ يؤكد 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 التخيلي، وقد عبر عن ذلك شعراً بقوله:

أفهم أخاك بما تشاء ولا تُبَلِّ يا حار ، قلتَ هناك، أو يا حارُ
غرَضُ الفتى الإخبارُ عما عندهُ ومن الرجالِ بقوله سَحَّارٌ^(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 جميعاً على مصاريعها ليقف المخاطبون على المقاصد التي يتوخاها، 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، «فالجملة هي سلسلة من الكلمات التي يمكن لزيد أو عمرو أو صالح التلفظ بها في ملابسات مختلفة ولا تتغير بتغير هذه الملابسات، أما القول فهو حاصل التلفظ بجملة وهو يتغير بتغير الملابسات والقائلين»^(٦).

إن الذي يتخفى ويتنكر إن هو إلا المعنى (المقصد)، إذ يلتبس بكثير من وجوه التأويل، التي تتفاوت قرباً وبعداً عن المعنى الظاهري، وذلك ما يمنح النص مساحة من الانتشار الدلالي، بمعنى أن مؤوليهِ سيذهبون فيه مذاهب شتى، ولن يكون

بمقدور تأويل واحد أن يغدو إدانة قاطعة للشاعر. يقول في رثائه لأبيه عبد الله بن سليمان:

طلبتُ يقيناً من جُهيّنة عنهم^(٧) ولن^(٧) تخبريني يا جُهيّئُ سوى الظنِّ
فإن تعهديني لا أزال مُسائلاً فإني لم أعطَ الصحيحَ، فاستغني
وإن لم يكنْ للفضل ثمّ مزية على النقص، فالويل الطويل من الغبن^(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، لأنه لم يُعطَ الصحيح فيستغني به، وهكذا فإن الأقوال المضمرة في هذه الأبيات تفيد بأن لديه شكوكاً في بعث الإنسان بعد موته، وفي وجود عالم آخر يجزى فيه المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، وهذا ما يشير إليه البيت الأخير. إن ما تقوله هذه الأبيات الثلاثة يتقاطع مع الأديان السماوية عامة، ومع العقيدة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالعالم الآخر والنشور والثواب والعقاب، وهو شيء لم يقله الشاعر صراحة، بل جعله مضمراً في أعماق عباراته، ودلت عليه إشارات في السياق.

لقد ثبت أن 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 بصروف الدهر.. الخ:

إن الصروف كما علمتُ صوامتُ عنّا، وكل عبارة في صمتها^(٩)

إن الدلالة الطبيعية لهذا البيت لا تفيد سوى أن الصروف صامتة لا تتكلم، وهذه في الحقيقة بديهة لا مرأى فيها، فالصروف 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 وتبكيها، 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 صمتت عن الإفصاح به.

لكن عند تقصي الأقوال المضمرة في البيت سنجد أنه يقول إن الحياة تخبئ لنا ما لا نحب حتى وإن مرّ بعض أيامها رخاءً، وعلينا أن نتوقع منها الشرور والمصائب، ولنلاحظ كيف تخبئ 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 والنوائب وكل ما يصيب الإنسان من شرور، وتمنحنا مفارقة التضاد هنا خزيناً من المعلومات يمكننا التوسع في استنباطها إلى آماذ ابعـد. ومثل ذلك قوله في الأشياء الصامتة-الناطقـة في صمتها: وقد تنطق الأشياء وهي صوامتٌ وما كلّ نطق المخبرين كلامٌ^(١١)

والحق أن هذا البيت وشرحه يسلطان الضوء على رؤية أبي العلاء التداولية المتقدمة، يقول صاحب شرح التنوير: «أي قد يوجد النطق من الأشياء بلسان الحال، وإن كانت هي ساكنة صورة، وليس كل مخبر بنطق وكلام ظاهر بل العبر الواضحة والدلائل الواعظة ناطقة بأبلغ النطق وإن كانت صامتة صورة»^(١٢)، وهذه الأفكار تطابق الأفكار عن السياق وعن مقتضى الحال في التداولية، إذ «تعني التداولية بالشروط والقواعد اللازمة للملاءمة بين أفعال القول ومقتضيات المواقف الخاصة به، أي العلاقة بين النص والسياق»^(١٣)، وقوله في عجز البيت أيضاً: «وما كل نطق المخبرين كلامٌ» يدل على أنه يعتقد بأن ثمة تواصل خارج الكلام، وأن ثمة إخباراً لا يتم باللغة، وهو أمر بحثته النظرية التداولية وأقرته، وقد طور هذا المفهوم كل

من سبربر وولسن، وأسمياه بـ «التواصل الإشاري الاستدلالي»^(١٣)، وقالوا «إن هذا التواصل يوجد كلما بلغنا شيئاً ما، وكان مقصد التواصل واضحاً»^(١٤).

يقول الشاعر في هجاء الدنيا:

لقد غرَّت الدنيا بنيتها بمَذِقِها وإن سَمَحوا من ودَّها بصَرِيحِ^(١٥)

فالمذوق والصريح صفتان من صفات اللبن، المذوق هو اللبن الحامض المخلوط بالماء، والصريح هو اللبن المحض، وتذهب الدلالة الطبيعية للبيت إلى أن الدنيا خدعت بنيتها بلبنها الحامض المخلوط بالماء، وإن كانوا قد أعطوها لبناً 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 ليعطوها ثالثاً.

إن المقاصد الحقيقية وراء هذه الجمل تتحقق بعد عمليات استبدال استدلالية، أي إن نستبدل باللبن كل مما تعطيه الدنيا من مال وجاه وإغراءات دنيوية زائلة، فهي (مغشوشة) من وجهة نظر المعري لأنها زائلة وفانية ولا تحول دون شعور الإنسان بضعفه ويأسه وفنائه، أما لبنهم هم، فنستبدل به شغفهم بالدنيا وحبهم لها حباً حقيقياً، فيكون المعنى النهائي: لقد خدعت الحياة الناس، فأعطتهم أشياء زائلة وفانية، في حين صدقوها الحب والتعلق، وأخلصوا في التمسك بها، والمقارنة تظهر تبايناً بين الموقفين ينم عن مفارقة تنافر بسيط. إن ثمة مقداراً من المعلومات المضمرة في النص، لم يكن الوصول إليها يسيراً لولا العمليات الاستدلالية التي نقوم بها من منظور تداولي.

ويقول في مراثيته لأمه:

أراني الكرى أني أصبْتُ بناجِدٍ ألا أن أحلامَ الرقادِ لَضالٌّ^(١٦)

إن التأويل التداولي لهذا البيت يتطلب حضور ثقافة المخاطب والتراث الشفاهي والمعتقدات الشعبية التي ينتمي 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 مضمرة، لها أبعاد ثقافية مستمدة من المأثور الشعبي للمجتمع العربي، تجلت في السياق (وهو هنا رثاء الأم)، إذ «يتكون السياق في الآن نفسه من المعارف الموسوعية التي نتوصل إليها من خلال مفاهيم الصيغة المنطقية، ومن المعطيات التي يمكن إدراكها مباشرة والمستقاة من المقام أو المحيط المادي ومن المعطيات المستقاة من تأويل الأقوال السابقة»^(١٨).

ويتواتر اعتماد المعري على المعارف الموسوعية، وعلى المخزون الثقافي الهائل الذي يخترنه في ذاكرته العجيبة، مما يجعل مقام القول دائماً في مهبط تفسيرات متنوعة، فثمة من سامعيه وقرائه من يستطيعون أن يقيموا الصلة غير المرئية بين الإشارة السياقية والمرجع الثقافي (وهو هنا غير المرجع الدلالي بطبيعة الحال)، ومنهم من لا يقدر على إقامة مثل تلك الصلة، وبمعنى آخر إن المخاطبين يختلفون من حيث استيفائهم شروط التعاون الغرائسية، فالذين يعرفون الأثر الثقافي المستمد من المأثور ينخرطون في سياق الاستدلالات التداولية، وسرعان ما سيجدون تلك الصلة الخفية، ويتوصلون بها إلى الدلالة المضمرة، وبذلك يتحقق مقصد الشاعر - المتكلم، أما الآخرون فسيستعصى عليهم الفهم، أو أنهم سيفهمون شيئاً في حدود ما تتيحه لهم معارفهم، متوسلين بالاستلزام الحواري، إذ «تحصل ظاهرة الاستلزام الحواري، إذا تم خرق إحدى القواعد الأربع السابقة»^(١٩).

يقول المعري واصفاً الثريا:

وَقَدْ بَسَطْتُ إِلَى الْغَرْبِ الثَّرِيَا يَدًا، غُلِقْتُ بِأَنْمُلِهَا الرِّهَانُ
كَأَنَّ يَمِينَهَا سَرَقَتْكَ شَيْئًا وَمَقْطُوعٌ، عَلَى السَّرْقِ، الْبَنَانُ^(٢٠)

وهو يشير هنا إلى أسطورة عربية قديمة تقول إن للثريا كفين، إحداها خضيبٌ والأخرى جذماء مقبوضة^(٢١)، و تتجلى المفارقة التداولية في هذا الهامش الحكائي غير المقول، الذي يبقى مضمراً ثقافياً لا يمكن الوصول إليه إلا عبر المعارف الموسوعية المتوفرة عند المخاطب، وبتعبير آخر، إن ما يقوله المعري هنا هو خطاب يشتمل على تعليقات محددة، كتعليقات شفرة مورش التي يجب أن تكون موجودة ومعروفة عند طرفي الرسالة، وإن معرفة طرفين أو أكثر معلومات معينة من الثقافة أو المأثور الحكائي أو الخرافات مثلاً، يولد بينهما / بينهم نوعاً من المواضعة، بحيث يستطيعون وحدهم أن يتبادلوا دلالات ومعاني مضمرة 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 جسّمها الشعر وأوجد لها يدين، وجعلها تسرق وتُحدّ!

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 قدراً كبيراً من المواضعة، بحيث صارت جزءاً من حياة العربي، فهم يتطيرون من حيوانات معينة كالبوم والغراب والوعل إذا كان قرنه مكسوراً وغير ذلك، لديهم نوع آخر من الطيرة، يتمثل في الكيفية التي تلاقي بها الحيوان، فإذا صادفته يمر من ميامنك إلى مياسرك فهو مما يُشَاءم به، والذي يأتي بالعكس فهو مما يُثَمَّن 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 واصفاً ممدوحه على نحو موهم، ويحتاج القارئ عند تأويله إلى استحضار معارفه الموسوعية، وما يتصل منها بالطيرة خاصة:

إذا استبقتُ خيولَ المجدِ يوماً جَرِينَ بوارحاً وجرى سَنِحاً^(٢٢)

إن الأقوال المضمرة في هذا البيت تبدو أكثر بكثير من الجمل المتضمنة لها، فإن الخطاب موجه إلى ممدوح (إنسان/ رجل) لكن كل كلمات البيت لا تدل دلالة حرفية على أي رجل مقصود بهذا الكلام، ودلالاتها الحرفية تشير إلى حصان قوي أصيل، إذا جرت الخيل بوارح، أي مرت من ميامن الرائي إلى مياسره مولية إياه مياسرها، يجري هو سانحاً، أي يمر من مياسر الرائي إلى ميامنه مولياً إياه ميامنه^(٢٣)، لكن السياق يكشف لنا أن المقصود بهذا هو الممدوح، أما الأقوال المضمرة فتتجلى عبر العمليات الاستدلالية، لتكشف أن خيول المجد هي خيول الحرب والانتصارات التي حققها ويحققها الممدوح، وهي تمثل في التعبير البلاغي دلالة الجزء على الكل؛ الخيل وحدها لا تدل على ذلك، لكنها في السياق (خيول المجد) تدل على استصحاباتها؛ الجيش والأسلحة والحرب والقادة والقائد الأعلى الذي هو هنا الممدوح.

والجانب الآخر من الأقوال المضمرة هو ذلك المتعلق بالإشارات الثقافية والمعارف الموسوعية، فالبارح هو علامة الشؤم والسانح هو علامة اليُمن، وبناء على هذه الدلالة المستقاة من الثقافة الماثورة والتراث الشفاهي، يصح 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 (بوارح وسوانح بالنسبة لراءٍ واحد معين)، وإن مقام تقابل الخيل هو مقام الحرب، ويظهر الممدوح في جملة جواب الشرط وقد سار بجيشه وخيله وعساكره إلى النصر الذي تدل عليه سياقياً إشارة

(السانح-السنح)، والدلالة النهائية لكل هذه العمليات الاستدلالية لاستنباط الأقوال المضمرة تداولياً هي: إذا نشبت الحرب بين المدوح وخصومه، فإنهم سينهزمون وسينتصر هو. أما في قوله:

عجبت للظبي منسوباً إلى أسدٍ وللمهاة التي تُعزى إلى النمر^(٢٤)

فثمة مفارقة طريفة هنا، إذ تُظهر القراءة المباشرة أنه يتعجب من غزاة أبوها أسد، ومن مهاة 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 وصفهم النساء، أما مع توفر هذه المعارف المشتركة عند قراء آخرين، فإنهم سيجدون الدلالات المضمرة على هدي معارفهم، ليتبين بعد ذلك أن الشاعر يوهماً 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.

وتتراحم في شعر المعري إشارات ثقافية، وآثار من التاريخ السابق والمعاصر للشاعر، ومن قراءاته في الفلسفة والعقائد والشعر والتاريخ، يقول في أحد ممدوحيه، وهو أمير يتصل نسبه بالغساسنة ملوك الشام في الجاهلية:

بنو أملاك جفنة قُربتهم إلى الروم اللجاجة والعناد^(٢٥)

والحق أن هذا البيت يضم قصة تاريخية طويلة عن إسلام جبلة بن الأيهم ملك الغساسنة الذي عاصر صدر الإسلام، ووفد على المدينة أيام عمر بن الخطاب وأسلم، لكنه أراد أن يحتفظ بكبره وعزته كما كان في ملكه، وحدث أن رجلاً فزارياً داس على إزاره أثناء طوافه بالبيت الحرام، فانحل إزاره، فغضب جبلة ولطم

الفزاري فهشم أنفه وأدماه، فما كان من الرجل إلا أن ذهب إلى الخليفة مستغيثاً، فأرسل الخليفة في طلب جبلة، وسأله: ما حملك على لطم الرجل، فأجاب إن الرجل اعتمد حل إزاري ليظهر سواقي، فطلب منه الخليفة أن يرضي الرجل من نفسه أو أن يقاصه عمر لكمة بلطمة، فأبى ثم لما لم يجد بداً من أحد الأمرين، 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 للطمّة ولم يكُ فيها لو صبرتُ لها ضررُ
فأدركني فيها لجأجُ ونحوهُ وبعثُ بها العينَ الصحيحة بالعور^(٢٦)

وواضح أن الإضرار هنا قد بلغ مبلغاً كبيراً، فالأحداث التي يرويها، وما يتعلق بها من شعر قيل في المناسبة، كل ذلك قد أضمر إضراراً تداولياً 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 الإضرار سلوى عن عدم قدرته على الإفصاح الكلي عن جميع ما يعنّ 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 مجانبة للصواب:

تواصل حبل النسل ما بين آدم وبينني، ولم يوصل بلامي باء
تثاءب عمرو، إذ تثاءب خالد بعدوى، فما أعدتني الثؤباء^(٢٧)

يشير الشاعر في البيت الأول إلى استمرار حبل النسل من أبي البشر آدم وصولاً إليه، وترد إشارة ذكية وبالغة المراوغة، إذ يستدرك بالقول: «ولم يوصل بلامي باء» ويوحي هذا القول بأنه إنما يقصد باللام والباء حروف الهجاء المعروفة، غير أن الباء والباه والباءة أيضاً هي النكاح أو القدرة عليه، فهو يشير إلى اجتنابه الزواج والنسل خلافاً لما جرت عليه سنة آدم وسلالته، لكن البيت الثاني يتحدث عن الثؤاب وعدواه التي تنتقل بين الناس، ولا يبدو أن له صلة من قريب أو بعيد بمعنى الزواج، بيد أن السياق هو ما جعل الثؤباء تحمل محل الزواج في اللفظ، وهو أيضاً ما جعل الزواج يحل محل الثؤباء في الدلالة.

وللمرء أن ينظر بدهشة ويسأل: 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 يتثاءبون، فإذا تثاءب خالد فإن عدواه تنتقل إلى عمرو، أما أنا فلم تنتقل إليّ عدوى الثؤباء!» وما الذي يجعلنا نحن المخاطبين نضرب عن الدلالة الطبيعية (الثؤاب) لتقبل الدلالة الأخرى غير الطبيعية (الزواج) بيسر، 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 الثؤاب! ومع ذلك فإن ثمة ما هو مشترك هنا مع المفارقة، وهو الإيهام 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 معنى غير المعنى المزعوم»^(٢٨).

ولنا أن نشر البيت على النحو التالي بعد استنباط الأقوال المضمرة فيه: لقد تزوج خالد لكنه لم يفعل ذلك ابتداءً، لأن الثوباء/ 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 إلي العدوى، فأنا لي رأي في هذا كله وأرفضه رفضاً قاطعاً، لأنه باب إلى النسل الذي أرفضه أيضاً.

ونقرأ للشاعر قوله يمدح أحد الأمراء:

وحيداً بثغر المسلمين كأنه بفيه مَبْقَى من نواجدِ أهتم^(٢٩)

فهو يريد أن يقول إن الممدوح يتصدى للأعداء وحده، إذ تتخاذل الآخرون أو تركوا ساحة الجهاد، فبقي وحيداً يشبه ناجدة وحيدة في فم رجل أدرد، وقد أفاد من دلالتها كلمة (ثغر) بمعنى الفم، وبمعنى جبهة المواجهة ضد العدو. وتبدو المسافة بين الجملة (ما قيل/ القضية المعبر عنها) وبين القول (ما تم تبليغه/ الاستلزامات 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 مبقى من نواجدِ أهتم) خروج على قاعدة (العلاقة أو المناسبة) لأن هذه المفردات تنتمي إلى حقل دلالي آخر، هو الفم الذي من مرادفاته (الثغر)، وتظهر هنا فجوة لا ترمدها إلا الاستلزامات الخطابية. إن الشاعر يدور بنا 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 المأخوذة من الحقل الدلالي للفم، كانت لها دلالات طبيعية غير مقصودة، ولها دلالات غير طبيعية (مضمرة) هي المقصودة، وهي التي توصلنا إليها أخيراً.

ولطالما تفكّر المعري في الموت، وصاغ أفكاره عنه في أشكال وصياغات مختلفة، لكنه ظل على الدوام يتوّد الموت - رغم أنه يخشاه أيضاً - ويتمنى لقاءه، أو يكثر من ذكره في كل مناسبة تقريباً:

سَرِينَا وَطالُبُنَا هاجِعٌ وَعندَ الصَّباحِ حَمِدْنَا السَّرَى^(٣١)

فمن الواضح أن الدلالات الطبيعية للجمل في هذا البيت تفيد بأن الشاعر يتحدث عن رحلة ليلية سرى فيها مع جماعة (بدلالة ضمير جماعة المتكلمين (نا)) وعندما حلّ الصباح حمدوا 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 بدلالة 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 ستنجينا من مهالك الدار الآخرة، وقد يحمّد السُّرّة سَراهم في الصباح إذا أنجاهم من عدو متربص.

إن الفرق الكبير بين الجملة وما تدل عليه في الظاهر، وبين الأقوال المضمرة ودلالاتها المترامية، حتى كأن الإضمار طريقة في الاختزال والتكثيف الدلالي، تذكرنا بقول أحد المتأنقين من دعاة المفارقة وهو ماكس بيربوم الذي يصف المفارقة بأنها (إنتاج أبلغ أثر بأقل الوسائل إسرافاً)^(٣٢).

إن في شعر المعري لكثيراً مما يصلح شاهداً للأقوال المضمرة، لا سيما تلك النصوص التي تحبى في عمقها معلومات تاريخية أو تستحضر نصوصاً مقدسة، لم يكن الشاعر يجد بداً من توظيفها في شعره، لما تحتزنها من دلالة مضافة أولاً، ولأن لديه من مثل هذه المعلومات مقداراً هائلاً كان يفيض عن ذاته، ويمتزج بشعره ونثره وآثاره كلها:

إِنَّ النِّجَاشِيَّ نَالَ الْمُلْكَ عَنْ قَدَرٍ بِرَغْمِ نَاسٍ لِبَعْضِ التَّجَرِّ بَاعُوهُ
وِخَالِدَ بْنَ سَنَانَ لَيْسَ يُنْقِصُهُ مِنْ قَدَرِهِ الْكَوْنُ فِي حَيٍّ أَضَاعُوهُ^(٣٣)

في هذين البيتين مقدارٌ كبيرٌ من المعلومات، فالتاريخ يقول إن النجاشي لم يكن ملكاً، بل كان عمه الملك، لكن الملك خاف ابن أخيه على عرشه فباعه لبعض النخاسين، لكن عندما مات الملك العم، لم يجد الناس في أبنائه من يصلح للملك، فجاؤوا بالنجاشي وملكوه، وأما خالد بن سنان العبسي، فهو رجل من عبس يقال إن النبي ﷺ قال فيه: ((ذلك نبي أضاعه قومه)) والحديث مرتبط بحوادث تاريخية، فقد روي أنه لما حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا دُفنت فإنه ستجيء عانة من حمير يقدمها غيري أقمر فيضرب قبري بحافره، وإذا رأيتم ذلك فانبشوا عني فإني سأخرج فأخبركم، ولما مات رأوا ما قال فأرادوا أن يخرجوه، فكره ذلك بعضهم وقالوا نخاف أن تُسبب بأننا نبشنا عن ميت لنا^(٣٤).

وربما نتفهم استحضار الشاعر لحادثة خالد بن سنان، لما فيها من معنى ظل يبحث عنه طويلاً، وهو أن 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 أن الشاعر يعتمد بنحو أساسي على المعارف المشتركة مع المخاطب، أو على توفرها لاحقاً، في الشروح وفي الحواشي، سواء 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 ننجزه باللغة، وقد جعلها أوستين حجر الزاوية في نظريته، ووسم كتابه بها (كيف ننجز 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 بالإيجاب والقبول، أو حين تُكسر القارورة على جسم الباخرة مع إطلاق اسم عليها عند تدشينها، أو ما ينص عليه المورث من ميراث ولمن يتركه... الخ^(٣٦)، وهو ما يسميه الفقهاء ألفاظ العقود، وتسميه التداولية بالإيقاعات^(٣٧).

والحق أن أوستين يركز كثيراً على تلك العبارات الإنشائية 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 تتعاطى مصطلحاتها الخاصة، حتى أن باحثاً معاصراً مثل مسعود صحراوي استخدم مصطلح الإنشاء والخبر بديلاً عن مصطلح الأفعال الكلامية من دون أي حرج علمي، لما بينهما من تقارب شديد أو تكافؤ، يقول صحراوي: «تندرج ظاهرة الأفعال الكلامية تحديداً ضمن الظاهرة الأسلوبية المعنونة بالخبر والإنشاء وما يتعلق بها من قضايا وفروع وتطبيقات، ولذلك تعتبر نظرية الخبر والإنشاء عند العرب -من الجانب المعرفي العام- مكافئة لمفهوم الأفعال الكلامية عند المعاصرين»^(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 المتضمن 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 ينتجه أي فعل إنشائي أولي، كأفعال الطلب والأمر والنهي وغيرها، ومثال الثانية أن يكون الفعل الإنشائي ثانوياً، كفعل الالتماس في مثال الرجل الذي يطلب الملح فيقول لمن يجاوره في الجلوس إلى المائدة: «هل يمكنك أن تناولني الملح»، فظاهر الكلام هو استفهام، لكن حقيقته تنصرف إلى الالتماس، وهو فعل إنشائي أولي بني على فعل إنشائي ثانوي هو الاستفهام^(٤١)، فالذي يقصده المتكلم ليس الاستفهام عن قدرة المخاطب على مناوله الملح، بل التماسه أن يناوله الملح حقيقة.

ولنا هنا من أجل مزيد من الوضوح، أن نتمثل بشاهد شائع في أدبيات التداولية، وهو أن يقول أبُّ لابنه: اغسل أسنانك، فيجيب الابن على الفور: لا اشعر بالنعاس 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 بجملته الطفل جواباً على طلبه؟ وما علاقة غسل الأسنان بالنعاس؟ كل هذه الأسئلة ترد في سياق العمليات الاستدلالية التي ستقودنا في النهاية إلى أن الطفل أجاب أباه بأنه لا يشعر بالنعاس الآن، والنعاس هو مقدمة للنوم، وغسل الأسنان لا يكون إلا قبل النوم بقليل، وإن إجابة الطفل بعد هذا هي: لا أريد غسل أسناني الآن لأنني لن أنام قريباً، ويصلح مثل هذا الاستدلال لمفهوم آخر من مفاهيم التداولية وهو

الاستلزام الحواري أو الخطابي الذي طوره غرايس، ويعني ببساطة أن نلجأ إلى عمليات استدلالية مماثلة كلما انتقضت قاعدة من قواعد التعاون الغرايسية الأربع المتقدم ذكرها، لا سيما قاعدة العلاقة أو المناسبة، التي تشترط 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 الدلالة التواضعية للجملة، وبين ما تم نقله أو تبليغه تأويل القول والآخر هو ما يصطلح عليه بالاستلزام الخطابي^(٤٣).

والذي حدث في شاهدنا هذا هو أن قاعدة العلاقة أو المناسبة انتقضت، فجواب الابن لم يكن داخل الموضوع، لكن مع ذلك فقد بُلغت الرسالة وهي الرفض المؤقت أو تأجيل غسل الأسنان بسبب عدم شعور الطفل بالنعاس، وهذا يعني أنه لن ينام قريباً، وهذا يعني أن غسل أسنانه الآن لن يكون أمراً ملحاً، وكانت النتيجة التواصلية التي انتهينا إليها استلزاماً خطابياً.

أما لو كان الطفل قد امتثل لأمر أبيه، فهنا يتحقق الفعل الكلامي بأطواره الثلاثة، فقول الأب لابنه: (اغسل أسنانك) هو إنشاء طلبي يمثل فعل القول الذي يتحقق عندما تتلفظ بكلمات الجملة، ويكون امتثال الطفل وغسله أسنانه هو الفعل المتضمن في القول، «وهو الفعل الإنجازي الحقيقي إذ إنه (عملٌ يُنجز بقولٍ ما) وهذا الصنف من الأفعال الكلامية هو المقصود من النظرية برمتها، ولذا اقترح أوستين تسمية الوظائف اللسانية الثاوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازية»^(٤٤)، أما الفعل التأثيري فهو شعور الطفل بالانتعاش والاطمئنان إلى نظافة أسنانه، وإلى صحة فمه وأسنانه وطيب ريحهما.

وسنحاول أن نفيد منهجياً من بعض التقسيمات التداولية للأفعال الكلامية، فقد صنف دارسو التداولية بعض الأمثلة الإنجازية للأفعال الكلامية، ووجدوا أن الفعل الكلامي هو التصرف (أو العمل) الاجتماعي أو المؤسسي الذي ينجزه

الإنسان بالكلام، ويُراد به الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمجرد 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 القدامى (الأمر والنهي) في سياق بحثهم لظاهرة الخبر والإنشاء، وقالوا في الأمر أنه طلب الفعل غير: الكف عنه، أما النهي فهو عندهم إنشاء طلبي، لكن معناه طلب الكف^(٤٧)، والأمر والنهي هما أظهر في الدلالة على الإنشائية^(٤٨)، ومعنى ذلك أنها أظهر الأفعال الكلامية وضوحاً وتحققاً في الواقع، فالأمر بصفة عامة هو طلب حصول شيء في الواقع لم يكن حاصلًا قبل التلفظ بالأمر، والنهي عكسه، ويبدو الأمر العسكري مثلاً جيداً، وبطبيعة الحال يصدر الأمر في السياقات العسكرية بنحو تنازلي؛ أي من الأعلى رتبةً للأدنى، ويصدر دائماً ليُنفذ، 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 قتالٌ 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 مسير وتقدم، ثم يصدر الأمر بعدم الحركة، فيتوقف المسير، وهذا هو الفعل الإنجازي، وإن بدا كأنه (لا فعل).

وكما أن للأفعال الكلامية غايات تواصلية وإنجازية وتأثيرية، فإن للأدب أمثال هذه الغايات، لكن ثمة اختلافات كمية ونوعية، فالاختلافات الكمية هي

أن الخطاب الأدبي يكون عادة موجهاً إلى عدد غير محدود وغير محدد من المخاطبين، وأنه أحياناً قد لا يستوفي (مثلث) 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 أننا لا نحفل بكل نماذج الأفعال الكلامية، بل سينصب جهدنا على الأفعال الكلامية التي ترد في سياق مفارقة ما، ولن نعنى بتحليل المفارقة وعناصرها، فذاك أمر فرغنا منه، بل سيعيننا في المقام الأول الفعل الكلامي، وما يختص به، انظر إلى قوله:

خفف الوطء ما أظن أديم الـ أرض إلا من هذه الأجساد^(٩)

إن الشاعر هنا يأمر المخاطب أن يخفف الوطء على الأرض، لأن أديمها متشكل من أجساد الموتى، وبحسب المنهج التداولي، فإن جملة (خفف الوطء) هي الفعل القول، أما الفعل المتضمن في القول فهو الطلب من المخاطب - وهو هنا تجريد عن كل الناس - أن يخفف الوطء على الأرض رحمة بالموتى وإشفافاً عليهم، ويتحقق بامثال السامع أو القارئ لجملة الطلب (خفف الوطء) لا بالمعنى الحرفي فقط،

لكن بالمعنى المجازي أيضاً، وهو أن يتواضع ويتخلى عن الزهو والته، و ينتبه إلى أنه من تراب، وصائرٌ إلى تراب أيضاً، أما الفعل التأثري الذي كان الشاعر يسعى إلى تحقيقه فيتجلى في إشاعة روح الزهد والتقشف والتواضع، ورفض متع الدنيا وإغراءاتها، وإجمالاً في تغيير قناعات القارئ عن الحياة والموت وقضايا الوجود. إن الفعل التأثري 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 سامعيه وقرائه، في إقناعهم بأن الموت هو سيد الحياة ومالك زمامها، لا في التخفيف الفعلي من الوطء، وهذا شيء من الاختلاف بين الخطاب التخيلي (الأدبي) والخطاب التواصل العادي كما تقدم.

ويعزز الشاعر هذا الأمر بأمر آخر:

سرّ إن اسطعت في الهواء رويدا لا اختيلاً على رُفاتِ العبادِ^(٥٠)

إنه يؤكد 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 اسطعت) 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 التأثري فهو فعل إقناعي محض بوجهة نظر الشاعر إزاء الحياة والموت، وواضح أنه فعل تأثري ذو صبغة فلسفية أخلاقية. وجرياً على عادته في الاختلاف، التي جعلته يميل إلى المفارقة، نقرأ له قوله:

قضى الله أنَّ الآدميَّ معذبٌ إلى أن يقولَ العالمونَ به : قضى
فهنئُ ولاةَ المَيتِ يومَ رحيلِهِ أصابوا تراثاً، واستراحَ الذي مَضَى^(٥١)

إنه يضع التهنية موضع التعزية، إذ يرى أن الخلاص من الحياة فوز وراحة من
عنائها، وهو هنا يأمر المخاطب بأن يهنئ ولاة الميت بدل تعزيتهم، لأنهم سيرثونه من
جهة، ولأن الميت سيستريح من الحياة من جهة أخرى!

وفي هذين البيتين نجد فعل القول هو (هنئ ولاة 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
(التسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر، ومن أمثلة تلك الآثار: الإقناع، التضليل،
الإرشاد، التشييط)^(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 امتثال عملي لذلك الأمر، على أن
الشاعر اختار هنا متكلماً عاقلاً هو (الممدوح) ومخاطباً غير عاقل هي (الليالي):

ومُرُّ بفراقِ شيمتِها الليالي تُجْبِكُ إلى إرادتك امتثالاً^(٥٣)

ولعله في مبالغته في إضفاء السطوة على ممدوحه، جعل الليالي تمتثل لأمره إذا
أمرها بأن تفارق شيمتها، وما شيمتها إلا الانقضاء 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 الممدوح، إذ يقول له: مُرُّ، فهذا هو
الفعل القولي، ولو فعل الممدوح ما طُلب منه، أي لو أمر الليالي أن تفارق شيمتها،

فيكون هذا هو الفعل الإنجازي، ويكون الفعل التأثري هو اقتناع المخاطب "المدوح" بأنه ذو سطوة حتى على الزمن، وهو أمر مستحيل عملياً!

أما المستوى الثاني فهو الأمر الذي لو أصدره المدوح إلى الليالي استجابة لطلب الشاعر، أي أن يقول لها: فارقي شيمتك أيتها الليالي، فهذا هو العمل القولي، وتكون استجابتها كما نص عليها الشاعر في جواب الطلب، هي الفعل الإنجازي، أما الفعل التأثري أو لازم فعل القول، فيتجلى في تأثيرات توقف الزمن أو تراجعها، وهي تأثيرات فيزيائية يصعب تخيلها، لأنها غير ممكنة عملياً.

ويتحفنا المعري بشاهد يمثل مصداقاً لنظرية أفعال الكلام بنحو عام، وفي فكره بنحو خاص، يقول:

ثَبَّ مِنْ طَمَارٍ إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ سَرَبًا وَثَبَّ شَبِيهَ التَّمِيمِي الَّذِي طَمَرَا^(٥٤)

فقصة التميمي في عجز البيت تنطوي على واقعة تداولية في منتهى الأهمية، إذ يقول الخبر أن رجلاً من تميم أتى ملك حمير، فقال له الملك: ثب، أي اجلس بلسانهم، فوثب التميمي من أعلى المكان فمات، ووضح 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 التأثري الذي حدث نتيجة قول الملك كلمة صغيرة مؤلفة من حرفين؛ ثب.

ويتجلى (الأمر) فعلاً كلامياً، فضلاً عن النهي أيضاً، في قصيدته الإشكالية التي كانت مدار سجاله مع داعي الدعاة، التي مطلعها: «غدوت مريض العقل والدين فالقني..»، ففيها يوجه نصائحه إلى قرائه أن (يصححوا دينهم) وأن يجتنبوا أكل الحيوان وما ينتج منه كالحليب والبيض والعسل، يقول:

وَدَعُ ضَرْبَ النَحْلِ الَّذِي بَكَرَتْ لَهُ كَوَاسِبَ مِنْ أَزْهَارِ نَبْتِ فَوَائِحِ^(٥٥)

والحق أن الفعل دع هو فعل مشترك بين الأمر والنهي، فهو فعل أمر من حيث بناؤه الصرفي والنحوي، 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 أنتجته بعد عناء وكد، ليكون غذاءً لها، والمعري هنا يشير إلى جانب أخلاقي، فكأن الإنسان يسرق جهد النحلة حين يستولي على عسلها ويأكله، ويأتي الفعل الناتج عن القول في اقتناع من يقتنع برأي الشاعر امتثالاً لما (أمره) به من التَّرك، أو امتناعاً عما نهاه عنه.

وتتكرر أفعال النهي في صيغة الفعل المضارع المسبوق بـ (لا) الناهية:

فلا تأكلنَّ ما أخرجَ الماءَ ظالمًا ولا تبغِ قوتاً من غريضِ الذبائح

ولا تفجعنَّ الطيرَ، وهي غوافلٌ بما وضعتُ، فالظلمُ شرُّ القبائح^(٥٦)

فأفعال القول هنا هي (لا تأكلن) و(لا تبغ) و(لا تفجعن)، وهي جميعاً تدعو إلى الامتناع عن أكل لحوم السمك والطيور وما تنتجه من بيض ونحوه، وهي دعوة تجدد صداها في فئة من الناس هم النباتيون الذين لا يقربون الحيوان ولا ما يؤخذ منه كالحليب والبيض والأصواف. إن الفعل الإنجازي يتحقق إذا استجاب السامع والقارئ لمثل هذه الدعوة، وينتج 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 المعري في إحدى مفارقاته الساخرة:

صَدَفَ الطَّيْبُ عَنِ الطَّعَامِ ، وَقَالَ مَأْكُلُهُ يَضُرُّ
كُلُّ يَا طَيْبُ، وَلَا خَلَا صَ مِنَ الرَّدَى، فَلَمَنْ تَغَرَّ^(٥٧)

ففعل القول هنا هو (كُلْ يا طيب)، والفعل الإنجازي هو استجابة الطبيب لنصيحة الشاعر المعبر عنها بفعل الأمر (كل) أما الفعل التأثيري فهو هنا -شأنه في مواضع كثيرة من شعر المعري- فعل إقناعي ذو مغزى أخلاقي، يتوسل به الشاعر إلى إقناع الطبيب بفكرة حتمية الموت، وربما استقر في ذهن الشاعر أن الأطباء يظنون أنفسهم بُعْداء عن الموت، فقد سبق للشاعر أن تعجب مستنكراً أن يلحد في الخالق طبيبٌ دَرَسَ التشريح:

عَجَبِي للطبيبِ يُلحدُ في الخا لِق من بَعْدِ درسيهِ التشريحاً^(٥٨)

١. تداولية النص الشعري، جبهة أشعار العرب نموذجاً، شير رحيمة، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة الجزائر ٢٠٠٨/٢٠٠٩ الصفحة (أ) من المقدمة.
٢. النص والتواصل، ملامح من تداولية الخطاب، د. جبار سويس الذهبي، مجلة الأفلام (ملف التداولية) ص ٥٢.
٣. شروح سقط الزند، تحقيق مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وإبراهيم الأبياري، بإشراف د. طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧، القسم الثالث، ص ١٠٠٥.
٤. لزوم ما لا يلزم ٢/ ٦٢١.
٥. تُنظر: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا 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 ١/ ١٩٧، وفي طبعة دار صادر، ولعل الصحيح (لم تخبريني) وكذا وردت في طبعة المعلم شاكِر شقير اللبناني، المطبعة الأدبية بيروت ١٨٨٨ - ٦٣/١.
٨. سقط الزند - ص ٣٢.
٩. سقط الزند - ص ٤٤.
١٠. م. ن - ص ١٠٨.
١١. شرح التنوير على سقط الزند - ص ١٢٦.

١٢. التداولية، النشأة والمفهوم - ص ٣٦.
١٣. التداولية 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. التداولية اليوم، علم جديد في التواصل - ص ٧٧.
١٩. التداولية 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 البطليوسي أن «العلة التي أوجبت خلافهم في ذلك أن منهم من يراعي ميامن الطير ومياسره، ومنهم من يراعي ميامن نفسه ومياسرها» يُنظر: شرح 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: التداولية 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 ننجز الأشياء بالكلام - ص ١٦ - ١٧.
٣٧. يُنظر: التداولية عند العلماء العرب - ص ٥٥ - ٥٦، ص ٨٣، ص ١٢٤.
٣٨. يُنظر: التداولية 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 - ١ / ٧١.
٥٢. التداولية عند العلماء العرب - ص ٤٢.
٥٣. سقط الزند - ص ٦٦.
٥٤. لزوم ما لا يلزم - ٢ / ٦٦٩.
٥٥. م. ن. - ١ / ٣٧٦.
٥٦. لزوم ما لا يلزم - ١ / ٣٧٦.
٥٧. م. ن. - ٢ / ٦٣٨.
٥٨. م. ن. - ١ / ٣٧٤.

المقولات السيميوطيقية وإشكالية المرجع

بحث في الأسس الفلسفية

للسيميائية الحديثة

عند شارل سندراس

**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.Ahmmmed 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 جداً؛ لحيوية هذه الموضوعات؛ بوصفها فلسفة، أم منهجاً، أم مقولات فكرية.

ونحاول في هذا البحث أن نعرض لإشكالية مهمّة 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 كانط، فضلاً عن الفلسفات والأفكار الكونية الأخرى التي كانت متسيّدة في عصره.

لكنّ بيرس لم يكن مقلداً لإحدى هذه المراجع بل كان مبدعاً في مقولاته، ومبتدعاً في نظريته الفلسفية والمنطقية تجاه الأشياء، ولا سيما ما تدلّ عليه من خلال: ثلاثياته المتفرّعة 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 الدالّ والمدلول، انطلاقاً من منظور لساني محدّد، فإنّ سيميوطيقا بيرس، التي تشكّلت في لحظة تاريخيّة ربّما تكون أسبق من اللحظة السوسوريّة^(١)، تقيم فهمها ثلاثياً للعلامة، من شأنه أن يكسبها بعداً شموليّاً ينسجم مع نزعتها السيميائيّة الذرائعيّة، التي عدّ بفضلها أوّل باحث منهجيّ في هذا المجال، وقدم فيه أوسع شبكة مفاهيميّة معروفة على امتداد تاريخ السيمياء العامّة^(٢). والسيميوطيقا لا تعدو أن تكون اسماً آخر للمنطق، بحسب اعتقاد بيرس، فليس المنطق بمفهومه العام سوى هذه النظرية التي يؤكّد أهمّيّتها بوصفها نظريّة شكلية للعلامات^(٣).

لقد قدّم بيرس السيميوطيقا بوصفها منطقاً شاملاً، لا يقف عند إحاطته بالوقائع والأحداث والظواهر، بل ينزع إلى إيجاد نوع من النظام والقيم الخاصّة التي تؤهّل السيميوطيقا لأخذ دور المنطق في إدراك المقدمات والنتائج وتمييز صحّتها من فسادها.

وعلى الرغم من خصوصيّة النظرية البيرسيّة بشأن العلامة وما آل إليه تفكيره الذي تطوّر عبر مراحل ثلاث^(٤) درس خلالها العلامة والسيميوطيقا بشكل عام، إلّا أنّ الأسس المعرفيّة لنظريّته لم تخرج عن السياق الفلسفيّ المنطقيّ الذي عني به أصلاً، والذي اتسم، ابتداءً، بتأثيرات كانطية ذات مرجعيّات أرسطيّة تتعلّق بـ (نظرية المقولات)، وهي نوع من الفلسفة الظاهراتيّة؛ لها مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصّة، وتعنى بدراسة العناصر البارزة على مستوى الفكر، وتمييز طبقاتها ومن ثمّ تصنيفها ضمن مقولات عامّة^(٥).

إنّ شموليّة الفلسفة البرسيّة وعموميّتها مدعاة لقراءة تستلزم الوقوف على جملة الأبعاد التي تضمّنتها فلسفته، ذلك أن وجوب فهم ما فيها من المعطيات النظرية والمناهجية التي تتسم بالسعة والتشعب، لا يدع مجالاً لاختزلها، أو العمل على انتقاء بعض أجزائها، و من ثمّ الوصول إلى تصوّرات دقيقة أو كفيلة بمعرفة منظومة العلامات البرسيّة، وهذا ما جعلها، في الغالب، عصيّة على التجلّي، وبالغة الصعوبة والغموض لدى من حاول الاقتراب من عوالم بيرس الفلسفيّة. فقد نذر بيرس نفسه لتطوير هذا المفهوم الذي استمدّ اسمه، كما هو شائع من الفيلسوف الإنكليزي جون لوك، ولا أدلّ على ذلك من حجم الإرث النظريّ الذي خلفه بيرس، ما نشر منه في حياته وما لم ينشر، والذي حلّل فيه، بعناد وصبر يؤكّدان نزعة التجريبيّة، مسائل منطقيّة ورياضيّة وفيزيائيّة ولغويّة في الإطار السيميوطيقيّ وعلاقته الفلسفيّة البراجماتيّة، مشتملا في ذلك على مفاهيم خاصّة بعلم النفس والأديان، ومستعينا بجهاز عقليّ معقّد، من الاصطلاحات والتعريفات، يهدف إلى تصنيف الواقع المدرك، بجانبه المحسوس والمتخيّل، عبر شبكة علاميّة خاصّة، مطلقا على هذه الشبكة من العلامات المعرفيّة تسمية: (الجبر الكونيّ للعلاقات)، وبغية الوصول إلى هذا المفهوم الافتراضيّ، نهد إلى بلورة نظريّته العلاميّة مقسّم العلامات في ثلاث مجموعات^(٦): الإيقونات = (Icons). المؤشرات = (Indexes). الرموز = (Symbols). وهذه الثلاثيّة العلاميّة هي الأكثر حضورا في الدرس السيميوطيقيّ، من بين مجمل الثلاثيّات المتكثّرة، التي أتخمت النظرية العلاميّة البرسيّة، والتي سنقف عندها في أثناء هذا البحث.

إنّ الطبيعة المركّبة للتفكير البرسيّ من أهمّ العوامل التي طبعت نتاجه الفلسفيّ بالصعوبة، فضلا عن خصوصيّة المصطلح لديه، وتفردّه بقاموس اصطلاحيّ مولّد يجعل مقاربه في قطيعة معرفيّة تكاد تكون تامّة في بعض الأحيان، كما هي الحال في

تقاطعاته الفلسفية والاصطلاحية مع إمانويل كانط (Immanuel Kant) أو إدموند هوسرل^(٧) (Edmund Husserl)، وظاهريتيهما^(٨)، وكذا في مجمل المتن الفلسفي الذي بدأه متأثراً بالمقولات الكانطية ومرجعيتها الأرسطية، وهو ما يتجلى في مرحلته الفكرية الأولى، حيث راجع مقولات (الجوهر) و (الكمية) و (الكيفية) و (الفعل) التي تبناها المنطق القديم^(٩)، مؤكداً تشاكلها مع مقولات (الكلية) و (الإثبات) و (الجزم) و (الإمكان) الكانطية^(١٠)، إلا أنه توسّل عبر مقولات أو مفاهيم مستقلة من حيث الاصطلاح والمؤدى بناء نظرية فلسفية تعتمد المنطق الرياضي، وتقدّم مسلّماتها الخاصة والمختلفة عن مجمل النسق التاريخي للفلسفة والمنطق بشكل عام^(١١).

إنّ إشكالية بيرس المنهجية لا تقف عند مسألة المرجع المعرفي وموقفه النقديّ منه، بل تتعدّها إلى إشكالية أكثر عمقا تتمثّل في تحولاته النظرية على المستوى الذاتي، فليس من اليسير القطع بحصيلة نهائية للنظرية البيرسية يمكن الاطمئنان لها والركون إلى نتائجها، وهذا لا يتعلّق بالمبادئ والأفكار الكلية والكبرى فحسب، إنّما يشمل في كثير من الأحوال المصطلحات المستقلة في مجمل وثائقه النصية التي استوعبت نظريته أو نظريّاته وأفكاره التي جمعت بين الكيمياء والفيزياء والرياضيات والأخلاق وسائر العلوم التي حاولها بيرس في مختبره الفكريّ والفلسفيّ^(١٢).

بل تتعاضد هذه الإشكالية في سياق الدرس الفلسفيّ والنقديّ الذي يقترب من بيرس عربياً، فليس غائبة عن الذهن محدوديّة ما تمّ تعرّفه من نتاج بيرس مترجماً إلى اللغة العربية، إذ لم يترجم له كتاب بشكل كامل مطلقاً، على الرغم من كثرة الإشارات التي تؤكد أهميته الفلسفية والنظرية، وما عرف له، عربياً، لا يعدو أن يكون قطعاً مجتزأً ومختزلاً وشديدة الاختلاط واللبس، وموظّفة، على نحو غالب، في كثير من الموضوعات الفلسفية والمنطقية المترجمة ضمناً، في كتب أو دراسات أو بحوث تناولت بيرس وجهوده الفكرية والنظرية.

إنّ نظريّة العلامات أو السيميوطيقا، كما يدعوها بيرس، لم تكن خالصة في توجّحها، ولم تكن مستقرّة في نظام محدّد، إنّها باختصار؛ شديدة الشبه بالطبيعة الشخصية والنفسية القلقة التي كان بيرس معتاداً في حياته الاجتماعية عليها حتّى الأمر الذي جعل بعض الباحثين يشككون بصلاحيّتها^(١٣)، وعليه تجب مراعاة باعث القلق الشخصي هذا، الذي صدرت عنه نظريّته العلامية المستمدّة، فضلاً عن ذلك، من مجالات معرفيّة شتّى. وهذا ما يحملنا على الاعتقاد بأنّها غير قابلة للتمثّل بمعزل عن مجمل فلسفته، إلّا بشكل قاصر ومفتعل. وجريا على ما تعتقده الليدي ويلبي^(١٤) (Lady Welby) فإن كان بالإمكان تطبيق هذه النظرية بوصفها نظاما مستقلاً، من دون الرجوع إلى الفضاء الفلسفيّ الذي تشكّلت فيه، فإننا سنسيء فهم معنى هذا النظام ودلالته ومفاهيمه وإجراءاته^(١٥).

من علاقة الفلسفة البيرسية بمرجعيتها الكانطية، نبدأ خطوتنا الأولى لتقصّي النظرية السيميوطيقية التي بلورها بيرس مستلهما التراث الفلسفيّ النظريّ المعنيّ بهذه القضية وعلائقها اللغويّة والمنطقية.

وأوّل ما يلحظه دارس المسار الفكريّ عند بيرس ومرجعياته المعرفيّة نزوعه إلى فلسفة التجربة المتموضعة في صلب فكر العلوم الطبيعية، أو فكر المختبر والتجريب الذي لا يكتفي بعفويّة الملاحظة، ولا يسلم بوثاقة التشريعات المتوارثة في حقول العلم والمعرفة. فإنّ فلسفة بيرس فلسفة دليّية في المقام الأوّل، وهذا ما دعاه إلى تقصّي الدلائل أو العلامات وانتظامها في نظريّة من طراز معيّن، ففعل التفكير البيرسيّ نمط قياسيّ يقتضي تشغيلاً دلائليّاً، للموضوع أو المعادل الفكريّ، لا ينضبط إلّا إذا تسّى لنا النظر إلى جملة الآثار العمليّة التي يمكن أن يتوافر عليها هذا الموضوع أو معادله من الناحية الدليّية. بهذا المفهوم، ينعقد فعل التفكير البيرسيّ وما يقتضيه من تشغيل دلائليّ^(١٦).

ومن الجليّ أنّ ما ينتج عن هذه النظرة هو قانون منطقيّ يمكن بمقتضاه تمييز
التعابير التي تنطوي على معنى محدّد، من تلك التي لا معنى محدّد لها، أو التي
تفتقر إلى الدلالة، فضلا عن تمييز تلك التي تتعدّد دلالاتها، وهذا ما يبدو على صلة
وثيقة «بالتحديد الكانطيّ، لأنّه يسعى إلى إقامة ترابط بين المعرفة العقلية والغاية
العقلية»^(١٧)، إلّا أنّنا مدعوّون، في هذا السياق، إلى الاحتراز من إلباس (ذرائعية)
(Pragmatic) بيرس في (عمليّ) = (Practical) = كانط، على الرغم من اكتشاف هذه
الذرائعية على البعد العمليّ الذي كرّسه كانط في فلسفته، وبوضوح أكثر يمكننا
القول: إنّ بيرس كان قد استلهم البراجماتيّة أصلا، انطلاقا من التمييز الذي وضعه
كانط بين المفهومين في (ميتافيزيقيا الأخلاق)^(١٨)، «العمليّ» عند كانط ينطبق على
القوانين الأخلاقيّة التي يعدّها أوليّة A Priori، أما البراجماتيّك فينطبق على قواعد
الفنّ والصنعة التي تعتمد على الخبرة وتقبّل التجربة»^(١٩).

فضلا عن ذلك فإنّ ذرائعية بيرس أو براجماتيّته لم تكن مذهبا ميتافيزيقيا، و
لم تكن محاولة فلسفيّة لتحديد الأشياء والوجود، على الرغم من عنايتها الواضحة
بالظواهر، وعلاقة الحسّ بالطبيعة، «إنّ ذرائعية بيرس، بما قدّمه في نظريّته الخاصة
بالسيميوطيقا، لم تسع لأن تكون أكثر من وسيلة منهجيّة لإدراك القوّة الدليليّة
العلاميّة في الكلمة أو الواقعة، ومستواها المفاهيميّ المجرّد»^(٢٠).

هذه الملاحظة دعت إلى توصيف فلسفة بيرس من الوجهة المعرفيّة بالاستمراريّة
والواقعيّة والذرائعيّة في آن واحد. فهي استمراريّة، أولا، كونها ثلاثيّة المزاج،
تتعارض مع النزعتين الواحديّة^(٢١) (Monisme)، والثنويّة^(٢٢) (Dualisme)، آخذة
على الأولى يقينيّتها الجامدة، وعلى الثانية قولها بأنّ الفكر ملكة عارفة خارج الشيء
المتعرّف عليه.

وهي واقعية، ثانياً، لأنها تتعارض ومبدأ الإنسانية^(٢٣) (Nominalisme) القائل: «إن الأسباب الخارجية حتماً عن إدراكنا الحسي هي الحقائق الوحيدة»^(٢٤).

وهي ذرائعية، ثالثاً، لأنها استمرارية وواقعية في الأساس، فذرائعية بيرس لا تدرك، بشكل واضح، إلا بالعودة إلى النزوع الاستمراري من جهة، والواقعي من جهة ثانية، وبما أن الاستمرارية منحت فلسفة بيرس طابعها السياقي، فإنها كفيلة، أيضاً، بإسباغ الطابع الواقعي عليها. إنها، بعبارة أبسط، ذرائعية بسعيها الحثيث لإيجاد الوسائل الكفيلة بجعل أفكارنا أكثر وضوحاً.

لقد حاولت فلسفة بيرس استجلاء العلاقة الجوهرية بين المعنى (Meaning)، والفعل (Action) الذي يتضمن دلالات (العمل و الإداء و النشاط والسلوك...) وما إلى ذلك)، إذ لم تغفل المشكلات الفلسفية التقليدية التي يمكن أن تعترضها، وموجدة، في الوقت نفسه، الحلول المنطقية لها، وهذا أمكن لفلسفة بيرس أوسيميوطيقته البراجماتية أن تكون أكثر تحديداً وأدق مثلاً بوصفها مصطلحاً أو مفهوماً معرفياً قائماً على أساس الدلالة المعنوية السلوكية^(٢٥). إنها، إذن، نظرية دلالية تستند إلى المعرفة، لا سيما «أن المعرفة عند بيرس هي تأسيس علاقات بين الأشياء، وتصنيفها بواسطة العلامات»^(٢٦). ولعلّ مصداق ذلك ما يؤكده بيرس الذي يرى أن المعرفة سيرورة في الأشياء، واستمرار مبدع معها. فالعلامة «ليست شيئاً يتم تفكيكه من قبل مؤول ما بغاية 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، إنها واقعة أنطولوجية بالمعنى العميق، فما يمكن أن يشكل معنى لدى بيرس يمكنه أن يكون علامة، بما في ذلك الإنسان

نفسه، وما يتضمّنه مفهوم الإنسانيّة من عقل ووجدان وغريزة ومعرفة، فهي علامات ضمنيّة، ومن هنا أخذت نظريّته العلاميّة شكل نظريّة عامة للمعنى^(٢٨).

بيد أنّ هذا التصرّو لنظريّة بالغة التشعّب، لا يمكن أن يجد قبولا لدى المعنيين باللغة بوصفها المضمار العمليّ الأسلم لإيجاد نظريّة علاميّة مختلفة عن نظريّة بيرس الثلاثيّة البالغة العموميّة، والعسيرة التطبيق، كما يعتقد بنفنيست، الذي يرى أنّ بيرس أقام العلامة مقام الأساس الحقيقيّ للعالم ولمعرفته، ثمّ عدّها، نقطة تعريف أيّ شيء حتّى العلامة نفسها بوصفها (علامة) تحيل على نفسها كما تحيل على علامات غيرها، فالعلامة البيرسيّة نقطة الانطلاق التي ينبنى عليها تعريف كلّ عنصر بشكل مستقلّ، وهي أيضا المبدأ الذي يحكم تفسير مجموعات العناصر مجرّدها وملموسها. هذا التصرّو -بحسب بنفنيست- مدعاة لاعتراض إشكاليّ بشأن إيجاد نقطة ثابتة نستطيع أن نرسي فيها العلاقة الأولى للعلامة؟^(٢٩)، وما يخلص له بنفنيست على وفق ما تقدّم هو: «أنّ العمار السيميولوجي الذي أنشأه بيرس يتجاوز تعريفه. فلا بدّ أن يقبل النظام الاختلاف بين العلامة والمدلول عليه حتّى يلغي مفهوم العلامة نفسه في عمليّة تكاثر تمتدّ إلى ما لا نهاية، ولا بدّ أيضا أن تنضوي العلامة في نظام العلامات، فهذا هو منبع الدلالة نفسها وشرط قيامها»^(٣٠).

إنّ اعتراض بنفنيست هذا واجهه اعتراض مقابل مؤداه: «أنّ بورس ميّز بين العلامة أو الماثول (Representament)، كما يسمّيه وبين الموضوع (Object)، الذي تمثّله العلامة، وكذلك مفسّرة (Interpretant) العلامة (...) ووجّه (معماره السيميولوجي) إلى عمليّة التدليل (Semiosis)، التي تقوم بها العلامة ولم ينطلق من تصنيف أوّليّ للعلامات»^(٣١).

والحق، إنّ اعتراض بنفنيست والاعتراض الأخير عليه، بهما حاجة إلى وقفة مراجعة، ولو بشكل مختصر، تكون كفيلة في بيان الإشكاليّة التي استوجبت

الاعتراضين في الأصل. فما حمل بنفيسيت على توجيه الانتقاد ليرس ليس جهله بالمفاهيم أو الاصطلاحات التي تشكّل المثلث الدلالي في العملية العلامة البرسيّة، فهذا من مسلّمات النظرية البرسيّة المعلومة لدى بنفيسيت، ولكن المشكلة تتعلق في إهمال ما أدعوه (الحدّ القانوني) لمكوّنات المثلث العلاميّ عند بيرس، وهذا ناجم عن عدم عنايته المطلقة بالعلامة في مستواها اللغويّ تحديداً، أو لنقل لانفتاح نظريّته على ماهو لغويّ وغير لغويّ بشكل واسع.

ونحن بنا حاجة هنا إلى التذكير بالمعادلة السوسوريّة الخاصّة بالعلامة ومكوّناتها الرئيسة: (دالّ + مدلول = علامة لغويّة) فهذه المعادلة اقتضت دالاً هو: (محمول صوت ش.ج.ر.ة) مثلاً، ومدلولاً هو: (صورة ذهنيّة تتطابق وصوت لفظ ش.ج.ر.ة، أو تتطابق وهيئة الشجرة، لو تسامحنا في إحضار (المرجع) الذي سعى دي سوسور إلى إقصائه من المعادلة دائماً.

في هذه المعادلة تكون العلامة هي الحصيصة النهائيّة، ولن تكون مكوّناتها علامات إلّا في حال مصادفة وجود (رمز) ضمنّي القدرة على التدليل كما نبّه دي سوسور، وهذا ما يتطابق، وإن كان جزئياً، مع تفكير بنفيسيت اللغويّ حيث تكون الحدود القانونيّة واضحة بين مفاهيم (دال) و مدلول وحتى (مرجع) الذي اشترط وجوده وعاب على دي سوسور إغفاله.

أما في المعادلة البرسيّة، فالمشكلة تبقى قائمة على الرغم من وجود (الموضوع) أو (المرجع)، و(الماثول) الذي هو ظاهر العلامة، وأخيراً مفسّرة العلامة، ففي النتيجة التي تقتضيها سيرورة التدليل البرسيّ، تكون كلّ مفردة من مكوّنات هذه المعادلة علامة بحدّ ذاتها. وهذا ما يعطي السيميوطيقا البرسيّة خصوصيّتها المنطقية، وقدرتها غير المنتهية على توليد الدلالات، فالعلامة البرسيّة، 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 لمؤولها كعلامة ثالثة»^(٣٢). وينبّه بيرس، أيضا، إلى عدم الخلط بين الدلالة Signification والعلامة ذات الدلالة، ذلك أنّ مؤول الدلالة ليس هو دلالتها، بل هو علامة أخرى^(٣٣).

وهذا التداعي الحرّ الذي أنتجته النظرية العلامة البرسيّة مثل نشاطا حيّا في الفكر المنطقيّ، وباعثا مهمّا وثوريّا في تجديد النظرية العلامة استلهمته الفلسفات السيميائية الحديثة، كما هي الحال مع السيميائيات السردية عند غريباس، أو السيميائيات التأويلية عند إيكو. ولكنّه يبقى، في الوقت نفسه، سببا قائما لاعتراض إشكاليّ من جهة المشتغلين في السيميولوجيا اللسانية، لا سيّما أنّ اعتراض بنفيسست، في الأساس، يتأتّى من منظور بيرس (القلق) بشأن اللغة، التي هي موجودة في كلّ مكان وفي لا مكان في آن واحد. فضلا عن عدم عنايته بالطريقة التي تؤدّي فيها اللغة وظيفتها، حيث يرى بيرس أنّ اللغة محض كلمات أو ألفاظ، وهذه الكلمات، علامات لا تنتمي إلى فئة خاصّة من العلامات^(٣٤).

هكذا بدا أمر اللغة ملتبسا عند بيرس، شأنه في ذلك شأن أمر فهمه لطبيعة (المعنى)، الذي تمثّل اللغة والوقائع العلامة برمتها مقدّمات ضرورية 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 مستواه اللغويّ المباشر أو المعجميّ، وتوظيفه بشكل دقيق في متن نظرية العلامات المعقّدة التي بناها بيرس، وتطوّرت لاحقا ضمن مسار التحوّلات المعرفيّة التي شهدتها نظريّات العلامة وعلومها المختلفة.

إنّ ولوج النظرية العلامة السيميوطيقية العامة التي رسم بيرس خطوطها العريضة والدقيقة، ينبغي أن يمرّ عبر حقيقة إستيمولوجيّة مفارقة، فيرس الذي

أفاد من حزمة معرفية ضخمة، لم يكن أتباعيًا في تمثله الدرس الفلسفي الذي انهمك فيه طوال مراحل تحصيله الممتدة على مسار حياته الزمني بلحظاته الفكرية المتعددة والمتصارعة التي أشرنا إليها في ما تقدّم، حيث أدرك أهمية القطيعة مع المقولات أو المفاهيم الفلسفية والمنطقية، سواء منها الأرسطية أم الكانطية أم سائر القوانين الفكرية التي تعرّف عليها، فلم تعد نظريته الجديدة التي بدأت بالتشكل محتاجة لتلك الحدود المقترحة بين الجوهر (Essence) و الظاهرة (Phenomenon)، وأدرك أيضا أنّ المقولات أو المفاهيم تتربط في ظاهراتية (Phenomenology) من نوع خاص، لا متسامية أو متعالية (Transcendental) كما هي الحال مع الفلسفة الكانطية النقدية، بل هي برامجية سياقية متخلصة من العلائق النفسية^(٣٦).

لقد كانت الفانيروسكوبية (Phanéroscopique) أو الإديوسكوبية (Idéoscopique) وهما المصطلحان البيرسيان البديلان عن مصطلح الظاهراتية^(٣٧) (Phenomenology) الذي شاع عند سواه من الفلاسفة، من ملامح تميّز فلسفته التي رفضت الانصياع إلى أيّ تلميح نفسيّ تنطوي عليه الفلسفة الظاهراتية، ويكون هذا التلميح مدعاة للتأثير في الطبيعة المنطقية للواقعة أو الحدث أو الموضوع بشكل عام. وقد كتب بيرس إلى الليدي ويلبي عام ١٩٠٤: «إنني أمسك عن الاستعانة بعلم النفس الذي له علاقة بالإديوسكوبي»^(٣٨).

وانتقد بيرس في هذا السياق المناطقة الذين يبنون المنطق على نتائج علم النفس، مشيرا إلى أنّهم يخلطون بين الحقائق النفسية والحقائق المتعلقة بعلم النفس. ومن صميم فلسفته أنّ « تفسير ما هو مفهوم في النفس بناء على فعل نفسيّ هو أكثر الظواهر والأحداث ظلامية »^(٣٩).

من هنا يمكننا القول مع دولو دال: إنّ بيرس استبدل الحدس العقلانيّ بالتجربة العلمية، بمعنى أنّ النزعة العلمية القائمة على التجربة، تمثّل، بشكل ما،

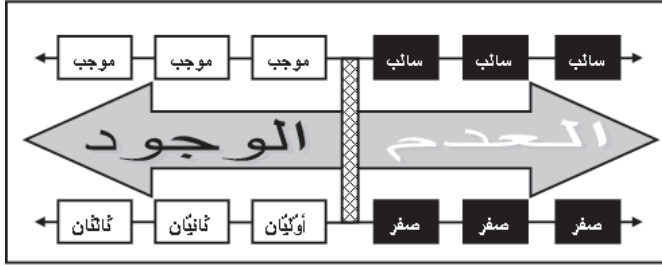
رفضاً لاستنباط حالات الوعي النفسية، وإقامة قوانين عملية عوضاً عنها، لا على سبيل إنشاء نزعة نفسية بديلة، ولكن للوصول إلى إجابة برجماتية بشأن ما تعنيه العلامة، ومن هنا جاءت الإجابة على ذلك بأن «العلامة هي ما تنتجه، وما تنتجه هو دلالتها، وبعبارة أخرى هو قانون الحدث Laction»^(٤٠).

إنَّ قانون الحدث أو السياق الذي تنتجه النظرية السيميوطيقية الشمولية عند بيرس إنما يقوم على مسلمة رياضية هي مفتاح نظريته برمتها أو المدخل الرئيس إليها، وهي ما يدعوها (البروتوكول الرياضي) = (Mathematical protocol) أو البروتوكول المنطقي = (Logical. protocol)، وعلى وفق هذه المسلمة تحدّد الأنساق الثلاثية التي يقترحها في ثلاثيات متعددة)، ولكنها تبدأ دائماً من المعادلة الثلاثية التي تحكم النسق العلامي إذ «لا ينبغي ولا يمكن لأيّ نسق أن يكون إلا ثلاثياً. 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 تختلف طبيعته عن طبيعة الواحد أو الزوج. فهذا العنصر هو العنصر الثالث»^(٤١).

ولتقريب البروتوكول الرياضي - المنطقي، نستعير مبدأ التراتبية القائل: إنَّ الأول يكفي بذاته ليكون أولاً، ووجوده يتحقّق بمعزل عن وجود ثانٍ أو ثالث، وهذا ما لا يمكن حدوثه مع الثاني الذي يقتضي دائماً وجود الأول، بيد أنه يكون مكتفياً بعلاقته مع الأول عن الحاجة لوجود الثالث. في حين يتوجب وجود الثالث على وجود الأول والثاني معاً^(٤٢). وفي ضوء ما تقدّم، يمكننا القول إنَّ بيرس انطلق من تصوّر رياضيّ نستنبطه من ابتدائه المنطقيّ بالمجرد وانتهائه بالمحسوس، أو لنقل من ابتدائه بالصفّر، 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، لتتوالى المراتب في شعاعها اللانهائي الموجب (→)، والأولى؛ هي وجود الشيء في نفسه، أما الثانية؛ فهي الوجود الفعلي المرتبط بعالم الموجودات التي تستدعي تعالفاً، بحكم ما يمنح العناصر تراتبها العضوي، في حين تمثل الثالثة تنويعاً للمرتبتين السابقتين عليها، حيث يمكن بوساطتها التحكم بالأقيام والمراتب زيادة ونقصاً^(٤٣).

وتمثل الترسيم المقتربة الآتية اختزالاً للفكرة الفلسفية التي يقوم على معطياتها البروتوكول الرياضي الذي شرع بموجبه بيرس نظريته العلامة^(٤٤):



لقد نظر بيرس إلى الواقعة العلامة، 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)، وكل فانيرون منها لا بد له أن يصنف ضمن مقولة من المقولات البيرسية الثلاث التي أنتجها التفكير الفلسفي المبني على نتائج البروتوكول الرياضي المذكور آنفاً؛ ومقولات بيرس الرئيسة التي تنتج بدورها ثلاثيات أخرى وأخرى...، هي هذه المقولات الفانيروسكوبية (متعددة التبسيط) كما يصفها دولو دال، ومن ثم فهي أقسام أساسية، وصيغ كينونة نهائية للفانيرون. أما التعريفات المختصرة للمقولات الفانيروسكوبية الثلاثية لدى بيرس فنجملها

في ما يأتي؛ لتكون ممهدا لإدراك الشبكة المفهوميّة التي تعاطى معها في وضع جهازه النظريّ الخاص بالعلامات، أو (السيميوطيقا) كما يطلق عليه.

الأوليّة أو الأوليّة = (Firstness)؛ وهي النمط الأنطولوجي الذي تستقلّ به الأشياء بذاتها، وتعرف لذاتها من دون حاجة إلى الرجوع إلى معرّف آخر. وهي بحسب دولو دال؛ مقولة فانروسكوبيّة، للإمكانيّة الكيفيّة الإيجابيّة، وبمعنى آخر هي مقولة الإحساس.

الثانويّة أو الثانيانية = (Secondness)؛ وهي الأخرى مقولة فانروسكوبيّة، ولكنها للفعل الواقع أو المتحقّق، إنّها مقولة الوجود والفرديّة، وهي أيضا؛ النمط الذي يقتضي فيه الشيء شيئا ثانيا على وجه الحصر، من دون الحاجة إلى متعلّق ثالث.

الثالثيّة أو الثالثانية = (Thirdness)؛ وهي مقولة فانروسكوبيّة أيضا، تختصّ بالقانون الذي يحكم الأفعال المستقبلية. إنّها مقولة تتعلّق بالفكر، وتحديد ما يعرف بالفكر الوسيط (Thought mediator) أو (Pensée médiatrice). ونمط الثالثيّة من الناحية الأنطولوجيّة هو ما يستدعي ترابطا تراتبيا أصيلا في المتوالية العلاميّة، حيث يكون الثاني مكمّلا للأوّل والثالث مكمّلا للثاني^(٤٦).

وفي محاولة للخروج من التجريد الرياضي الذي لازم مقاربتنا للثلاثيّة البيرسيّة، نشير إلى أنّ المقولة الأولى تنتمي إلى الكيفيّات الشعوريّة (Qualities of Feelings)، أي الكيفيات الظاهريّة القابلة للتعرف عليها، من دون الحاجة إلى ما وراء قوانين الحسّ المباشرة، إنّها ببساطة؛ معطيات المعرفة الابتدائيّة القائمة على استجابة الحواس لإدراكها، مثال الألوان اعتمادا على الحاسة الباصرة، والأصوات اعتمادا على الحاسة السامعة، والروائح اعتمادا على الحاسة الشّامّة، وهكذا دواليك. وهذه المقولة تتخلّى عن عوامل أو ظروف الزمان والمكان، فما يدرك حسيا في زمان معيّن سيكون من

الممكن إدراكه، عبر الوسيلة نفسها، في أيّ زمان آخر، وهو ما ينسحب، أيضاً، على المكان واختلافه، ضمن الحدود الطبيعية.

وهذا هو مؤدّى التعبير البيرسيّ: كلّ كَيْفِيَّةٍ للشعور (Feeling)، بسيطة وموجبة هي الممثل الحقيقيّ لمقولة الأولى أو الأولى^(٤٧)، ومثال هذه المقولة ما تحقّقه فكرة (الحرمة) مثلاً.

أمّا المقولة الثانية فهي مقولة الحقيقة (Actuality)، أو الواقع، الذي لا يتحقّق إلّا نتيجة لتفاعل عنصرين، بصرف النظر عن وجود عنصر ثالث، فهذه المقولة توجد بذاتها نسبة إلى وجود شيء ثان، خلافاً للمقولة الأولى التي توجد بحدّ ذاتها من دون نسبة إلى شيء آخر، ومثال هذه المقولة نجده في (الشيء الأحمر)، وهذه علامة (الثانية) تحقّقت من اتحاد فكرة (الحرمة) بمادّة (الشيء).

وخلافاً للمقولتين الأولى والثانية، تكون المقولة الثالثة بحاجة إلى عنصرين أولٍ وثانٍ لتكتمل هذه المعادلة العلاميّة التي تدرج فيها النشاطات الذهنيّة الواعية، ومنها عمليّة التواصل، أو أيّة عمليّة تعتمد على العقل لاكتشاف دلالة ما، ومثالها (الوقوف لوجود خطر) مثلاً، ونجمل هذ المقولات ومايمثلها فضلاً عن خصائصها النوعيّة في الجدول التوضيحيّ الآتية:

الأولانيّة	الثانانيّة	الثالثانيّة
فكرة الحرمة	علامة حمراء	معنى الخطر
ذهنيّة	ماديّة	تأويليّة

١. ترجّح أغلب الدراسات التأريخيّة أن يكون بيرس هو الأسبق إلى وضع نظريّة سيميائيّة، حيث انشغل في وضع نظريّته العلاميّة على سنوات امتدت بين ١٨٥١ حتى ١٩١٤، وهي مدة طويلة جدّاً، لكنّ جهوده بقيت مجهولة إلّا في نطاق محدود، ولم يتعرّف العالم على نظريّته إلّا بعد صدور الجزئين الأوّلين من أعماله الكاملة عامي ١٩٣١ و ١٩٣٢، أي بعد نحو ١٥ عاماً من نشر محاضرات دي سوسور. وما هو بحكم اليقينيّ أنّ كلا المؤسسين لم يطلعا على جهود بعضهما مطلقاً، إلّا أنّ بيرس يقول: «أنا، على ما أعلم، الرائد، أو بالأحرى فاتح الباب، في توضيح وكشف ما أسميه بعلم السيمياء، أعني مذهب الطبيعة الجوهريّة والتنوّعات الأساسيّة للدلالة الممكنة». ينظر في هذا الشأن: تيّارات في السيمياء، دراسة، عادل فاخوري، ص ٧٥٣، ويحيل في الهامش إلى: Charles S. Peirce; Collected papers. Harvard University Press, 5, p.448.

٢. يرى بيرس أنّه ليس من الممكن دراسة أيّ شيء سواء أكان ذلك متعلّقاً بالرياضيّات أم الأخلاق أم الميتافيزيقا أم الجاذبيّة أم الديناميكية أم علم البصريّات أم الكيمياء أم علم التشريح المقارن أم علم الفلك أم علم الأصوات أم تأريخ العلوم أم لعبة (الويست) = الورق أم الرجال والنساء، إلّا من زاوية نظر سيميائيّة ينظر: السيميائيّات الشأّة والموضوع، سعيد بنگراد، دراسة، ص ٣٠، والنصّ الذي يورده عن بيرس من دون إحالة، يشير إليه عبد الواحد المرابط في دراسته السيمياء التداوليّة، نقلاً عن الترجمة الفرنسيّة لأعمال بيرس: Charles senders Peirce: Ecrits sur le signe. Ed. Seuil, Paris, 1978, p.32.

٣. ينظر: تصنيف العلامات، فقرات مختارة من نظريّة بيرس في السيميوطيقا، ت: فريال جبّوري غزّول، ضمن كتاب مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصريّة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٣٧.

٤. تقسّم كتابات بيرس بشأن العلامات على ثلاث مراحل؛ تمتدّ الأولى من ١٨٥١ حتى ١٨٧٠، وتعرف بالمرحلة الكانطيّة، وفي هذه المرحلة ارتبطت نظريّته العلاميّة بمراجعة لمقولات كانط في سياق المنطق الأرسطيّ الثنائيّ bivalente أو الزوجيّ dyadique، أمّا المرحلة الثانية فتمتدّ بين عامي ١٨٧٠ و ١٨٨٧، وتعرف بالمرحلة المنطقيّة، حيث اقترح بيرس فيها منطقاً جديداً يعوّض عن المنطق الأرسطيّ، وهذا المنطق العلاميّ الجديد هو الأساس الممهّد للتطوّر الثلاثيّ عن المقولات والعلامات الذي اعتمده في المرحلة الثالثة المعروفة بالمرحلة السيميوطيقية الممتدّة من ١٨٨٧ إلى ١٩١٤ وهو تأريخ وفاته، ينظر بهذا الشأن: السيميائيّات أو نظريّة العلامات، جيرار دولو دال و جويل ريطوري، ص ١٩.

٥. ينظر: السيمياء التداوئية / 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>

٦. ينظر: سيميولوجيا اللغة، إميل بنفنيست، ت: سيزا قاسم، في مدخل إلى السيميوطيقا، مصدر سابق، ص ١٧٢، وفي الهامش يشير بنفنيست إلى أنّ الجبر الكوني الذي اقترحه بيرس بما فيه من مؤشرات ضمنية (...) قابل لأن يوسّع حتى يشمل كلّ شيء، ولذلك فإنّ نظام الرسم البياني الوجودي يظلّ أفضل وإن لم يصل إلى درجة الاكتمال الأمثل. ويحيل بنفنيست على: Peirce, Selected Writings, ed. Philip P. Wiener (Dover Publications), 1958. p.389.

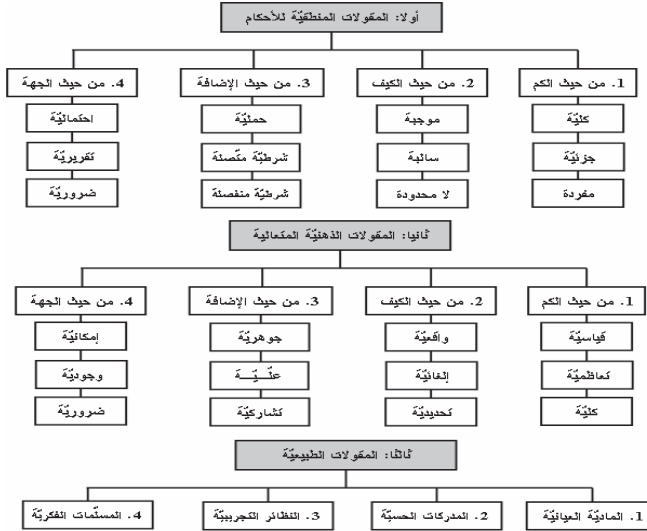
٧. فيلسوف ورياضي ألماني ولد في تشوكوسلوفاكيا عام ١٨٥٩ وتوفي عام ١٩٣٨، له الفضل في وضع أسس الفلسفة الظاهراتية الفينومينولوجيا Phenomenology، له عدد من المؤلفات في الفلسفة والمنطق الرياضي ترجم بعضها إلى العربية، أهمها تأملات ديكراتية، وفكرة الفينومينولوجيا، كان لفلسفته الفضل في كثير من الفلسفات المعاصرة ولا سيما الفلسفة الوجودية، حيث أشرف على رسالة الدكتوراه لكلّ من جون بول سارتر، وماكس شيلر.

٨. نشير هنا إلى أنّ بيرس كان ظاهراتياً ولكن ليس على شاكلة هوسرل، وهو لم يكن في نسق الظاهراتية الكانطية، على الرغم من قربه منها، واتخاذها مرجعاً معرفياً لأفكاره في هذا الشأن، وقد اعطاها اسم الفانيروسكوبي (Phaneroscopie)، مجرداً إيّاها من أيّ استتباع نفسيّ علق في الفلسفات الظاهراتية الأخرى.

٩. معروف أنّ المقولات الأرسطية تمثّل قوانين منطقها الخاص بالمفردات والألفاظ، ومحدّدات تطابقها مع مقتضيات العقل، ودورها في عصمة العقل عن الوقوع في الخطأ، وهذه المقولات بمثابة مظهر عقليّ خارجيّ لصحة التفكير الباطنيّ، 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 اهتمّ أرسطو بالمقولات الأربع الأولى منها وأهمّل المقولات الأخرى. للمزيد، ينظر: نظرية العلم الأرسطية، د. مصطفى النشار، دار المعرفة، القاهرة، ط ٥، ١٩٩٥، ص ص ٨٥-٨٦، وينظر أيضاً: دراسات في الفلسفة اليونانية، حسين صالح حمادة، ج ٢، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٣٥.

١٠. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المقولات أو التصوّرات أو المفاهيم الكانطية لم تكن استعادة للمقولات الأرسطية، ولم تكن مقولات مجردة وبسيطة كما توحى بذلك إشارة محمد مفتاح في الهامش الآتي، حيث يبيّن مدى المؤثرات الكانطية في فلسفة بيرس، وهذا ما سنعرض له في أثناء البحث، كما نجد أنّ من المفيد بيان الفهم الكانطيّ 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 نقرحه هنا يقدم تصوّرًا ميسرًا للمقولات الكانطية:



للمزيد ينظر: نقد العقل المحض، عمانوئيل كंट، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨، ص ص ٨٥-٨٩. وينظر أيضاً: مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، إمانويل كنت، ت: د. نازلي إسماعيل حسين، مراجعة: د. عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٦٧، ص ص ١٠٩-١١٠.

١١. ينظر: مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بارس - الحقيقة المجتمعية، محمد مفتاح، دراسة، مجلة التبيين، جمعية الجاحظية 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. يري عادل فاخوري أنّ نظرية بيرس «تستند على فلسفة شاملة للكون، تبدو، بسبب طبعها المغالي في التجريد والتعميم، موضع شكّ لأن تكون صالحة»، تيارات في السيمياء، مصدر سابق، ص ٧٥٣.

١٤. (١٨٣٧-١٩١٢)، اسمها الكامل فيكتوريا إليكساندرينا ماريا لويزا، أبوها السير تشارلز ستوارت، ومن زوجها السياسي البريطاني وليم غريغوري ويلبي، أخذت لقبها الذي عرفت به، تعدّ الليدي ويلبي من بين نساء قليات 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 سيميوطيقا بيرس وعلاقتها بالمنطق، وهي تطلق على هذا المجال الفكري مصطلح ساينفيكس (Significs) وترى أنه علم خاص للدلالة، شريطة الاعتراف بطابعه العملي بوصفه منهجا لفكر موجود في جميع مستويات النشاط الذهني، بما في ذلك النشاط المنطقي. وتعدّ رسائل بيرس المتبادلة معها مصدرا مهما لفهم فلسفته، ووثيقة أصيلة على ريادته في مجالات البراجماتية والسيميوطيقا، وكثيرا ما يرجع الباحثون في هذه المجالات إلى هذه الوثيقة كونها تميّط اللثام عن بعض المضغلات التي تتضمنها كتابات بيرس وأوراقه غير المنظمة. وفضلا عن رسائلها الشهيرة مع بيرس، هناك رسائل كثيرة مع وليم جيمس وجون ديوي زميلي 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"-fHYPERLINK "http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf"0000443HYPERLINK "http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf".pdf

وأيضا ينظر: السيميائيات والتأويل، سعيد بنگراد، مصدر سابق، ص ١٨.

١٥. ينظر: السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جويويل ريطوري، مصدر سابق، ص ٢٠، ويحيل إلى: Charles S. pirce's. Letters to laydy welby. ed. par Irw. Lied. 36-1953.pp35.

١٦. ينظر: المعنى وفضائيات الانتاج، عبد اللطيف محفوظ، منشورات الاختلاف - الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٦-١٧، ويشير في الهامش 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 كانط عام ١٧٨٥ إلى العربية بعنوان تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، وقام بترجمته والتقديم له والتعليق عليه د. عبد الغفار مكّاوي، وراجع ترجمته د. عبد الرحمن بدوي، وصدرت طبعته الأولى عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

١٩. جون ديوي، د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة نوايغ الفكر الغربي ١١، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧، ص ٨٤.

٢٠. William J. Callaghan, Charles Sanders Peirce: "His general theory of Signs". (1986). Op. cit. p. 150.

٢١. نظرية تقول بوجود جوهر واحد أو عالم واحد، وترى الواحدية أنّ العالم الخارجي واحد بمعنى ما، أي أنّه لا يتغيّر ولا ينقسم ولا يتمايز أيضا. وقد استعمل مصطلح الواحدية للدلالة على أية نظرية تحاول تفسير الظواهر المختلفة بردها إلى مبدأ واحد، وهناك اتجاهات مختلفة في النظرية الواحدية منها: الواحدية المطلقة، والواحدية المحايدة، والواحدية الوصفية. وقد شكّل مفهوم الواحدية بمعانيه المتعددة مادة فلسفية غنيّة للفلاسفة الذين عاجلوه منكرين أو مثبتين بشكل جزئيّ أو كليّ في الحالين، سواء ذلك في الفلسفة المبكرة أم المتأخرة. ينظر للمزيد: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادةً واحدية، ص ص ٤١٠-٤١١.

٢٢. أو الثنائية، وهي مبدأ فكريّ يقسم كلّ شيء بطريقة أو بأخرى إلى مقولتين أو عنصرين، أو أنّه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين، أو أنّه يرفض أن يسلم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر. للمزيد: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادةً الثنائية (الثنوية)، ص ١٢٣.

٢٣. أو الاسمية، وهي النظرية التي تذهب إلى أنّ موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأنّ اللفظ الكليّ ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها، وتذهب الاسمية في أقصى اعتدالها إلى أنّه لا يوجد شيء يمكن الوصول إليه سواء أكان معنى كليّا أم تصوّرًا عقليّا يقدر على إنشاء معنى للفظ بصورة مستقلة، ويعتقد الاسميّون أنّ السبيل الأوحّد لإدراك معنى اللفظ هو حصر الأشياء التي ينطبق عليها. للمزيد ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادةً الاسمية، ص ٤٤.

٢٤. السيميائيات أو نظرية العلامات، مصدر سابق، ص ٢١، والإحالة 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. العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه، أمبرتو إيكو، مصدر سابق، ص ٢٥٠.

٢٧. السيميائيات أو نظرية العلامات، مصدر سابق، ص ٢١، والإحالة في الأصل إلى مجموع أعمال بيرس، ج ٥، ص ٤٧٣.

٢٨. ينظر: اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، ص ١٤٨، ويحيل في الهامش إلى: D. Greenlee: Peirce's Concept of Sign, mouton 1973, p.7

٢٩. ينظر: سيميولوجيا اللغة، إميل بنفست، ت: سيزا قاسم، ضمن مدخل إلى السيميوطيقا، مصدر سابق، ص 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 جويل ريطوري، مصدر سابق، ص ٥١.
٣٣. ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٠. ويقارن هذا بمفهوم الدلالة Signification في عملية التكوّن العلاميّ لدى دي سوسور.
٣٤. ينظر: سيميولوجيا اللغة، إميل بنفست، ت: سيزا قاسم، ضمن مدخل إلى السيميوطيقا، مصدر سابق، ص 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 قسّم الفلسفة على ثلاثة أنواع هي: (١). الفينومينولوجيا (الظاهراتية) وأطلق عليها مصطلحي الفانيروسكوب والإيدوسكوب، و (٢). العلوم المعيارية (Normative sciences)، و (٣). الميتافيزيقا (Metaphysics). وهو بذلك يضارع التقسيم الكانطي الذي يجعل الفلسفة: (معرفية، وقيمية وميتافيزيقية) واضعا حدودا فاصلة بين كلّ من هذه الأقسام، أما بيرس فيضايّف بين أقسام الفلسفة ويجعلها تستند إلى بعضها بعضا، تماشيا مع فلسفته البراهمية 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 جويل ريطوري، مصدر سابق، ص ٢٣ و ص ٤٥، ويحيل في الهامش إلى: Charles S. Peirce's letters to Lady Welby. - op.cit p.7
٣٩. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولو دال و جويل ريطوري، مصدر سابق، ص ص ٤٤-٤٥، ويحيل إلى: Charles S. Peirce's; Collected papers. Harvard University 1931. 2. p309; 35-Press. 1953. 2. p.485-5p.
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 بّرس - الحقيقة المجتمعية، محمد مفتاح، دراسة، مصدر سابق، ص ١٢.

٤٤. اقترح الباحث هذه الترسيمية الخاصة اعتماداً على المعطيات الفلسفية لتراتبية السلب في العدم، وتراتبية الإيجاب في الوجود، وهي مدينة للجهاز الاصطلاحي في دراسة محمد مفتاح، المصدر السابق، على الرغم من الاختلاف المضموني الذي طبع توجّهنا في اقتراح الترسيمية.
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 أطاق الفانيرون شيئاً في الواقع أو الوجود أم لم يطابقه، ينظر: السيميائيات والتأويل، سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص ٤٩، ويحيل في الهامش 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 جويويل ريطوري، مصدر سابق، المصطلحات السيميوطيقية عند بيرس، ص ص ٢٥-٣٧، وأيضاً: اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر، مصدر سابق، ص ص ١٥٣-١٥٤، ويحيل في الهامش إلى: Greenalee: Pierce's concept of sign, see.p.p34.
٤٧. ينظر: تيارات في السيمياء، دراسة، عادل فاخوري، مصدر سابق، ص ٧٥٤.

المصادر والمراجع

١. تيارات في السيمياء، دراسة، عادل فاخوري.
٢. السيميائيات النشأة والموضوع، سعيد بنكراد، دراسة.
٣. تصنيف العلامات، فقرات مختارة من نظرية بيرس في السيميوطيقا، ت: فريال جيوري غزول، ضمن كتاب مدخل إلى السيميوطيقا، مقالات مترجمة ودراسات، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦
٤. السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولودال وجويل ريطوري.
٥. السيمياء التداولية / بيرس وموريس، د. عبد الواحد المرباط، دراسة منشورة على موقع دروب الأليكتروني، في ٤ شباط ٢٠٠٩، على الرابط الدائم: <http://www.doroob.com/?p=34138>.
٦. سيميولوجيا اللغة، إميل بنفنيست، ت: سيزا قاسم، في مدخل إلى السيميوطيقا.
٧. نظرية العلم الأرسطية، د. مصطفى النشار، دار المعرفة، القاهرة، ط٥، ١٩٩٥
٨. دراسات في الفلسفة اليونانية، حسين صالح حمادة، ج٢، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥
٩. نقد العقل المحض، عمانوئيل كنت، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي بيروت ط١، ١٩٨٨
١٠. مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، إمانويل كنت، ت: د.نازلي إساعيل حسين، مراجعة: د. عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٧
١١. مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بّرس - الحقيقة المجتمعية، محمد مفتاح، دراسة، مجلة التبيين، جمعية الجاحظية الثقافية، الجزائر، ع ٢٠٠٠، ١٥
١٢. See; Peirce's Theory of Signs, T. L. Short, Cambridge University Press, New York, 2007, p27
١٣. See; YORK UNIVERSITY ARCHIVES AND SPECIAL COLLECTIONS, <http://archivesfa.library.yorku.ca/submissions/fonds/ON00370-f0000443.pdf>
١٤. المعنى وفرضيات الانتاج، عبد اللطيف محفوظ، منشورات الاختلاف - الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط١، ٢٠٠٨
١٥. جون ديوي، د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة نوابع الفكر الغربي ١١، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧
١٦. الموسوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، مادة واحدة.
١٧. رواد الفلسفة الأمريكية، تشارلز موريس، ت: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ط١، ١٩٩٦

١٨. العلامة - تحليل المفهوم وتأريخه، أمبرتو إيكو.

١٩. اتجاهات الشعرية الحديثة، د. يوسف إسكندر .

٢٠. إمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١٩٧٧، ١، ج١

