

مَجَلَّةُ الْجَمْعِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ الشَّعْبِيَّةِ لِلْغَلَاةِ الْعَرَبِيَّةِ



﴿ مجلّة عامية دورية محكمة نصف سنوية ﴾

- ◆ ما استظهره الأبدئي من كلام سيبويه - دراسةٌ وصفيةٌ تحليلية
د. ماجد بن مقبل الخضيري
- ◆ ناصب المستثنى بـ(إلا) عند سيبويه
د. موسى بن ناصر الموسى
- ◆ بلاغة التَّمْنِي بـ(ليت) ومقاماتها في القرآن الكريم
د. محمد بن أحمد الخضير
- ◆ رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) للجاحظ - دراسة تداولية حجاجية
د. هند بنت داود الشقير
- ◆ أثر استعارة (الابن سلاح) في استرسال المعنى الشعري القديم في الرثاء: مقارنة
أجناسية إدراكية
د. محمد بن مشبب الشهراني
- ◆ الموت والحياة في رواية (المزهاف) - دراسة سيميائية
د. بسمة بنت محسن العتيبي
- ◆ المعجم الرقمي التعليمي للناطقين بغير العربية: المعايير العلمية والفنية
د. خالد بن محمد اليوبي
- ◆ الاندماج الاجتماعي واكتساب العربية لغة ثانية: دراسة وصفية لقناعات
المتعلمين وممارساتهم
د. رياض بن صالح الذيب

مجلة الجمعية العلمية السعودية للغات العربية

العدد الثامن والثلاثون
ذو الحجة ١٤٤٧ هـ - يونيو ٢٠٢٦ م

◆ هيئة تحرير المجلة ◆

المشرف العام على المجلة، رئيس مجلس إدارة الجمعية

د. بدر بن محمد الراشد

رئيس التحرير

أ. د. عبد المجيد بن صالح الجار الله

مدير التحرير

د. سليمان بن صالح الزميع

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. إبراهيم بن عبد العزيز أبو حيمد

أ. د. أماني بنت عبد العزيز الداود

أ. د. صالح بن عبد العزيز المحمود

أ. د. عبد الرحمن بن رجا الله السلمي

أ. د. عبد العزيز بن صالح العمري

أ. د. فريد بن عبد العزيز الزامل

العدد الثامن والثلاثون

ذو الحجة ١٤٤٧ هـ / يونيو ٢٠٢٦ م

النشر الورقي: رقم الإيداع: ١٤٢٩ / ٣٣٠٢ بتاريخ ١٤٢٩ / ٦ / ٧ هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمد): ٤١٥٥ - ١٦٥٨

النشر الإلكتروني: رقم الإيداع: ١٩٣٨ / ١٤٤٧ بتاريخ ١٤٤٧ / ٢ / ٣ هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمد): ٤٤٠٦ - ٢٩٦١

◆ طبيعة المجلة وضوابط النشر ◆

◆ طبيعة المجلة:

١. مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية.
٢. مجلة علمية محكمة.
٣. تعنى بعلوم اللغة العربية وآدابها.
٤. تنشر البحوث والدراسات العلمية المحكمة.
٥. دورية نصف سنوية، تصدر في منتصف السنة الهجرية ونهايتها.

◆ ضوابط النشر:

أولاً: الضوابط العامة:

١. أن يكون البحث في علوم اللغة العربية وآدابها.
٢. أن يتسم بالجدة والأصالة.
٣. أن يلتزم البحث بالسلامة اللغوية، والدقة في التوثيق والتخريج.
٤. ألا يكون البحث منشوراً أو مقدماً للنشر في مجلة أخرى.
٥. ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق للباحث.
٦. لا يحق للباحث سحب البحث بعد إحالته إلى المحكمين.
٧. يلتزم الباحث بتعديل ملحوظات المحكمين بعد إجازته.
٨. كل بحث نُشر في المجلة يعبر عن رأي صاحبه العلمي والفكري، دون أدنى مسؤولية على المجلة.

ثانياً: ما يشترط في كتابة البحث وتوثيقه:

١. أن يكتب البحث على ورق من مقاس (A4).
٢. أن يكتب بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٧) للمتن، وبحجم (١٤) للحاشية، وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرداً).
٣. أن تكتب الهوامش أسفل كل صفحة على حدة.
٤. أن يُدَيِّل البحث بثبت المصادر والمراجع.
٥. أن يكتب الباحث ملخصاً لبحثه باللغتين العربية والإنجليزية لا تزيد كلماته على مائتي كلمة، ويتضمن الملخص موضوع البحث وأهدافه، ومنهجه، وأهم التوصيات، والكلمات المفتاحية.
٦. رومنة المصادر والمراجع.

ثالثاً: ما يشترط عند تقديم البحث:

١. يقدم الباحث طلباً بنشره، وإقراراً يتضمن امتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كله، والتزاماً بعدم نشر بحثه المقدم إلا بعد موافقة هيئة التحرير.
٢. يقدم الباحث نسختين من بحثه على النحو التالي:
 - نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (WORD).
 - نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (PDF)
٣. يرفق الباحث ترجمة الملخص باللغة الإنجليزية.
٤. يرسل الباحث بحثه مع الملخصات إلى منصة مجلة الجمعية:



المحتويات

- ◆ ما استظهره الأبدني من كلام سيبويه - دراسةً وصفيةً تحليلية ٩
د. ماجد بن مقبل بن محمد الخضيري
- ◆ ناصب المستثنى بـ (إلا) عند سيبويه ٧٥
د. موسى بن ناصر الموسى
- ◆ بلاغة التمني بـ (ليت) ومقاماتها في القرآن الكريم ١١٩
د. محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الخضير
- ◆ رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) للجاحظ - دراسة تداولية حجاجية ٢٢١
د. هند بنت داود بن سليمان الشقير
- ◆ أثر استعارة (الابن سلاح) في استرسال المعنى الشعري القديم في الرثاء؛
مقاربة أجناسية إدراكية ٢٥٧
د. محمد بن مشيب بن محمد الشهراني
- ◆ الموت والحياة في رواية (المزهاف) - دراسة سيميائية ٣١٩
د. بسمة بنت محيسن بن عواض العتيبي
- ◆ المعجم الرقمي التعليمي للناطقين بغير العربية: المعايير العلمية والفنية ٣٧٥
د. خالد بن محمد حسين اليوبي
- ◆ الاندماج الاجتماعي واكتساب العربية لغة ثانية: دراسة وصفية لقناعات
المتعلمين وممارساتهم ٤١٥
د. رياض بن صالح الذيب

ما استظهره الأبدئيُّ من كلام سيبويه
دراسةٌ وصفيةٌ تحليليةٌ

**The Apparent Meaning of Sibawayh's Discourse
According to al-Abdhī
A Descriptive and Analytical Study**

إعداد:

د. ماجد بن مقبل بن محمد الخضير

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كلية اللغة العربية - قسم النحو والصرف وفقه اللغة

Dr. Majid bin Muqbil bin Muhammad Al-Khudairi

Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University (IMSIU),

College of Arabic Language, Department of Grammar, Morphology, and Language
Jurisprudence

ملخص البحث

الظاهر من مصطلحات أصول الفقه التي استعان بها النحويون، ومن العلماء الذين عني النحويون ببيان ظاهر كلامهم سيبويه؛ إذ إن كتابه اختلف العلماء في فهم بعض ألفاظه، والوصول إلى مراده فغنوا ببيانها، والوقوف على مراده منها، ومن العلماء الذين بينوا ظاهر كلامه أبو الحسن الأبدى في شرح الجزولية؛ إذ استدعى في مواضع من شرحه أحكاماً لسيبويه ونص على أنها ظاهر كلامه، فجمعها، ودرستها، وخلصت إلى أن الظاهر بمعناه الأصولي جاء عند الأبدى في خمسة عشر موضعاً متنوعاً؛ منها ثلاثة عشر موضعاً في النحو، وموضع واحد في الصرف، وموضع واحد في التفسير اللغوي.

الكلمات المفتاحية: الظاهر - الأبدى - سيبويه - الجزولية - .

Abstract

The concept of al-ẓāhir (apparent meaning) is one of the terms derived from the fundamentals of Islamic jurisprudence that Arabic grammarians drew upon. Among the scholars whose statements received particular attention with regard to their apparent meaning is Sibawayh, as scholars differed in their understanding of some expressions in his work and sought to clarify their meaning and intended interpretation. One of the scholars who addressed the apparent meaning of Sibawayh's statements is Abū al-Ḥasan al-Abadhī in his commentary on al-Muqaddima al-Jazūliyya, where he cites, in several places, grammatical judgments attributed to Sibawayh and explicitly identifies them as representing the apparent meaning of his words. This study collects analyzes these instances and conclude that al-ẓāhir, in its juristic sense, appears in al-Abadhī's work in fifteen instances, which fall into three orientations: grammatical, morphological, and lexical.

Keywords: al-Jazūliyya; al-Abadhī; Sibawayh; al-ẓāhir.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، خير المرسلين، ﷺ وعلى آله وأزواجه وذريته وصحبه أجمعين.

أمّا بعد؛ فإن الله يَمُنُّ على عباده منّا كثيرة، وعطايا جزيلة، ومن العلماء الذي مَنْ الله عليهم ورزقهم سعادة^(١) في انتشار كتبهم سيبويه؛ الذي أعلى الله منزلته، ورفع شأن كتابه؛ إذ ما يزالُ الناسُ فيه يقرأون، وعن كنوزه يُفَتِّشون، ولشواهدة يشرحون، ولأبنيتة يوضحون ويستدركون، ولمشكلاته يُزِيلون.

ومن العلماء الذين استظهروا كلام سيبويه في شروحهم أبو الحسن الأبدى في شرحه الجزولية؛ إذ نصَّ عليه في مواضع متعددة من شرحه، ولما لم أجد دراسة -حسب بحثي وإطلاعي- عُنيت بدراسة ظاهر كلام سيبويه في شرح الجزولية للأبدى استعنتُ الله فوقفتُ على المواضع التي استظهر فيها الأبدى كلام سيبويه فجمعتها فبلغ عددها خمسة عشر موضعاً؛ إذ إن ثلاثة عشر موضعاً منها في النحو، وصرفياً وتفسيراً لغوياً.

هذا، وكان مما دعاني لدراسة ظاهر سيبويه عند الأبدى في شرحه الجزولية أمورٌ منها:

أولاً: أن للأبدى عنايةً بالكتابِ قراءةً وتدريساً وتأليفاً. أما القراءة فقد ذكر الأبدى في أكثر من موضعٍ من شرحه تفسيراتٍ لعبارات سيبويه أخذها عن الشلوبيين وقتَ القراءة عليه^(٢)، وأما التدريس فقد ذكرتُ كتبُ التراجم أن له تلاميذ

(١) يُقال لمن يكتب الله الانتشار لمؤلفاته إنه رُزق سعادةً عظيمة؛ انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ١/٣٢٢.

(٢) كقوله: ”كذا قيّدنا هذا الموضع وقت القراءة على الشيخ أبي علي رضي الله عنه“، انظر: شرح الجزولية ٨٩٦/٢ (ت. سعد الغامدي)، وقوله: ”وفسر الأستاذ أبو علي كلام س وقت القراءة عليه.“ =

كانوا يباحثونه الكتاب^(١)، وأما التأليف فقد نصت كتب التراجم أن له تقييدات على الكتاب^(٢)؛ مما يبين عنايته بالكتاب قراءة وإقراء.

ثانياً: أن الأبدى يعدُّ حلقةً من سلسلة أخذت الكتاب إقراءً وتدریساً عن علماء عُرِف عنهم العناية بالكتاب؛ كالشلوبين وأبي الحسن الدبّاج.

ثالثاً: أن الجهد الذي بذله أبو الحسن الأبدى في تبیین ظاهر كلام سيبويه يلزم الوقوف عنده والنظر فيه؛ مما يبين بعض المسائل التي اختلف فيها في فهم كلام سيبويه.

وللبحث أهميةً أبینها فيما يأتي:

أولاً: سبر الجهود التي بذلت في فهم كلام سيبويه؛ إذ إن كتابه المعتمد الأول في النحو العربي.

ثانياً: تتبع آثار العلماء الذين عُنوا بكتاب سيبويه في غير شروح الكتاب، وهذا ظاهرٌ عند الأبدى في شرحه الجزولية.

ثالثاً: رصد جهود الأندلسيين في خدمة كتاب سيبويه.

وأما المنهج الذي اتخذته في دراسة المواضيع فهو المنهج الوصفي التحليلي، ولم أذكر نصَّ الأبدى كاملاً؛ بل اقتصرْتُ على الموضوع الذي نصَّ فيه على ظاهر سيبويه؛ خشية الإطالة، واكتفيت بذكر مكان الموضوع في الحاشية.

واقترضت البحث أن يكون في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع.

فأما المقدمة فأبنتُ فيها عن طبيعة الموضوع وأهميته، وذكرت أسباب اختياره،

= انظر: شرح الجزولية ١٠٢١/٢ (ت. سعد الغامدي).

(١) انظر: الوافي بالوفيات ٣٥/١٧.

(٢) انظر: إشارة التعيين ٢٣٤.

والأهداف التي يتغيها.

وأما التمهيدُ ففيه: نبذة عن أبي الحسن الأبدى وشرحه للجزولية، والظاهر والمراد منه.

وأما المبحثُ الأولُ ففيه دراسة المواضيع التي استظهر فيها الأبدى كلام سيبويه.

وأما المبحثُ الثانيُ ففيه منهج الأبدى في بيان ظاهر كلام سيبويه.

وأما الخاتمةُ فذكرتُ فيها أبرز النتائج التي وصلتُ إليها.

وقد سبق هذا البحث دراسات، وهذه الدراسات هي:

- ظاهر قول سيبويه: التصريف في ارتشاف الضرب نموذجاً، لبدر الجابري، وهو بحثٌ نُشر في مجلة الدراسات اللغوية في عددها الأول من شهر الله المحرم من عام ١٤٣٣هـ.
- ظاهر كلام سيبويه عند الشيخ الأزهرى في التصريح، لميمونة الفتاوى، وهو بحثٌ نُشر في مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، في عددها الخامس عشر من عام ١٤٤٠هـ.
- ظاهر كلام سيبويه في شرح التسهيل لابن مالك بين قصد سيبويه وفهم ابن مالك، لمحمد بن عبدالواحد الحربى، وهو بحثٌ نُشر في مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية في جامعة كفر الشيخ في عددها الرابع والعشرين من عام ٢٠٢١م.
- ظاهر كلام سيبويه عند ابن مالك في شرح التسهيل: دراسة وصفية تحليلية، لسعد بن عبدالله المحمود، وهو بحثٌ نُشر في مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود في عددها الخامس والثلاثين من عام ٢٠٢٢م.
- الظاهر من كلام سيبويه عند الشاطبي في المقاصد الشافية: جمعاً ودراسةً، وهي رسالة ماجستير تقدمت بها الطالبة: سلمى بنت فرحان العنزي إلى

- قسم النحو والصرف وفقه اللغة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- وموضوعُ دراستي يشترك مع البحوث السابقة من حيث الموضوع وهو (الظاهر)،
ويختلفُ عنها في أمورٍ بيّناها في الآتي:
- أولاً: أن المدونة التي سيُدرس من خلالها الظاهر من كلام سيبويه هي شرح
الجزولية لأبي الحسن الأَبْذِي.
- ثانياً: اختلاف المواضع التي ظهرت للأَبْذِي من كلام سيبويه عن التي عند
غيره مما سبق من البحوث المُشار إليها.
- ثالثاً: اختلاف طريقة الأَبْذِي في بيان ظاهر سيبويه عن غيره.
- رابعاً: الارتباط الوثيق المباشر بين أبي الحسن الأَبْذِي وكتاب سيبويه؛ كما
وُضِّح سابقاً.
- وأما الدراسات التي درست الأَبْذِي وشرحه فلم تدرس ظاهر كلام سيبويه،
وهذه الدراسات هي:
- الرسائل التي حققت الشرح، ولم تذكر في فصول الدراسة التي تسبق التحقيق ظاهر كلام سيبويه، وسأذكر هذه الرسائل في موضعها.
 - الحكم النحوي المقبول في شرح الجزولية للأَبْذِي، للباحثة: رباب طارق فليح، وهو بحثٌ نشرته في مجلة التراث العلمي في عددها الرابع في مجلدتها الحادي والعشرين عام ٢٠٢٤م، وواضحٌ من عنوان البحث أنه لا علاقة له بموضوع الدراسة.
 - موقف الأَبْذِي مما فسره غيره من كلام سيبويه في شرحه على الجزولية، د. أريج بنت عثمان المرشد، وهو بحثٌ نشرته مجلة علوم اللغة العربية في مجلدتها الأول وعددها (٨٠) الذي صدر عام ١٤٤٧هـ، وهذه الدراسة تشترك مع موضوعي من حيث المدونة وهو (شرح الجزولية لأبي الحسن

الأَبْذِيُّ)، ويختلف عنها من حيث المضمون؛ إذ إن هذه الدراسة - دراسة المرشد - عُنيت بنصوص سيبويه التي صرَّح الأَبْذِيُّ بها وفسَّرَها، وأما موضوع دراستي فيدرس ما قال عنه الأَبْذِيُّ: وظاهر سيبويه، والذي يظهر من سيبويه، وظاهر لفظ الكتاب؛ إذ المقصود فيه ما نصَّ فيه الأَبْذِيُّ أَنَّهُ ظاهرٌ قولِ سيبويه لا صريحه.

واللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يُلْهِمَنِي الصَّوَابَ، وَيُنِيرَ بَصِيرَتِي لفهم ما في الكتاب، والحمدُ لِلَّهِ الذي هداني لهذا، وصلى اللَّهُ وسلَّم على نبينا محمد.

التمهيد

أولاً. نبذة عن أبي الحسن الأبدي، وشرحه للجزولية^(١).

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الرحيم^(٢)، وقيل: عبد الرحمن^(٣) الخُسَني الأبدي، نحويٌّ أندلسيٌّ، أخذ اللغة والنحو عن أبي الحسن الدبَّاج وأبي علي الشلوين، ولازم الأخير ملازمةً تامَّةً؛ إذ كثيراً ما يُورد عنه في شرحه الجزولية ويصدر، وكثيراً ما يقول عنه: وسألتُ شيخنا، وسألتُ الأستاذ.

ولُقِّب الأبدي بالأستاذ^(٤)، وهو لقبٌ في الأندلس لا يُطلق في الغالب إلا على مَنْ طلب كثيراً من العلوم وصار مُبرِّزاً فيها^(٥).

وأما شرحه للجزولية فشرحٌ كبيرٌ حقَّق في رسائل علمية، بيّنها على النحو الآتي:

- الأبدي ومنهجه في النحو مع تحقيق السفر الأول من شرحه على الجزولية، وهي رسالةٌ دكتوراه تقدَّم بها سعد بن حمدان الغامدي إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى.
- شرح الجزولية لأبي الحسن علي بن محمد الأبدي المتوفى سنة (٦٨٠ هـ) من أول باب (التنازع) إلى نهاية مباحث منع الصرف، وهي رسالة ماجستير تقدَّم بها الطالب: حسن الجابري الحربي إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى.

(١) انظر ترجمته في: البلغة ٢١٧، وبغية الوعاة ١٩٩/٢، ونفح الطيب ٥٥١/٢.

(٢) انظر: البلغة ٢١٧، وإشارة التبيين ٢٣٣.

(٣) انظر: بغية الوعاة ١٩٩/٢، ونفح الطيب ٥٥١/٢.

(٤) انظر: بغية الوعاة ١٩٩/٢، ونفح الطيب ٥٥١/٢، درة الحجال في أسماء الرجال ٣/٣٤٥.

(٥) انظر: الخلاصة البهية في المدارس النحوية ١٥٠.

- شرح الجزولية للأَبْذِي (ت ٦٨٠هـ) السفر الثاني من باب (حروف الخفض) حتى نهاية باب (حِذا)، وهي رسالة ماجستير تقدّم بها الطالب: سعيد بن مشيب آل عصام الأسمرى إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى.
- شرح الجزولية لأبي الحسن علي بن محمد الأَبْذِي (٦١٢-٦٨٠هـ) السفر الثاني من أول باب (الاستثناء) إلى آخر باب (تخفيف الهمزة)، وهي رسالةٌ تقدّم بها الطالب: معتاد الحربي إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى.
- شرح الجزولية لأبي الحسن علي بن محمد الأَبْذِي (ت ٦٨٠هـ) السفر الثاني من باب المقصور والممدود إلى آخر السفر، وهي رسالة ماجستير تقدّم بها الطالب: محمد بن جمل بن أحمد الكناني الزهراني إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى.

ثانياً. الظاهر والمراد منه.

الظاهرُ مصطلحٌ أخذَه النحويون عن الأصوليين؛ ليستنطق به بعضهم كلام بعض^(١)، وهو أمرٌ منتشرٌ في كتب النحويين؛ إذ ورد في كتبِ أعلامٍ منهم؛ كالسيرافي^(٢)، والفارسي^(٣)، وابن جني^(٤)، وابن الخبّاز^(٥)، وغيرهم^(٦)؛ إلا أنَّ عنايتهم به تختلف من عالمٍ إلى آخر.

والظاهرُ في اللغة: من ظَهَرَ يظهر ظهوراً إذا برز وانكشف وتبيّن^(٧)، وأما في

(١) انظر: ظاهر قول سيبويه للجابري ٧٦.

(٢) انظر: شرح السيرافي ١٩٤/٤.

(٣) انظر: الإغفال ٢٦٤/٢.

(٤) انظر: سر صناعة الإعراب ٥٨/١.

(٥) انظر: توجيه اللمع ٢٧٦.

(٦) كابن الأثير في: البديع ٤٦٩/١، والرضي في: شرح الكافية ٣٧٩/٢، والمرادي في: توضيح المقاصد ٤٦٠/١.

(٧) انظر: الصحاح (ظهر) ٧٣٢/٢، ومقاييس اللغة (ظهر) ٤٧٦/٢.

الاصطلاح فهو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر^(١).

فالمراد بظاهر كلام سيبويه في هذا البحث هو ما أبرزه الأبدئي وكشف عنه من كلام سيبويه مما تبين له وظهر؛ إماً بفكره واستنتاجه، وإماً بكونه ظاهراً عند غيره فأخذ به واستدلّ له.

(١) انظر: دلالات الألفاظ عند الأصوليين ٢/٢٠٢.

المبحث الأول

المواضع التي استظهر فيها الأبدئي كلام سيبويه

سبق أن ذكرْتُ أنَّ المواضع التي بيَّن فيها الأبدئيُّ ظاهر كلام سيبويه خمسة عشر موضعاً، وهذه المواضع سأذكرُها حسب ورودها في الشرح، وهذه المواضع يُمكن تقسيمها ثلاثة أقسام: نحوي، وصرفي، ولغوي. أما النحوي فهو أكثرُها وروداً؛ إذ تعلقُ بأمرين: التوجيه الإعرابي، والحكم النحوي، وهذان الأمران جاءا في ثلاثة عشر موضعاً، وأما اللغوي فجاء في موضعٍ واحدٍ في أعجمية كلمة (هود) وهو الموضع الثالث عشر، وأما الصرفي فجاء في موضعٍ واحدٍ في حقيقة التاء في كلمة (كلتا) وهو الموضع الخامس عشر. هذه هي المواضع إجمالاً، ودراستها تفصيلاً فيما سيأتي.

الموضع الأول

في تقسيم العلم

قال الأبدئي: "... فمن الناس مَنْ زعم أنَّ الأسماء كُلَّها منقولةٌ، وأنكر المُرتجل، وهو الذي يظهر من كلام سيبويه" ^(١).

شاع في كتب النحويين عند حديثهم عن العلم أنه إمَّا منقولٌ وإمَّا مرتجلٌ ^(٢)، ولم يُذكر عن سيبويه فيها أنها مرتجلةٌ أو منقولةٌ؛ إلا ما ذكره عنه الأبدئي في نصّه السابق من أنه ظاهر قول سيبويه، وذكره عنه -أيضاً- أبو حيَّان ^(٣)، وابن

(١) شرح الجزولية ٥٦٨/١ (ت. سعد الغامدي).

(٢) انظر: شرح اللمع لابن الخباز ٣١١، وشرح المفصل لابن يعيش ٩٩/١، وشرح التسهيل لابن مالك ١٧١/١.

(٣) انظر: التذييل والتكميل ٣٠٧/٢، والارتشاف ٩٧٢/٢.

هشام^(١)، والأزهري^(٢)، والسيوطي^(٣) أنه ظاهر قول سيبويه؛ إلا أنهم لم يذكروا نص سيبويه الذي استظهروا منه مراده.

ولم أجد أحداً -فيما وقفت عليه- ذكر أن هذا ظاهر سيبويه قبل الأبدي، والذين قالوا بعده؛ إنه ظاهر سيبويه نقلوه عنه؛ لأمرين: الأول: أن الأبدي - كما هو معلوم - شيخ لأبي حيّان، ومعلوم -أيضاً- أن من جاء بعد أبي حيّان تأثر به كثيراً واستفاد من كتبه، والثاني: أنهم لم ينصوا على عبارة سيبويه التي يفهم منها أنها ظاهر سيبويه.

وأما نص سيبويه الذي فهم منه الأبدي فهو ما ذكره سيبويه في (هذا باب ما يكون فيه الشيء غالباً عليه اسم يكون لكل من كان من أمته، أو كان من صفته)^(٤)؛ إذ قال: "وذلك قولك فلان بن الصعق. والصعق في الأصل صفة تقع على كل من أصابه الصعق؛ ولكنه غلب عليه حتى صار علماً بمنزلة زيد وعمرو"^(٥)، وقال في موضع آخر: "وهذا أكثر من أن أصفه لك في كلام العرب؛ فقد يكون الاسمان مشتقين من شيء والمعنى فيهما واحد، وبنائهما مختلف"^(٦)، فقول سيبويه (في الأصل صفة)، وقوله (مشتقين من شيء) يشعر أنه يريد الانتقال لا الارتجال، والذي رجح لدي أن هذا نص سيبويه الذي استظهره الأبدي ما يأتي:

أولاً: مشابهة قول الأبدي لقول سيبويه في تقرير أصل لمعرفة اشتقاق العلم الذي نقل منه؛ إذ قال سيبويه بعد قوله: "يكون الاسمان مشتقين من شيء والمعنى فيهما واحد" بقليل: "فإن كان عربياً نعرفه ولا نعرف الذي اشتق منه فإنما ذاك لأننا

(١) انظر: شرح اللوحة البديرية ١/٢٤٥.

(٢) انظر: التصريح بمضمون التوضيح ١/٢٧٢.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر ٢/٣٦١.

(٤) الكتاب ١/١٠٠.

(٥) المصدر السابق ١/١٠٠.

(٦) المصدر السابق ٢/١٠٢.

جهلنا ما علم غيرنا، أو يكون الآخر لم يصل إليه علم وصل إلى الأول المسمى^(١) فقال الأبدى: "وبالجملة فما جاء من الأسماء لا يحفظ له أصل في النكرات قليل -ويقصد هنا المرتجل- فمن الناس من أثبتته، ومنهم من رد القليل -وهو المرتجل- إلى الكثير -وهو المنقول- لإمكان أن يكون الآخر لم يصل إليه علم وصل إلى الأول المسمى، فكان المسمى الأول يعلم تلك اللفظة في النكرات فنقلها وسمى بها، وجهلنا نحن أصلها، فتوهمناها من أجل ذلك مرتجلة"^(٢).

ثانياً: التوافق بين فهم الأبدى وبين فهم الرمانى أحد شراح الكتاب؛ إذ يقول: "وكل اسم علم خاص فهو منقول أو معدول، والمنقول أكثر، وإنما وجب ذلك؛ لأن واضع اللغة لم يضع لولد هذا الإنسان اسماً يخصه في عينه قبل أن يخلق، وقبل أن يدرى أكون أم لا يكون؛ بل أبوه مخير في تسميته بأي اسم شاء، من جهة النقل على الأسماء التي جرى التعارف بها، فإذا وجدنا اسماً علماً، ولم يظهر لنا الأصل الذي نُقل عنه؛ حكمنا بالأكثر على المعنى الذي بينا"^(٣).

وسيبويه رحمه الله لم يصرح بهذا التقسيم؛ إلا أن نصوصاً أخرى تؤيد ما استظهره الأبدى من أن الأعلام عنده منقولة، ومن تلك النصوص قوله: "وإذا كسرت الصفة على شيء قد كسر عليه نظيرها من الأسماء كسرتها إذا صارت اسماً على ذلك، وذلك شجاع وشجاعان، مثل زقاق وزقان، وفعلوا ما ذكرت لك بالصفة إذا صارت اسماً"^(٤)، وقوله: "وأما طامر بن طامر فهو كقولك: زيد بن زيد؛ أنه معرفة كأم عامر وأبي الحارث، للأسد وللضبع، فجعل علماً"^(٥)، فقد يكون من هذين النصين والنصين السابقين ظهر للأبدى أن الأعلام عند سيبويه منقولة لا مرتجلة.

(١) الكتاب ١٠٣/٢.

(٢) شرح الجزولية ٥٦٨/٢ (ت. سعد الغامدي).

(٣) شرح الرمانى ٩٩٩/٢.

(٤) الكتاب ٤٠٤/٣.

(٥) المصدر السابق ٥٠٧/٣.

الموضع الثاني

قال الأبي: "...وظاهر مذهب سيويه أنك متى وجدت فعلاً يتعدى تارة بنفسه وتارة بحرف الجر فتجعل الأصل التعدي بالحرف"^(١).

وُجِدَتْ أفعالٌ في العربية تتعدى مرةً بنفسها ومرةً بحرف الجر، ومن تلك الأفعال (نصحتُهُ) و(نصحتُ له)، و(شكرتُهُ) و(شكرتُ له) ^(٢)، وهذه الأفعالُ سَمَّاها ابنُ مالك الأفعال المتعدية بوجهين ^(٢)، وهذه الأفعالُ مقصورةٌ على السَّماع ^(٤).

وملخص ما ذكره الأبي في هذا الموضوع: أنَّ الأفعال التي تتعدى مرةً بنفسها ومرةً بحرف الجر أنَّها متساوية؛ إذ ليس أحدهما أصلاً للآخر، واحتج لها بالاستعمال؛ لأنَّه لم يُستعمل أحدهما دون الآخر؛ إذ لم يُستعمل (نصحتُه) دون (نصحت له)، وبالكثرة؛ لأنَّ كلا الفعلين كثير استعماله؛ فلم تكن صورة أكثر استعمالاً من الأخرى في كلام العرب.

ثم ذكر قولاً آخر لأحد النحويين - ولم يُسمه - أنَّ الفعل إذا تعدَّى مرةً بنفسه ومرةً أخرى بحرف الجر؛ فالأصلُ فيه أنَّ يكون متعدياً بحرف الجر، وإنَّ تعدَّى بنفسه فهو فرعٌ عنه؛ لأنَّ الفعل لا يُمكن أنَّ يكون قوياً وضعيفاً في وقتٍ واحد^(٥). واختار الأبديُّ هذا القولَ وعلَّلَ له بأنَّ الأصل في مثل هذه الأفعال أنَّ تتعدَّى بحرف الجر؛ لكن لكثرة الاستعمال حُذِفَ منها حرف الجر فتعدَّتْ بنفسها؛ كقولك: نصحتُ زيداً، ونصحتُ لزيد، وبأنَّ الفعل إذا أمكن أنَّ يحلَّ بالمفعول به فالأصلُ فيه أنَّه متعدٍ بنفسه؛ نحو: مسحتُ رأسي؛ لأنَّ المسح يُمكن أنَّ يحلَّ بالرأس؛ إلا أنَّه عُدِّي بحرف

(١) شرح الجزولية ٧٢٤/٢ (ت. سعد الغامدي).

(٢) انظر: شرح المفصل ٤٢٨/١.

(۲) انظر شرح التسهيل ۱۵۱/۲.

(٤) انظر: الأصول ١٨٠/١، وشرح التسهيل ١٥١/٢.

(٥) انظر: شرح الجزولية ٧٢٤/٢.

الجر فقيل: مسحتُ برأسي، وإن لم يمكن أن يحلَّ الفعل في المفعول به فالأصل فيه أنه متعِدٌ بحرف الجر؛ كقولك: نصحتُ لزيد؛ لأنَّ النَّصَحَ لا يمكن أن يحلَّ في المفعول به الذي هو (زيد)؛ لكن قيل: نصحتُ زيداً.

ثم ذكر الأبدى أن ظاهر مذهب سيبويه أنك متى وجدتَ فعلاً يتعدى تارةً بنفسه وتارةً بحرف الجر فالأصل فيه أنه متعِدٌ بحرف الجر، وهذا الظاهر هو ما ذكره سيبويه في (هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين؛ فإن شئتَ اقتصرتَ على المفعول الأول، وإن شئتَ تعدى إلى الثاني كما تعدى إلى الأول) إذ قال بعد أن أورد أفعالاً تتعدى مرةً بنفسها ومرةً تتعدى بحرف الجر: ”وإنما فصلَ هذا أنَّها أفعالٌ توصلُ بحروفِ الإضافة، فتقول: اخترتُ فلاناً من الرجالِ، وسميتهُ بفلان، كما تقول: عرفتهُ بهذه العلامة وأوضحتهُ بها، وأستغفرُ الله من ذلك، فلماً حذفوا حرفَ الجرِ عَمِلَ الفعلُ وليستَ (أستغفرُ الله ذنباً) و(أمرتُك الخيرَ) أكثرَ في كلامهم جميعاً، وإنما يتكلَّم بها بعضهم“^(١)، والدليل أن الأبدى يريد هذا ما يلي:

أولاً: إيرادُه لجزءٍ من نصِّ سيبويه بعد أن ذكر الآراء في هذه المسألة.

ثانياً: أنه ذكر فعلاً من الأفعال التي ذكرها سيبويه في هذا الباب وهو الفعل (أستغفر).

وما ذكره الأبدى عن سيبويه أنه ظاهرُ كلامه هو حقيقة كلامه لا ظاهره؛ لأنه قال: ”وليستَ (أستغفرُ الله ذنباً) و(أمرتُك الخيرَ) أكثرَ في كلامهم جميعاً، وإنما يتكلَّم بها بعضهم“ والفعل في نصِّ سيبويه السابق جاء متعدياً بنفسه لا بحرف الجر، ولقول سيبويه قبل هذا -أيضاً-: ”...فُصلَ هذا أنَّها أفعالٌ توصلُ بحروفِ الإضافة“.

والأبدى جعل كلام سيبويه مطلقاً لا مُقيداً، وكلام سيبويه إنما جاء في بعض الأفعال التي وردت في نصِّه السابق التي هي (أستغفر، واختار، وسمى، وكنى،

(١) الكتاب ١/ ٢٨.

وأمر) وغيرها^(١)، وهذه الأفعال تتعدى -في استعمالها- إلى مفعولين لا مفعول واحد؛ الثاني منهما يتعدى إليه الفعل بواسطة حرف الجر؛ كقولك -مثلاً-: أستغفر الله ذنباً، وقولك: أستغفر الله من ذنب، وهذه الأفعال القاعدة فيها "...أنه ليس كل فعل يتعدى بحرف جر لك أن تحذف حرف الجر منه وتعدى الفعل؛ إنما هذا يجوز فيما استعملوه وأخذ سماعاً عنهم"^(٢)؛ فهذا إذا متوقف على بعض الأفعال التي سمعت عن العرب.

فالذي ذكره النحويون أن ليس كل فعل تعدى بنفسه مرةً وتعدى بحرف الجر أخرى أنه يجوز فيه الأمران؛ بل هو مقصور على أفعال معينة محددة، وهذا ادعى لحفظ اللغة، وأوفق لاستعمالات العرب.

الموضع الثالث

عمل مصدر أفعال القلوب عملها

يقول الأبيدي: "...وهذا الذي قاله الأستاذ هو ظاهر كلام سيبويه في باب الأفعال التي تستعمل وتُلغى"^(٣).

(ظن) وأخواتها أفعال تدخل على الجملة الاسمية فتصب المبتدأ والخبر مفعولين لها؛ إلا أن لها معها أحكاماً من حيث: الإعمال، والإلغاء، والتعليق عن العمل، وهذه الأحكام مبسطة في كتب النحويين^(٤).

ومن الأمور التي اختلف فيها في هذه الأفعال عمل مصادرها عملها إذا توسّطت أو تأخرت^(٥)، وممن يرى أن مصادر هذه الأفعال تعمل عملها وتجري عليها أحكام

(١) ذكر ابن الفخار في شرح الجمل ٢٢١/١ أنها تسعة أفعال.

(٢) الأصول ١٨٠/١.

(٣) شرح الجزولية ٧٧١/٢ (ت. سعد الغامدي).

(٤) انظر مثلاً: شرح المفصل ٣٣٠/٤، والتصريح بمضمون التوضيح ١٧٥/٢.

(٥) انظر: الأصول ١٨١/١، وشرح المفصل ٣٢٩/٤.

الفعل إعمالاً وإلغاءً وتعليقاً أبو موسى الجزولي^(١)، وعلق الأبدى على كلام الجزولي بأن هذا ليس على إطلاقه؛ بل إن له مواضع يعمل مصدر هذه الأفعال عملها، وسألخص قول الأبدى في النقاط الآتية:

- إن تأخر المصدر فهو ملغى لا يعمل؛ كقولك: زيد قائمٌ ظني.
- إن توسَّط المصدر فهو ملغى لا يعمل؛ كقولك: زيد ظني قائمٌ.
- إن تقدَّم المصدر فهو عاملٌ وهذا الوجه عنده مُستحسن؛ كقولك: ظني زيداً قائماً، ويقبح عدم إعماله عنده.

وهذا التفصيل الذي أورده الأبدى هو ما ذكره أبو علي الشلوبين^(٢)؛ إلا أن الأبدى نصَّ أنه ظاهرٌ قول سيبويه؛ لقوله: ”وهذا الذي قاله الأستاذ هو ظاهر كلام سيبويه في باب الأفعال التي تستعمل وتُلغى“، ونصَّ سيبويه الذي استظهر منه الأبدى هو قوله: ”واعلم أن المصدر قد يُلغى كما يُلغى الفعل، وذلك قولك: متى زيدٌ ظنُّكَ ذاهبٌ، وزيدٌ ظني أخوك، وزيدٌ ذاهبٌ ظني. فإن ابتدأتَ فقلت: ظني زيدٌ ذاهبٌ؛ كان قبيحاً، لا يجوز البتة كما ضُعف: أظنُّ زيدٌ ذاهبٌ...“^(٣)، وما بيَّنه الأبدى بأنه ظاهرٌ سيبويه من أن المصدر إذا تأخر أو توسَّط فإنه لا يعمل قال به بعضُ شُراح الكتاب؛ كالرمانى^(٤)، والأعلم^(٥).

والحجة التي أقامها الأبدى وتبع شيخه فيها في الإلغاء والتعليق هي أن المصدر الذي ناب مناب الفعل سيتقدَّم على العامل فيه، وإذا تقدَّم المصدر سيكون منصوباً بلا ناصب؛ فسيكون المثال: زيداً منطلقاً تظنُّ ظنُّكَ؛ إذ سيتقدَّم المصدر من حيث العمل في (زيداً منطلقاً) على العامل فيه الذي هو (تظنُّ).

(١) انظر الجزولية ص ٨١، ونسب أبو حيَّان هذا القول إلى المبرد والزَّجَّاج وابن السَّراج في: التذييل والتكميل ٧١/٦.

(٢) انظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ٧٠٣/٢.

(٣) الكتاب ١٢٤/١.

(٤) انظر: شرح الرمانى ٢٧٥/١.

(٥) النكت ٢٥٣/١.

لكن عند النظر في كلام سيويوه فهو محتمل للرأيين؛ فقلوه: "قد يلغى" يفهم منه أنه قد يعمل فلا يلغى، وتمثيله يفهم منه - أيضاً - الإلغاء لا الأعمال؛ إلا أن تمثيله كان على المصدر متقدماً ومتوسطاً ومتأخراً، وحمله التمثيل بالمصدر على الفعل كذلك في التقدم والتوسط والتأخر يدل على ما ذهب إليه الأبدى، ومن هنا جعله الأبدى من الظاهر الذي يترجح فيه أحد الوجهين المحتملين على الآخر.

الموضع الرابع المعرف لغدوة وبكرة

قال الأبدى: "واختلف في تعريفهما؛ فقل: هو من قبيل تعريف الجنس كأمر حُبين، وقيل: من قبيل تعريف العلمية لوقت بعينه من يوم معين، وكلا القولين يظهر من لفظ الكتاب، في أبواب ما لا ينصرف من الأحيان"^(١).

غدوة وبكرة كلمتان يراد بهما أول النهار^(٢)، ولكلمة (غدوة) أكثر من استعمال في العربية^(٣)؛ إذ تُستعمل مرة مفردة، وتُستعمل أخرى مع (لن). وهما كلمتان تتصرفان؛ أي: أنهما تأتيان ظرفاً وغير ظرف^(٤).

وقد ذكر الأبدى أن الكلمتين معرفتان؛ لكن اختلف في تعريفهما على وجهين: الأول: أنه من تعريف الجنس^(٥)؛ أي: أنها أعلام جنس؛ لأنها تصلح لأن تطلق على غدوة كل يوم وبكرته.

(١) شرح الجزولية ٨٠٨/٢ (ت. سعد الغامدي).

(٢) انظر: الأزمنة وتلبية الجاهلية لقطرب ٥٧.

(٣) انظر أوجه استعمالها في: الكتاب ٢٢٠/١، والأصول ١٤٤/٣.

(٤) انظر: كتاب الأزمنة للمبرد ١٦١، وأمالى ابن الشجري ٥٧٩/٢، والبديع ١٥٣/١، وتكونان غير مصروفين إذا أريد بهما غدوة من الغدوات أو بكرة من البكرات؛ أي: إذا كانتا نكرة. انظر: كتاب الأزمنة للمبرد ١٦٢، وأمالى ابن الشجري ٥٧٩/٢.

(٥) ممن قال بهذا: ابن جني في: الخصائص ٢٠٠/٢، وابن الحاجب في أماليه ٧٩١/٢.

الثاني: أنه علم؛ لدلالته على وقتٍ محددٍ من يومٍ بعينه^(١).

وبين أن هذا هو ظاهر لفظ الكتاب، وبالرجوع إلى الكتاب وجد أن سيبويه قال في (هذا باب الأحيان في الانصراف وغير الانصراف): "اعلم أن غدوة وبكرة جعلت كل واحدة منهما اسماً للحين، كما جعلوا أم حبين اسماً للدابة معرفة"^(٢)، ولفظ الكتاب يدل على أن المراد منهما جنس الوقت الذي تدلان عليه؛ لقوله: "اسماً للحين" فكأنه علم لذلك الوقت الذي تدل عليه غدوة وبكرة، ولقوله: "أم حبين"؛ لأن هذه الكلمة (أم حبين) تستعمل - عادة - للدلالة على جنس الدابة وليس لدابة معينة.

ويمكن أن يحمل ما استظهره الأبدى من كلام سيبويه على اختلاف في النسخة التي كانت عنده من الكتاب؛ إذ جاء في حاشية التحقيق من نشرة (هارون) أنها في نسخة (ط) ومن نشرة البكاء في نسخة (ب): "لدابة معرفة"^(٣)؛ أي: من غير كلمة (اسماً)، وجاء في نشرة (البكاء) أنها في الأصل: "لدابة معروفة"^(٤)، وجاء في السيرافي: "كما جعلوا أم حبين اسماً لدابة معرفة"^(٥)، ومما يستأنس به من وجود اختلاف في النسخ أن الترجمة التي ذكرها الأبدى تختلف عما هو موجود في نسخ الكتاب المطبوعة؛ إذ جاء فيها: (هذا باب الأحيان في الانصراف وغير الانصراف)^(٦)، وفي شرح الرماني: (باب الأحيان في الصّرف)^(٧)، وهذا الموضع لم أجد أحداً من شراح الكتاب تكلم عنه؛ أقصد تعرف كلمتي غدوة وبكرة؛ إلا أن الحديث عنهما في تلك الشروح لم يتجاوز صرفها ومنعها من الصرف.

(١) ممن قال بهذا: المبرد في المقتضب ٢٥٤/٤، والفارسي في تعليقه ١٠٦/٣، وابن الشجري في أماليه

٥٧٩/٢، والسهيلي في: نتائج الفكر ٢٩١.

(٢) الكتاب ٢٩٣/٣.

(٣) انظر: الحاشية (٢) ٤٦٨/٤ من تحقيق (البكاء)، وانظر: الحاشية (٢) ٢٩٣/٣ من تحقيق (هارون).

(٤) الكتاب ٤٦٨/٤ (البكاء).

(٥) شرح السيرافي ١٣/١٣٢.

(٦) الكتاب ٤٨/٢ (بولاق)، ٤٦٨/٤ (البكاء).

(٧) شرح الرماني ٥/٢٢٠٣.

وبناءً على ما سبق من اختلاف في النسخ، وسكوت شراح الكتاب عن سبب تعريف هذين اللفظين يتبين سبب توقف الأبدي في عدم القطع في نسبة القول في سبب تعريف هاتين الكلمتين إلى سيبويه؛ لاحتمال كلامه أكثر من وجه في ذلك؛ ولذا قال: "وكلا القولين يظهر من لفظ الكتاب".

الموضع الخامس وقوع المبتدأ بعد (إن) الشرطية

قال الأبيدي: "وحكى ابن جني في (الخاطريّات) عن أبي الحسن الأخفش إجازة الابتداء بعد (إن)، ويظهر من لفظ الكتاب في قوله:
 إِنَّ تَرْكَبُوا فَرَكُوبُ الْخَيْلِ عَادَتْنَا أَوْ تَنْزِلُونَ فَإِنَّا مَعَشَرٌ نُزُلٌ^(١)
 قال: أراد: أو أنتم تنزلون، وهذه الجملة معطوفة على ما قبلها، فيصير تقديره:
 أو إن أنتم تنزلون، وكأن أبا الحسن من هنا أخذ"^(٢).
 (إن) حرف من الحروف المختصة التي يقع بعدها الفعل ولا يقع بعدها الاسم^(٣)، والمقصود بالابتداء في قول الأبيدي هو وقوع الاسم المبتدأ بعد (إن).
 ولدراسة هذا الموضع أبين ما يأتي:
 أولاً: لم أجد ما نسبته الأبيدي إلى الأخفش في الخاطريّات.
 ثانياً: أن نص الكتاب ليس فيه تقدير (إن)^(٤)، وإنما كما ذكره الأبيدي (أو أنتم نازلون).

(١) بيت من البسيط للأعشى في: الكتاب ٥١/٣، وخزانة الأدب ٥٥٢/٨، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٠٣/٨، وهو بلا نسبة في: أمالي ابن الشجري ٢١٩/٢، وشرح الجمل لابن عصفور ٤٥٦/١، وشرح الرضي ٧٣/٤.

(٢) شرح الجزولية ٩٢٧/٢ (ت. سعد الغامدي).

(٣) انظر: المقاصد الشافية ٨١/٣.

(٤) انظر: الكتاب ٥١/٣.

ثالثاً: أن البيت أوردَه سيبويه استدلالاً لقول يونس بن حبيب في توجيه رفع الفعل (يرسل) الواقع بعد (أو) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾^(١).

وبعدُ فإنَّ ما نسبهُ الأبدى إلى سيبويه من تقدير الاسم (أنتم) بعد الفعل ليس له أولاً وإنمَّا ليونس بن حبيب؛ إلا أنَّ سيبويه استحسنه واستدلَّ له؛ إذ ذكر قولين في توجيه البيت لشيخه: يونس بن حبيب والخليل بن أحمد، ونصَّه عنهما: "وسألتُ الخليلَ عن قول الأعشى:

إِنْ تَرْكَبُوا فَرَكَوبَ الْخَيْلِ عَادَتْنَا أَوْ تَنْزِلُونَ فَإِنَّا مَعَشَرٌ نُزِّلُ

فقال: الكلام ههنا على قولك: يكون كذا أو يكون كذا، لما كان موضعها لو قال فيه: أتركبون؟ لم ينقض المعنى، صار بمنزلة قولك: ولا سابق شيئاً. وأمَّا يونسُ فقال: أرفعه على الابتداء، كأنه قال: أو أنتم نازلون وقول يونس أسهل"^(٢).

فأصلُ إيراد البيت ليس لمسألة الابتداء بعد (إنَّ) من عدمه، وإنمَّا لعطف الجملة المرفوعة (تنزلون) على الجملة المجزومة (تركبوا).

وخلاصةُ المسألة: أنَّ الشاعر عطف (تنزلون) وهو مرفوعٌ على (تركبوا) وهو مجزومٌ، فاختلف التوجيه فيه على أقوالٍ ثلاثة:

الأول: أنَّهما جملتان؛ الأولى شرطية، والثانية اسمية، وهذا الذي قاله يونس^(٣)، واختاره ابنُ الشجري^(٤)، وابنُ عصفور^(٥).

الثاني: أنَّه عطفٌ على التوهم؛ إذ إنَّ الشاعر توهم أنَّه بدأ بالاستفهام فقال:

(١) سورة الشورى: ٥١.

(٢) الكتاب ٥١/٣.

(٣) المصدر السابق ٥١/٣.

(٤) انظر: أمالي ابن الشجري ٢١٩/٢.

(٥) انظر: شرح الجمل ٤٥٦/١.

(أتركبون) فقال: (أو تنزلون)، وهذا مذهب الخليل^(١)، واختاره الرماني^(٢).

الثالث: أجرى السيرافي (إن) مجرى (إذا) الشرطية؛ لأنهما تدلان على الجزاء^(٣).

وإنما تعددت هذه التوجيهات للبيت لإثبات عدم وقوع الاسم المبتدأ بعد (إن) الشرطية، وزاد الشاطبي ردين على الأخفش: الأول: أنه يجوز في المعطوف ما لا يجوز في المعطوف عليه، وأن الفعل مؤول بشيء آخر غير (إن)^(٤).

ويُستدل لما ذهب إليه يونس وسهله سبويه أن للبيت روايتين؛ الأولى التي وردت في الكتاب وذكرها الأبي، والثانية وردت في الديوان، والبيت على رواية الديوان: **قَالُوا الرُّكُوبَ فَقُلْنَا تَلَكْ عَادَتْنَا أَوْ تَنْزَلُونَ فَإِنَّا مَعَشَرٌ نُزِّلُ** والبيت على هذه الرواية لا شاهد فيه.

وبناءً على ما سبق يتبين أن سبويه ليس في ظاهر كلامه ما يدل على جواز الابتداء بعد (إن) لا تصريحاً ولا تقديرًا؛ بل أورد القولين في توجيه البيت، وحجة كل قول، ثم استبعد قول الخليل بقوله: "والإشراك على هذا التوهم بعيد كبعد: ولا سابق شيئاً"، واختار قول يونس بقوله: "وقول يونس أسهل"، وقول يونس محمول على الابتداء فقط؛ إلا أنه لم يُقدّر لا هو ولا سبويه (إن) في البيت، وإنما الذي قدره يونس واستحسنه سبويه أن (أو) في البيت بمعنى (بل)، و(تنزلون) خبر لمبتدأ محذوف تقديره: (بل أنتم تنزلون)^(٥).

(١) انظر: الكتاب ٥١/٣.

(٢) انظر: شرح الرماني ١٧٣٤/٤.

(٣) انظر: شرح السيرافي ١٠/٥٤.

(٤) انظر: المقاصد الشافية ٨٢/٣.

(٥) الديوان ص ٦٣.

(٦) انظر: خزانة الأدب ٥٥٢/٨.

الموضع السادس

إعراب الاسم المتقدم على أداة عرض أو تحضيض

قال الأبدي: "... زيداً ألا تضربه، والظاهر من كلام سيبويه أن هذا لا يجوز فيه النصب؛ بل لا يُقال إلا بالرفع فتقول: زيدٌ هلاً ضربته، وعَمَرُوْهُ لَا تَشْتُمُهُ؛ لأن هذه الحروف لا يعمل ما بعدها فيما قبلها؛ فذلك لا يُفسر" (١).

للاسم المشغول عنه عامله للاشتغال بضميره أحكام؛ منها: أنه إذا وقع ذاك الاسم المشغول عنه بعد أداة عرض أو تحضيض أو تمن فحكمه النصب؛ لأنها من الأدوات التي تختص بالدخول على الأفعال (٢)؛ كقولك: هلاً زيداً أكرمته.

لكن المسألة التي أوردَهَا الأبدي عكس ذلك؛ وهي أن الاسم المشغول عنه تقدم على هذه الأدوات؛ كقولك: زيدٌ هلاً ضربته، ويمكن بناء المسألة على أنه فصل بين الاسم المشغول عنه والعامل فيه فاصل، وهذا الفاصل هذه الأدوات.

وللعلماء فيها قولان:

الأول: ما قال الأبدي أنه ظاهر سيبويه، وهو الرفع، ولا يجوز فيه النصب، وعلة ذلك أن هذه الأدوات لا يُؤثّر ما بعدها بالذي قبلها (٣)؛ حملاً للتحضيض والعرض على الاستفهام (٤).

الثاني: جواز الرفع والنصب، والنصب أرجح في حال توسط هذه الأدوات، وهذا قول الجزولي (٥).

(١) شرح الجزولية ٩٣٢/٢ (ت. سعد الغامدي).

(٢) انظر: الكتاب ٩٨/١، وأمالى ابن الشجري ٨٤/٢، وشرح التسهيل ١١٣/٤، وشرح الرضي على الكافية ٤٧٠/١.

(٣) انظر: المقرب ص ٩٢، وشرح التسهيل ١١٣/٤، والارتشاف ٢١٦٤/٤.

(٤) انظر: شرح التسهيل ١٣٩/٢.

(٥) انظر: المقدمة الجزولية ١٠٠، وشرح التسهيل ١٣٩/٢.

وبعد فنصُ سيبويه الذي استظهره الأَبْذِيُّ هو ما قاله في (هذا باب ما يُختارُ فيه النصبُ وليس قبله منصوبٌ بُني على الفعل، وهو باب الاستفهام) بعد أن ذكر الأدوات التي يُقدَّرُ فيها الفعل؛ لأنَّه لا يصحُّ أن يأتي بعدها إلا الفعل: ”وأما ما يجوزُ فيه الفعلُ مضمراً ومظهراً، مُقدِّماً ومُؤخراً، ولا يستقيم أن يُبتدأ بعده الأسماء ف(هَلأً) و(لَوْلأ) و(لَوْما) و(الَأ)؛ لو قلت: هَلأً زيداً ضربتَ، ولَوْلأ زيداً ضربتَ، والأُ زيداً قُتلتَ؛ جاز. ولو قلتَ: الأُ زيداً، وهَلأً زيداً على إضمار الفعل ولا تذكره جاز، وإنما جاز ذلك؛ لأنَّ فيه معنى التحضيض والأمر، فجاز فيه ما يجوز في ذلك“^(١)؛ إذ ظاهرُ الكلام - الآن - أنَّه إذا وقع بعدها الاسمُ يُختارُ فيها الرفع ويُختارُ فيها النصب؛ إلا أنَّ النصب أرجح؛ لكن لو تقدَّم عليها الاسمُ وجاءت بعده فليس فيه إلا الرفع.

ولم يذكر أحدٌ من النحويين رأياً يُجيزُ فيه وجهاً آخر غير الرفع إلا ما ذكر عن الجزولي^(٢) بجعل هذه الأدوات قرائن لترجيح النصب على الرفع^(٣).

وما استظهره الأَبْذِيُّ من كلام سيبويه قال عنه ابنُ مالكٍ بأنَّه: ”مذهب المحققين العارفين بكتاب سيبويه“^(٤)، ولم يذكر أحدٌ من النحويين ولا من شُراح الكتاب أنَّ لسيبويه رأياً آخر في مثل هذه الأمثلة التي أوردوها التي هي: (زيدٌ هَلأً ضربته)، و(زيدٌ ألا تكرمهُ)، و(العون على الخير ألا أجده)؛ وإنما ذكروا عنه الرفع^(٥).

فبناءً على ما بيَّن يتضح أنَّ سيبويه رَحِمَهُ اللهُ لم يُصرِّحْ تصريحاً وإنما فهم من قوله الذي سبق ذكره مفهوم مخالفة، ونصَّ ابنُ مالكٍ أنَّ هذا رأي المحققين العارفين بكتاب سيبويه، ولم يقل أحدٌ في هذا الموضع خلاف ما قاله إلا الوجه الذي أجازهُ الجزولي.

(١) الكتاب ٩٨/١.

(٢) انظر: التذييل والتكميل ٣٠٠/٦.

(٣) انظر: شرح التسهيل ١٣٩/٢، وتعليق الفرائد ٢٨٠/٤.

(٤) شرح التسهيل ١٣٩/٢.

(٥) انظر: المقاصد الشافية ٩٠/٣.

الموضع السابع

إعراب (أنت) في: أأنت زيد تضربه؟

قال الأَبْذِيُّ: "... وظاهرُ لفظِ سيبويه أنَّه لا يجوزُ عنده في (أنت) إلا أن يكون مرفوعاً بالابتداء لا على إضمار فعل" ^(١).

همزة الاستفهام من الحروف التي يقع بعدها الاسم ويقع بعدها الفعل؛ إلا أن دخولها على الفعل أكثر ^(٢)، وإن وقع بعدها الاسم كقولك: أزيد جاء؟ ف(زيد) يمكن أن يكون مبتدأ، ويمكن أن يكون فاعلاً لفعلٍ محذوفٍ يُفسره الفعل المذكور؛ حملاً لهمزة الاستفهام على (إن) الشرطية التي لا يأتي بعدها إلا الفعل ^(٣)، ولو قلّت: أزيدياً أكرمتَه؟ ف(زيداً) مفعولٌ لفعلٍ محذوفٍ يُفسره الفعل المذكور.

ونصُ سيبويه الذي استظهر منه الأَبْذِيُّ هو ما ذكره سيبويه في (هذا باب ما ينصب على الألف): "وتقول: أأنت عبدُ الله ضربته؟ تجريه مجرى (أنا زيد ضربته)؛ لأن الذي يلي حرفَ الاستفهام (أنت)، ثم ابتدأت هذا وليس قبله حرفُ استفهامٍ ولا شيءٌ هو بالفعل وتقديمه أولى" ^(٤)، ولم يكن الأَبْذِيُّ أولَ مَنْ استظهر نصُ سيبويه هذا؛ بل سبقه الصَّفَّارُ إليه ^(٥)؛ إلا أن الأَبْذِيَّ أطولُ نفساً وأكثرُ باعاً في بيان المسألة وتوضيحها.

واختلف فيما لو فصل بين همزة الاستفهام وبين الاسم المُشغول عنه بفواصل، وهذا الفاصلُ اسمٌ؛ فما الحكم الإعرابي لذلك الاسم وللاسم المُشغول عنه ^(٦)؟ وذلك في مثل قولك: أأنت زيد تضربه؟ وهذه هي المسألة التي ذكرها الأَبْذِيُّ.

(١) شرح الجزولية ٢/ ٩٢٨ (ت. سعد الغامدي).

(٢) انظر: شرح الرضي على الكافية ١/ ٤٤٧، ورصف المباني ١٣٥.

(٣) انظر: شرح التسهيل ٢/ ١٤٤.

(٤) الكتاب ١/ ١٠٤.

(٥) انظر: شرح الصَّفَّار ٤١٨ (ت. الديباني).

(٦) انظر: شرح التسهيل ٢/ ١٤٤، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٤٤٧.

وهذه المسألة جاء الخلاف فيها بين سيبويه وأبي الحسن الأخفش في إعراب كلمة (زيد)، وهو أن سيبويه يجعل (أنت) مبتدأ، وجملة (زيدٌ ضربته) جملة اسمية خبراً لـ (أنت). وأما الأخفش فيقدر فعلاً يُفسّرهُ الفعل المذكور فيرفع (أنت) وينصب (زيداً)^(١)، وأصل المثال عنده: أضربت زيداً ضربته؟ فلماً حُذِفَ الفعل الذي بعد الهمزة انفصل الضمير المتصل^(٢).

ومنشأ الخلاف في التوجيه الأمور الآتية:

الأول: أن الهمزة إذا وقع بعدها الاسم فيجوز فيه النصب ويجوز فيه الرفع؛ إلا أن المختار النصب؛ لكن في مثال (أأنت زيدٌ ضربته؟) حال بين همزة الاستفهام والاسم (زيد) فبعد الاستفهام^(٣).

الثاني: المقصود من الاستفهام؛ فإن كان المقصود الاسم - كما يرى سيبويه - فالرفع، وإن كان المقصود الفعل - كما يرى الأخفش - فالنصب.

ويتضح أن الظاهر الذي ذكره الأبيدي وقبلة الصفار هو حقيقة الكلام؛ لأن كلام سيبويه في المسألة واضح لا لبس فيه؛ لأمرين: الأول: حملُ المثال على (أنا زيدٌ ضربته)، وهذا المثال مبني على أن (أنا) مبتدأ، وجملة (زيدٌ ضربته) جملة اسمية خبر لـ (أنا)، والثاني: توضيحه المثال وتعليقه بقوله: "لأن الذي يلي حرف الاستفهام (أنت) ثم ابتدأت هذا وليس قبله حرف استفهام ولا شيء هو بالفعل وتقديمه أولى"^(٤)، فـ (ابتدأت) يفهم منها الابتدائية، و(ولا شيء هو بالفعل وتقديمه أولى) يفهم منه أن الاستفهام ليس مراداً في الفعل؛ إذ لو كان مراداً لقال به.

ويتضح أن ما ذهب إليه سيبويه أحسن مما ذهب إليه الأخفش؛ إذ لا تقديرات فيه ولا تأويل، ولأن همزة الاستفهام تدخل على الأسماء كما تدخل على الأفعال.

(١) انظر: شرح السيرافي ١٧٦/٣، وتمهيد القواعد ١٦٩٤/٤، والتصريح بمضمون التوضيح ٣٦٥/٢.

(٢) انظر: شرح الرضي على الكافية ٤٤٧/١.

(٣) انظر: شرح الصفار ٤١٨ (ت. الذبياني)، وتمهيد القواعد ١٦٩٤/٤.

(٤) الكتاب ١٠٤/١.

الموضع الثامن

عمل (ليت) إن اتصلت بها (ما)

قال الأبدى: "...اعلم أن (ما) إذا دخلت هذه الأحرف بطل إعمالها إلا (ليت) فيجوزُ إعمالها؛ هذا مذهبُ أبي الحسن وظاهرُ مذهب سيبويه، وهو الصحيح، وهو الذي يعضده القياس"^(١).

(ليت) من أخوات (إن) الستة التي تدخلُ على الجملة الاسمية فتتصبُّ المبتدأ اسماً لها، وترفع الخبرَ خبراً لها^(٢)، وهذه الأحرفُ لها أحكامٌ؛ منها أن (ما) تدخلُ عليها فتكفها عن العمل، وتُهيئُها للدخول على الجملة الفعلية بعدما كانت لا تدخل إلا على الجملة الاسمية^(٣).

وتختلف (ليت) عن أخواتها إذا دخلت عليها (ما) في أمرين:

الأول: من حيثُ الإعمال والإلغاء؛ فيصحُّ إعمالها، ويصحُّ إلغاؤها.

الثاني: يبقى اختصاصها في الدخول على الجملة الاسمية ولا تدخل على الجملة الفعلية^(٤).

وما ذكره الأبدى من أنه ظاهرُ سيبويه وذهب إليه الأخفش هو أحد أربعة مذاهب في (ليت) إن اتصلت بها (ما)، وهذه المذاهب هي^(٥):

الأول: يجوز فيها كلها الإعمال والإلغاء؛ وذلك أن أصحاب هذا المذهب يرون أن (ما) مرة تكون زائدة لا أثر لها فيبقى عمل الحرف، ومرة تكون كافةً لهذه الأحرف

(١) شرح الجزولية ٢/ ٩٩٨ (ت. سعد الغامدي).

(٢) انظر: الأصول ١/ ٢٢٩.

(٣) انظر: المرتجل في شرح الجمل ١٦٩.

(٤) انظر: شرح الجمل لابن عصفور ١/ ٤٣٥.

(٥) انظر المذاهب في: شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٧٨٧، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ٤٣٥،

والتذييل والتكميل ٤/ ١٤٦.

فيلغى عملها؛ لذهاب علة عملها، وهو الشبه بالفعل^(١).

الثاني: مَنْ جعل الإعمال والإلغاء جائزاً في (ليت) و(لعل) و(كأن)، وجعل الباقي ملغى^(٢).

الثالث: مَنْ جعلها ملغاةً كلها، وأجاز الإعمال والإلغاء في (ليت) فقط؛ لأنه لم يُسمع الإعمال والإلغاء إلا فيها فقط، وهذا رأي كثير من النحويين كما قال ابن الشجري^(٣).

الرابع: أَنْ (ليت) و(لعل) إِنْ دخلت عليها (ما) لا تكف، ونُسب هذا إلى الفراء^(٤). وإيراد الأبيدي لرأي أبي الحسن، وقوله: إِنْ هذا ظاهر مذهب سيبويه يشعر أنه يوجد خلاف في هذه المسألة؛ لتأييده قولهما بالسماع والقياس؛ لأجل هذا ذكرت المذاهب في (ليت) إِنْ اتصلت بها (ما).

وأما نص سيبويه الذي استظهره الأبيدي فهو ما جاء في الكتاب في (هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده): "وأما (ليتما زيداً مُنْطَلَقٌ) فَإِنَّ الإِلْغَاءَ فِيهِ حَسَنٌ، وَقَدْ كَانَ رُؤْبُهُ ابْنُ الْعَجَّاجِ يُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ رَفْعاً..."^(٥)، ونص سيبويه بدأ أولاً بذكر الإعمال فقال: (ليتما زيداً مُنْطَلَقٌ)، ثم قال: "فَإِنَّ الإِلْغَاءَ فِيهِ حَسَنٌ"، فذكره المثال أولاً في حال الإعمال يشعر أن إعمالها أحسن من إهمالها.

فظاهر سيبويه الذي قصده الأبيدي صحيح؛ لأن سيبويه رَحِمَهُ اللهُ لم يسترسل كثيراً

(١) انظر: الأصول ٢٣٢/١، وشرح اللمع لابن برهان ٧٤/١، والمقدمة الجزولية ١١١، وذكر ابن برهان رواية الأخفش عن العرب: "إنما زيداً قائم"، وذكر عن ابن جزء الأسدي تلميذ الكسائي أن الكسائي حكى مثل ذلك عن العرب.

(٢) انظر: أمالي ابن الشجري ٥٦٢/٢، والملخص في العربية لابن أبي الربيع ٢٤٦.

(٣) انظر: أمالي ابن الشجري ٥٦٢/٢، وانظر: الفرة في شرح اللمع ٨٨/١، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٧٨٧/٢، وشرح التسهيل ٣٨/٢.

(٤) انظر: التذييل والتكميل ١٤٧/٥.

(٥) الكتاب ١٣٧/٢.

في الاحتجاج لعمل (ليتما)؛ بل الاحتجاجات التي ذكرها هي في إلغاء عمل (ليت) إذا اتصلت بها (ما)؛ إذ اعتمد في ذكر عدم إعمالها على السماع، وذلك عند ذكره إنشاد رؤية لبنت النابغة برفع (الحمام) في قوله:

قَالَتْ أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا وَنَصْفِهِ فَقَدْ^(١)

وعلى القياس؛ إذ قاس (ليتما) في حال الإهمال على (بعد) إذا اتصلت بها (ما)، وما يفهم من قول سيبويه "فإنَّ الإلغاء حسنٌ" أنَّ الإعمال أحسن، والله أعلم.

الموضع التاسع العطف على اسم (أنَّ)

قال الأبدى "وما ذكرناه من أحكام العطف في (إنَّ) المكسورة يصحُّ في (لكنَّ) خاصةً عند الجميع من البصريين إلا عند سيبويه؛ فإنَّ الظاهر من كلامه أنَّه يجوزُ مثل ذلك في (أنَّ) المفتوحة"^(٢).

يُعطف على اسم (إنَّ) وأخواتها، ولذلك الاسم المعطوف على اسمها أحكام؛ وذلك إن كان العطف قبل مجيء الخبر أو بعد مجيئه، وهذه الأحكام جاءت في (إنَّ) مكسورة الهمزة، والأحكام التي وردت فيها هي:

إنَّ عطف على الاسم بعد مجيء الخبر؛ كقولك: إنَّ زيداً لقائمٌ وعمرو، فيجوز لك في (عمرو) وجهان: النصب عطفاً على الاسم، أو الرفع؛ إمَّا على موضع الاسم قبل دخول (إنَّ) عليه، أو على موضع (إنَّ) مع اسمها، أو على الضمير الذي في الخبر إن كان الخبر مشتقاً^(٣).

(١) بيتٌ من البسيط للنابغة الذبياني، وانظر البيت في: هو في: الديوان ص ٨٨، والكتاب ١٢٧/٢، والخصائص ٤٦٢/٢، وأمالى ابن الشجري ٣٩٧/٢، والمقاصد النحوية ٧٣٨/٢، وخزانة الأدب ٢٥١/١٠.

(٢) شرح الجزولية ١٠١٣/٢ - ١٠١٤ (ت. سعد الغامدي).

(٣) انظر: الأصول ٢٤٩/١، والغرة في شرح اللمع ٧٨/١.

وإن كان العطف على الاسم قبل مجيء الخبر في مثل: (إنَّ زيدًا وعمراً قائمان) فالبصريون لا يُجيزون إلا النصب، وأما الكوفيون^(١) فمنهم مَنْ أجاز الرفع عطفاً على موضع (إنَّ)؛ وذلك إذا كان أثرُ (إنَّ) في الاسم ظاهراً^(٢) ومنعه الفراءُ إلاَّ إنَّ كان اسم (إنَّ) المعطوف عليه لا يظهر فيه أثر عمل (إنَّ) في مثل (إنَّ الذي أبوه منطلقٌ وعمرو قائمان)؛ لقوله في معانيه: ”ولا أستحبُّ أن أقول: إنَّ عبد الله وزيدٌ قائمان؛ لتبين الإعراب في عبد الله“^(٣).

وبعد هذه التوطئة فالذي يظهر أنَّ الأبدى استظهر من سيبويه أنَّه يُجيز في العطف على اسم (أنَّ) ما جاز في العطف على اسم (إنَّ) من نصين له؛ وهذان النَّصَّان هما:

النص الأول: ما جاء في (هذا باب ما لا يعمل فيه ما قبله من الفعل الذي يتعدى إلى المفعول ولا غيره)^(٤)؛ إذ قال: ”كما جاز لك أن تقول: إنَّ زيداً فيها وعمرو، ومثله: قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾“^(٥) فابتداءً؛ لأنَّ معنى الحديث حين قال: إنَّ زيداً منطلقٌ = زيدٌ منطلقٌ؛ ولكنه أكد بـ (إنَّ) كما أكد فأظهر زيداً وأضمره“^(٦).

النص الثاني: ما جاء في (هذا باب ما يكون محمولاً على إنَّ فيشاركه فيه الاسم الذي وليها ويكون محمولاً على الابتداء)؛ إذ قال: ”فأما الوجه الحسنُ فإنَّ يكون محمولاً على الابتداء؛ لأنَّ معنى (إنَّ زيداً منطلقٌ) = زيدٌ منطلقٌ، و(إنَّ) دخلت توكيداً؛ كأنه قال: زيدٌ منطلقٌ وعمرو، وفي القرآن مثله: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾“^(٧).

(١) انظر: الغرة في شرح اللمع ٨٠/١.

(٢) انظر: معاني القرآن ٣١١/١، ونسبه ابن الدهان إليه أيضاً وذكر شواهد له في: الغرة في شرح اللمع ٨١/١ - ٨٢.

(٣) معاني القرآن ٣١١/١.

(٤) الكتاب ٢٣٥/١.

(٥) سورة التوبة: ٣.

(٦) الكتاب ٢٣٨/١.

(٧) المصدر السابق ١٤٤/٢.

ولم يذكر الأبدى منشأ الإشكال في نسبة القول إلى سيبويه في مسألة جواز العطف على اسم (أن)، وسأبيِّنُه الآن حسب ما وقفتُ عليه وتوصلتُ إليه، وهو أنَّ سبب الإشكال الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن الآية التي جاءت في نصوص سيبويه قرئت قراءتين؛ الأولى: بفتح الهمزة، والثانية بكسرها^(١). أما قراءة الكسر فلا إشكال فيها؛ لأنَّ أحكام العطف على اسم (إنَّ) على كسر همزتها لا فتحها، وأما قراءة الفتح فهي التي وقع فيها الإشكال في أنَّ سيبويه أجاز العطف على اسمها.

الأمر الثاني: وهو متعلِّق بالأمر الأول، وهو أنَّ القراءة اختلفت في رسمها في المطبوع من الكتاب، ف(بولاق) و(هارون) كُسرت الهمزة فيهما^(٢)، وفي (البكاء) فُتحت الهمزة^(٣)، ولم أجد أحداً من شُراح الكتاب نبه إلى القراءة إلا السيرافي؛ إذ قال: "وأما استشهادُه بالقرآن: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ فهو في الظاهر وَهْمٌ منه ومن كل من استشهد به من النحويين؛ لأنَّهم يردون الاسم على موضع (إنَّ) على أنها مكسورة، والذي في القرآن (أن) مفتوحة؛ لأنَّه قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ مِن لَّدُنِّي لِلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ إِيحَاءِهِمْ آلًا مَّا كَانَتْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا آلًا﴾. ^(٤) ^(٥) والغرض من نقل كلام السيرافي أمران: أنَّ السيرافي نبه إلى اختلاف في القراءة؛ مما يؤيد أنَّ من أسباب الاختلاف في توجيه الآية هو كسر الهمزة أو فتحها، والغرض الثاني: إشارة السيرافي إلى الاختلاف في رسم الهمزة في الكتاب أنها بكسر الهمزة لا فتحها ونبه على الفتح فيها؛ لأنَّها لو كانت بالفتح عند سيبويه لَمَّا نسب الوهم إليه وإلى كثير من النحويين.

وقد ردَّ ابنُ جني قولَ السيرافي وانتصر لسيبويه من طريقين: طريق السماع،

(١) انظر القراءتين وتوجيههما في: الدر المصون ٧/٦.

(٢) الكتاب ٢٨٥/١ (بولاق)، ١٤٤/٢ (هارون).

(٣) الكتاب ٢٥/٣ (البكاء)، وأشار البكاء إلى ضبط النسختين: بولاق وهارون، وذكر أنَّ الصواب فتحها.

(٤) سورة التوبة: ٣.

(٥) شرح السيرافي ٤٧٣/٢ (ط. الكتب العلمية).

وطريق القياس؛ إذ أورد قراءةً عَطُفَتْ فيها الجملة على أنَّ ومعموليهما وهي قوله تعالى: (وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ)، وأورد بيتاً عَطُفَتْ فيه الجملة على أنَّ ومعموليهما، وهو قول الشاعر:

فلا تحسبي أنني تخشَعْتُ بعدكم لشيءٍ ولا أني من الموت أَفَرَقُ
ولا أنا ممَّن يزهيه وعيدُكم ولا أنني بالمشي في القيد أَخَرَقُ^(١)

وأما من طريق القياس فـ(إنَّ) و(أَنَّ) تختلفان؛ بأنَّ (إنَّ) فيها معنى الابتداء وليس هذا المعنى موجوداً في (أَنَّ)؛ إلا أنَّهما تشتركان في أمرين: العمل، وإفادة التحقيق والتوكيد؛ فلما اشتركتا في هذين الأمرين صارت كل واحدةٍ منهما كأنَّها الأخرى^(٢) فصح العطف.

فانتصارُ ابن جني لسيبويه في هذه المسألة واحتجازه له يُبيِّن أنَّ ما استظهره الأَبْذِي في مسألة العطف على اسم (أَنَّ) صحيح، وإنَّ كانت عبارة سيبويه لم تكن واضحةً وضوحاً جلياً؛ إلا أنَّ المسألة اشتهرت عنه، ووردت في كتب أعلام النحويين رَحِمَهُمُ اللهُ؛ كالسيرافي، وابن جني، وذكر الشاطبي أنَّ العطف هنا من عطف الجملة على الجملة وهو ”الأظهر من كلام سيبويه، ونقل عن الأخفش، والفراء، والمبرد، وابن السراج، والفارسي-في غير الإيضاح- وابن أبي العافية، والشلوين-في آخر قوله- وجماعةٍ من أصحابه“^(٣).

الموضع العاشر

عمل المصدر عمل الفعل

يقولُ الأَبْذِي: ”ومما اختلف النحويون في إعماله قولُ الشاعر:

(١) بيتان من الطويل لجعفر بن علبة الحارثي في: خزانة الأدب ٢٠٧/١٠، وهما بلا نسبة في: البديع ٥٤٧/١.

(٢) انظر: التنبيه على شرح مشكلات الحماسة ٣٢ - ٣٣.

(٣) المقاصد الشافية ٣٦٧/٢.

أعلاقة أم الوليد بعدما أفنان رأسك كالثغام المخلص^(١)

ونحو قولك: ضرباً زيداً....“ إلى أن يقول: ”ويظهر من كلام سيبويه أنه ناب مناب الفعل في العمل...“^(٢).

المصدر يُستعمل ثلاثة استعمالات هي: أن يكون مؤكّداً للفعل؛ كقولك: فهمت المسألة فهماً، أو مبيّناً للفعل؛ كقولك: فهمت المسألة فهم عالم، أو مقدّراً بحرفٍ مصدرى بـ (أن) أو (ما)؛ كقولك: (تعجّبتني كتابتك الصحيفة) يصح أن تقول: (يعجّبتني أن كتبت) أو (تكتب الصحيفة)، وفي قولك: (يعجّبتني شرحك الدرس) يصح أن تقول: (يعجّبتني ما شرحت الدرس)، أو أن يوضع موضع الفعل؛ كقولك: إكراماً زيداً^(٣).

فبناءً على هذه الاستعمالات؛ فإن المصادر العاملة عمل الفعل تنقسم قسمين: ما يُقدّر بالفعل وحرفٍ مصدرى، وما يُقدّر بالفعل وحده دون حرفٍ مصدرى^(٤)؛ كقولك: ضرباً زيداً.

ولم يجز العلماء أن يعمل المصدر المذكور تأكيداً للفعل أو مبيّناً عمل الفعل^(٥)؛ لكنّ اختلفوا في المصدر الذي يُقدّر بالفعل وحده دون حرفٍ مصدرى في مثل: ضرباً زيداً؛ هل العامل في (زيداً) المصدر المذكور أو الفعل المُقدّر^(٦)؟ وهل المواضع التي جاء فيها المصدر على هذه الصورة مقيسة أو اقتصر فيها على

(١) بيت من الكامل للمرار الأسدي، وهو في ديوانه: ص ٤٦١، والكتاب ١/١١٦، والكامل ١/٤٤٢، والأصول ١/٢٢٤، وشرح القصائد السبع الطوال ص ٢٠٠، وخزانة الأدب ١١/٢٢٢، والبيت بلا نسبة في: المقتضب ٢/٥٤.

(٢) شرح الجزولية ٣٨ (ت. حسن الحري).

(٣) انظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢/٢٤.

(٤) انظر: شرح الكافية الشافية ٢/١٠٢٤، والمقاصد الشافية ٤/٢١١.

(٥) انظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢/٢٤، وأوضح المسالك ٢/٢٠١، والتصريح بمضمون التوضيح ٣/٢٥٣.

(٦) انظر الخلاف في: شرح الرضي على الكافية ٣/٤١٠، والارتشاف ٥/٢٢٥٥.

السماع^(١) وهاتان مسألتان يتبين فيهما القول من خلال الشاهد الذي ذكره الأبيّ وذكر ظاهر قول سيبويه من خلاله.

ومن الشواهد التي جاء فيها ما ظاهره أنّ المصدر ناب مناب الفعل قول الشاعر:

أعلاقة أم الوليد بعدما أفنان رأسك كالثغام المخلس
إذ إنّ كلمة (أم) منصوبة، والناصب لها المصدر (علاقة).

وهذا البيت أورده سيبويه في موضعين من كتابه:

الأول: (في باب ما جرى في الاستفهام من أسماء الفاعلين والمفعولين مجرى الفعل كما يجري في غيره مجرى الفعل)؛ إذ قال: "ومما أُجري مجرى الفعل من المصادر..."^(٢) ثم ذكر البيتَ وبيتاً قبله وبيتاً بعده فيهن المصادر عملت عمل الفعل؛ إلّا أنّه فسّر أحدها بالفعل فقال: "كأنّه قال: اندل"^(٣).

الثاني: (في هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده)^(٤)، ولم يكن غرضه من إيراده في هذه الترجمة كغرضه من إيراده في الترجمة السابقة.

والغرض من ذكر الترجمتين اللتين ورد فيهما البيت هو معرفة الارتباط بين الترجمة وإيراد البيت فيها.

والذي جعل الأبيّ يقول بأنّ هذا ظاهر سيبويه قول سيبويه: "كأنّه قال: اندل" عند توجيهه (فندلاً زريقُ المال ندلّ الثعالب)^(٥) أنّ الفعل هو العامل لا المصدر؛ إلّا أنّ سيبويه في قوله: "كأنّه" وهو يقصد المصدر (ندلاً) يُريد التقريب والتفسير، والله أعلم.

(١) انظر: الارتشاف ٥/٢٢٥٣.

(٢) الكتاب ١/١١٥.

(٣) المصدر السابق ١/١١٦.

(٤) المصدر السابق ٢/١٣٩.

(٥) المصدر السابق ١/١١٦.

وما ذكره الأبدى أنَّه ظاهرُ كلام سيبويه هو صريح كلامه لا ظاهره؛ لأنَّه صرَّح به بقوله: ”ومما أُجري مُجرى الفعل من المصادر“، ونصَّ في أكثر من موضع على عمل المصدر الذي لم يُذكر معه فعله^(١)؛ منها: ”ومما جُعِل بدلاً من اللفظ بالفعل قولهم: الحَذَرُ الحَذَرُ، والنَّجَاءُ النَّجَاءُ، وضَرْباً ضَرْباً؛ فَإِنَّمَا انتَصَبَ هذا على الزَّم الحَذَرُ، وعليك النَّجَاءُ؛ ولكنَّهُم حذفوا؛ لأنَّه صار بمنزلة (افْعَل)“^(٢)، وإِنْ كان النحويون مختلفين في الناصب لكلمة (أَم)^(٣).

ومما يدلُّ على أنَّ ما ذكره الأبدى أنَّه صريح كلام سيبويه أنَّ شُراح الكتاب فهموا من كلام سيبويه أنَّ مثل هذا منصوبٌ بالمصدر لا بالفعل المُقدَّر الذي نصب المصدر؛ كالرُّماني^(٤)، والأعلم^(٥)؛ بل إنَّ السيرافي نصَّ على أنَّه ظاهرُ كلام سيبويه^(٦) ولم يرضِ السيرافي أنَّ يكون المصدرُ عاملاً؛ بل قدَّر فعلاً ليس من جنس المصدر وقدَّره (الزَم) أو (أَوْقَع)^(٧).

وسيبويه لم ينفردَ بهذا الرأي؛ بل تبعه آخرون؛ كابن السراج^(٨) وابن جني^(٩) وابن مالك^(١٠) وإنَّ كان بعضُ من النحويين يرون أنَّ الناصب لزيدٍ في مثل: (ضرباً زيداً) هو الفعل المُقدَّر الذي يدلُّ (ضرباً) عليه وهو الأمر (اضرب)^(١١)؛ لكن ليس كل مصدرٍ نابٍ عن فعله سيُقدَّر بالأمر كما في البيت.

(١) انظر: الكتاب ١/ ١١٥ - ١١٦.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٧٥.

(٣) انظر: شرح أبيات مغني اللبيب ١/ ٢٣٤.

(٤) شرح الرُّماني ١/ ٢٦٥.

(٥) النكت ١/ ٢٥٠، وإنَّ أجاز فيه أنَّ يكون منصوباً بإضمار فعل؛ إلا أنَّ الوجه الأول الذي ذكره أن يكون منصوباً بالمصدر (علاقة).

(٦) انظر: شرح السيرافي ١/ ٤٤٧.

(٧) المصدر السابق ١/ ٤٤٧.

(٨) انظر: الأصول ١/ ١٣٩.

(٩) انظر: الخصائص ١/ ٢٦٥.

(١٠) انظر: شرح التسهيل ٢/ ١٢٦.

(١١) انظر: المقتضب ٣/ ٢٢٦.

وذكر السيرافي والعكبري وابن يعيش أن قول النحويين: إن المصدر هو العامل تجوزٌ منهم، والعمل حقيقةً لل فعل^(١)؛ إلا أن ابن يعيش لا يستبعد أن يعمل المصدرُ عمل الفعل هنا؛ لنيابته عن الفعل كما أن الظرف (زيدٌ في الدار قائماً) نابٍ مناب الفعل؛ لأنَّ الفعل لو ظهر مع الظرف لكان هو العامل في الحال ولما ناب الظرفُ منابه عمل عمله وكذلك يكون في المصدر^(٢)؛ ولا يبعدُ هذا؛ إذا قيل كذلك: إنَّ أصل الفعل المصدر، فهو قريبٌ منه لا بعيدٌ عنه خلاف الظرف.

وبعد هذا التفصيل لا مانعٌ من عمل المصدر الذي ناب مناب فعله؛ سواء الذي جاء في البيت، أم الذي مثَّل به النحويون في مثل: ضرباً زيداً؛ لورود شواهد عليه، ولإجازة بعض النحويين لمثل هذه الأمثلة^(٣).

الموضع الحادي عشر العدد المركب المشتق على (فاعل)

قال الأبيديُّ: "...ولا يجوز في هذا المختلف اللفظ - أيضاً - أن يكون (ثلاثة عشر) في موضع نصبٍ بـ (رابع عشر)؛ لأنَّ اسم الفاعل لا يكون مُركباً، وهو مذهب المبرد والفارسي، ويظهرُ من سيبويه جوازه بالقياس على ما دون العشرة وهو كما ترى"^(٤).

يُصاغُ العدد على (فاعل) كثاني وثالث، ولهذا العدد المصوغ استعمالاتٌ ذكرها النحويون^(٥)، والذي يُصاغ على (فاعل) الأعداد المفردة والجزء الأول من العدد المركب.

(١) انظر: الباب في علل البناء والإعراب ٤٤٨/١، وشرح المفصل ٧٤/٤.

(٢) انظر: شرح المفصل ٧٤/٤.

(٣) انظر: المقتضب ١٥٧/٤، والأصول ١٣٩/١.

(٤) شرح الجزولية ٩٣ (ت. حسن الحربي).

(٥) انظر استعمالات العدد المشتق على (فاعل) في: البديع ٣١٠/٢، وشرح الجمل ١٣٤/٢، وشرح

التسهيل ٤١٣/٢.

وذكر الأبدى أنَّ ظاهر سيبويه في الأعداد المركبة أمران؛ الأول: أنَّها تُصاغ على (فاعل) قياساً على الأعداد المفردة. والثاني: أنَّها تُضاف إلى عددٍ أقل منها في مثل: هذا رابع عشر ثلاثة عشر، ويكون (ثلاثة عشر) في موضع نصب بـ(رابع عشر).

ولم أجد في الكتاب ما استظهره الأبدى من كلام سيبويه؛ بل الذي ذكره في هذه الأعداد المركبة أمرين؛ الأول: أنَّها تُضاف إلى ما اشتقت منه؛ إذ قال: ”وَمَنْ قَالَ: خامسُ خمسة قال: خامسُ خمسة عشر، وحادي أحد عشر، وكان القياس أن تقول: حادي عشر أحد عشر“^(١). الثاني: أنَّها تكون مثل الأعداد المفردة إذا أُضيفت، وما أُضيفت إليه مبني؛ لئلا تكون ثلاثة أشياء شيئاً واحداً؛ إذ قال: ”فإن قلت: حادي أحد عشر، فـ(حادي) وما أشبهه يُرفع ويُجر ولا يُبنى؛ لأنَّ أحد عشر وما أشبهه مبني، فإن بنيت (حادي) وما أشبهه صارت ثلاثة أشياء اسماً واحداً“^(٢).

وقياس سيبويه هذه الأعداد في الصوغ على فاعل جعل الأبدى يوسع دائرة القياس عند سيبويه وإن لم ينص سيبويه على عمل هذه الأعداد فيما أُضيفت إليه كعمل الأعداد المفردة إذا أُضيفت إلى ما اشتقت منه؛ بل إنَّ تنظير سيبويه هذه الأعداد التي مثل بها في كتابه في (هذا باب ذكر كرك الاسم الذي تبين العدة كم هي مع تمامها الذي هو من ذلك اللفظ)^(٣) لم يكن شيئاً منها منوناً الأول ناصباً ما أُضيف إليه؛ مما يبين عدم نصّه على هذا الاستظهار الذي استظهره الأبدى.

والذي يظهر أنَّ القياس الذي يريده سيبويه هو قياس صياغة الأعداد المركبة على (فاعل) لا أن يكون منوناً وينصب ما بعده، ويؤيد ذلك أمران:

الأول: ما ذكره السيرافي في شرحه؛ إذ قال: ”....ولم يحكه عن العرب، والقياس عند النحويين أن لا يجوز ذلك، وقد ذكره المبرد عن نفسه وعن الأخفش والمازني

(١) الكتاب ٥٦٠/٣.

(٢) المصدر السابق ٥٦٠/٣.

(٣) المصدر السابق ٥٥٩/٣.

أنهم لم يُجيزوه؛ لأنَّ هذا الباب يجري مجرى الفاعل المأخوذ من الفعل^(١)، وهذا الذي ذكره السيرافي عن المبردٍ يختلفُ عن مراد المبرد الذي ذكره في مقتضبه؛ إذ إن المبرد ذكر أمرين في هذه الأعداد: أنها إن جاءت مثل هذا ثالث ثلاثة فهي مبنيةٌ على فتح الجزئين، وإن حُذف من العدد الأول كلمة عشر ونون ونصب ما بعده فهو قول النحويين المتقدمين، ونسب إلى الأخفش أنه لا يراه صواباً وبه قال المازني، ويرى المبرد أن ما قالاه هو القياس^(٢).

الثاني: ما ردّه ابن ولاد في الانتصار على المبرد، وملخصه أن الأخفش والمازني لم يوافقا سيبويه في بناءه فاعلاً من الأعداد المركبة، ولم يتطرقا إلى مسألة تنوين الأول ونصب الثاني به^(٣).

الموضع الثاني عشر

تعلق لاما المستغاث به والمستغاث له

قال الأبيدي: "والذي يظهر لي من سيبويه أن الأولى متعلقةٌ بفعلٍ مضمرٍ، والثانية بإضمار (مدعو)؛ كأنه قال: (أجأ لزيد مدعواً لعمرو؛ أي: في هذه الحال، وهو الأولى"^(٤).

الاستغاثَةُ فرعٌ من فروع النداء؛ إلا أن لها خاصيةً تُميزها فأفردت باباً لها، ومن أحكامها التي تُميزها أنها تتأتى معها لآمان؛ الأولى: لام المسغاث به، والثانية: لام المُستغاث من أجله، واللام الأولى تكون مفتوحةً والثانية تكون مكسورةً؛ تفريقاً لهما^(٥).

(١) شرح السيرافي ١٤/١٢٣.

(٢) انظر: المقتضب ٢/١٨٣.

(٣) انظر: الانتصار ٢٣٩.

(٤) شرح الجزولية ١٨٤ (ت. حسن الحري).

(٥) انظر: كتاب اللامات ٨٧، وسر صناعة الإعراب ١/٣٢٩.

وهاتان اللامان هما لام الجر؛ إلا أنَّ الأولى مفتوحة والثانية مكسورة، وما دام أنهما حرفا جرٍّ فلا بدَّ لهما من مُتعلِّقٍ يتعلّقان به^(١)؛ ولذا استظهر الأبدى من سيبويه أنَّ الأولى متعلّقةٌ بفعلٍ محذوفٍ، وأنَّ الثانية متعلّقةٌ بإضمار مدعو.

وكلام سيبويه عن الاستغاثة جاء في ترجمتين من كتابه: الأولى: في (هذا باب ما يكون النداء فيه مُضَافًا إلى المنادى بحرف الإضافة؛ وذلك في الاستغاثة والتعجب)^(٢)، والثانية: في (هذا باب ما تكون اللام فيه مكسورة؛ لأنَّه مدعوُّه ههنا وهو غير مدعو)^(٣)، ولم أجد سيبويه رَحِمَهُ اللهُ تحدّث عن تعلق لام المُستغاث به بفعلٍ مُقدَّرٍ، وإنَّما كلامه عنها في أمور:

الأول: الغرض الذي جاء من أجله اللام وهو إما التعجب أو الاستغاثة؛ لأنَّه لمَّا ذكر الشواهد عليها قال: ”وكلُّ هذا في معنى التعجب والاستغاثة، وإلَّا لم يجز“^(٤).

الثاني: أنَّ اللام في المُستغاث به كأنَّها بدلٌ من الهاء التي تلحق الاسم المندوب^(٥).

ولم أجد أحدًا من متقدمي النحويين ذكر بِمَ تتعلّق اللامان؛ إلا ما ذكره المبرد عن تعلق لام المُستغاث به بالفعل^(٦)، ولم أقف على قولٍ لأحدٍ شَرَّاح الكتاب نصٍّ فيه على رأيٍ لسيبويه في تعلق هاتين اللامين، وإنَّ أشار الصَّفَّار في شرحه لمتعلقيهما؛ إلا أنَّه لم ينص على تقدير سيبويه فيهما^(٧)، وممن نسب تقدير الفعل مع اللام

(١) انظر: الملحة في شرح الملحة ٦٢١/٢.

(٢) الكتاب ٢١٥/٢.

(٣) المصدر السابق ٢١٨/٢.

(٤) المصدر السابق ٢١٨/٢.

(٥) انظر: الكتاب ٢١٨/٢، وانظر: كتاب اللامات ٨٩.

(٦) انظر: المقتضب ٢٥٤/٤.

(٧) انظر: شرح الصفار ٥٤٢/١ (تحقيق. الخضير).

الأولى إلى سيبويه الرضي في شرحه الكافية^(١)، وهذا التقديرُ وجدته للمبرد في مقتضبه^(٢).

وأما تعلق لام المستغاث من أجله بفعل محذوف فلم أقف على أحد من النحويين قبل الأبيدي نسبة إلى سيبويه فيما اطلعت عليه، والذي يرجح عندي أن الأبيدي يرى أن هذا رأي سيبويه أمور:

الأول: أن اللفظ الذي أورده سيبويه في إحدى الترجمتين اللتين جاءت فيهما الاستغاثه هو لفظ (مدعو)^(٣)، فناسب أن يُقدّر الفعل من اللفظ نفسه لا من غيره.

الثاني: أن ابن عصفور - وإن كان ما قاله غير مُجمع عليه - ذكر أن لام المستغاث من أجله متعلقة بفعل مضمّر قولاً واحداً^(٤)، ولعل الأبيدي استأنس بقول ابن عصفور هذا في تقدير الفعل الذي استظهره من كلام سيبويه.

ويتضح من تقدير الأبيدي المضمّر (مدعواً)، وقوله: (في هذه الحال) أنه متعلقٌ بمحذوفٍ في موضع الحال، وهذا التقدير نُسب إلى ابن الباذش لا سيبويه^(٥).

ومهما يكن من اختلاف في تقدير العامل الذي تتعلق به اللام فسيبويه عند حديثه عن العوامل كثيراً ما يُقدّر فعلاً، ومن الأبواب التي قدّر فيها الفعل باب النداء، والاستغاثه فرعٌ في باب النداء، فيحمل الفرع على الأصل.

الموضع الثالث عشر

أعجمية كلمة (هود)

قال الأبيدي: "والذي يظهر من سيبويه لماً عدّه مع نوح ولوط - وهما عجميان -

(١) انظر: شرح الرضي على الكافية ٣٥٢/١.

(٢) انظر: المقتضب ٢٥٤/٤.

(٣) انظر: الكتاب ٢١٨/٢.

(٤) انظر: شرح الجمل ١٠٩/٢.

(٥) انظر: التذييل والتكميل ٣٥٦/١٣.

أنه أعجميُّ عنده^(١).

كلمة (هود) عَلِمَ على رسولٍ، وهو لفظٌ عربيٌّ؛ إذ إنَّ الرسولَ عربيٌّ، وهو شبيهٌ برسم بعض أعلام الأنبياء التي جاءت مثله ثلاثيةٌ ساكنة الوسط، وظهر للأبدي من كلام سيبويه أنه عنده أعجميٌّ لا عربيٌّ؛ لأنه ذكره مع علمين أعجميين هما نوح ولوط.

وقد وجدت الأبدي في هذا الموضع سبقه شارحان من شراح سيبويه استظهرا قول سيبويه، هما: السيرافي في شرحه؛ إذ قال: "والمعروفُ أنَّ هودًا عربيٌّ، والذي يظهر من كلام سيبويه لَمَّا عدَّه مع نوحٍ ولوطٍ - وهما عجميَّان - أنَّه أعجميٌّ عنده"^(٢)، والأعلم في نُكته؛ إذ قال: "ذكر سيبويه في هذا الباب هودًا مع نوحٍ ولوطٍ وهما أعجميان، والمعروف أنَّ هودًا عربيٌّ، والذي يظهر من كلامه أنَّه أعجميٌّ عنده؛ لَمَّا عدَّه مع نوحٍ ولوطٍ"^(٣)، وواضح من نصِّي الأَعلم والأبدي أنَّ مصدرهما في ذا الاستظهار شرح السيرافي مع تصرفهما في لفظ السيرافي، والذي جعلهم - فيما ظهر لي - يستظهرون أنَّ هودًا أعجميٌّ من كلام سيبويه أمران؛ الأول: الترجمة التي ذكر فيها سيبويه نصَّه الآتي، وهي: (هذا باب الأسماء الأعجمية)^(٤). والثاني: ذكر سيبويه لهودٍ مع نوحٍ ولوطٍ؛ إذ قال: "وَأَمَّا نوحٌ، وهودٌ، ولوطٌ فتصرفٌ على كل حالٍ؛ لخفتها"^(٥).

والذي يظهر لي أنَّ ما استظهره الأبدي من سيبويه أنَّ هودًا أعجميٌّ صحيح؛ وذلك لأُمور:

الأول: أنَّ سيبويه ذكرَ هودًا مع نوحٍ ولوطٍ ولو كان يريد أن يُبين أنه عربيٌّ لذكره

(١) شرح الجزولية ٢٦٦ (ت. حسن الحربي).

(٢) شرح السيرافي ٤٩/١٢.

(٣) النكت ٨٣٢/٢.

(٤) الكتاب ٢٣٥/٣.

(٥) المصدر السابق ٢٣٥/٣.

في النص السابق لنصّه المذكور وهو قوله: ”وأما صالحٌ فعربيٌّ، وكذلك شعيب“^(١)؛ لأنه نصٌّ هنا على أنَّ صالحاً وشعيباً عريان.

الثاني: أنَّ سيبويه أخذ يعلّل لصرف هود ونوح ولوط بذكر الخفة فيها؛ إذ لو كان هودٌ عربياً عنده لما ذكر علة صرفه.

الثالث: ما علل به بعض العلماء من أنَّ العرب هم مَنْ كان من ولد إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ وأما مَنْ كان قبله فليس منهم، وهودٌ قبل إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ يقول الفاكهي: ”وقيل: هودٌ كنوح، لأنَّ سيبويه قرّنه معه. وأيدّ بما يقال: مَنْ أنَّ العربَ مِنْ ولدِ إسماعيلَ، وَمَنْ كان قبل ذلك فليس بعربي، وهودٌ قبل إسماعيل - فيما يُذكر - فكان كنوح“^(٢).

الموضع الرابع عشر تمييز (كم) الخبرية

قال الأبيدي: ”وما انتصب بعد الأعداد فإنه يلزم الأفراد؛ نحو: عشرين درهماً؛ للاختصار، وكثرة الاستعمال؛ إلا ما انتصب بـ(كم) الخبرية في ظاهر كلام س^(٣) وعليه حملُه سع^(٤)، نحو: كم رجلاً جاءني، وكم رجلاً جاءني، وإن شئت: جاءوني فيهما“^(٥).

وردت كلماتٌ في العربية فيها إبهامٌ منها الأعداد وبعضُ الألفاظ التي احتاجت إلى كلماتٍ تُزيل الإبهام الذي فيها، وهذا المُفسِّر الذي أزال الإبهام عنها هو التمييز^(٦)، ومن الألفاظ المُبهمة التي احتاجت إلى تمييزٍ بعدها؛ ليزيل الإبهام

(١) الكتاب ٢/٢٣٥.

(٢) شرح كتاب الحدود في النحو للفاكهي ص ١٣٠ - ١٣١، وانظر: حاشية الصبان ٣/٣٧١.

(٣) كذا في الشرح المُحقّق، وهو اختصار لكلمة (سيبويه).

(٤) كذا في الشرح المُحقّق، وهو اختصارٌ لأبي سعيد السيرافي.

(٥) شرح الجزولية ١٠٨ (ت. معتاد الحري).

(٦) انظر: المقتضب ٢/١٥٧، والأصول ١/٣١١، وعلل النحولابن الوراق ٤٨٩.

الذي فيها (كم)، و(كم) هذه لها استعمالان: استفهامية، وخبرية^(١).

وكلام الأبدى يشعر أن سيبويه يرى أن تمييز (كم) الخبرية يكون منصوباً، ويمكن أن يكون مفرداً، ويمكن أن يكون جمعاً، وأن أبا سعيد السيرافي حمل كلام سيبويه على هذا.

وأقول: إن سيبويه رَحِمَهُ اللهُ ذكر عن (كم) الخبرية الأمور الآتية:

أولاً: أن تمييزها يكون مفرداً مجروراً؛ إذ قال: "اعلم أن (كم) في الخبر بمنزلة اسم يتصرف في الكلام غير منون، يجر ما بعده إذا أسقط التنوين، وذلك الاسم نحو مائتي درهم، فانجر الدرهم؛ لأن التنوين ذهب ودخل فيما قبله. والمعنى معنى (رُب)، وذلك قولك: كم غلام لك قد ذهب"^(٢)، فتظيره لها بمائتي درهم، وتمثيله لها بـ(كم غلام) دل على ما ذكرت.

ثانياً: أنها لا تدخل إلا على النكرة، وأنها تُفيد التكثير لا التقليل، وعرف هذا من تنظيره لها بـ(رُب)^(٣)؛ إذ قال: "واعلم أن (كم) في الخبر لا تعمل إلا فيما تعمل فيه (رُب)؛ لأن المعنى واحد، إلا أن (كم) اسم و(رُب) غير اسم بمنزلة (من)"^(٤).

ثالثاً: أن نصبها لتمييزها هو لغة قوم من العرب؛ إذ قال: "واعلم أن ناساً من العرب يُعملونها فيما بعدها في الخبر كما يُعملونها في الاستفهام، فينصبون بها..."^(٥).

والذي يظهر أن الذي جعل الأبدى يجعل هذا ظاهر كلام سيبويه هو قول سيبويه في باب (هذا باب ما ينصب نصب كم إذا كانت مُنونة في الخبر والاستفهام)^(٦):

(١) انظر: الكتاب ١٥٦/٢، ومغني اللبيب ٢٤٣.

(٢) الكتاب ١٦١/٢.

(٣) انظر: مغني اللبيب ١٨١.

(٤) الكتاب ١٦١/٢.

(٥) المصدر السابق ١٦١/٢.

(٦) المصدر السابق ١٧٢/٢.

”وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: لِي مَلَأُ الدَّارَ رَجُلًا، وَأَنْتَ تَرِيدُ جَمِيعًا، فَيَجُوزُ ذَلِكَ، وَيَكُونُ كَمَنْزِلَتِهِ فِي (كَمْ) وَعَشْرِينَ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: رَجُلًا، فَجَازَ عِنْدَهُ كَمَا جَازَ عِنْدَهُ فِي (كَمْ) حِينَ دَخَلَ فِيهَا مَعْنَى (رُبَّ)“^(١).

وكلام سيبويه هنا يدلُّ على أنه يقصد (كم) الخبرية لا الاستفهامية؛ لأمرين؛ الأول: التنظير بقوله: (لي ملأ الدار رجلاً)؛ لأنه يريد الإخبار لا الاستفهام، والثاني: تفسيره لمعنى (كم) بأن معناها معنى (رُبَّ)؛ لأنَّ التي يكون معناها معنى (رُبَّ) الخبرية لا الاستفهامية.

ولم يذكر سيبويه في الترجمة التي عقدها ابتداءً لأحكام (كم) شيئاً يتعلَّق بإفراد تمييزها وجمعه إذا نصبته، وقد يكون هذا استدراكاً منه على شيء لم يذكره في تلك الترجمة.

الموضع الخامس عشر تاء (كلتا)

قال الأبيدي: ”وَأَمَّا (كَلْتَا) فَإِنَّ سَبِيْهَهُ ذَكَرَهَا بَعْدَ (بَنْتَ)، وَقَدْ ذَكَرَ أَنَّ التَّاءَ فِي (بَنْتَ) لِلتَّائِيثِ، وَأَنَّهُمْ شَبَّهُوهَا بِتَاءِ التَّائِيثِ فِي إِسْقَاطِهَا مِنَ النَّسْبِ؛ فَقَالَ عَلَى سِيَاقِ كَلَامِهِ: (وَكَذَلِكَ كَلْتَا وَبَنْتَانِ تَقُولُ: كَلَوِيَّ وَبَنَوِيَّ، وَفِي ثِنْتَانِ: ثَنَوِيَّ) وَظَاهِرُ هَذَا أَنَّ التَّاءَ فِي (كَلْتَا) كَالتَّاءِ فِي (بَنْتَ)“^(٢).

من الألفاظ التي جاءت ولها استعمالان (كَلْتَا)؛ إذ مرَّةً تُستعمل مضافةً إلى الاسم الظاهر، ومرَّةً أخرى تُستعمل فيؤكد بها المثنى المؤنث؛ وذلك إذا أُضيفت إلى الضمير^(٣).

(١) الكتاب ١٧٣/٢.

(٢) شرح الجزولية ٢٢٨ (ت. معتاد الحري).

(٣) انظر استعمالات (كلتا) في: التذييل والتكميل ١٥٩/١، و: ١٢٣/٢٠، ومغني اللبيب ٢٦٧.

ويفهم من إيراد الأبدى لظاهر سيبويه في هذه المسألة أن التاء في (كَلَّتَا) فيها خلافٌ من حيثُ حقيقتها، وهذا الخلافُ ملخصه^(١) : أنها ليست من أصل الكلمة ووزنها على هذا (فَعَلَّ) ، أو أنها من أصل الكلمة؛ لكنّها كانت واوًا فحُذفت وعوّضت عنها التاء^(٢) ، أو أنها ألف (كَلَا)؛ لكنّ قلبت واوًا ثمّ قلبت تاءً، وزيدت الألف فيها للتأنيث^(٣) .

وقد ذكر الأبدى نصَّ سيبويه الذي استظهر منه، وهذا القول قاله سيبويه في (هذا باب الإضافة إلى ما فيه الزوائد من بنات الحرفين فإن شئت تركته في الإضافة على حاله قبل أن تُضيف، وإن شئت حذف الزوائد ورددت ما كان له في الأصل)^(٤) ؛ إلا أن الاستظهار الذي ذكره الأبدى ليس له ابتداءً؛ بل هو للسيرافي؛ إذ هو بنصّه وردّ في شرح السيرافي للكتاب^(٥) ، وهذا الظاهر الذي ذكره السيرافي والأبدى هو حقيقة كلام سيبويه لسببين:

الأول: أن سيبويه في الباب نفسه قال: ”وَمَنْ قَالَ: رَأَيْتُ كَلَّتَا أَخْتِيكَ؛ فَإِنَّهُ يَجْعَلُ الْأَلْفَ أَلْفَ تَأْنِيثٍ، فَإِنْ سَمَىٰ بِهَا شَيْئًا لَمْ يَصْرِفْهُ فِي مَعْرِفَةٍ وَلَا نَكْرَةٍ، وَصَارَتْ التَّاءُ بِمَنْزِلَةِ الْوَائِ فِي شَرَوَىٰ“^(٦) ، فكونه يجعل التاء نظيرة للواو في (شروى) مما يدل على أن التاء في (كَلَّتَا) أصلها الواو.

الثاني: أن السياق الذي جاء فيه (كَلَّتَا) هو ردّ الحروف الأصول التي حصل فيها حذف فعوض عنها؛ وذلك من خلال النسب؛ إذ النسب من الأمور التي ترد

(١) انظر الخلاف في تاء (كَلَّتَا) في: علل النحولاين الوراق ٣٩١.

(٢) نُسب هذا القول إلى الجرّمي في: شرح السيرافي ٣٩/١٣.

(٣) هذا ما نسبته الأبدى إلى سيبويه، وبهذا قال ابن جني في: سر صناعة الإعراب ١٥١/١.

(٤) ممن قال بهذا الفراء في: معاني القرآن ١٤٢/٢، وابن الأنباري في: المذكر والمؤنث ٢٧٢/٢، والسيرافي في: شرحه ٣٩/١٣.

(٥) الكتاب ٣/٣٦١.

(٦) انظر: شرح السيرافي ٣٨/١٣.

(٧) الكتاب ٣/٣٦٤.

الأشياء إلى أصولها.

فالذي أراه - والله أعلم - أن هذين السببين مع ما ذكره الأبي توكّد أن سيبويه يرى أن أصل التاء في (كلّتا) الواو.

المبحث الثاني

منهج الأبدى في بيان ظاهر سيبويه واتجاهاته

لكل مؤلف طريقة يسلكها، ومنهج يحتديه؛ عند بيان مراده، وعرض أفكاره، وبيان ظاهر سيبويه من الأمور - فيما ظهر لي - التي كانت تعترض الأبدى اعتراضاً؛ إذ لم يلتزمه في شرحه التزاماً تاماً، وذلك للأمور الآتية:

الأول: أن الشرح - أولاً - ليس مقصوداً لكلام سيبويه؛ بل لمتن الجزولية.

الثاني: أن بعض المسائل فيها خلاف بين أئمة النحو ومنهم سيبويه؛ إذ كانت مثل هذه المسائل تعترض فبين الأبدى الخلاف فيها، وقد كان من طريقته أن يشير إلى الخلاف، فيستدعيه هذا إلى ذكر الظاهر.

الثالث: أن الأبدى يعرض لمثل هذه المواضع؛ ليبين رأيه فيها فيما ظهر له؛ فكأنه يريد أن يشارك في خدمة نص سيبويه فهماً وإن لم يكن له شرح فيه.

الرابع: التعدد والتنوع في الشرح؛ إذ طول الشرح جعله يتخير من ألفاظ ما يناسب ما يريد إيصاله ويتغياها في أثناء شرحه؛ إذ لم يقصد شرح عبارات الجزولية فقط؛ بل تجاوز ذلك إلى بيان ظاهر سيبويه من كتابه.

هذا، وقد كان للأبدى منهج في عرض ما استظهره من قول سيبويه أوضحه من خلال الآتي:

أولاً. في عرض الاستظهار.

ثانياً. في ألفاظ الاستظهار.

ثالثاً. في غرض الاستظهار.

رابعاً. في اتجاهات الاستظهار.

خامساً. في طريقة الاستظهار.

أولاً. في عرض الاستظهار:

لقد كان الأبديُّ يذكرُ المسألةَ عَرَضاً ثم ينشرها بذكر أدلتها، ثم بعد ذلك يذكر ظاهر سيبويه دون نصّه وهذا في جميع المواضع إلا الموضع الخامس عشر؛ إذ ذكر نصَّ سيبويه.

ولم يكن من عادة الأبدي أن يذكر الظاهر في أول المسألة؛ بل في آخرها بعد ذكر توطئة لها وتمهيد، وهذا في المواضع الخمسة عشر كلها.

ثانياً. في ألفاظ الاستظهار:

وأما ألفاظ الاستظهار فقد جاءت متنوعة ولم يكن يذكر معها نصَّ سيبويه الذي بين ظاهره منه، وهذه الألفاظ بيانها في الآتي:

- "وهو الذي يظهر من كلام سيبويه"، وهذا جاء عنده في الموضع الأول.
 - "يظهر من لفظ الكتاب"، وهذا جاء عنده في الموضعين: الرابع والخامس.
 - "ويظهر من كلام سيبويه"، وهذا جاء في الموضع العاشر.
 - "والذي يظهر لي من سيبويه"، وهذا جاء في الموضع الثاني عشر.
 - "والذي يظهر من سيبويه"، وهذا جاء في الموضع الثالث عشر.
- ويلاحظ أن لفظي الاستظهار هما الفعل المضارع (يظهر)، واسم الفاعل (ظاهر)؛ إلا أن أكثرها استعمالاً الفعل المضارع.

وهذه التنوع غايته واحدة، وهو بيان ظاهر كلام سيبويه.

وأما ذكره لنصَّ سيبويه ثم بيانه لظاهره فلم يردّ عنده إلا في موضع واحد هو الموضع الخامس عشر؛ وأحال إليه باسم الإشارة (هذا)؛ إذ قال بعد ذكره: "مسألة

أَنَّ التاءَ في (كَلَّتَا) مثل التاءَ في (بَنَّتْ): ”وظاهر هذا أَنَّ التاءَ في (كَلَّتَا) كالتاءَ في (بَنَّتْ).“

ثالثاً. في غرض الاستظهار:

وأما الأغراض التي كان الأبدئي يريدُها من بيان ظاهر كلام سيبويه فيمكن استنباطها من خلال عرض الأبدئي لظاهر سيبويه، وهي:

الأول: أَنَّ ينقلَ خلافاً في مسألةٍ ما ثم ينصُّ أَنَّ لسبويه رأياً في ذات المسألة، فيضفي على المسألة وزناً؛ لوجود رأي لسبويه فيها وإن كان مفهوم نصّه لا منطوقه، وذلك من خلال بيان ظاهره؛ كما في الموضع الأول.

الثاني: أَنَّ يجعلَ ظاهرَ سيبويه مُستنداً وقاعدةً لتقرير أمرٍ ثبت عنده؛ كما في الموضعين: الثاني والسادس؛ إذ قرّرَ في الموضع الثاني أَنَّ الفعل الذي يتعدّى مرةً بحرف الجر ومرةً بنفسه أَنَّ الأصل منهما هو تعدي الفعل بالحرف لا بنفسه. وكتقريره في الموضع السادس أَنَّ بعض الحروف إذا تقدّم عليها مُتعلق الفعل فإنَّ الفعل لا يعمل فيها.

الثالث: أَنَّ يتخذَ ظاهرَ سيبويه مُستنداً لرأي اختاره أحدُ النحويين وقال به كما في المواضع: الثالث، والخامس، والثامن؛ إذ بيّنَ في الموضع الثالث أَنَّ ما ذهب إليه شيخُه أبو علي الشلوبين في حكم مصدر الأفعال التي تنصب فعلين أصلهما المبتدأ والخبر، وبيّنَ في الموضع الخامس السبيل الذي سلكه أبو الحسن الأخفش فيما ذكره عنه ابنُ جني من جواز الابتداء بـ(إنَّ)، وأيدَ قول الأخفش بجواز إعمال (ليت) إنَّ اتصلت بها (ما) بظاهر قول سيبويه.

الرابع: عدم القطع بنسبة رأيٍ إلى صاحب الكتاب؛ إذ كلامه يحتملُ أكثر من أمر، فيقصد إلى ذكر الاحتمالين اللذين يظهران من لفظ الكتاب دون القطع بترجيح أحدهما على الآخر؛ كما في الموضع الرابع.

الخامس: أن يجعل الظاهر مدخلاً لفهم خلاف صار بين عالَمين في المذهب الواحد؛ كما في الموضوع السابع.

السادس: أن يتخذ من بيان الظاهر سبيلاً لذكر مخالفة سيبويه لجمهور البصريين كما في الموضوع التاسع.

السابع: أن يقصد من بيان ظاهر كلام سيبويه تأييد فهم لشارح من شُراح الكتاب كما في الموضوع الثالث عشر.

الثامن: الانتصار لظاهر سيبويه ببعض الأصول النحوية؛ كالقياس؛ كما في الموضوع الثامن.

هذه أبرز الأغراض التي تظهر عند تأمل المواضع التي استظهر فيها الأَبْذِيُّ كلام سيبويه واستنطقه.

رابعاً. في اتجاهات الاستظهار:

للأَبْذِي اتجاهات سلكها في استظهاره كلام سيبويه، وبيانها في الآتي:
أولاً: الاتجاه النحوي، وهو أكثر الاتجاهات عند الأَبْذِي؛ إذ برز عنده في أمرين:
الأول: في الأحكام النحوية، وجاء هذا في المواضع: الأول، والثاني، والرابع، والثامن، والتاسع، والثالث عشر.

الثاني: في التوجيه الإعرابي، وجاء هذا في المواضع: الخامس، والسادس، والسابع، والعاشر، والحادي عشر.

ثانياً: الاتجاه اللغوي، وهذا جاء عنده في موضع واحد فقط، وهو الموضوع الثالث عشر، وهذا يُعزِّزُ أن كتاب سيبويه لم يكن كتاب نحوٍ وصرفٍ فقط؛ بل حوى "مادةً لغويةً غزيرة" (١)؛ مما جعل النحويين في غير شرح الكتاب يُعنون بالاهتمام بها والنظر فيها.

(١) كتاب سيبويه وشروحه ٧٧.

ثالثاً. الاتجاه الصرفي، وهذا جاء عنده في موضع واحد فقط، وهو الموضع الخامس عشر.

خامساً. في طريقة الاستظهار:

وأقصدُ بالطريقة الأمور التي استعان بها الأبدى لاستظهار كلام سيبويه واستنطاقه؛ إذ العادة أن مَنْ يستظهر كلام غيره فسيعدل عليه، ويُعلل لما ظهر له، والطرق التي سلكها الأبدى يمكن بيانها من خلال ما يأتي:

- أن يحتكم -أولاً- إلى بعض القواعد النحوية، ثم يُمثل على ذلك من كلام سيبويه نفسه وتمثيله في كتابه؛ كما في الموضع الثاني.
- أن يعتمد على بعض شروح الكتاب في الاستظهار وهذا قليل جداً؛ كما في الموضع الثالث وإن لم يُصرح بذلك؛ لكن بعد الرجوع إلى الشرح وُجد أن الأبدى مسبقٌ إليه؛ إلا أن طريقة التحليل والبيان مختلفة.
- أن يختصر نصوص سيبويه بذكر ظاهرها لا نصها؛ إذ لم أجد الأبدى في تلك المواضع يذكر نصوص سيبويه إلا في الموضع الخامس عشر، وأحال في موضعين منها إلى ترجمتين من تراجم الكتاب، والموضعان هما: الثالث، والرابع.
- أن ينتصر لما ظهر له من أنه قولٌ لسيبويه من خلال ذكر بعض الأحكام والتوجيهات وتقنيدها والرد عليها؛ كما في الموضعين: الخامس، والسادس.
- أن يذكر الأبدى الظاهر بلا تعليق ولا تعليل ولا استدلال؛ كما في الموضعين: الأول، والرابع.

الخاتمة

الحمد لله على التمام، وله الشكر أن أعان على الختام، وبعد دراسة مواضع استظهار الأبدي لكلام سيبويه أخلص إلى النتائج التالية:

- تأثر العلوم بعضها ببعض؛ إذ الظاهر في أصله موطنه الذي نشأ فيه واستغلظ واستوى على سوقه هو علم أصول الفقه.
- أن الظاهر من الطرق التي عني بها بعض النحويين ومنهم الأبدي في بيان مراد سيبويه ومقصوده مما كان يتحمله كلامه.
- أن الظاهر له معنيان؛ الأول ظاهر الكلام وحقيقته، والثاني: ما يستنبط منه ويستتق.
- الظاهر الذي ذكره الأبدي في شرحه لكلام سيبويه جاء بالمعنيين؛ إذ ورد على المعنى الأول في موضعين، وورد بالمعنى الثاني في ثلاثة عشر موضعاً.
- كان للأبدي طرقٌ انتهجها في بيان ظاهر سيبويه في شرحه أبت عنها ووضحتها.
- أراد الأبدي من بيان ظاهر سيبويه أغراضاً كشفت عنها من خلال دراسة المواضع التي ذكرتها.
- تنوعت ألفاظ الاستظهار وطرقه عند الأبدي؛ إلا أن الغالب فيها هو النص على الاستظهار وليس بألفاظ تُشعر به.
- سلك الأبدي أكثر من اتجاه في بيان ظاهر سيبويه في شرحه الجزولية؛ إذ جاء في اتجاهات ثلاث: النحوي، والصرفي، واللغوي؛ إلا أن النحوي أكثرها.
- أن كتاب سيبويه ما زال خصباً للتفتيش عن موضوعات وأفكار بحثية فيه.

- أن شرح الأبدى يحتاج إلى مزيد دراسة في جوانب كثيرة؛ منها: الاستدلال، والتعليل، وموقفه من النحويين الأندلسيين.
- وصلى الله على نبينا محمد وسلم.

المصادر والمراجع

- أبو عبد الله بن الفخار وجهوده في الدراسات النحوية مع تحقيق كتابه شرح الجمل، رسالة دكتوراه لحمد بن محمد الثمالي، كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ.
- الأزمنة وتلبية الجاهلية، لأبي علي محمد بن المستنير (قُطرب)، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، لعبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، تحقيق: عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦هـ، الرياض.
- الأشباه والنظائر الأشباه والنظائر في النحو، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الإغفال وهو المسائل المصلحة من كتاب معاني القرآن وإعرابه، لأبي علي الفارسي، تحقيق وتعليق: د. عبد الله بن عمر بن الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي، أبوظبي، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- أمالي ابن الشجري، لهبة الله بن علي ابن الشجري، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، لجمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ومؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الانتصار لسيبويه على المبرد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن ولّاد، تحقيق: د. زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
- الإيضاح في شرح المفصل، لأبي عمرو عثمان بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، تحقيق: د. إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين، دمشق، ط ٢، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- الإيضاح لأبي علي الحسن بن أحمد الفارسي، عالم الكتب، كاظم بحر المرجان، ط ١، بيروت، ١٤٢٩هـ - ١٩٩٩م.

- البديع في علم العربيّة، لأبي السعادات مجد الدين بن الأثير، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد عليّ الدين، معهد البحوث العلميّة بجامعة أم القرى، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- البسيط في شرح جمل الزجاجي، لأبي الحسين عبيد الله بن أبي الربيع، تحقيق: عياد بن عيد الثبتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ١، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، در سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.
- تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، للأعلم الشنتمري، حقّقه وعلّق عليه: د. زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- التذيل والتكميل في شرح التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: حسن هنداي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤١٨هـ.
- التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهرى، دراسة وتحقيق: د. عبدالفتاح بحيري إبراهيم، الزهراء للإعلام العربي، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- التعليقة على كتاب سيبويه التعليقة، لأبي علي الفارسي، تحقيق: عوض القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط ١، ١٤١٠هـ.
- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لمحب الدين محمد بن يوسف بن أحمد ابن ناظر الجيش، مجموعة من المحققين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- التنبيه على شرح مُشكل أبيات الحماسة لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: د. سيدة حامد عبدالعال، ود. تغريد حسن أحمد عبدالعاطي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.
- توجيه اللمع، لأحمد بن الحسين بن الخبّاز، تحقيق: أ.د. فايز زكي دياب، دار السلام، مصر، ط ٢، ١٤٢٨هـ.
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، لابن أم قاسم المرادي، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

- حاشية الصبان على شرح الأشموني، لمحمد بن علي الصبان، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبدالقادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٤، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، ١٩٩٩م.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي، دار صادر، بيروت.
- الخلاصة البهية في المدارس النحوية، لأسامة خالد محمد حماد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- درة الحجال في أسماء الرجال، لأبي العباس محمد بن أحمد المكناسي، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث - القاهرة، المكتبة العتيقة - تونس، ط ١، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- دلالة الألفاظ في مباحث الأصوليين، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، دار التدمرية، الرياض، ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ديوان الأسود بن يعفر، صنفه: د. نوري حمودي القيسي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- ديوان النابغة الذبياني جمع وتحقيق وشرح محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ودار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٣٠هـ.
- سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح ابن جني، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- السفر الأول من شرح كتاب سيبويه لقاسم بن علي الصفار، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه: د. معيض بن مساعد العوفي، دار المآثر، المدينة النبوية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- شرح التسهيل، لجمال الدين محمد بن عبد الله الطائي، تحقيق: عبد الرحمن السيد

- ومحمد بدوي المختون، هجر، مصر، ط ١، ١٤١٠هـ.
- شرح الجزولية للأبدى، محقق ضمن رسائل جامعية بكلية اللغة العربية - الدراسات العليا بجامعة أم القرى، الجزء ١، تحقيق: د. سعد حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، ١٤٠٥هـ.
- شرح الرضي على الكافية لرضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي، تحقيق: محمد حسن عمر، منشورات جامعة بنغازي.
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- شرح المفصل، لموفق الدين يعيش بن علي، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- شرح المقدمة الجزولية الكبير لأبي علي عمر بن محمد الشلوبين، درسه وحققه: د. تركي بن سهو العتيبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- شرح عيون كتاب سيويه، لأبي نصر القرطبي، تحقيق: عبد ربه عبد اللطيف، مطبعة حسان، القاهرة، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- شرح كتاب الحدود في النحو، لعبدالله بن أحمد الفاكهي النحوي المكي، تحقيق: د. المتولي رمضان أحمد الديميري، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨هـ.
- شرح كتاب سيويه، لأبي الحسن علي بن عيسى الرمانى، دراسة وتحقيق: شريف عبدالكريم النجار، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط ١، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م.
- شرح كتاب سيويه، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الكتب والوثائق المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ظاهر قول سيويه: التصريف في "ارتشاف الضرب" نموذجاً، د. بدر الجابري، مجلة الدراسات اللغوية، مج ١٤، ع ١، محرم - ربيع الأول ١٤٢٣هـ.
- الغرة في شرح اللمع لأبي محمد سعيد بن المبارك بن الدهان، دراسة وتحقيق: فريد بن عبدالعزيز الزامل السليم، دار التدمرية، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠١١م.
- الكامل في اللغة والأدب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، حققه وعلّق عليه وصنع

- فهارسه: د. محمد أحمد الدالي، الرسالة العالمية، بيروت، ط ٥، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- كتاب الأزمنة، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: أحمد السعيد، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٤٦هـ - ٢٠٢٥م.
- كتاب اللامات، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- كتاب سيبويه وشروحه، خديجة الحديثي، دار التضامن، بغداد، ط ١، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
- اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط ١، ١٩٩٥م.
- اللوحة في شرح الملحة لمحمد بن الحسن الصائغ، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- المذكر والمؤنث لأبي بكر بن الأنباري، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف المصرية، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١.
- المرار بن سعيد الفقعسي: حياته وما بقي من شعره، نوري حمودي القيسي، مجلة المورد، ٢٤، أبريل، ١٩٧٣م.
- المرتجل، لأبي محمد عبد الله بن أحمد الخشاب، تحقيق: علي حيدر، دمشق، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- معاني القرآن، لأبي زكرياء الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب والوثائق المصرية، ط ٤، ١٤٣٤هـ.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، مجموعة محققين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٣١هـ.
- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون،

- دار الجيل ، بيروت ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- المقدمة الجزولية في النحو لأبي موسى عبدالعزيز بن عيسى الجزولي، تحقيق وشرح: د. شعبان عبد الوهاب محمد.
- المقرب لأبي الحسن علي بن مؤمن بن عصفور الإشبيلي، تحقيق: أحمد عبدالستار الجوارى وعبدالله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد.
- الملخص في ضبط قوانين العربية لأبي الحسين عبيدالله بن أبي جعفر بن أبي الربيع، دراسة وتحقيق: علي بن سلطان الحكمي، ط١، ١٤٠٥هـ.
- نتائج الفكر في النحو، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، دار الرياض للنشر والتوزيع، ط٢.
- نفح الطيب من غصن أهل الأندلس الرطيب، لأحمد بن المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط٧، ١٤٣٦هـ.
- النكت في تفسير كتاب سيبويه، للأعلم الشنتمري، تحقيق: رشيد بلحبيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ١٤٢٠هـ.
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ.

Resources & References

- Abū 'Alī Muḥammad ibn al-Mustanīr (Qutrub). Al-Azmina wa Talbiyat al-Jāhiliyya. Taḥqīq: Ḥātim al-Ḍāmin. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 12, 1405H / 1985M.
- Abū al-Baqā' 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn al-'Akbarī. Al-Labb fī 'Ilal al-Binā' wa-l-'rāb. Taḥqīq: Ghāzī Mukhtār Ṭalīmāt. Bayrūt & Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir & Dār al-Fikr, 1, 1995M.
- Abū al-Faṭḥ 'Uthmān ibn Jinnī. Al-Khaṣā'ish. Taḥqīq: Muḥammad 'Alī al-Najjār. Al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb, 4, 1999M.
- Abū al-Faṭḥ 'Uthmān ibn Jinnī. Al-Tanbīh 'alā Sharḥ Mushkil Abiyāt al-Ḥamāsa. Taḥqīq: D. Sīda Ḥāmid 'Abd al-'Al wa-D. Taghrīd Ḥasan Aḥmad 'Abd al-'Āṭī. Al-Qāhira: Maṭba'at Dār al-Kutub wa-l-Wathā'iḳ al-Qawmiyya.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Al-Kāmil fī al-Lughah wa-l-Adab. Taḥqīq wa-'allaqa 'alayh wa-Ṣana' Fuhārisu: D. Muḥammad Aḥmad al-Dālī. Bayrūt: al-Risāla al-'Ālamiyya, 5, 1432H / 2011M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Al-Muqtaḍab. Taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Khālīq 'Aḍīma. Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, 1431H / 2010M.
- Abū al-Husayn 'Ubayd Allāh ibn Abī al-Rabī'. Al-Basīṭ fī Sharḥ Jumal al-Zajjājī. Taḥqīq: 'Iyād ibn 'Id al-Thubayṭī. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1, 1407H.
- Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. Maqāyīs al-Lughah. Taḥqīq wa-Ḍabṭ: 'Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1420H / 1999M.
- Abū al-Sa'ādāt Majd al-Dīn ibn al-Athīr. Al-Badī' fī 'Ilm al-'Arabīyya. Taḥqīq wa-Dirāsa: D. Fathī Aḥmad 'Alī al-Dīn. Makkah: Ma'had al-Buḥūth al-'Ilmiyya bi-Jāmi'at Umm al-Qurā, 1, 1420H.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Aḥmad al-Maknāsī. Durat al-Ḥujjāl fī Asmā' al-Rijāl. Taḥqīq: Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. Al-Qāhira & Tūnis: Dār al-Turāth & al-Maktaba al-'Atīqa, 1, 1391H / 1971M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Kitāb al-Azmina. Taḥqīq: Aḥmad al-Sa'īdī. Al-Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1, 1446H / 2025M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Al-Muqtaḍab fī al-Nuḥū wa-l-Lughah. Taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Khālīq 'Aḍīma. Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, 1431H / 2010M.
- Abū al-Faḍl 'Uthmān ibn Jinnī. Sharḥ al-Khaṣā'ish. Taḥqīq: Muḥammad 'Alī al-Najjār. Al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb, 4, 1999M.
- Abū al-Faḍl 'Uthmān ibn Jinnī. Sarṣinā'at al-'rāb. Taḥqīq: Ḥasan Hindāwī. Dimashq: Dār al-Qalam, 1, 1405H / 1985M.
- Abū al-Ḥusayn 'Ubayd Allāh ibn Abī al-Rabī'. Al-Basīṭ fī Sharḥ Jumal al-Zajjājī. Taḥqīq: 'Iyād ibn 'Id al-Thubayṭī. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1, 1407H.

- Abū 'Abd Allāh ibn al-Fukhkār. Wajhūh fī al-Dirāsāt al-Nuḥawiyya ma' Taḥqīq Kitābihi Sharḥ al-Jumal. Risāla Duktūrāh li-Ḥammād ibn Muḥammad al-Thamālī. Makkah: Kulīyyat al-Lughā al-'Arabiyya, Jāmi'at Umm al-Qurā.
- Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. Maqāyīs al-Lughah. Taḥqīq wa-Ḍabṭ: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1420H / 1999M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Al-Kāmil fī al-Lughah wa-l-Adab. Taḥqīq wa-'allaqa 'alayh wa-Ṣana' Fuhārisu: D. Muḥammad Aḥmad al-Dālī. Bayrūt: al-Risāla al-'Ālamiyya, 15, 1432H / 2011M.
- Abū 'Alī al-Fārisī. Al-Ighfāl wa-l-Masā'il al-Muṣliḥa min Kitāb Ma'ānī al-Qur'ān wa-l-rābihi. Taḥqīq wa-Ta'līq: D. 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn al-Ḥāj Ibrāhīm. Abū Ḍabī: al-Majma' al-Thaqāfi, 1424H / 2003M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Aḥmad al-Maknāsī. Durat al-Ḥujjāl fī Asmā' al-Rijāl. Taḥqīq: Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. Al-Qāhira & Tūnis: Dār al-Turāth & al-Maktaba al-'Atīqa, 11, 1391H / 1971M.
- Abū 'Alī al-Fārisī. Al-Ta'līqa 'alā Kitāb Sībawayh al-Ta'līqa. Taḥqīq: 'Awaḍ al-Qawzī. Al-Qāhira: Maṭba'at al-Amāna, 11, 1410H.
- Abū 'Alī al-Fārisī. Sharḥ al-Ta'līqa 'alā Kitāb Sībawayh. Taḥqīq: 'Awaḍ al-Qawzī. Al-Qāhira: Maṭba'at al-Amāna, 11, 1410H.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Isā al-Ramānī. Sharḥ Kitāb Sībawayh. Dirāsa wa-Taḥqīq: Sharīf 'Abd al-Karīm al-Najjār. Al-Qāhira: Dār al-Salām li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, 11, 1442H / 2021M.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Mu'min ibn 'Aṣfūr al-Ishbīlī. Al-Muqarrab. Taḥqīq: Aḥmad 'Abd al-Sattār al-Jawwārī & 'Abd Allāh al-Jubūrī. Baghdād: Maṭba'at al-'Ānī.
- Abū al-Ḥasan al-Fārisī. Al-Idāh. 'Ālam al-Kutub: Kāzīm Baḥr al-Marjān, 11, Bayrūt, 1429H / 1999M.
- Abū al-Ḥasan al-Fārisī. Al-Taḥqīq 'alā Kitāb al-Ta'līqa. Taḥqīq: 'Awaḍ al-Qawzī. Al-Qāhira: Maṭba'at al-Amāna, 11, 1410H.
- Abū al-Muḥammad Sa'īd ibn al-Mubārak ibn al-Dahhān. Al-Ghurra fī Sharḥ al-Lama'. Dirāsa wa-Taḥqīq: Farīd ibn 'Abd al-'Azīz al-Zāmil al-Sulaym. Al-Riyāḍ: Dār al-Tadmīriyya, 11, 1432H / 2011M.
- Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Wullād. Al-Intiṣār li-Sībawayh 'alā al-Mubarrad. Taḥqīq: D. Zuhayr 'Abd al-Muḥsin Sulṭān. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 11, 1416H.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Aḥmad al-Maknāsī. Durat al-Ḥujjāl fī Asmā' al-Rijāl. Taḥqīq: Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. Al-Qāhira & Tūnis: Dār al-Turāth & al-Maktaba al-'Atīqa, 11, 1391H / 1971M.
- Abū al-Sa'ādāt Majd al-Dīn ibn al-Athīr. Al-Badī fī 'Ilm al-'Arabiyya. Taḥqīq wa-Dirāsa: D. Fathī Aḥmad 'Alī al-Dīn. Makkah: Ma'had al-Buḥūth al-'Ilmiyya bi-Jāmi'at Umm al-Qurā, 11, 1420H.
- Abū al-Faḍl al-Shantamrī. Taḥṣīl 'Ayn al-Dhahab min Ma'dan Jawhar al-Adab fī 'Ilm Majāzāt al-'Arab. Taḥqīq wa-Ta'līq: D. Zuhayr 'Abd al-Muḥsin Sulṭān. Bayrūt:

Mu'assasat al-Risāla, ٢2, 1415H / 1995M.

- Abū al-Faḍl al-Shantamrī. Al-Nukat fī Tafsīr Kitāb Sībawayh. Taḥqīq: Rashīd Balḥabīb. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1420H.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā al-Ramānī. Sharḥ Kitāb Sībawayh. Dirāsa wa-Taḥqīq: Sharīf 'Abd al-Karīm al-Najjār. Al-Qāhira: Dār al-Salām li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, ٢1, 1442H / 2021M.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Mu'min ibn 'Aṣḥūr al-Ishbīlī. Al-Muqarrab. Taḥqīq: Aḥmad 'Abd al-Sattār al-Jawwārī & 'Abd Allāh al-Jubūrī. Baghdād: Maṭba'at al-'Ānī.
- Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. Maqāyīs al-Lughah. Taḥqīq wa-Ḍabṭ: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1420H / 1999M.
- Abū al-Muḥammad 'Abd Allāh ibn Aḥmad al-Khashāb. Al-Murtajil. Taḥqīq: 'Alī Ḥaydar. Dimashq: Maṭba'a, 1392H / 1972M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Aḥmad al-Maknāsī. Durat al-Ḥujjāl fī Asmā' al-Rijāl. Taḥqīq: Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. Al-Qāhira & Tūnis: Dār al-Turāth & al-Maktaba al-'Atīqa, ٢1, 1391H / 1971M.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā al-Ramānī. Sharḥ Kitāb Sībawayh. Dirāsa wa-Taḥqīq: Sharīf 'Abd al-Karīm al-Najjār. Al-Qāhira: Dār al-Salām, ٢1, 1442H / 2021M.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Fārisī. Al-Ta'līqa 'alā Kitāb Sībawayh. Taḥqīq: 'Awaḍ al-Qawzī. Al-Qāhira: Maṭba'at al-Amāna, ٢1, 1410H.
- Abū al-Faḍl 'Uthmān ibn Jinnī. Sarḥinā'at al-l'rāb. Taḥqīq: Ḥasan Hindāwī. Dimashq: Dār al-Qalam, ٢1, 1405H / 1985M.
- Abū 'Alī 'Umar ibn Muḥammad al-Shalūbīn. Sharḥ al-Muqaddima al-Jazūliyya al-Kabīr. Dirāsa wa-Taḥqīq: D. Turkī ibn Sahu al-'Atībī. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, ٢2, 1414H.
- Abū al-Ḥusayn 'Ubayd Allāh ibn Abī al-Rabī'. Al-Basīt fī Sharḥ Jumal al-Zajjājī. Taḥqīq: 'Iyād ibn 'Īd al-Thubaytī. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, ٢1, 1407H.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā al-Ramānī. Sharḥ Kitāb Sībawayh. Dirāsa wa-Taḥqīq: Sharīf 'Abd al-Karīm al-Najjār. Al-Qāhira: Dār al-Salām li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, ٢1, 1442H / 2021M.
- Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā al-Ramānī. Sharḥ Kitāb Sībawayh. Dirāsa wa-Taḥqīq: Mu'tamad Muḥaqqiqīn. Al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Wathā'iq al-Miṣriyya, ٢2, 1429H / 2008M.
- Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī. Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-'Arabiyya. Taḥqīq: Aḥmad ibn 'Abd al-Ghafūr Aṭṭār. Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malayīn, ٢3, 1404H / 1984M.
- Badr al-Jābirī. Zāhir Qawl Sībawayh: al-Taṣrīf fī "Irtishāf al-Ḍarb" Namūthan. Majallat al-Dirāsāt al-Lughawiyya, Jild 14, 'Adad 1, Muḥarram-Rabī' al-Awwal, 1433H.
- Abū al-Muḥammad Sa'īd ibn al-Mubārak ibn al-Dahhān. Al-Ghurra fī Sharḥ al-Lama'. Dirāsa wa-Taḥqīq: Farīd ibn 'Abd al-'Azīz al-Zāmil al-Sulaym. Al-Riyāḍ: Dār al-Tadmīriyya, ٢1, 1432H / 2011M.
- Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Al-Kāmil fī al-Lughah wa-l-Adab. Taḥqīq wa-'allaqa 'alayh wa-Ṣana' Fuhārisu: D. Muḥammad Aḥmad al-Dāfī. Bayrūt: al-Risāla al-'Ālamiyya, ٢5, 1432H / 2011M.

- Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Kitāb al-Azmina. Taḥqīq: Aḥmad al-Sa‘īdī. Al-Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1, 1446H / 2025M.
- Abū al-Qāsim al-Zajjājī. Kitāb al-Lamāt. Taḥqīq: Māzin al-Mubārak. Dimashq: Dār al-Fikr, 2, 1405H / 1985M.
- Khaḍīja al-Ḥadīthī. Kitāb Sībawayh wa-Shurūḥuh. Baghdād: Dār al-Taḍāmūn, 1, 1386H / 1967M.
- Abū al-Baqā’ ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn al-‘Akbarī. Al-Lubāb fī ‘Ilal al-Binā’ wa-l-‘rāb. Taḥqīq: Ghāzī Mukhtār Ṭalīmāt. Bayrūt & Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir & Dār al-Fikr, 1, 1995M.
- Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṣā‘igh. Al-Lamḥa fī Sharḥ al-Malḥa. Taḥqīq: Ibrāhīm ibn Sālim al-Ṣā‘idī. Al-Madīnah al-Munawwara: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī, 1, 1424H.
- Abū Bakr ibn al-Anbārī. Al-Mudhakkar wa-l-Mu‘annath. Taḥqīq: Muḥammad ‘Abd al-Khālīq ‘Aḍīma. Al-Qāhira: Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyya, 1, 1401H / 1981M.
- Nūrī Ḥamūdī al-Qaysī. Al-Marrār ibn Sa‘īd al-Faq‘asī: Ḥayātuhu wa-Mā Baqiya min Shī‘rih. Majallat al-Mawrid, ‘Adad 2, Abri, 1973M.
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Khashāb. Al-Murtajil. Taḥqīq: ‘Alī Ḥaydar. Dimashq: Maṭba‘a, 1392H / 1972M.
- Abū Zakariyā’ al-Farrā’. Ma‘ānī al-Qur‘ān. Taḥqīq: Aḥmad Yūsuf Najātī & Muḥammad ‘Alī al-Najjār. Al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Wathā‘iq al-Miṣriyya, 4, 1434H.
- Ibn Hishām al-Anṣārī. Mughannī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘arīb. Taḥqīq: D. Māzin al-Mubārak & Muḥammad ‘Alī Ḥamdallāh. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1, 1412H / 1992M.
- Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shātibī. Al-Maqāṣid al-Shāfiyya fī Sharḥ al-Khulāṣa al-Kāfiya. Mu‘jama muḥaqqiqīn. Makkah: Ma‘had al-Buḥūth al-‘Ilmiyya wa-l-ḥyā’ al-Turāth al-Islāmī bi-Jāmi‘at Umm al-Qurā, 1, 1428H.
- Badr al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad al-‘Aynī. Al-Maqāṣid al-Nahwiyya fī Sharḥ Shawāhid al-Alfiyya. Taḥqīq: Majmū‘at muḥaqqiqīn. Al-Qāhira: Dār al-Salām li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr, 1, 1431H.
- Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. Maqāyīs al-Lughah. Taḥqīq wa-Ḍabṭ: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1420H / 1999M.
- Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad. Al-Muqtaḍab. Taḥqīq: Muḥammad ‘Abd al-Khālīq ‘Aḍīma. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1431H / 2010M.
- Abū Mūsā ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Īsā al-Jazūlī. Al-Muqaddima al-Jazūliyya fī al-Naḥw. Taḥqīq wa-Sharḥ: D. Shu‘bān ‘Abd al-Wahhāb Muḥammad.
- Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Mu‘min ibn ‘Aṣfūr al-Ishbīlī. Al-Muqarrab. Taḥqīq: Aḥmad ‘Abd al-Sattār al-Jawwārī & ‘Abd Allāh al-Jubūrī. Baghdād: Maṭba‘at al-‘Ānī.
- Abū al-Ḥusayn ‘Ubayd Allāh ibn Abī al-Rabī‘. Al-Mulakhaṣ fī Ḍabṭ Qawānīn al-‘Arabiyya. Dirāsa wa-Taḥqīq: ‘Alī ibn Sulṭān al-Ḥukmī, 1, 1405H.
- Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh al-Suhailī. Natā’ij al-Fikr fī al-Naḥw. Taḥqīq: Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā. Riyāḍ: Dār al-Riyāḍ li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 2.

- Aḥmad ibn al-Miqrī al-Tilmisānī. Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn Ahl al-Andalus al-Ratīb. Taḥqīq: Iḥsān ‘Abbās. Bayrūt: Dār Ṣādir, 7, 1436H.
- Abū Bakr ibn al-Anbārī. Muḡannī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘ārib. Taḥqīq: D. Māzin al-Mubārak & Muḡammad ‘Alī Ḥamdallāh. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1, 1412H / 1992M.
- Ṣalāḥ al-Dīn Khālil ibn Aybak ibn ‘Abd Allāh al-Ṣafadī. Al-Wāfī bil-Wafayāt. Taḥqīq: Aḥmad al-Arnā’ūṭ & Turkī Muṣṭafā. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1421H.

ناصب المستثنى بـ (إِلَّا) عند سيبويه

The Accusative Governor of the Exception with (Illā) according to Sibawayh

إعداد:

د. موسى بن ناصر الموسى

جامعة المجمعة

كلية التربية - قسم اللغة العربية

Musa bin Nasser Al-Musa

Majmaah University - College of Education in Majmaah,
Arabic Language and Literature Specialization: Grammar and Morphology (Syntax)

ملخص البحث

يعنى البحث بتحليل رأي سيبويه في عامل نصب المستثنى بـ(إلا)، وإنما احتاج ذلك إلى تحرير لأن عباراته التي تطرّق فيها إلى العامل لم ينصّ فيها عليه، بل اكتفى في كل المواضع التي تكلم فيها عن المستثنى المنصوب بالإشارة إلى أن عامل النصب فيه هو ما قبله، وهذه العبارة مبهمّةٌ تحتل أن يكون مراده الفعل الذي قبله أو معناه، وتحتل أن يكون مراده حرف الاستثناء (إلا) أو ما فيها من معنى الفعل (أستثنى)، كما تحتل أن ينصرف مراده إلى الجملة التي قبل المستثنى، ومن هنا اختلف النحويون في تحديد مراده بالعامل، وتباينت تأويلاتهم لدلالة كلامه وفقاً لتلك الاحتمالات.

وقد تتبّع الباحث عبارات سيبويه التي تحدّث فيها عن العامل، وتناولها بالفحص والتحليل، مستهدفاً الوصول إلى التوجيه الأقرب لدلالة عباراته وفق ما ينتظم من مذهبه في مسائل النحو عامّة، وما يتفق مع منهجه في التحليل النحوي، ويتسق مع دلالة ألفاظه ومصطلحاته في المواضع المتنازع عليها، وفي الكتاب عامّة. وقد ترجّح لدى الباحث أن سيبويه يرى أن ناصب المستثنى هو الجملة التي قبله.

الكلمات المفتاحية: عامل، الاستثناء، توسط، إبهام، موجب.

Abstract

This research is concerned with determining Sibawayh's opinion regarding the accusative governor (operator) of the exception with (illā) in both affirmative exception and negative exception where the antecedent (the exempted-from) is mentioned. This verification is necessary because Sibawayh's statements addressing the governor were not explicit. Instead, in all instances discussing the accusative exception, he merely indicated that its accusative governor is "what precedes it" (mā qablahu).

This phrase is ambiguous; it could refer to the preceding verb or its meaning, the exception particle (illā) or the verbal meaning implied within it (i.e., "I except"), or it could refer to the sentence preceding the exception. Consequently, grammarians have differed in identifying his intended governor, and their interpretations of his text have varied based on these possibilities.

The researcher traced Sibawayh's statements regarding the governor, subjecting them to examination and analysis. The aim was to reach the interpretation closest to his intent, consistent with his general grammatical doctrine, his methodology of syntactic analysis, and the semantics of his terminology in the disputed passages and in Al-Kitab generally.

The research concludes that Sibawayh holds the view that the accusative governor of the exception is the sentence preceding it.

Keywords: Governor, Exception, Mediation, Ambiguity, Affirmative

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد: لم يتفق النحويون قديماً وحديثاً على أحدٍ كما اتفقوا على سيبويه، فهو إمام النحويين بلا منازع، وكتابه هو مصدر التشريع النحوي عبر العصور، فمنه استقى النحويون قواعدهم، وعلى خطاه ساروا في تنظيراتهم واستدلالاتهم النحوية، وعلى عباراته اعتمدوا في تقرير آرائهم وتعضيدها.

ونظراً لأنَّ بعض عبارات الكتاب يشوبها الإبهام والغموض إلى درجة يصعب معها الوصول إلى دلالة قاطعة يمكن معها الجزم بمراد سيبويه تعددت تأويلات النحويين لتلك العبارات، وانقسمت آراؤهم تبعاً لتلك التأويلات، ولم يكن يعني الكثير منهم في ذلك إزالة اللبس وكشف الغموض عن عبارات الكتاب بقدر ما كان يعنيهم إضفاء المشروعية لآرائهم، وتقويتها بموافقتها كلام سيبويه.

ومسألة عامل النصب في المستثنى بد (إلا) من المسائل التي اكتنف الغموض عبارات سيبويه فيها، وتعددت فيها الاحتمالات لمراده، وبرزت فيها إشكالية الفهم والتأويل عند النحويين، فمنهم من رأى أنَّ مراده ينصرف إلى القول بأنَّ العامل هو الفعل الذي قبله أو معناه بواسطة (إلا)، ومنهم من صرَّفه إلى (إلا) أو إلى ما فيها من معنى الفعل (أستثنى)، ومنهم من جعل العامل عنده الجملة التي قبل المستثنى.

من هنا تسعى هذه الدراسة إلى كشف الغموض عن عبارات سيبويه التي تطرَّق فيها إلى عامل النصب في المستثنى، والموازنة بين محتملات كلامه وفق ما ينتظم مع مذهبه في مجمل الكتاب، في محاولة للوصول إلى ما يترجح أنه رأيه في هذه المسألة.

والله أسأل التوفيق والإعانة.

أولاً: أهمية الموضوع وسبب اختياره:

تتجلى أهمية هذا الموضوع في كونه يهدف إلى تحرير رأي إمام النحاة والمنظر الأكبر للأحكام النحوية في عامل النصب في المستثنى بـ(إلا)، وهي مسألة شائكة من مسائل النحو احتدم فيها الجدل بين عدد من النحويين المتقدمين والمتأخرين، ولا شك في أن الوقوف على ما يغلب على الظن أنه رأي سيبويه سوف يسهم في حسم هذا الجدل المحتدم.

ثانياً: مشكلة البحث:

تكمّن مشكلة البحث في عدم وجود نص قاطع وصريح يجلي رأي سيبويه في عامل النصب في المستثنى بـ(إلا)؛ إذ جاءت عباراته التي تكلم فيها عنه مبهمّة تحتمل احتمالات شتى، وهو ما أدّى إلى انقسام النحويين حول تفسير مراده في تلك المواضع، ومن ثمّ ترتّب على ذلك تعدّد آرائهم في تحديد عامل النصب في المستثنى تبعاً لذلك الفهم.

ثالثاً: أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

١. جمع آراء النحويين في عامل النصب في المستثنى بـ(إلا)، والحجج التي استندوا إليها، وتقويمها.
٢. الوقوف على الحجج التي اعتمد عليها المتنازعون في تحديد رأي سيبويه في ناصب المستثنى بـ(إلا)، والموازنة بينها، وتقويمها.
٣. تحليل عبارات سيبويه في المواضع التي تناول فيها المسألة، في محاولة للوصول إلى ما يترجّح أنه مراده.

رابعاً: حدود البحث:

ينحصر مجال البحث في تحرير رأي سيبويه في عامل النصب في الاستثناء

الموجب، والاستثناء التام المنفي، ويشمل المتصل منه والمنقطع.

خامساً: منهج البحث:

اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال تتبع المواضع التي تكلم فيها سيبويه عن عامل النصب في المستثنى بـ(إلا)، وتحليلها؛ بغية الوصول إلى ما يترجح أنه رأيه في المسألة.

سادساً: تقسيمات الدراسة:

قسم الباحث الدراسة إلى تمهيد ومبحثين

التمهيد: آراء النحويين في عامل النصب في المستثنى بـ(إلا).

المبحث الأول: اختلاف النحويين في تفسير كلام سيبويه في ناصب المستثنى بـ(إلا).

المبحث الثاني: الترجيح بين أقوال مفسري كلام سيبويه؛ لبيان مذهبه.

سابعاً: الدراسات السابقة:

وقف الباحث على عددٍ من الدراسات التي تناولت عامل النصب في المستثنى عند سيبويه، ومن أهم هذه الدراسات:

١. دراسة بعنوان (اختلاف الشراح في تفسير كلام سيبويه وأثره في الدرس النحوي)، للدكتور عبد العزيز بن إبراهيم الدباسي^(١)، وفيها خصص المسألة الثانية والسبعين للحديث عن اختلاف شراح كتاب سيبويه في ناصب المستثنى، واقتصر على قولين فقط، دون أن يستقصي بقية الأقوال، كما تداخلت عنده بعض تفسيرات الشراح بسبب قراءة خاطئة لأحد نصوص

(١) رسالة دكتوراه مقدمة لقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

سببويه المهمة في المسألة^(١)، وكان لهذا الخطأ أثرٌ واضح في معالجته للمسألة بشكل عام، وفي تقويمه للآراء، وترجيحه فيما بينها.

٢. دراسة بعنوان: (شرح عبارة سببويه عند الأندلسيين في غير شروح الكتاب)، للدكتور محمد بن عبد الله الحجيلان^(٢)، وقد خصص المسألة السبعين من دراسته لبحث ناصب المستثنى عند سببويه، وقصر مناقشته على تفسيرات النحويين الأندلسيين من غير شراح الكتاب، كما أشار إلى أقوال بعض النحويين من غيرهم دون تفصيل، ثم رجح أن يكون ناصب المستثنى عند سببويه ما قبل (إلا) من فعلٍ أو شبهه.

٣. دراسة بعنوان: (تعقب ابن مالك النحويين فيما فهموه من نصوص سببويه)، للدكتور سعد بن سيف المضياني^(٣)، وكان من ضمن ما تناوله مسألة ناصب المستثنى بـ(إلا)، وفيها قيّم تعقُّبات ابن مالك للنحويين فيما فهموه من عبارات سببويه التي تطرّق فيها إلى عامل النصب.

٤. دراسة بعنوان: (العامل في المستثنى بـ(إلا)) للدكتور صالح بن حسين الأخضر^(٤)، وفيها بسط الباحث القول في الخلاف في عامل النصب، ووازن بين الأقوال، ورجح في نهاية البحث القول بأن العامل هو الفعل بواسطة (إلا)، دون أن يتطرّق لمذهب سببويه، واختلاف النحويين حوله.

٥. دراسة بعنوان: (الحروف القاصر عملها على نصب الاسم الذي بعدها)،

(١) قرأ الباحث عبارة سببويه (إلا نصباً) في قوله: "ولو جاز أن تقول: (أتاني القوم زيداً) تريد الاستثناء ولا تذكر (إلا) لما كان إلا نصباً"، دون (إلا)، فصارت العبارة: (لما كان نصباً)، ومن الواضح أن هذا الخطأ قلب المعنى المراد.

(٢) رسالة دكتوراه مقدمة لقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠-١٤٣١هـ.

(٣) بحث منشور في مجلة العلوم العربية بكلية اللغة العربية في جامعة الإمام، ع (٢٧)، رجب، ٢٠١١م.

(٤) بحث منشور في مجلة العلوم الإنسانية بكلية الآداب بالخميس، جامعة المرقب، ليبيا، ع (١٤)، مارس، ٢٠١٧م.

للدكتور عرفة عبد الرحمن سلطان علي^(١)، وفيها خصَّص الباحث المبحث الثاني للحديث عن (إلا)، وتحدَّث فيه عن خلاف النحويين في عامل نصب المستثنى، مكتفياً في مذهب سيبويه بالإشارة إلى ما نسبته إليه ابن مالك من أنَّ العامل هو (إلا).

٦. دراسة بعنوان (تعدد آراء سيبويه في المسألة النحوية الواحدة، نماذج مختارة)، للدكتور محمد كمال حامد عبد الله^(٢)، وفيها درس الباحث مجموعة من المسائل التي تعددت فيها آراء سيبويه، وتكلَّم في المسألة الثالثة عن عامل النصب في المستثنى، وساق خلاف النحويين واستدلالاتهم في نسبة القول إلى سيبويه، دون أن يتعرَّض لعباراته، أو يحاول الكشف عن مذهبه من خلالها، ورجَّح في خاتمة البحث أنَّ العامل عنده الفعل المذكور قبل (إلا) قياساً على المفعول معه.

(١) بحث منشور في حوليَّة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية بجرجا، ع (٢١)، مج (٦)، ٢٠١٧م.

(٢) بمشاركة الدكتور ناجي أديب محمد، بحث منشور في مجلة جامعة كسلا، السودان، ع (١٨)، يونيو، ٢٠٢١م.

تمهيد

آراء النحويين في عامل النصب في المستثنى بـ (إلا)

اختلف النحويون في تعيين عامل نصب المستثنى على أقوال:

الأول: أنه منصوبٌ بالفعل أو ما تضمنَ معناه بواسطة (إلا).

وهو الظاهر من كلام ابن السراج^(١)، وإليه ذهب السيرافي^(٢)، والفارسي^(٣)، والرماني^(٤)، وابن جني^(٥)، وابن برهان^(٦)، وابن بابشاذ^(٧)، وعبد القاهر الجرجاني في أحد قوليه^(٨)، وعزي إلى البصريين^(٩)، وإلى سيبويه^(١٠).

الثاني: أنه منصوبٌ بـ (إلا) نائبةً عن الفعل (أستثني).

وعليه ظاهر كلام المبرد^(١١) في أحد قوليه، وعبد القاهر الجرجاني^(١٢) في أحد

(١) الأصول ٢٨١/١.

(٢) شرح الكتاب ١٨٤/٨.

(٣) الإيضاح العضدي ٢٢٥، والمسائل البصريات ٧٠٢/١، والمسائل المنثورة ٥٥.

(٤) معاني الحروف ١٢٦.

(٥) سر الصناعة ١٢٩/١.

(٦) شرح اللمع ١٥٤/١.

(٧) شرح المقدمة المحسبة ٣٢٢/٢.

(٨) المقتصد ٦٩٩/١.

(٩) شرح اللمع للواسطي ٧٩، والإنصاف ٢٦١/١، وشرح الكافية للرضي ٨٠/٢.

(١٠) شرح الكتاب للسيرافي ١٨٤/٨، ومعاني الحروف للرماني ١٢٦، وسر صناعة الإعراب ١٢٩/١، وشرح

المقدمة المحسبة ٣٢٢/٢، والمرتل ١٨٦، وشرح المفصل لابن يعيش ٧٦/٢.

(١١) المقتضب ٣٩٠/٤، وإليه عزي القول في شرح السيرافي ١٨٤/٨، والخصائص ٢٧٦/٢، ومعاني

الحروف للرماني ١٢٦، وشرح اللمع للواسطي ٧٨، والمرتل ١٨٦، والإنصاف ٢٦١/١، وشرح الكتاب

لابن خروف (مخطوط) ١٦٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٧٦/٢، والتسهيل ١٠١، وشرح الكافية

للرضي ٨٠/٢.

(١٢) شرح الجمل ١٠٣، والعوامل المائة ٥٢، وإليه عزاه ابن مالك في شرح التسهيل ٢٧١/٢.

قوله، كما عزي إلى الزجاج^(١)، وبه جزم ابن مالك^(٢)، جاعلاً إيّاه مذهب سيبويه.

الثالث: أنه منصوبٌ بمعنى الفعل (أستثني)، و(إلا) دليلٌ عليه.

وإليه ذهب المبرد^(٣) في أحد قوله، وعزي إلى الزجاج^(٤).

الرابع: أن العامل المستثنى منه بواسطة (إلا).

وهو قول ابن الحاجب^(٥).

الخامس: أنه منصوبٌ بالجملة التي قبله، بواسطة (إلا).

وهو قول ابن عصفور^(٦)، والرضي^(٧)، وعزي إلى سيبويه^(٨).

(١) شرح السيرافي ١٨٤/٨، والإنصاف ٢٦١/١، وفي هذه النسبة نظر، فقد ذكر النحاس في إعراب القرآن ٢٥٠/٣ أنه رأى الزجاج يذهب إلى أن قول المبرد خطأ، ولا يجوز عنده إلا ما قال سيبويه، وهو ما يعني أنه يرى انتصاب المستثنى على التشبيه بالمفعول به؛ لأن هذا هو رأي سيبويه عند النحاس، كما سيأتي في القول السابع. ولم أقف للزجاج في معاني القرآن على ما يكشف عن صريح رأيه، والظاهر من كلامه أنه يرى انتصاب المستثنى بمعنى الفعل (أستثني). ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١٦٤/١، ٣٢٧، ٧٢/٢، ١١٩/٣، ٣٣٦، ١٢٧/٤.

(٢) التسهيل ١٠١.

(٣) الكامل ٦١٣/٢، وإليه نسبة النحاس في إعراب القرآن ٢٥٠/٣، دون أن يشير إلى دلالة (إلا)، وابن جني في سر صناعة الإعراب ١٢٩/١، والواسطي في شرح اللمع ٧٨، وابن بابشاذ في شرح المقدمة المحسبة ٢٢٢/٢، وابن الدهان في الغرة ٤٦٢/٢، والشاطبي في المقاصد الشافية ٣٤٩/٣. وذكر ابن مالك في شرح التسهيل ٢٧٣/٢ أن السيرافي نسب إليه أنه يرى انتصاب المستثنى بـ(أستثني) مضمراً، وظاهر كلام السيرافي على أن العمل عنده لـ(إلا) نائبة عن الفعل (أستثني)، كما تقدم في القول السابق.

(٤) الإغفال ٣٤٧/١.

(٥) نص على ذلك في شرح الوافية ٢٢٢، وخلص إليه بعد تردد في شرح المقدمة الكافية ٥٤٠/٢، وإليه نسبة الرضي في شرح الكافية ٨١/٢. وظهر كأنه يرى أن العامل الجملة التي قبل المستثنى في الإيضاح في شرح المفصل ٣٢٥-٣٢٦.

(٦) شرح الجمل لابن عصفور ٢٥٤/٢.

(٧) شرح الكافية ٨٢/٢.

(٨) التذييل والتكميل ١٩٠/٨، وشرح الكافية للرضي ٨٢/٢.

وعليه ظاهر كلام الفارسي^(١) وابن خروف^(٢) في بعض المواضع.

السادس: أنه منصوبٌ بتقدير فعل معناه (لا أعني).

وعزاه الفراء إلى البصريين^(٣).

السابع: أنه منصوبٌ بـ (أنَّ) مقدَّرةٌ بعد (إلا)، فالتقدير في قولنا: (جاء القوم

إلا زيداً): جاء القوم إلا أنَّ زيداً لم يجئ.

وهو منسوبٌ إلى الكسائي^(٤).

الثامن: أنه منصوبٌ بخروجه من الوصف، والمراد بذلك تشبيهه بالمفعول،

وذلك أنه خرج عن معنى الجملة المتقدمة عليه من حيث لم يكن ركنًا من أركانها،

بل فضلة مطلوبة لها.

وهو منسوبٌ أيضًا إلى الكسائي^(٥)، وعزي إلى سيبويه^(٦)، وعليه ظاهر كلام

الأخفش^(٧).

التاسع: أنه منصوبٌ بالخلاف.

وعزي إلى الكوفيين والكسائي^(٨).

(١) التعليقة ٧٢/٢، والبغداديات ٥٩٣، والأظهر أنه يرى أنَّ العامل الفعل أو ما في معناه كما تقدم في القول الأول. وسيأتي مزيد بيان عن رأيه ص ٢١.

(٢) شرح الكتاب (مخطوط) ١٦٢ ذ، والأظهر أنَّ رأيه غير ذلك، وسيأتي بيانه ص ٢٢.

(٣) شرح السيرافي ١٨٥/٨.

(٤) المصدر السابق ١٨٦/٨، ومعاني الحروف للرماني ١٢٦، والإنصاف ٢٦١/١.

(٥) شرح السيرافي ١٨٧/٨، ومعاني الحروف للرماني ١٢٦، والإنصاف ٢٦١/١، وشرح الجمل لابن عصفور ٢٥٣/٢.

(٦) إعراب القرآن للنحاس ٢٤٢/١، ٢/٣-٤، ٢٥٠/٣.

(٧) معاني القرآن ٦٤/١.

(٨) شرح الجمل لابن عصفور ٢٥٣/٢، والمقاصد الشافية ٣٤٩/٣. وذكر أبو حيان في التذييل والتكميل ١٨٧/٨ أنَّ هذا القول هو المفهوم ممَّا نسب إلى الكسائي من أنه انتصب بخروجه من الوصف كما في القول السابق.

العاشر: أنَّه منصوبٌ بـ(إنَّ) مخفَّفةٌ من (إنَّ)، مركَّبًا منها ومن (لا) (إلاَّ).
وبه قال الفراء^(١)، وهو المشهور من مذهب الكوفيين^(٢).

(١) معاني القرآن ٣/٣٧٧، وإعراب القرآن للنحاس ٣/٢٥٠، وشرح السيرافي ٨/١٨٧، والإنصاف ١/٢٦١.

(٢) الإنصاف ١/٢٦١.

المبحث الأول

اختلاف النحويين في تفسير كلام سيبويه

في ناصب المستثنى بـ (إلا)

اختلف النحويين في تعيين مذهب سيبويه في ناصب المستثنى، ويرجع ذلك إلى غموض عباراته وتعدد دلالاتها المحتملة في المواضع التي تكلم فيها عن هذه المسألة في أبواب الاستثناء، فقد قال في باب ما يكون استثناءً بـ (إلا): "اعلم أن (إلا) يكون الاسم بعدها على وجهين، فأحد الوجهين أن لا تغيّر الاسم عن الحال التي كان عليها قبل أن تلحق، كما أن (لا) إذا قلت: (لا مرحباً، ولا سلاماً) لم تغيّر الاسم عن حاله قبل أن تلحق، فكذاك (إلا)، ولكنّها تغيّر المعنى كما تغيّر (لا) لمعنى، والوجه الآخر أن يكون الاسم بعدها خارجاً ممّا دخل فيه ما قبله، عاملاً فيه ما قبله من الكلام، كما تعمل (عشرون) فيما قبلها إذا قلت: عشرون درهماً"^(١).

وقال في باب النصب فيما يكون مستثنى مبدلاً: "حدثنا بذلك يونس وعيسى جميعاً أن بعض العرب الموثوق بعربيته يقول: ما مررت بأحد إلا زيداً، وما أتاني أحد إلا زيداً، وعلى هذا: ما رأيت أحداً إلا زيداً، فتنصب (زيداً) على غير (رأيت)، وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعاً ممّا عمل في الأول، والدليل على ذلك أنه يجيء على معنى: (ولكن زيداً)، و(لا أعني زيداً)، وعمل فيه ما قبله كما عمل العشرون) في الدرهم إذا قلت: عشرون درهماً. ومثله في الانقطاع من أوله: إن فلان واللّه مالا إلا أنّه شقيٌّ، فـ(أنّه) لا يكون أبداً على (إن فلان)، وهو في موضع نصب، وجاء على معنى: ولكنّه شقيٌّ"^(٢).

(١) الكتاب ٢/٣١٠.

(٢) المصدر السابق ٢/٣١٩.

وقال في باب ما يختار فيه النصب لأن الآخر ليس من نوع الأول: ”وذلك قولك: ما فيها أحدٌ إلا حمارًا، جاؤوا به على معنى: ولكن حمارًا، وكرهوا أن يبدلوا الآخر من الأول فيصير كأنه من نوعه، فحُمِلَ على معنى: (ولكن)، وعمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم“^(١).

وقال في باب ما لا يكون إلا على معنى (ولكن): ”ومن ذلك أيضًا من الكلام فيما حدَّثنا أبو الخطاب: (ما زاد إلا ما نقص)، و(ما نفع إلا ما ضر)، ف(ما) مع الفعل بمنزلة اسم نحو النقصان والضرر، كما أنك إذا قلت: (ما أحسن ما كلَّم زيدًا) فهو: ما أحسن كلامه زيدًا، ولولا (ما) لم يَجْزِ الفعل بعد (إلا) في ذا الموضع، كما لا يجوز في (ما أحسن) بغير (ما)“^(٢).

وقال في باب (غير): ”ولو جاز أن تقول: (أتاني القوم زيدًا) تريد الاستثناء ولا تذكر (إلا) لما كان إلا نصبًا“^(٣).

وتبرز إشكالات النصوص السابقة في كون سيبويه لم ينص على العامل بشكل صريح في أي من هذه المواضع، واكتفى بالإشارة إلى أن العامل في المستثنى هو ما قبله، ودلالة التعبير بالقبليَّة مبهمَةٌ تقضي إلى احتمالات شتَّى، ومن هنا اختلف النحويون في تعيين مراده، فمنهم من ذهب إلى أنه يرى انتصاب المستثنى بالفعل المذكور قبله لفظًا أو معنى بواسطة (إلا)، ومنهم من ذهب إلى أنه يرى انتصابه بمعنى الفعل (أستثني) و(إلا) دليل عليه، ومنهم من صرف مراده إلى حرف الاستثناء (إلا)، ومنهم مَنْ صرفه إلى الجملة التي قبله.

وفيما يأتي بيان الأوجه المحتملة فيه، ومواقع استدلالات النحويين عليها من كلام سيبويه:

(١) الكتاب ٣١٩/٢.

(٢) المصدر السابق ٣٢٦/٢.

(٣) المصدر السابق ٣٤٣/٢.

أولاً: أن المستثنى منصوبٌ بالفعل الذي قبله أو معناه بتوسط حرف الاستثناء؛

قال السيرافي: "اختلف النحويون في الناصب للمستثنى في قولنا: (أتاني القوم إلا زيداً)، فأمّا الذي قاله سيبويه في أبواب من الاستثناء أنّه يعمل فيه ما قبله من الكلام كما يعمل (عشرون) فيما بعده إذا قلت: (عشرون درهماً)، وقد قال في هذا الباب: وعلى هذا (ما رأيتُ أحداً إلا زيداً)، فتتصب (زيداً) على غير (رأيت)، وقال بعده: والدليل على ذلك أنّه يجيء على معنى: ولكنّ زيداً، ولا أعني زيداً، وكذلك في آخر هذا الباب: إنّ لفلان مالاّ إلا أنّه شقيٌّ، ف(أنّه) لا يكون أبداً على (إنّ لفلان)، وهو في موضع نصب، وجاء على معنى: ولكنه شقيٌّ، وقد كشف سيبويه ذلك بأبين ممّا تقدّم، وهو قوله في باب (غير): ولو جاز أن تقول: (أتاني القوم زيداً) تريد الاستثناء، ولا تذكر (إلا) لمّا كان إلا نصباً" (١).

ثم قال وكأنّه يكشف عن مراد سيبويه بما قبل المستثنى: "والذي يوجب القياس والنظر الصحيح أن تنصب (زيداً) بالفعل الذي قبل (إلا)، وذلك أن الفعل ينصب كلّ ما تعلّق به بعد ارتفاع الفاعل به على اختلاف وجوه المنصوبات" (٢)، وأوضح أن من المنصوبات ما ينصبها الفعل بشكل مباشر، كما في أكثر المنصوبات، ومنها ما يصل إليها بتوسط حرف، كالمفعول معه والمستثنى.

وقال: "وأمّا قول سيبويه عقيب قوله: وعلى هذا: ما رأيت أحداً إلا زيداً: فتتصب (زيداً) على غير (رأيت) فإنّما يريد: فتتصب (زيداً) على غير البدل، ولكن على الاستثناء... والعامل للنصب في الوجهين هو (رأيت)" (٣).

ثانياً: أن المستثنى منصوبٌ بـ(إلا) نائبةً عن الفعل (أستثنى)؛

تبنى ابن مالك هذا الرأي، ونافح عنه، وأطال في الاحتجاج له، ووجه عبارات

(١) شرح السيرافي ٨/ ١٨٤.

(٢) المصدر السابق ٨/ ١٨٤.

(٣) المصدر السابق ٨/ ١٨٥.

سيبويه السابقة عليه، وزاد على ذلك بأن جزم بخفاء كونه مذهب سيبويه على جمهور الشراح لكتابته.

وفيما يأتي بيان للمواضع التي استند إليها من كلام سيبويه:

١. قول سيبويه: ”فأحد الوجهين ألاّ تغيّر الاسم عن الحال التي كان عليها قبل أن تلحق، كما أنّ (لا) إذا قلت: (لا مرحباً، ولا سلاماً) لم تغيّر الاسم عن حاله قبل أن تلحق، فكذلك (إلا)، ولكنّها تجيء لمعنى كما تجيء (لا) لمعنى“.

ومدار احتجاجه على قياس سيبويه (إلا) على (لا) المحمولة على (إنّ) في كونها تارة تصادف ما تدخل عليه مشغولاً بعامل غيرها، فتؤثر في معناه دون لفظه، وتارة تصادفه غير مشغول بعامل غيرها، فتؤثر في لفظه ومعناه^(١).
٢. قوله: ”عاملاً فيه ما قبله من الكلام“.

يرى ابن مالك^(٢) أنّ (منّ) في قوله سيبويه السابق تبعيضية، وليست لبيان الجنس، وحجّته في ذلك أنّ ما بعدها معرفة، وهو (الكلام)، والتي لبيان الجنس لا تدخل بعد (ما) إلا على نكرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾^(٤)، وإذا كانت تبعيضية، فإنّما أن يريد بما قبل المستثنى (إلا) وحدها، وإنّما أن يريد به الفعل وحده، وانتفى احتمال إرادة الاثنين معاً، وإرادة (إلا) أولى؛ لأنّها قبل المستثنى لا قبل غيره، والفعل قبله وقبل غيره، وإرادته مرجوحة، وإرادة (إلا) راجحة، كما أنّ ما قبل الشيء إذا لم يُردّ به الجميع حمّل على الذي يلي.

٣. قوله: ”كما تعمل (عشرون) فيما قبلها إذا قلت: عشرون درهماً“.

(١) شرح التسهيل ٢/٢٧١-٢٧٢.

(٢) المصدر السابق ٢/٢٧٢.

(٣) الأنفال ٤١.

(٤) النحل ٥٣.

وجه استدلال ابن مالك^(١) بهذه العبارة أن سيبويه جعل موقع المستثنى من عامله كموقع الدرهم من العشرين، وفي ذلك دلالة على أنه لم يُرد الفعل؛ لأنه منفصل مكثف، بخلاف (إلا)، فإنها مثل العشرين في الاتصال وعدم الاكتفاء.

٤. قوله: "فَتَنَصَّبَ (زيداً) على غير (رأيت)، وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعاً مما عمل في الأول".

وصف ابن مالك هذا الموضع بأن دلالة على عمل (إلا) أظهر مما قبله، وذلك لأن سيبويه صرح بأن نصب (زيد) في المثال المذكور على لغة من لا يُبدل إنما هو بغير (رأيت)، فتعين نصبه بـ(إلا)، ثم لم يكتف بذلك التصريح حتى قال: "ولكنك جعلته منقطعاً مما عمل في الأول"، وعلق ابن مالك على ذلك بقوله: "فهذان تصريحان لا يتطرق إليهما احتمال غير ما قلنا إلا بمكابرة أو عناد"^(٢).

٥. قوله: "وانتصب (الأب) إذ لم يكن داخلاً فيما دخل فيه ما قبله، ولم يكن صفةً، وكان العامل فيه ما قبله من الكلام".

ومدار احتجاج ابن مالك^(٣) بالنص السابق على أن سيبويه جعل علّة نصب (الأب) عدم دخوله فيما دخل فيه ما قبله، والذي دخل فيه ما قبله إسناد المعنى إلى المعنى، وتأثر اللفظ باللفظ، فلزم من ذلك ألا يكون لفظ (الأب) منصوباً بلفظ (أتى)، كما لم يكن لمعناه حظ في معناه، وإذا لم يكن النصب بـ(أتى) تعين أن يكون بـ(إلا).

ثالثاً: أن المستثنى منصوبٌ بمعنى الفعل (أستثني)، و(إلا) دليل عليه؛

قرر هذا التأويل المبرد في الكامل بقوله: "ونصب هذا على معنى الفعل، و(إلا)

(١) شرح التسهيل ٢/٢٧٢.

(٢) المصدر السابق ٢/٢٧٢-٢٧٣.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٧٣.

دليل على ذلك، فإذا قلت: (جاءني القوم) لم يؤمن أن يقع عند السامع أن زيداً أحدهم، فإذا قلت: (إلا زيداً)، فالمعنى: لا أعني فيهم زيداً، أو: أستثني ممن ذكرتُ زيداً، ثم أردف موجّهاً كلام سيبويه إلى هذا التأويل: "ولسيبويه فيه تمثيل، والذي ذكرتُ لك أيّن منه، وهو مترجمٌ عما قال، غيرُ ناقضٍ له"^(١).

وقد يبدو رأي المبرد هنا مختلفاً عن رأيه في المقتضب؛ إذ يقول هناك: "لأنك لما قلت: (جاءني القوم) وقع عند السامع أن زيداً فيهم، فلما قلت: (إلا زيداً) كانت (إلا) بدلاً من قولك: (أعني زيداً) و(أستثني فيمن جاءني زيداً)، فكانت بدلاً من الفعل"^(٢)، فهو في النقل السابق عنه في الكامل يسند العمل إلى معنى الفعل (أعني) أو (أستثني)، ويجعل (إلا) دليلاً على ذلك الفعل، في حين أنه ينصُّ هنا على أن (إلا) بدلٌ عن الفعل (أستثني) أو (أعني)، ممّا يعني أنه يسند العمل إلى (إلا) لا إلى معنى الفعل كما يبدو من كلامه هناك، ولذلك نسب إليه أكثر النحويين هذا الرأي كما تقدّم، وجزم به ابن مالك اعتماداً على قوله: "فكانت بدلاً من الفعل".

وعند الموازنة بين كلام المبرد في الموضعين نجد الكلام متقارباً، والتمثيل فيهما واحداً، ولا نرى من فرق بينهما سوى أنه يجعل (إلا) في الموضع الأول دليلاً على الفعل، وفي الموضع الثاني نائبةً عنه.

ويبدو أن ما ذكره المبرد في الكامل من أن العامل معنى الفعل (أستثني) و(إلا) دليلٌ عليه هو الأقرب إلى أن يكون مراده؛ لأنه في قوله: "ونصبُ هذا على معنى الفعل" ما يشبه أن يكون نصّاً على العمل، وأمّا تعبيره في المقتضب بأن (إلا) بدلٌ عن الفعل فيحتمل أن يكون مراده البديل الموضعي لا البديل في العمل، أي: أنها حلت في موضعه، لا أنها نابت عنه في العمل.

وقد يشكل على هذا التوجيه أن جمعاً من النحويين نسبوا إليه أنه يرى أن العامل

(١) شرح التسهيل ٣١٥/١.

(٢) المقتضب ٣٩٠/٤.

(إلا)، وهو أمرٌ يمكن إرجاعه إلى إيهام عبارته في المقتضب، وهي -فيما يبدو- معتمدٌ مَنْ نسب إليه القول، غير أن عبارته في الكامل تزيل هذا الإيهام، وتصح عن مراده.

على أن مآل هذا القول يرجع في نهاية الأمر إلى القول السابق؛ لأن من يرى العمل لـ(إلا) يجعلها نائبةً عن الفعل (أستثني)، ومن يرى العمل لمعنى الفعل يجعل هذا المعنى حالاً في (إلا)، والأمر في الحالين يقتضي اشتمال الكلام على جملةٍ أخرى محتويةٍ على العامل غير جملة المستثنى منه، ولعلّ هذا ما يفسر انقسام النحويين حول رأي المبرد والزجاج أيضاً، ويزيل اضطراب عبارات بعض النحويين في حكاية رأيه، على ما تقدم في التمهيد.

وممّا يؤيد ذلك قول الفارسي وهو في معرض الردّ على هذا الرأي: ”فإن قال إن (غيراً) في قولك: (جاءني القوم غير زيد) ونحو ذلك منتصبٌ بأستثني، قيل له: كيف جاز ذلك عندك ولم تذكر (إلا) الذي يصير عندك بدلاً من (أستثني) ودالاً عليه“^(١)، فهو هنا يجعل كون (إلا) بدلاً عن الفعل (أستثني) ودالته عليه شيئاً واحداً.

رابعاً: أن المستثنى منصوبٌ بالجملة التي قبله بواسطة (إلا)^(٢)؛

قال الفارسي: ”قال: ولو جاز أن تقول: (أتاني القوم زيداً) تريد الاستثناء، ولا تذكر (إلا) لما كان إلا نصباً، قال أبو علي: قد أوضح بقوله: (لما كان إلا نصباً) أن المستثنى عنده ينتصب عن تمام الجملة التي قبله، كما أن الاسم في (ما صنعت وزيداً) ينتصب عن تمام الجملة التي قبله، إلا أن الاسم انتصب في كل واحدٍ من الموضوعين بتوسطِ حرفٍ لمعنى“^(٣).

(١) الإغفال ٢٣٨/١.

(٢) يعبر بعض النحويين عن هذا العامل بأنه الانتصاب عن تمام الكلام. انظر: التذييل والتكميل ١٩٢/٨. وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني.

(٣) التعليقة ٧٢/٢.

وقال: "ولذلك مثل انتصابه بانتصاب الاسم بعد (عشرين)، وهذا من عادته أن يفعله فيما يريد أن يُعلم فيه أن انتصابه عن المذكور نفسه قبله، لا عن شيء غيره، ألا تراه مثل انتصاب الاسم بعد الظرف والحال وغير ذلك من كثير مما أراد أن يعلم فيه أنه منتصب عن الجملة بانتصاب الدرهم بعد عشرين، يريد بذلك أن انتصاب ذلك عن الجملة المذكورة قبلها كما أن انتصاب الدرهم عن تمام الاسم" (١).

وقال ابن خروف: "ونص في الباب على أن العامل في المنصوب الكلام الذي قبله، ولم يخص فعلاً من غيره، وشبهه نصب العشرين؛ لضعف العامل فيه" (٢).

وقال الرضي: "ولو لم يكن في الجملة معنى الفعل لجاز أن ينتصب المستثنى؛ إذ الجملة ليست بأنقص مشابهة للفعل التام كلاً ما بفاعله من المفرد الذي يتم بالنون والتثنية فينصب التمييز، ولا سيما مع تقويها بآلة الاستثناء، وإلى مثله يشير كلام سيبويه في مواضع، فيقول: عمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم، فمذهبه على هذا أن الجملة عاملة في المستثنى لتمامها، لا لمعنى الفعل فيها، سواء كان معنى الفعل فيها أو لا" (٣).

وقال أبو حيان: "وكلام سيبويه يدل على أن الناصب هو الجملة بوساطة (إلا) كما نسبته إليه الجماعة" (٤).

(١) الإغفال ٣٢٩/١. وينظر: البغداديات ٤٩٣.

(٢) شرح الكتاب (مخطوط) ١٦٢ ظ.

(٣) شرح الكافية ٨٢/٢.

(٤) التذييل والتكميل ١٩١/٨.

المبحث الثاني

الترجيح بين أقوال مفسري كلام سيبويه؛ لبيان مذهبه

تبين لنا من خلال عرض آراء النحويين في المبحث السابق أنَّ عبارات سيبويه التي تحدث فيها عن العامل في المستثنى المنصوب تحتل أن يكون العامل فيه (إلا) نائبةً عن الفعل (أستثني)، أو معنى الفعل (أستثني) و(إلا) دليلٌ عليه، أو الفعل المتقدم أو معناه بواسطة (إلا)، أو الجملة التي قبل المستثنى بواسطة (إلا). وسوف ننظر فيما يأتي في دلالة كلام سيبويه على كل واحدٍ من هذه الاحتمالات، ونوازن بينها، لنصل في النهاية إلى ما يترجَّح عندنا أنه مذهبه.

أولاً: القول بأنَّ العامل في المستثنى (إلا) نائبة عن الفعل (أستثني)؛

الذي يظهر أنَّ هذا الرأي لا يستقيم مع كلام سيبويه، وذلك للأسباب الآتية:

١. أنَّ في لجوء سيبويه إلى التعبير عن العامل بكونه ما قبل المستثنى وتقريبه لصورة العمل بتشبيهه بعمل عشرين في الدرهم دلالةً على أنَّه أمام حالة خاصة من العمل، ولو كان يرى أنَّ العامل (إلا) لكان المنتظر منه أن ينصَّ عليها صراحة.

٢. أنَّ تعبير سيبويه عن العامل في المستثنى بكونه ما قبله يقتضي أن يكون الناصب كلاماً مركباً، لا كلمة واحدة، وأمَّا ادعاء ابن مالك أنَّ (مِنْ) في قول سيبويه: "عاملاً فيه ما قبله من الكلام" تبعيضية وليست لبيان الجنس وبناءً على ذلك أنَّ مراده (إلا) فقد ردَّ أبو حيان^(١) بأنَّ القرآن ملآن بمجيء المعرفة بعد (ما)، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢)، وقوله

(١) التذييل والتكميل ١٩٣/٨.

(٢) النساء ٣.

تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾^(١)، وغيرها، ومما يؤيد كونها لبيان الجنس لا للتبويض أن سيبويه في ثلاثة من المواضع التي أشار فيها إلى عمل ما قبل (إلا) في المستثنى أطلق القول بأن العامل فيه "ما قبله"، دون أن يذكر (من).

٢. قوة دلالة قول سيبويه: "ولو جاز أن تقول: (أتاني القوم زيداً) تريد الاستثناء ولا تذكر (إلا) لما كان إلا نصباً" على أن انتصاب المستثنى بغير (إلا). وقد أول ابن مالك^(٢) هذا النص على أن كلام سيبويه محمول على حذف (إلا) وإبقاء عملها، وهو تأويل في غاية التكلف، وصرف للكلام عن ظاهره بلا دليل.

٤. بدا الضعف والتهافت جلياً فيما استدلل به ابن مالك من كلام سيبويه على أن مراده عمل (إلا)، فأما احتجاجة بتشبيهه (إلا) بـ(لا) المحمولة على (إن) فقد أبطله أبو حيان^(٣) بأن (لا) التي شبه سيبويه (إلا) بها ليست المحمولة على (إن) الدالة على النفي العام كما توهم ابن مالك، بل هي (لا) الدعائية، بدليل أن الجملة التي مثل بها سيبويه لها ليست خبرية. على أن هذه الحجة لا تستقيم حتى مع التسليم بأنها (لا) المشبهة بـ(إن) لسببين:

الأول: أن مدار حديث سيبويه عن حال ما بعد (إلا)؛ إذ قال مباشرة قبل كلامه الذي احتج به ابن مالك: "اعلم أن (إلا) يكون الاسم بعدها على وجهين"، وأكد ذلك عند حديثه عن كل وجه، فقال: "فأحد الوجهين ألا تغير الاسم..."، ثم قال: "والوجه الآخر أن يكون الاسم..."، وهذا يقتضي أن يكون المشبه به ما بعد (لا)، وفي صرف ابن مالك الكلام إلى عمل (لا)، ثم في اجتلابه لعمل (إلا) نظيراً له

(١) البقرة ٢٣١.

(٢) شرح التسهيل ٢/٢٧٨.

(٣) التذييل والتكميل ٨/١٩٢.

تحميل للنص ما لا يحتمله.

الثاني: أن تشبيهه سيبويه (إلا) بـ(لا) ينحصر في الحالة التي لا يتغير فيها ما بعدها عن حاله قبل دخولها، وهي حالة إهمال عملها، ولذلك اقتصر ذكره لها عند حديثه عن تلك الحالة، فقال: ”فأحد الوجهين ألا تغير الاسم عن الحال التي كان عليها قبل أن تلحق، كما أن (لا) إذا قلت: (لا مرحباً، ولا سلاماً) لم تغير الاسم عن حاله قبل أن تلحق، فكذاك (إلا)“، ثم استأنف الحديث عن الوجه الثاني فقال: ”والوجه الآخر أن يكون الاسم بعدها خارجاً ممّا دخل فيه ما قبله، عاملاً فيه ما قبله من الكلام، كما تعمل عشرون فيما بعدها إذا قلت: عشرون درهماً“، ولو كان مراد سيبويه تشبيه حال ما بعد (إلا) بحال ما بعد (لا) في الصورتين لأخر ذكر التشبيه إلى ما بعد الفراغ من الوجه الثاني، غير أنه لمّا أورد الوجه الأول الذي لا يتغير فيه ما بعد (إلا) عن حاله قبل دخولها وأتبعه بتشبيهه بما بعد (لا) ثم انتقل إلى الوجه الثاني الذي يتغير فيه حال ما بعد (إلا) عن حاله قبل دخولها وأتبعه بتشبيهه بحال الدرهم بعد العشرين تبين أنّنا أمام صورتين تشبيهيتين مختلفتين، المشبّه فيهما واحد وهو ما بعد (إلا)، والمشبّه به مختلف، وهو في الصورة الأولى ما بعد (لا) غير العاملة، وفي الصورة الأخرى ما بعد (عشرين) وهو (درهماً).

وأما استدلال ابن مالك بقول سيبويه: ”كما تعمل (عشرون) فيما بعدها إذا قلت: عشرون درهماً“ على أنّه جعل موقع المستثنى من عامله كموقع الدرهم من العشرين، وفي ذلك دلالة على عدم إرادة الفعل؛ لأنه منفصل مكتفٍ بخلاف (إلا) فإنها مثل (العشرين) في الاتصال وعدم الاكتفاء = فقد يرد على قول من يرى أنّ العامل الفعل، ولا يرد على قول من يرى أنّ العامل الجملة التي قبله، وهو -مع هذا- لا يخلو من ضعف؛ لما سبقت الإشارة إليه من أنّ عبارة سيبويه تقتضي أن يكون العامل كلاماً، وهو لا يصدق على (إلا).

واحتجاج ابن مالك بقول سيبويه: ”وانتصب (الأب) إذ لم يكن داخلاً فيما دخل فيه ما قبله، ولم يكن صفةً، وكان العامل فيه ما قبله من الكلام“ على أنّ

سيبويه جعل علّة نصب (الأب) عدم دخوله فيما دخل فيه ما قبله، والذي دخل فيه ما قبله إسناد المعنى إلى المعنى، وتأثّر اللفظ باللفظ، فلزم من ذلك ألا يكون لفظ (الأب) منصوباً بلفظ (أتى)، كما لم يكن لمعناه حظٌّ في معناه، وإذا لم يكن النصب بد(أتى) تعيّن أن يكون بد(إلا) = فيه تكلفٌ ظاهر لا يحتمله الكلام؛ لأنّ سيبويه يقصد عدم دخول (الأب) في الإتيان المنسوب إلى القوم، وهو تفسيرٌ لمعنى الاستثناء يريد منه بيان علّة انتصاب الاسم، ولا يلزم منه أن يكون العامل (إلا)، كما لا يلزم منه نفي العمل عن الفعل.

هذا مع أن لازم ابن مالك الذي ذكره يصلح من وجه آخر أن يكون حجة له لا عليه، ذلك أن في تشبيه سيبويه عمل ما قبل المستثنى فيه بعمل العشرين في الدرهم الذي ذكره بعد الكلام السابق مباشرة ما يقتضي أن يكون العامل في المستثنى ما ليس داخلاً فيه ولا هو من صفته، كما أن الدرهم ليس بصفةٍ للعشرين، ولا محمولٍ على ما حملت عليه، وهذا الوصف يصدق على ما قبل (إلا)، ولا يصدق عليها.

وأما استدلال ابن مالك بقول سيبويه: "فَتَنْصِبُ (زيداً) على غير (رأيت)، وذلك أنّك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعاً ممّا عمل في الأول" فيرد على قول من يرى أن العامل الفعل، كما سيأتي، ولا يستقيم على القول بأن العامل الجملة التي قبل (إلا).

ثانياً: القول بأن العامل معنى الفعل (أستثني)، و(إلا) دليل عليه؛

سبقت الإشارة إلى أن مآل هذا الرأي يعود إلى الرأي السابق، ولذلك يرد عليه ما يرد على القول السابق من قول سيبويه: "ولو جاز أن تقول: (أتاني القوم زيداً) تريد الاستثناء ولا تذكر (إلا) لما كان إلا نصباً"؛ لأنّ عدم ذكر (إلا) يلزم منه عدم المعنى المفهوم منها، وفوق هذا هو مخالفٌ لظاهر كلام سيبويه، فهو قد نصّ على أنّ العامل في المستثنى الكلام الذي قبله، ومعنى الفعل (أستثني) ليس داخلاً في ظاهر الكلام الذي قبله.

ثالثاً: القول بأن العامل في المستثنى الفعل المتقدم أو معناه بواسطة (إلا)؛

لا يبدو هذا الرأي أيضاً مستقيماً مع سياق كلام سيبويه، وذلك لأن القول به يعارض ظاهر قوله: ”فتنصب (زيداً) على غير (رأيت)“؛ إذ جعل انتصاب (زيد) بغير الفعل.

وقد أشار السيرافي^(١) والفارسي^(٢) إلى هذا الإيراد، وأجابا عنه بأن مراد سيبويه انتصاب (زيد) على غير البدل، وهو الاستثناء، وعامل النصب في الحالين هو الفعل (رأيت)، كما نص عليه السيرافي، وهو احتمال واردٌ، غير أن حَمَلَ الكلام على ظاهره إذا كان له وجهٌ صالح أولى من التأويل، ويؤيد ذلك أن سيبويه أكد هذا المعنى بعدها مباشرةً بقوله: ”وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعاً ممّا عمل في الأول“، ولهذا قال ابن مالك بعد أن أشار إلى صراحة دلالة الموضعين على عدم إرادة الفعل: ”فهذان تصريحان لا يتطرق إليهما احتمال غير ما قلنا إلا بمكابرة وعناد“^(٣).

وممّا يرجح حمل كلامه على ظاهره أنه قال بعدها مباشرةً: ”وعمل فيه ما قبله كما عمل العشرون في الدرهم إذا قلت: عشرون درهماً“، فأشار إلى العامل، وكأنه بعد أن نفى العمل عن الفعل أراد أن يبين وجه انتصاب المستثنى.

رابعاً: القول بأن العامل في المستثنى الجملة التي قبله بواسطة (إلا)؛

يبدو هذا الرأي أقرب من الأوجه الأخرى إلى مراد سيبويه، وذلك للأسباب الآتية:

١. أن كل المواضع التي أشار فيها سيبويه إلى عامل النصب في المستثنى تصدق عليه، وليس فيها ما ينقضه كما في بقية الأقوال.

(١) شرح السيرافي ١٥٥/٨.

(٢) التعليق ٥٥/٢.

(٣) شرح التسهيل ٢٧٣/٢.

٢. أنه الأقرب اقتضاءً لتعبير سيبويه عن العامل بأنه الكلام الذي قبل المستثنى، وليس الأمر كذلك في بقية الأقوال، فأمّا القول بأن العامل (إلا) أو معنى الفعل (أستثني) فالأمر فيهما ظاهر؛ لأنّ الأول ليس بكلام، بل كلمة واحدة، والآخر ليس من الكلام أصلاً، وأمّا القول بأن العامل الفعل أو ما في معناه ففيه اقتصارٌ على بعض الكلام دون بعض دون دليل.

٣. أن جملة المستثنى منه هي المقابل المتصور للمستثنى في صورة الإخراج التي جعلها سيبويه علّةً للنصب، وأكّد عليها في أغلب المواضع التي تحدّث فيها عن العامل، نحو قوله: "والوجه الآخر أن يكون الاسم بعدها خارجاً ممّا دخل فيه ما قبله من الكلام"، وقوله: "وانتصب (الأب) إذ لم يكن داخلياً فيما دخل فيه ما قبله، ولم يكن صفةً، وكان العامل فيه ما قبله من الكلام"، فإذا قلنا (قام القوم إلا زيداً) فتحن هنا بإزاء شيءٍ مخرَج من شيءٍ، والخارج في الجملة السابقة (زيد) والمخرَج منه (قام القوم)، وهو المراد.

٤. أنه الأقرب إلى تشبيه سيبويه لناصب المستثنى بالعامل في (عشرين درهماً)؛ لأنّ من عادة سيبويه أن يعتمد إلى هذا التمثيل في الصور التي يكون فيها للعمل خصوصيّةٌ تخرجه عن مفهوم العمل التقليدي للفعل أو الحرف، ولذلك فهو دائماً ما يلجأ إلى تقريبه إلى الأذهان بذكر هذه الصورة، وهي عمل العشرين في الدرهم، وتكمن هذه الخصوصية في ارتباط العمل بانقطاع صلة المعمول بما قبله، وكأنّه يجعل من هذا الانقطاع علّةً للعمل، وهذا هو مفهوم الإخراج الذي أكّد عليه سيبويه في المواضع التي تكلم فيها عن عامل النصب في المستثنى، ولذلك نراه يستعين بهذه الصورة في كل موضع يتعرّض فيه لهذا النوع من العمل، نحو قوله عند حديثه عن انتصاب الظروف: "والنصب بالذي هو فيه كانتصاب الدرهم بالعشرين لأنه ليس من صفته ولا محمولاً على ما حُمِل عليه"^(١)، ونحو قوله عند بيان العامل في:

(أنت الرجل علماً): ”وعمل فيه ما قبله كما عمل عشرون في الدرهم، حين قلت: عشرون درهما؛ لأنَّ الدرهم ليس من اسم العشرين ولا هو هي“^(١)، ونحو قوله عن عامل النصب في (ما في السماء موضع كفٍّ سحاباً) و(لي مثله عبداً): ”ولم يكن ما بعدها من صفتها ولا محمولاً على ما حُمِلَتْ عليه، فانتصب بـمَلءٍ كفٍّ ومثله، كما انتصب الدرهم بالعشرين“^(٢)، وقد نبّه الفارسي إلى ارتباط التمثيل بانتصاب الدرهم بالعشرين عند سيبويه بالمواضع التي يكون فيها النصب عن تمام الجملة؛ أذ يقول: ”ولذلك مثل انتصابه بانتصاب الاسم بعد (عشرين)، وهذا من عادته أن يفعله فيما يريد أن يُعْلَمَ فيه أن انتصابه عن المذكور نفسه قبله، لا عن شيء غيره، ألا تراه مثل انتصاب الاسم بعد الظرف والحال وغير ذلك من كثير ممّا أراد أن يعلم فيه أنّه منتصبٌ عن الجملة بانتصاب الدرهم بعد عشرين، يريد بذلك أن انتصاب ذلك عن الجملة المذكورة قبلها كما أن انتصاب الدرهم عن تمام الاسم“^(٣)، كما نبّه إليه الرضي فقال بعد أن أشار إلى احتمال أن يكون المستثنى منصوباً بالجملة التي قبله: ”والى مثله يشير كلام سيبويه في مواضع، فيقول: عمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم“^(٤).

٥. سلامته من الاعتراضات التي وُجّهت إلى الأقوال الأخرى، فقد اعترض القول بأنَّ العامل (إلا) أو معنى الفعل (أستثني) بعدم صلاحية (إلا) للعمل؛ لكونها غير فعل ولا اسم أو حرف مشبّهين به، وبعدم صلاحية معنى الفعل (أستثني)؛ لأنَّ معاني الحروف لا تعمل كما تعمل المعاني التي تدلُّ عليها الجمل^(٥)، وبعدم استقامة المعنى على تقديرهما في نحو (قام القوم

(١) الكتاب ١١٨/٢.

(٢) المصدر السابق ١٧٢/٢.

(٣) الإغفال ٣٣٩/١. وينظر: البغداديات ٤٩٣.

(٤) شرح الكافية ٨٢/٢.

(٥) الإغفال ٣٣٩/١، والخصائص ٢٧٤-٢٧٦، وشرح المقدمة المحسبة ٢٢٢/٢، وشرح المفصل =

غَيْرَ زَيْدٍ^(١)، وبعدم صحّة دخولهما على الجملة الحالية في نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنٍ إِلَّا وَهَذَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾^(٢)، وبأنّ العمل لو كان لـ (إلا) أو للفعل الذي في معناها لجاز نصب المستثنى في نحو (ما جاءني إلا زيد)^(٣).

كما اعترض القول بأنّ العامل الفعل أو ما في معناه بتوسّط (إلا) بنحو (القوم إلا زيداً إخوانك)؛ لعدم وجود الفعل، وعدم إمكانية أعمال العامل المعنوي المفهوم من (إخوانك) متأخراً^(٤)، وبنحو (قبضت عشرة إلا أربعة إلا درهماً إلا ربّعاً) و(قاموا إلا زيداً إلا عمرًا)؛ لأنّه ليس في الكلام استعمال فعل واحد معدّي بحرف واحد إلى معنيين متضادّين أو مختلفين دون عطف^(٥).

هذا وإنّ في القول بأنّ العامل في المستثنى عند سيبويه الجملة التي قبله إشكالاً لا بدّ من إزالته، وذلك أنّ بعض النحويين الذين نسبوا إليه القول ظهر في كلامهم ما يشير إلى أنّ العامل عنده الفعل أو ما في معناه، فالفارسي الذي نسب إلى سيبويه - كما يظهر من النقل السابق - القول بانتصاب المستثنى بالجملة قبله وأطال في الاحتجاج لهذا الرأي وكرّر الكلام في التعليقة^(٦) والبغداديات^(٧) قرّر في الإيضاح العضدي^(٨) والبصريّات^(٩) والمسائل المنثورة^(١٠) أنّ المستثنى الفعل أو ما في معناه، وابن خروف الذي جزم في شرح الكتاب^(١١) أنّ سيبويه نصّ في

= لابن يعيش ٧٦/٢.

(١) شرح السيرافي ١٨٤/٨ - ١٨٥، والإغفال ٢٣٨/١، وشرح الكتاب لابن خروف (مخطوط) ١٦٢ ظ.

(٢) الحجر ٣. وينظر: البغداديات ٥٩٣.

(٣) الإغفال ٢٣٨/١، وشرح المقدمة المحسّبة ٢٢٢/٢، وشرح اللمع للواسطي ٧٨.

(٤) الإيضاح في شرح المفصل ٣٢٦/١.

(٥) شرح التسهيل ٢٧٧/٢.

(٦) التعليقة ٧٢.

(٧) البغداديات ٥٩٣.

(٨) الإيضاح العضدي ٢٢٥.

(٩) البصريّات ٧٠٢.

(١٠) المسائل المنثورة ٥٥.

(١١) شرح الكتاب (مخطوط) ١٦٢ ظ.

الباب على أن العامل في المنصوب الكلام الذي قبله ولم يخصَّ فعلاً من غيره نسب إليه في شرح الجمل^(١) القول بأن انتصاب المستثنى بالفعل الأول أو الابتداء يتوسطه (إلا).

فأما ما يبدو من تناقض في كلام الفارسي فيمكن إرجاعه إلى أنه لا يقصد بانتصاب المستثنى بالجملة التي قبله إسناد العمل إلى الجملة بتمامها، وإنما يعني اشتمالها على العامل الذي هو الفعل أو معناه، بدليل قوله في الإيضاح العضدي: "فانتصاب الاسم إنما هو بما تقدم في الجملة من الفعل أو معنى الفعل".

ولا يرد على هذا التوجيه احتمال أن يكون للفارسي رأيان في المسألة كما اشتهر عنه في عددٍ من المسائل النحوية^(٢)؛ لأنَّ شبهة التناقض قد ترد فيما ورد في كتابين مختلفين، أو حتى في موضعين متباعدين من كتاب واحد، غير أننا لمَّا رأينا الفارسي ينسب إلى سيبويه القولين في موضع واحد من الكتاب نفسه دلَّ ذلك على أنه يتحدث عن رأي واحد، وأنَّ ما يبدو من تناقض بين الرأيين راجع إلى ما ذكرناه من أنه لا يقصد بانتصاب المستثنى بالجملة التي قبله إسناد العمل إلى الجملة بتمامها، وإنما يعني اشتمالها على العامل الذي هو الفعل أو معناه؛ إذ قال في البغداديات بعد أن نصَّ على أن سيبويه يرى أنَّ المستثنى ينتصب عن الجملة التي قبله لا بفعلٍ هو (أستثني) ونحوه كما يرى بعض النحويين: "فلا يخلو ما بعد حروف الاستثناء من أن يكون كما يذهب إليه سيبويه أو كما يقولون إنَّه من فعل آخر، فلو كان على فعل آخر لمَّا جاز دخول هذه الواو في الكلام"^(٣)، وفي قوله: "فعل آخر" التي كرَّرها مرتين إشارة واضحة إلى أنَّ سيبويه يرى أنَّ المستثنى منصوبٌ بفعلٍ غير هذا الفعل الآخر، فإذا كان الفعل الآخر هو (أستثني) فلا مناص من أن يكون الفعل الذي يراه سيبويه هو الفعل المذكور في الجملة.

(١) شرح الجمل ٩٧٥/٢.

(٢) انظر أمثلة لتعدد آرائه في التذييل والتكميل ١١٧/٤، ٢٥٥/٥، ٨٣/١٠.

(٣) البغداديات ٥٩٣.

كما أنه قال بعد أن قرّر في الإغفال أن سيبويه يرى أن المستثنى منتصب بالجملة التي قبله، وكرّر ذلك أكثر من مرّة، وأطال في الاحتجاج له وإبطال القول بأن العامل (إلا) أو الفعل (أستثني): "فإن قال قائل: فإذا كان العامل في الاسم بعد (إلا) هو ما ذكرته من الجملة التي قبلها، فما يكون العامل فيما بعدها إذا لم يكن في الجملة التي قبلها معنى فعل، نحو (الزيدون إخوتك إلا أبا عبد الله)، و(إخوتك أصحابك إلا عمرًا) و(الزيدون آباء عبد الله إلا زيد بن عمرو) قيل له: لا يخلو شيء من ذلك من أن يكون فيه معنى فعل، وعلى تقدير ذلك ينتصب المستثنى، وليس يُنكر تأوّل مثل هذه الجمل على معنى الفعل، ألا تراهم قالوا: (أنا ابن زيد معروفًا)، و(الله أكبر دعاء الحق)، وقال: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾^(١)، فكذا هذه الجملة يُقدّر فيها: الزيدون يناسبونك، وإخوتك يصاحبونك، والزيدون يُكنون بكذا، فالمستثنى على نحو هذا يُحمّل، ويزداد هذا قوّة بانضمام الحرف إليه، وقد نجد الحرف إذا ضُمّ إلى الفعل يجوز فيه من التسلّط والتعدّي ما لا يجوز إذا لم يُضَمَّ إليه، كقولهم: (ما صنعت وأباك)، ألا ترى أن الفعل فيه قد تعدّى بواسطة الحرف، ولو لم يكن لم يُعدّ، فعلى هذا يُحمّل الاسم المستثنى؛ لأنّ حمّله على المعنى يكون كما أريتك^(٢)، وكلامه هنا واضح لا لبس فيه أن مراده ما أشرنا إليه.

ويضاف إلى ما سبق أنّه في الموضعين اللذين نسب فيهما إلى سيبويه القول بأنّ المستثنى منصوب بالجملة قبله في الإغفال والبغداديات كان في سياق الردّ على من يرى انتصابه بالفعل (أستثني) أو بـ(إلا)، ولم يتعرض إلى القول بأنّ العامل الفعل أو معناه، وهو ما يرجّح أن يكون القولان عنده واحدًا.

وأما ابن خروف فقد يبدو التوجيه السابق الذي وجهنا به كلام الفارسي غير مستقيم مع كلامه، وذلك لأنّه بعد أن ذكر أن سيبويه نصّ على أنّ العامل في المنصوب الكلام الذي قبله ولم يخصّ فعلًا من غيره قال: "وبعضهم يرى أنّ

(١) البقرة ٩١.

(٢) الإغفال ١/٣٤٦.

العامل الفعل بتوسطِ (إلا)، ويبطل قوله بما لا فعل له^(١)، وهذا يعني أنه يتحدث عن رأيين مختلفين لا عن رأي واحد، إلا أن الظاهر من كلامه أنه ليس بصدد الرد على من يرى أن العامل الفعل أو ما في معناه، بل كلامه عن مَنْ أطلق القول بأن العامل الفعل بواسطة (إلا) دون أن يشير إلى ما يعمل فيه معنى الفعل نحو (القوم إخوتك إلا زيداً)، كالسيرافي^(٢).

وبالرغم من اندفاع شبهة التناقض في كلام ابن خروف وظهور اتفاقه مع الفارسي في أن العامل في المستثنى ما اشتملت عليه جملة الاستثناء لا الجملة نفسها وفي أن العامل هو الفعل في الجملة التي فيها فعل نحو (جاء القوم إلا زيداً) لا يبدو من كلامه في الجمل أنه يتفق معه في أن معنى الفعل هو العامل إذا لم تشمل الجملة على فعل كما في نحو (القوم إخوتك إلا زيداً)، بل يرى أن العامل هو الابتداء؛ إذ يقول: "والعامل في الاسم المنصوب في الصحيح من الأقوال - وهو قول سيبويه - الفعل الأول، أو الابتداء يتوسطه (إلا)"^(٣).

وإذا كان أمر الفارسي وابن خروف على النحو الذي تصورناه فإن رأي الفارسي هو بعينه رأي من يقول إن العامل هو الفعل أو ما في معناه، ويرد عليه ما سبق أن أوردناه على القول من عدم الثأمة مع قول سيبويه: "فتنصب (زيداً) على غير (رأيت)"، وأما رأي ابن خروف فهو - وإن كان يختلف عنه في صورة الجملة التي لا تحتوي على فعل - يتفق معه في أن العامل في نحو (جاء القوم إلا زيداً) الفعل، وهو ما يعني عدم الثأمة هو أيضاً مع كلام سيبويه.

وعلى هذا فالأقرب إلى أن يكون مراد سيبويه القول بأن عامل النصب في المستثنى هو جملة المستثنى منه، لا ما اشتملت عليه من فعل أو معناه أو ابتداء، ويؤيد ذلك أنها بتمامها لا ببعض أجزائها هي المقابل المتصور للمستثنى في صورة

(١) شرح الكتاب (مخطوط) ١٦٢ ظ.

(٢) شرح السيرافي ٨/ ١٨٤. والظاهر أنه لم ير حاجة للإشارة إلى معنى الفعل؛ لظهوره؛ إذ لا يتصور أن يغيب ذلك عنه.

(٣) شرح الكتاب (مخطوط) ١٦٢ ظ.

الإخراج التي جعلها سيبويه علّة للنصب، وأكد عليها في أغلب المواضع التي تحدّث فيها عن العامل.

وهذا الذي رجّحناه هو ما نسبته الرضي إلى سيبويه؛ إذ يقول: "ولو لم يكن في الجملة معنى الفعل لجاز أن ينتصب المستثنى؛ إذ الجملة ليست بأنقص مشابهة للفعل التامّ كلاماً بفاعله من المفرد الذي يتمّ بالنون والتثوين فينصب التمييز، ولا سيما مع تقويّها بألة الاستثناء، وإلى مثله يشير كلام سيبويه في مواضع، فيقول: عمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم، فمذهبه على هذا أن الجملة عاملة في المستثنى لتمامها، لا لمعنى الفعل فيها، سواء كان معنى الفعل فيها أو لا"^(١).

كما نسبته إلى سيبويه وإلى جمهور النحويين أبو حيان في قوله: "فهذا هو مدعى الجماعة ومستندهم أن مذهب سيبويه أن (زيداً) منصوب بما قبله من الكلام، وهي الجملة بأسرها، ولذلك عبر بعض أصحابنا عن هذا المعنى بأنه انتصب عن تمام الكلام، وهو في ذلك بمنزلة التمييز"^(٢)، ويعني ببعض أصحابه -فيما يبدو- ابن عصفور؛ إذ نقل عنه قوله عن عامل التمييز: "ذهب المحققون إلى أن العامل فيه هو الجملة المنتصب عن تمامها، لا الفعل، ولا الاسم الذي جرى مجراه"^(٣)، وأبان عن المراد بعامل تمام الكلام في نحو (طاب زيد نفساً) و(تصبّب زيد عرقاً) بقوله: "وأن ابن عصفور حكى أن مذهب المحققين أنه ليس منصوباً بـ (طاب) ولا بـ (تصبّب) ولا بما أشبههما من الأفعال، وأنه منصوب عن تمام الكلام، فالعامل فيه تمام الكلام، وهو عامل معنوي"^(٤)، وكان ابن عصفور قد قال عن عامل المستثنى: "ومنهم أيضاً من ذهب إلى أنه انتصب عن تمام الكلام، وهو الصحيح، وهو في ذلك بمنزلة التمييز"^(٥).

(١) شرح الكافية ٨٢/٢، والهامش (٢).

(٢) التذييل والتكميل ١٩٢/٨.

(٣) ارتشاف الضرب ١٦٢١/٤. وينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢٨٤/٢.

(٤) التذييل والتكميل ٢٥٨/٩.

(٥) شرح الجمل ٢٥٤/٢.

على أن في كلام ابن عصفور الذي نقله عنه أبو حيان ما قد يشير إلى اختلاف رأيه عن الرأي الذي نسبته إليه، فقد وصف العامل في النقل السابق بأنه معنوي، في حين أن القول بأن العامل الجملة يقتضي أن يكون العامل لفظياً لا معنوياً، فإذا كان الأمر كذلك فإننا أمام قولين مختلفين لا قول واحد، وهو ما قد يستدعي إعادة النظر فيما ذكره أبو حيان^(١) من أن الخلاف بين المصطلحين لفظي وأن بعض النحويين يعبرون عن العامل بتمام الكلام ومرادهم الجملة.

غير أننا حين ندقق النظر في قول ابن عصفور السابق في شرح الجمل: "وهو في ذلك بمنزلة التمييز"، ونربطه بقوله في باب التمييز: "والتمييز لا يخلو أن ينتصب بعد تمام الكلام أو بعد تمام الاسم، فمثال الذي ينتصب بعد تمام الكلام: (تصبب زيد عرقاً)، ومثال الذي ينتصب بعد تمام الاسم (عندي عشرون درهماً)"^(٢)، ثم قوله: "والتمييز لا يخلو أن يكون العامل فيه فعلاً أو غير فعل، فإن كان العامل فيه غير فعل لم يجز تقديمه ولا توسيطه، وذلك في كل ما ينتصب عن تمام الاسم، فإن كان فيه العامل فعلاً جاز توسيطه بلا خلاف"^(٣) نجد أنه -بعد أن حصر التمييز في المنتصب بعد تمام الكلام والمنتصب بعد تمام الاسم ثم حصر العامل في الفعل أو غير الفعل- يجعل ما يعمل فيه غير الفعل المنتصب بعد تمام الاسم، ممّا يعني أن العامل عنده فيما ينتصب عن تمام الكلام هو الفعل، ويؤكد هذا قوله أيضاً عند حديثه عن تقديم المستثنى: "والصحيح أن المانع من تقديمه كون العامل فيه لا يكون فعلاً، فإذا كان فعلاً فإن العامل فيه تمام الكلام"^(٤)، وإذا كان الأمر كذلك تبين لنا أن تمام الكلام عنده ليس هو العامل على الحقيقة، وعلى هذا يؤول قوله إلى ما آل إليه قول الفارسي وابن خروف حين عبّر عن العامل بالجملة، ومرادهما ما تحويه من الفعل أو معناه.

(١) التذييل والتكميل ١٩٢/٨.

(٢) شرح الجمل ٢٨٢/٢.

(٣) المصدر السابق ٢٨٣/٢.

(٤) المصدر السابق ٢٨٤/٢.

هذا مع أنَّ مقتضى كلام ابن عصفور هنا يعارض ما نقله عنه أبو حيان من أنَّه حكى أنَّ مذهب المحققين أنَّ التمييز ليس منصوباً بد (طاب) ولا بد (تصبَّب) ولا بما أشبههما من الأفعال، وأنَّ العامل فيه معنويٌّ، ولعلَّ الأمر قد اختلط على أبي حيان، أو أنَّ ما نقله عنه لا يعدو أن يكون استنباطاً مبنياً على فهمه لكلام ابن عصفور، لا نصّاً من كلامه.

الخاتمة

من أهم النتائج التي توصل لها البحث ما يأتي:

١. المواضع التي تناول فيها سيبويه عامل النصب في المستثنى تحتمل دلالاتها أن يكون العامل عنده (إلا) نائبةً عن الفعل (أستثني) أو معنى الفعل (أستثني)، وتحتمل أن يكون الفعل الذي قبله بواسطة (إلا)، وتحتمل أن يكون الجملة التي قبله بواسطة (إلا).
٢. احتمال كلام سيبويه لكون العامل (إلا) أو معنى الفعل (أستثني) ضعيف جداً، واحتماله لأن يكون العامل الفعل الذي قبله بواسطة (إلا) لا يخلو من قوة، والاحتمال الراجح أن يكون العامل عنده الجملة التي قبل المستثنى بواسطة (إلا).
٣. اعتمد الباحث في ترجيح القول بأن ناصب المستثنى الجملة التي قبله بواسطة (إلا) على قوة دلالة كلام سيبويه عليه من جهة، وعلى عدم وجود ما يعارضه من كلامه من جهة أخرى، وعلى انتظامه مع قواعد النحو وسلامته من الإيرادات التي أوردها النحويون على الأقوال الأخرى من جهة ثالثة.
٤. اعتمد الباحث في تضعيف الأقوال الأخرى على ضعف دلالة كلام سيبويه عليها من جهة، وعلى معارضتها لظاهر كلام سيبويه في بعض المواضع من جهة ثانية، وعلى عدم سلامتها من الإيرادات من جهة ثالثة.
٥. ترجَّح لدى الباحث أن سيبويه يرى العامل في المستثنى جملة المستثنى منه بتمامها كما نسب إليه ابن عصفور والرضي وأبو حيان، لا بما اشتملت عليه من فعلٍ أو معناه كما نسب إليه الفارسي، ولا بما اشتملت عليه من الفعل أو الابتداء كما نسب إليه ابن خروف.

٦. ترجَّح لدى الباحث أنَّ المبرد يرى أنَّ عامل نصب المستثنى عند سيبويه هو معنى الفعل (أستثني)، وأنَّ ما ظهر من كلامه من أنَّه يرى أنَّ العامل عنده (إلا) كان لغرض تفسير معنى العمل، لا لقصد تعيين العامل. والله ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد، مراجعة الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- الأصول في النحو، لأبي بكر ابن السراج، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- إعراب القرآن، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس. تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، مكتبة النهضة العربية، ط ٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- الإغفال، وهو المسائل المصلحة من كتاب (معاني القرآن وإعرابه) للزجاج، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي، أبوظبي، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.
- الإيضاح العضدي، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور حسن شاذلي فرهود، دار العلوم للطباعة النشر، ط ٢، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- الإيضاح في شرح المفصل، لابن الحاجب، تحقيق الدكتور إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين، دمشق، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور حسن هنداي، منشورات دار كنوز أشبيليا، ط ١، ١٤٣١-١٤٣٢هـ.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- التعليقة على كتاب سيبويه، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور عوض بن حمد القوزي، ط ١، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط ١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- الخصائص. صنعة أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط ٣، ١٤٠٦-١٤٠٨هـ، ١٩٨٦-١٩٨٨م.

- سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق الدكتور حسن هنداي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد والدكتور محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والتوزيع والنشر والإعلان، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- شرح الجمل في النحو، للإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد عثمان، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- شرح جمل الزجاجي، لابن خروف، تحقيق الدكتورة سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٩هـ.
- شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور (الشرح الكبير). تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح. دون تاريخ أو رقم طبعة.
- شرح الكافية، للرزي الاسترأبادي، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.
- شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي. تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب وآخرين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ط٢، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- شرح كتاب سيبويه، لابن خروف، (مخطوط)، نسخة دارة الملك عبد العزيز، برقم (٤٠)، مصورة عن مكتبة دار النهضة العربية ببيروت.
- شرح اللمع لعبد الواحد بن علي بن برهان، تحقيق الدكتور فائز فارس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث العربي، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- شرح اللمع في النحو، للقاسم بن محمد الواسطي، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- شرح المفصل، لابن يعيش، صَحَّحَ وَعُلِّقَ عليه حواشٍ بمعرفة مشيخة الأزهر، عنيت بطبعه ونشره بأمر المشيخة إدارة الطباعة المنيرية، دون تعيين الطبعة أو تأريخها.
- شرح المقدمة المحسبة، لطاهر بن أحمد بن بابشاذ. تحقيق خالد عبد الكريم، ط١، الكويت، ١٩٧٧م.
- العوامل المائة، للإمام عبد القاهر الجرجاني، عني به أنور بن أبي بكر الشيعي الداغستاني، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- الفقرة في شرح اللمع من أول باب (إن وأخواتها) إلى آخر باب (العطف)، لأبي محمد، سعيد بن المبارك بن الدهان، مع دراسة لفكره النحوي. دراسة وتحقيق الدكتور فريد بن عبد العزيز الزامل السليم، دار التدمرية، الرياض، ط ١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- الكامل، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- كتاب سيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.
- المسائل البصريات، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور محمد الشاطر أحمد محمد أحمد، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، ط ١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- المرتجل في شرح الجمل، لابن الخشاب. تحقيق علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- المسائل المشككة المعروفة بالبغداديات، لأبي علي الفارسي، تحقيق ودراسة صلاح الدين عبد الله السنكاوي، العراق، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة العاني، دون تأريخ أو رقم طبعة.
- المسائل المنثورة، لأبي علي، الحسن بن أحمد الفارسي، تحقيق مصطفى الحدرى، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط ١، ١٩٧٩م.
- معاني الحروف، لعلي بن عيسى الرمانى، تحقيق الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، ط ٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- معاني القرآن، لأبي الحسن سعيد بن مسعدة، الأخفش الأوسط، تحقيق الدكتورة هدى محمود قراعة، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- معاني القرآن، لأبي زكريا، يحيى بن زياد الفراء، تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.
- معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق، إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق عدد من الباحثين بمركز إحياء التراث الإسلامي، وعدد من أساتذة كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، منشورات جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

- المقتصد في شرح الإيضاح، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق الدكتور كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م.
- المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط ٢، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

Resources & References

- Irtishaaf Al-Darb min Lisan al-Arab, by Abu Hayyan al-Andalusi. Investigated by Dr. Ragab Othman Muhammad, reviewed by Dr. Ramadan Abdel-Tawab, Al-Khanji Library, 1st edition, 1418 AH-1998 AD.
- Al-Usool fi Al-Nahw, by Abu Bakr Ibn Al-Sarraj. Investigated by Dr. Abd al-Hussein al-Fatli, Al-Risala Foundation, Beirut, 1st edition, 1405 AH-1985 AD.
- l'raab Al-Qur'aan, by Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad al-Nahhas. Investigated by Dr. Zuhair Ghazi Zahed, 'Aalam Al-Kutub, Beirut, Arab Renaissance Bookshop, 2nd edition, 1405 AH-1985 AD.
- Al-Ighfaal, wa huwa Al-Masaail Al-Muslahah min Kitaab (Ma'aani Al-Qur'an wa l'raabuhu) li Al-Zajjaj, by Abu Ali Al-Farsi. Investigated by Dr. Abdullah bin Omar Al-Hajj Ibrahim, Cultural Foundation, Abu Dhabi, 1424 AH-2003 AD.
- Al-Insaaf fi Masaail Al-Khilaaf bayna Al-Nahwiyyeen Al-Basriyyeen wa Al-Kuufiyyeen, by Abi Al-Barakat Abd al-Rahman bin Muhammad Al-Anbari, along with the book Al-Intisaf min Al-Insaf, authored by Muhammad Mohiuddin Abdul Hamid, Al-Sa'ada Press, 4th edition, 1380 AH-1960 AD.
- Al-Idaah Al-'Adidi, by Abu Ali Al-Farsi. Investigated by Dr. Hassan Shazly Farhoud, Dar Al-Uloom for printing and publishing, 2nd edition, 1408 AH-1988 AD.
- Al-Idaah fi Sharh Al-Mufasssal, by Ibn al-Hajib. Investigated by Dr. Ibrahim Muhammad Abdullah, Dar Saad Al-Din, Damascus, 1st edition, 1425 AH-2005 AD.
- Tasheel Al-Fawaaid wa Takmeel Al-Maqaasid, by Ibn Malik. Investigated by Muhammad Kamel Barakat, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Cairo, 1387 AH - 1967 AD.
- Al-Tadyeel wa Al-Takmeel fi Sharh Kitaab Al-Tasheel, by Abu Hayyan Al-Andalusi. Investigated by Dr. Hassan Hindawi, Dar Al-Kunuz Ishbilia publications, 1st edition, 1431-1432 AH.
- Al-Ta'leeqah 'alaa Kitaab Sibawayh, by Abu Ali Al-Farsi. Investigated by Dr. Awad bin Hamad Al-Qawzi, Al-Amanah Press, Cairo, 1st edition, 1410 AH-1990 AD.
- Al-Tawtiha, by Abu Ali Al-Shalubin. Investigated by Dr. Youssef Ahmed Al-Mutawa, Egyptian Book House, Cairo, 2nd edition, 1401 AH-1981 AD.
- Al-Khasaais. Work of Abu Al-Fath Uthman bin Jinni. Investigated by Muhammad Ali Al-Najjar, The Egyptian General Book Organization, 3rd edition, 1406-1408 AH, 1986-1988 AD.
- Al-Sab'ah fi Al-Qiraa'aat, by Ibn Mujahid. Investigated by Dr. Shawqi Daif, Dar Al-Maarif in Egypt, 3rd edition, 1972 AD.
- Sirr Sinaa'at Al-l'raab, by Abu Al-Fath Uthman bin Jinni. Investigated by Dr. Hassan Hindawi, Dar Al-Qalam, Damascus, 2nd edition, 1413 AH- 1993 AD.
- Sharh Al-Tasheel, by Ibn Malik. Investigated by Dr. Abd al-Rahman al-Sayyid and

Dr. Muhammad Badawi al-Makhtoon, Hajar for printing, distribution, publishing and advertising, 1st edition, 1410 AH-1990 AD.

- Sharh Al-Jumal fi Al-Nahw, by Imam Abd al-Qaher al-Jurjani. Investigated by Muhammad Othman, Publisher Library of Religious Culture, 1st edition, 1432 AH-2011 AD.
- Sharh Jumal Al-Zajaaji, by Ibn Kharouf. Investigated by Dr. Salwa Muhammad Omar Arab, Umm Al-Qura University, Institute of Scientific Research and Revival of Islamic Heritage, Makkah Al-Mukarramah, 1st edition, 1419 AH.
- Sharh Jumal Al-Zajaaji, by Ibn Asfour (Al-Sharh Al-Kabeer). Investigated by Dr. Sahib Abu Jinnah. Without date or edition number.
- Sharh Al-Kaafiyyah, by Al-Radiyy Al-Astarabadhi. Investigated by Youssef Hassan Omar, Garyounis University Publications, Benghazi, 2nd edition, 1996 AD.
- Sharh Kitaab Sibawayh, by Abu Saeed al-Sirafi. Investigated by Dr. Ramadan Abdel-Tawab and others, Dar Al-Kutub and National Documents Press in Cairo, 2nd edition, 1429 AH-2008 AD.
- Sharh Kitaab Sibawayh, by Ibn Kharouf, (Manuscript). A copy of King Abdulaziz Foundation (Darah), No. (40), photocopied from the library of Dar Al-Nahda Al-Arabiya in Beirut.
- Sharh Al-Luma', by Abd al-Wahid bin Ali bin Barhaan. Investigated by Dr. Fayez Fares, Kuwait, National Council for Culture, Arts and Arab Heritage, 1st edition, 1404 AH-1984 AD.
- Sharh Al-Luma' fi Al-Nahw, by Al-Qasim bin Muhammad Al-Wasiti. Investigated by Dr. Ragab Othman Muhammad, Al-Khanji Library in Cairo, 1st edition, 1420 AH-2000 AD.
- Sharh Al-Mufasssal, by Ibn Ya'ish. Corrected and annotated with the knowledge of the Sheikhdome of Al-Azhar, published by the order of the Sheikhdome, Al-Muniriyyah Printing Administration, without specifying the edition or date.
- Sharh Al-Muqaddimah Al-Muhsabah, by Taher bin Ahmed bin Babshath. Investigated by Khaled Abdul Karim, 1st edition, Kuwait, 1977 AD.
- Al-'Awaamil Al-Mi'ah, by Imam Abd al-Qaher al-Jurjani. Cared for by Anwar bin Abi Bakr Al-Sheikhi Al-Daghestani, Dar Al-Minhaj, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1430 AH-2009 AD.
- Al-Gurrah fi Sharh Al-Luma' min Awwal Baab (Inna wa Akhawaatuha) ilaa Aakhir Baab (Al-'Atf), by Abu Muhammad, Saeed bin Al-Mubarak bin Al-Dahhan, with a study of his grammatical thought. Study and investigation by Dr. Farid bin Abdulaziz Al-Zamil Al-Salim, Dar Al-Tadmuriyya, Riyadh, 1st edition, 1432 AH-2011 AD.
- Al-Kaamil, by Abu Al-Abbas Muhammad bin Yazid Al-Mubarrid. Investigated by Muhammad Ahmed Al-Dali, Al-Risala Foundation, 1st edition, 1406 AH-1986 AD.
- Al-Kaafiyyah fi 'Ilm Al-Nahw wa Al-Shaafiyyah fi 'Ilmay Al-Tasreef wa Al-Khatt, by Jamal al-Din Uthman bin Omar bin al-Hajib. Investigated by Dr. Saleh Abdel-Azim Al-Shaer, Publisher Library of Arts, Cairo, 1st edition, 1431 AH-2010 AD.
- Kitaab Sibawayh, Abu Bishr Amr bin Othman bin Qanbar. Investigated by Abd al-

Salam Harun, The World of Books, 3rd edition, 1402 AH-1983 AD.

- Al-Luma' fi Al-'Arabiyyah, by Abu Al-Fath Ibn Jinni, The World of Books, Beirut, Lebanon, 2nd edition, 1405 AH-1985 AD.
- Al-Masaail Al-Basriyyaat, by Abu Ali Al-Farsi. Investigated by Dr. Muhammad Al-Shater Ahmed Muhammad Ahmed, Al-Madani Press, The Saudi Establishment in Egypt, 1st edition, 1405 AH-1985 AD.
- Al-Murtajil fi Sharh Al-Jumal, by Ibn Al-Khashab. Investigated by Ali Haidar, Dar Al-Hikma, Damascus, 1392 AH-1972 AD.
- Al-Masaail Al-Mushkilah known as Al-Baghdadiyyat, by Abu Ali Al-Farsi. Investigation and study by Salah al-Din Abdullah al-Sankawi, Iraq, Ministry of Awqaf and Religious Affairs, Al-Ani Press, without date or edition number.
- Al-Masaail Al-Manthourah, by Abu Ali, Al-Hassan bin Ahmed Al-Farsi. Investigated by Mustafa Al-Hadari, Publications of the Arabic Language Academy in Damascus, 1st edition, 1979 AD.
- Ma'aani Al-Huruf, by Ali bin Isa Al-Rummani. Investigated by Dr. Abd al-Fattah Ismail Shalabi, Dar Al-Shorouk for Publishing, Distribution and Printing, 2nd edition, 1401 AH-1981 AD.
- Ma'aani Al-Qur'an, by Abu Al-Hasan Saeed bin Masada, Al-Akhfash Al-Awsat. Investigated by Dr. Huda Mahmoud Qara'a, Publisher Al-Khanji Library in Cairo, 1st edition, 1411 AH - 1990 AD.
- Ma'aani Al-Qur'an, by Abu Zakaria, Yahya bin Ziyad Al-Farra. Investigated by Muhammad Ali Al-Najjar and Ahmed Youssef Najati, The World of Books, Beirut, 3rd edition, 1403 AH-1983 AD.
- Ma'aani Al-Qur'an wa l'raabuhu, by Abu Ishaq, Ibrahim bin Al-Serri Al-Zajjaj. Investigated by Dr. Abdul Jalil Abdo Shalabi, The World of Books, Beirut, 1st edition, 1408 AH-1988 AD.
- Al-Mufasssal fi San'at Al-I'raab, by Abu Al-Qasim Mahmoud Al-Zamakhshari. Investigated by Dr. Fakhr Saleh Qadara, Dar Ammar, Amman, 1st edition, 1425 AH - 2004 AD.
- Al-Maqaasid Al-Shaafiyyah fi Sharh Al-Khulaasah Al-Kaafiyyah, by Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Al-Shatibi. Investigated by a number of researchers at the Center for the Revival of Islamic Heritage, and a number of professors of the College of Arabic Language at Umm Al-Qura University, Umm Al-Qura University Publications, 1st edition, 1428 AH-2007 AD.
- Al-Muqtasid fi Sharh Al-Idaah, by Abd al-Qaaher al-Jurjani. Investigated by Dr. Kazim Bahr Al-Marjan, Iraqi Ministry of Culture and Information, Dar Al-Rashid Publishing House, 1982 AD.
- Al-Muqtadab, by Abu Al-Abbas Muhammad bin Yazid Al-Mubarrid. Investigated by Muhammad Abd al-Khaleq Azimah, The Supreme Council for Islamic Affairs, Committee for the Revival of Islamic Heritage, Cairo, 2nd edition, 1399 AH-1979 AD.

بلاغة التَّمنيِّ بـ(ليت) ومقاماتها في القرآن الكريم
**The Rhetoric of the Optative 'Layta' and Its
Pragmatic Contexts in the Holy Qur'an**

إعداد:

د. محمَّد بن أحمد بن عبد الرحمن الخضير

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كلية اللغة العربية - قسم الأدب والبلاغة والنقد

Dr. Mohammed ibn Ahmed ibn Abdurrahman Al-khudhayr

Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University (IMSIU),

Department of Literature, Rhetoric, and Criticism College of Arabic Language

ملخص البحث

يتأمل هذا البحث البلاغة القرآنية في التَّمَنِّي بأداته الأصلية (ليت)؛ حيث يصوّر الكتاب العزيز بعض أحوال النفس البشرية، ومنها النفس المتمنية، التي تكشف عن رغباتها المتمنة بشكل واضح وصريح بالأداة الأصلية (ليت)، وقد وردت في كتاب الله العظيم في مقامات متعددة، وجاءت على أسنة صنوف من المتكلمين يرجون من خلال هذا الأسلوب الإنشائي الطلبي معالجة ما يختلج في صدورهم من مشاعر الاستعطاف والحسرة واللهفة والحزن والأسى والندم على ما فات، وغير ذلك مما يسعون إلى معالجة نفوسهم به بهذا الأسلوب، الذي كان له في آيات القرآن الكريم مقامات ومناسبات، وتجلت فيه مظاهر بلاغية وخصائص أسلوبية ونكات بيانية لطيفة حاول البحث الوقوف عندها واستجلاءها والكشف عنها.

وتمثلت مشكلة البحث في كون أن غالب ما يعرض له الباحثون والدارسون في بلاغة أسلوب التمني عامة وفي القرآن الكريم خاصة، والوقوف عند أداته الأصلية أنهم يكتفون بتعداده ضمن الأساليب الإنشائية الطلبية فحسب، ويستعرضون له بعض الشواهد، وقد يجتهدون في بيان الفرق بينه وبين الرجاء، ولكن لم يخصوه بدراسة بلاغية تسبر غور الأسلوب، وتتبع مقامته في القرآن العظيم، وتكشف عن صلته الوثيقة بالنفس الإنسانية، وأنه وسيلة فاعلة من وسائل علاجها والتخفيف عنها ممّا تجده من آلام حبيسة، وأمان بعيدة، ورغبات متعذرة، فكان هو الأسلوب الأبلغ والأوفق والأمثل في مثل هذه الأحوال لجودة التعبير، وروعة التصوير، وصدق الاعتبار.

الكلمات المفتاحية: البلاغة - التمني - ليت - القرآن - أسلوب - الإنشاء - الطلبي - مقامات.

Abstract

This research examines the Qur'anic rhetoric of expressing wishes using the original particle "layta" (would that). The Holy Book portrays certain states of the human soul, including the soul that yearns, revealing its desires clearly and explicitly through this original particle. "Layta" appears in the Holy Qur'an in various contexts, uttered by different types of speakers who, through this imperative style, seek to address their innermost feelings of longing, regret, yearning, sorrow, grief, and remorse for what has passed. This style, which has been used in the verses of the Holy Qur'an in specific contexts and occasions, reveals rhetorical features, stylistic characteristics, and subtle figures of speech that this research attempts to explore, clarify, and reveal.

The research problem was that most of what researchers and scholars present in the rhetoric of the style of wishing in general and in the Holy Qur'an in particular, and in examining its original tool, is that they are content with listing it among the imperative construction styles only, and they review some evidence of it, and they may strive to explain the difference between it and hope, but they did not dedicate to it a rhetorical study that explores the depth of the style, and traces its status in the Great Qur'an, and reveals its close connection to the human soul, and that it is an effective means of treating it and alleviating it from what it finds of imprisoned pains, distant hopes, and unattainable desires, so it was the most eloquent, appropriate, and ideal style in such cases due to the quality of expression, the splendor of imagery, and the sincerity of consideration.

Keywords: Rhetoric, Optative, 'Layta', The Qur'an, Style, Requestive Construction, Pragmatic Contexts.

المقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ الْمَبْعُوثِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا،
وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا، بَلَغَ الرِّسَالَةَ، وَأَدَّى الْأَمَانَةَ، وَنَهَضَ بِالْحُجَّةِ،
وَدَعَا إِلَى الْحَقِّ، وَحَضَّ عَلَى الصِّدْقِ وَالصَّبْرِ. أَمَّا بَعْدُ..

فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ بَحْرٌ زَاخِرٌ بِاللُّؤْلُؤِ وَالْدُرِّ وَالْمَرْجَانِ، فِيهِ الْأَسْلُوبُ الْمَحْكَمُ
وَالْمَعْنَى الْحَقُّ وَالنَّظْمُ الْمُتَأَلَّفُ الْبَدِيعُ، خَاطَبَ الْعُقُولَ وَالْقُلُوبَ، وَقَوَّمَ النُّفُوسَ
وَعَالَجَ أَحْوَالَهَا، وَدَلَّ عَلَى فَلَاحِهَا، وَلَوْلَا تِلْكَ النَّفْسُ لَكَانَتِ الْأَبْدَانُ مَجْرَدَ تَمَاثِيلَ
لَا حَيَاةَ فِيهَا. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ
زَكَّاهَا ۖ ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۗ﴾ [الشمس: ٧-١٠].

فَالنَّفْسُ الْبَشَرِيَّةُ آيَةٌ عَظِيمَةٌ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، فَهِيَ سَرِيعَةُ التَّنَقُّلِ وَالتَّغْيِيرِ
وَالْتَبَدُّلِ، وَالتَّأَثُّرِ وَالْإِنْفِعَالِ، وَالتَّنَوُّعِ بَيْنَ هَمٍّ وَغَمٍّ وَحُزْنٍ وَنَدَمٍ وَحَسْرَةٍ وَحُبٍّ وَغَيْرِ ذَلِكَ.
وَقَدْ صَوَّرَ الْكِتَابُ الْحَكِيمُ هَذِهِ النَّفْسَ بِأَنْمَاطٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَمِنْهَا النَّفْسُ الْمُتَمَنِّيَّةُ،
وَهِيَ الَّتِي تَظْهَرُ جَلِيًّا فِي الْآيَاتِ الَّتِي اسْتَعْمَلَ فِيهَا الْمُتَكَلِّمُونَ (لَيْتَ)، وَكَانَ لِهَذَا
الِاسْتِعْمَالِ مَقَامَاتُهُ، وَفِيهِ مَظَاهِيرُ بَلَاغِيَّةٌ وَنَكَاتٌ بَيَانِيَّةٌ لَطِيفَةٌ سَاحَاوِلُ الْوُقُوفِ
عِنْدَهَا فِي هَذَا الْبَحْثِ الَّذِي وَسَمْتُهُ بِـ”بَلَاغَةُ التَّمَنِّي بـ(ليت) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ“.

وَالتَّمَنِّي فِي كُتُبِ الْبَلَاغَةِ يَرِدُ ضَمْنِ الْأَسَالِيبِ الْإِنْشَائِيَّةِ، وَبِخَاصَّةِ الْإِنْشَائِيَّةِ غَيْرِ
الطَّلِبِيَّةِ، وَيَقْتَصِرُ عَرْضُهُ وَحْدَهُ عَلَى أَنَّهُ أَسْلُوبٌ يَفِيدُ طَلِبَ الْمَحْبُوبِ دُونَ عَرْضِ لِمَا
وَرَاءَهُ مِنْ أَسْرَارٍ بَلَاغِيَّةٍ، وَأَغْرَاضٍ بَيَانِيَّةٍ، أَوْ إِشَارَةٍ إِلَى دَوَافِعِ اسْتِعْمَالِهِ، وَمَا فِيهِ مِنْ
مُعَالَجَةٍ لِلنَّفْسِ الْبَشَرِيَّةِ، وَمُوَافَقَةٍ لِحَوَاطِرِهَا الْحَبِيسَةِ.

وِغَالِبًا مَا يَعْرِضُ الْبَاحِثُونَ وَالدَّارِسُونَ التَّمَنِّي فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي غَالِبِ
دِرَاسَاتِهِمْ ضَمْنِ الْأَسَالِيبِ الْإِنْشَائِيَّةِ فَحَسَبَ، وَلَمْ يَخْصُوهُ بِدِرَاسَةٍ فِي الْقُرْآنِ كُلِّهِ أَوْ

بعض أجزائه، وكذلك لم يفردوا التمني بالحرف (ليت) بدراسة خاصة في حقل الدراسات البلاغية؛ لذا أجدها فرصة سانحة للبحث في بلاغة التمني بـ(ليت) في القرآن الكريم، والوقوف على مقامته وسياقاته في الكتاب العزيز، وقد اقتضى ذلك أن يقوم البحث على تمهيد وخمسة مباحث تعقبها خاتمة فهارس متنوعة.

وسيكون التمهيد حديثاً موجزاً عن بلاغة القرآن الكريم، وعن مفهوم التمني بـ(ليت)، وأدوات التمني التي عرضها البلاغيون.

وفي المبحث الأول سيتناول البحث مقامات التمني بـ(ليت) على لسان الصالحين، كالتمني الذي جاء على لسان مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ، والتمني على لسان الرجل الصالح الذي دعا قومه فقتلوه.

وجاء المبحث الثاني خاصاً بالتمني بـ(ليت) على لسان ضعاف الإيمان، وهم المتخاذلون عن الجهاد، وأصحاب قارون، وفي المبحث الثالث يأتي الحديث عن التمني بـ(ليت) على لسان الكافر الواحد ممّا أتى المسند فيه مثبتاً أو كان منفيّاً، أمّا المبحث الرابع فكان للتمني بـ(ليت) على لسان الكفار؛ حيث جاء المسند في تمنّيهم حيناً بصيغة المضارع، وحيناً آخر بصيغة الماضي.

أمّا المبحث الخامس فكان خاصاً بالظواهر الأسلوبية وخصائصها وفق أحوال (ليت) وسياقاتها، فمن أحوال التمني بـ(ليت) أن تكون مسبوقه بـ(يا) النداء، وقد يأتي التمني بعد القول، وقد يقع بين الإثبات والنفي، وقد يتنوع بين الماضي والحال والمستقبل.

كما تختلف أحوال المسند إليه في التمني بـ(ليت)، وكذلك أحوال بناء الأفعال فيه للمفعول، وقد تلازم نون الوقاية ليت.

ثم عقب هذه المباحث تأتي خاتمة البحث التي تشتمل على خلاصة له، وأهم المميزات فيه، والتوصيات والاقتراحات التي يوصي بها الباحث، ثم الفهارس الفنية اللازمة.

وسيكون الاعتماد في إعداد هذا البحث على مصادر متنوعة، فأولها كتب التفسير ذات العناية بالجانب البلاغي، ثم كتب علم المعاني، وكتب التراجم والمعاجم.

والتزم البحث المنهجين النفسي والأسلوبي في استجلاء بلاغة التَّمَنِّي بد(ليت) في كتاب الله العزيز، ومقامات هذه الأداة الأصلية لهذا الأسلوب الإنشائي الطلبي، الذي يعالج بعض أحوال النفس البشرية.

ولا يخلو البحث من عقبات واجهته، فتفرق المادة العلمية من أبرز تلك الصعوبات، وكذلك محاولة تحرّي الدقة في توجيه المعاني لئلا يقع في الكلام خللٌ عقديٌّ، أو توجيه يُحيل المعنى على غير وجهه السليم، وبخاصة أن البحث في كلام الله عزَّ وجلَّ، ومعلوم أنه لا يُقال فيه بالرأي.

والحمد لله أولاً وآخراً أن هياً لتجاوز هذه الصعوبات والعقبات التي تذلت بفضلته ومننته، فسلوك طريق البحث في كتابه العزيز منةٌ كبرى، ونعمةٌ عظيمةٌ؛ ذلك أنه خيرٌ ما تُشغل به الأوقات، وأفضل ما توجه إليه الأبحاث، فمعينه لا ينفد، وبركاته خيرٌ ممتد.

والشكر أصدق له لكل من تولى إخراج هذا البحث، أو قرأه، أو حكّمه، أو قوّمه، أو وجهه كاتبه بنقدٍ بناءً، وملحوظة ثرية، ولكل من نقل عنه عازياً، أو أشار إليه راجياً ثواب خدمة العلم والمتعلمين.

التمهيد

أولاً: بلاغة القرآن الكريم:

أنزل الله عز وجل القرآن الكريم على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد ﷺ معجزة له، وحجة وبرهاناً على صدق دعواه؛ حيث جاءت هذه المعجزة من جنس ما يحسنه قومه، وهو البيان والفصاحة. ﴿وَلَنَنزِلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٤﴾ نَزْلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥].

فالعرب الذين نزل فيهم القرآن الكريم وقفوا أمام بلاغته وفصاحته وبيانه مبهورين، فهو معجز السابقين واللاحقين إلى يوم الدين. يقول جاز الله الزمخشري^(١) عن القرآن الكريم في مقدمة الكشف: "أفحم به من طوّل بمعارضته من العرب العرباء، وأبكم به من تحدّى به من مصاقع الخطباء، فلم يتصدّ للإتيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصحاءهم، ولم ينهض لمقدار أقصر سورة منه ناهض من بلغائهم، على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء، وأوفر عدداً من رمال الدهناء"^(٢).

ومعلوم أنّ بلاغة القرآن الكريم، ونظمه الوافي، وتأليفه البديع ثابت في كل آية، وفي كل سورة، فلا يتفاوت ولا يتباين على أصح الأقوال؛ وذلك في جميع الوجوه التي

(١) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جاز الله أبو القاسم، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأدب، ولد في زمخشر من قرى خوارزم عام ٦٧هـ، سافر إلى مكة فجاور بها زمناً، فلُقّب بجاز الله، كان معتزلي المذهب، مجاهراً، شديد الإنكار على المتصوّفة، توفي عام ٥٣٨هـ، ومن أشهر كتبه تفسير الكشف، وأساس البلاغة، والمفصل، وغيرها. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٨٦/٣، وطبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤، وطبقات المفسرين.

لداوودي: ٢١٤/٢، والأعلام للزركلي: ١٧٨/٧.

(٢) مقدمة تفسير الكشف للزمخشري: ٦/١، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية.

يتصرف فيها؛ كيف لا يكون كذلك وهو كلام الله ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَنْذَكُرُونَ﴾ (٢٧) ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٧-٢٨].

وهذا الثبات وعدم التفاوت والتباين لا يوجد في كلام البليغ والفصيح من البشر، بل إننا نجد التفاوت في الكلام البشري، وأحياناً يحصل الاختلال؛ ولذا قيل: "إنَّ نظم القرآن على حدٍّ واحدٍ في حسن النظم وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفال فيه إلى الرتبة الدنيا" (١).

ومن هنا يُعرف أن بلاغة القرآن الكريم ليست في ألفاظه فقط، ولا في معانيه فحسب، ولا بما فيه من البيان، ولا أيضاً بفواصله التي خُتمت بها الآيات، وإنما بما فيه من بناء محكم تألَّف من مواد هي نفسها التي تألَّف منها كلام العرب، ولكنَّ تأليف القرآن الكريم ونظمه في درجة عالية لم يبلغها أرقى ما عند العرب من الكلام؛ ولذا فإنَّ كثيراً من كلام العرب الأوائل الذين عاصروا نزول القرآن دَرَسَ وفني وزال (٢).

أمَّا كلام الله عزَّ وجلَّ فإنَّ نظمته البلاغي الوافي هو في مقدمة أسباب حفظه عن التحريف والتبديل، ومعلوم أنَّ حفظه حفظ للفته أيضاً. ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

والقرآن الكريم فيه من البلاغة الجامعة أضعاف ما يجده المتأمل في كلام أرباب الفصاحة وأهل اللغة كُلِّهم من الشعراء والخطباء والكتاب وغيرهم.

وممَّا لا شكَّ فيه أن بلاغة القرآن الكريم، وتفوُّقه البياني جعله مجالاً خصباً للبحث والتنقيب من قبل البلغاء وطلاب البيان والفصاحة، ومن العلماء الذين بحثوا في بلاغته وبيانه جار الله الزمخشري (٥٣٨هـ) في تفسيره الكشَّاف، وكذلك الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ)، وغيرهما. يقول الرافعي: "إنَّ القرآن كان علم البلاغة

(١) إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني: ٥٥.

(٢) انظر: فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب لفتحي عبد القادر فريد: ١١.

عند العرب، ثم صار بعدهم بلاغة هذا العلم“^(١).

فالقرآن الكريم حوى غُررَ البلاغة، وتضمن دُررَ البيان، تحدّى الله عَزَّجَلَّ به قوماً ملكوا الفصاحة والبيان، فظهر عجزهم، وبان خورهم أمام المثل الأعلى في الفصاحة والبلاغة.

وقد أورد العلماء ثلاثة شروط لمن أراد أن يتدبّر هذا الكتاب العزيز، ويقف على فصاحته وبلاغته، وهذه الشروط هي تقوى الله عَزَّجَلَّ والإخلاص له، وفهم علوم اللغة والاطلاع عليها، والشروط الثالث هو الذوق اللغوي السليم القادر على تمييز مواطن الفصاحة والبلاغة. فلزم أن يكون طالب البيان والبلاغة في القرآن الكريم ”مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقَّادها، يقظان النفس درًا كاللمحة وإن لطف شأنها، منتبهاً على الرمزة وإن خفي مكانها“^(٢).

ثانياً: مفهوم (ليت) واستعمالاتها عند النحاة والبلاغيين:

يقرر النحاة أن (ليت) حرفٌ مشبَّه بالفعل، وهو من أخوات (إن) يفيد معنى التمني، ينصب المبتدأ ويرفع الخبر^(٣)، ومثاله: ”ليت الشباب يعود“. أما البلاغيون فينظرون إلى (ليت) على أنها الأداة الأصلية لأسلوب التمني الذي هو من أساليب الإنشاء الطلبي.

والتمني في اللغة: تشهي حصول الأمر المرغوب فيه وحديث النفس بما يكون وما لا يكون. وتمنى الرجل الشيء: أَرادَه، وقيل: تمنى يتمنى تمنياً: رغب في الشيء وطلبه وأرادَه.

والمُنية والمُنْية: البُغْية، وهي ما يتمناه الإنسان، والجمع مُنى ومِنًى، وكذلك الأُمْنِية، وجمعها أُمْنِيات وأمان^(٤).

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ٢٤٨.

(٢) تفسير الكشاف: ٧/١.

(٣) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام: ٢٨٥/١.

(٤) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة (مني): ٢٠٣.

وقد ورد لفظ التَّمَنِّي بهذا المعنى في كتاب الله عَزَّجَلَّ خمس عشرة مرة، منها ثلاثة مواضع بصيغة الماضي؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].

وقوله تعالى: ﴿أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ [النجم: ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَاثُرُ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بَنَّا وَيَكَاثُرُ لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [القصص: ٨٢].

وجاء لفظ التَّمَنِّي بصيغة الفعل المضارع في أربعة مواضع؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٩٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٤٣]، ولفظة ﴿تَمَنَّوْنَ﴾ أصلها (تتمنون).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: ٧].

وبصيغة فعل الأمر في موضعين فقط؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٩٤].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادَوْا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجمعة: ٦].

وجاء التَّمَنِّي بلفظ المفرد في كتاب الله مرة واحدة فقط؛ وذلك في قوله

تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].
﴿أُمْنِيَّتِهِ﴾.

وجاء بلفظ الجمع خمس مرّات ﴿أَمَانِي﴾؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣].

وقوله تعالى: ﴿يُنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَضَكُمْ الْأَمَانِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [الحديد: ١٤].

والتَّمَنِّي في الاصطلاح هو: طلب الأمر المحبوب الذي لا يُتَوَقَّع حصوله؛ إما لكونه مستحيلاً، كقول القائل: ليت الشباب يعود، أو ليت الكواكب تدنو. ومنه في القرآن الكريم قوله تعالى عن أهل النار: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْسَ نَارُ نَرَدُ وَلَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧].

وإما لكونه ممكناً غير مطموع في حصوله ونيله^(١)، ومنه قول الله تعالى حكاية عن قارون وقومه: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بَلِيتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [القصص: ٧٩].

وعلى ضوء ذلك يكون التَّمَنِّي فيما هو مستحيل أو في الممكن الذي لا يُطْمَع في نيله؛ أما إذا كان ممّا يُطْمَع في نيله وحصوله فيصير ترجّياً.

وقد تبين أنَّ الأداة الأصلية الموضوعية للتَّمَنِّي هي (ليت)، والتَّمَنِّي وفق ما يراه

(١) انظر: الإيضاح للقزويني: ١٦٤، وشرح التلخيص: ٨١، والطراز: ٢٩١/٣، وغيرها.

جمهور البلاغيين من الإنشاء الطلبي، وإن كان آخرون يرون أنه من قبيل الإخبار، وأن معناه (ليس)، وهذا هو النفي، فد (ليت لي مالا)، معناه: ليس لي مالا، واعترض آخرون بأنه لو كان خبراً لجاز تصديق قائله، أو تكذيبه^(١).

ومن المصنِّفين من قال: إنَّ (ليت) أقرب شبهاً من (ليس)، فتكون بمعنى: لا يوجد، فالنفي قاطع فيها؛ والقول إنَّها للتَّمَنِّي من قبيل التَّسْمُح^(٢). وهذا قول فيه نظر، ولا يسلم به.

وقد خالف بعض المعاصرين الجمهور حين جعل التَّمَنِّي من الإنشاء غير الطلبي؛ لحجة أنه قرين الرجاء. والصحيح أن بينهما فرقاً.

فالتَّمَنِّي هو طلب المحبوب البعيد الحصول، أو المستحيل؛ أما التَّرجِّي ففيه توقُّع حصول الشيء، فمثلاً إذا كنتَ تطلب مالا، وهو غير متوقَّع، وبعيد الحصول، تقول: ليت لي مالا؛ أما إذا كان هذا المال متوقَّعاً، وتطمع في حصوله، فتقول: لعل لي مالا. والملاحظ أن التَّرجِّي ليس طلباً، وإنما هو ترقُّب حصول الشيء.

وقد يتمنَّى المرء شيئاً لا يبدو في الواقع، أو العُرف، أو العقل أنه بعيد، ولكن البعد أتى من إحساس المتمنِّي بهذا الشيء، وبُعده عن نفسه في هذه اللحظة، أو أن شدة الرغبة في هذا المتمنَّى أوهمت المتمنِّي أنه مُستَبَعَد.

وليس بين الحاليين تناقض؛ فالحال الأخيرة من أحوال النفس، وهي لا تتعارض مع المشار إليه من أن شدة الرغبة، وعظيم التعلُّق يوهم أن غير الواقع واقع^(٣).

فعندما يتمنَّى الإنسان ما اشتدَّت إليه رغبته يكون هذا التَّمَنِّي بمثابة الوهم، أو الحلم الذي يُدني البعيد، فيكون في هذا تخفيفُ الألم، وكذلك عندما تحس النفس بالقرب بعيداً، ويصدر التَّمَنِّي يكون ذلك أشبه باليأس، وانقطاع الأمل.

(١) انظر: الصاحبي لابن فارس: ٣٠٤.

(٢) انظر: أساليب النفي في القرآن لأحمد ماهر البقري: ٢٠٤.

(٣) انظر: دلالات التراكيب لمحمد أبو موسى: ١٩٥.

وقد ذكر غيرُ باحثٍ بلاغيٍّ أنَّ حرفَ التَّمْنِي (ليت) قد يخرج عن المعنى الأصلي الموضوع له، فيُستعمل فيما يُرجى حصوله لغرض بلاغيٍّ، ومن ذلك ما ورد في قول المتنبي (٣٥٤هـ):

فَيَا لَيْتَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ أَحِبَّتِي مِنْ الْبُعْدِ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَصَائِبِ^(١)
فزوال البُعد الذي بينه وبين أحبته أمرٌ متوقع الحصول^(٢).

ومثله قول الشاعر الجاهلي قريظ بن أنيف العنبري التميمي:

فَلَيْتَ لِي بِهِمْ قَوْمًا إِذَا رَكِبُوا شَدُّوا الْإِغَارَةَ فُرْسَانًا وَرُكْبَانًا^(٣)
فقد استعمل (ليت) مكان (لعل) لقصد الترجي.

وهناك من خالف هذا الرأي؛ حيث قال: ”وإذا كنا نجد أدوات الاستفهام والنهي والنداء وغيرها تخرج عن معانيها الأصلية، وتستعمل في معانٍ أخرى فإننا لا نجد الأمر كذلك في التمني وإنما يتكلم البلاغيون فيه عن إفادة التمني بغير أدواته الأساسية التي هي (ليت)، ولم يتكلموا عن إفادة (ليت) معاني غير التمني، ولعل هذا لعراققتها في التمني، وأنها لم تتخلص منه، ولم تجر في غير هذا المعنى القلبي الحميم“^(٤).

وعلى هذا الرأي فإن استخدام أبي الطيب المتنبي لـ(ليت) في أمر متوقع الحصول يُحمّل على أن الشاعر تمنى زوال البُعد الذي بينه وبين أحبته، وهو أمر متوقع الحصول لما في نفسه من اليأس وانقطاع الأمل فاحس ببُعد حصوله وعدم نيله. وقد يكون من شدة رغبة المتنبي في القرب وزوال البُعد توهم أن هذا الأمر المتمنى بعيدٌ.

(١) ديوان المتنبي بشرح العكبري: ١٤٩/١، وشرح الديوان للبرقوقي: ٢٨٦/١.

(٢) انظر: أسلوب الإنشاء في سور المفصل لعبد المحسن العسكر: ٧٧.

(٣) ديوان الحماسة لأبي تمام: ٥/١، وشرحها للأعلم الشنتمري: ٣٥٩/١.

(٤) دلالات التراكيب: ٢٠٠.

وإذا كان البلاغيون قد تتبعوا آثار الأدوات الأخرى غير (ليت) التي يُتمنى بها مجازاً، وعرضوا للأغراض والأسرار البلاغية وراء استخدامها دون غيرها وخروجها عن معانيها الأصلية فإن ذلك ممّا يُحمد لهم، ولكنهم في الحقيقة أهملوا الغرض البلاغيّ لأسلوب التَّمَنِّي بأداته الأصلية (ليت)؛ وذلك بحجة أن استخدام (ليت) في التَّمَنِّي هو أسلوب حقيقي ليس وراءه أغراض بلاغية كما في الأدوات الأخرى.

وبالمقابل هناك من أدرك الغرض وراء هذا الأسلوب وأداته الأصلية، ورأى أن وراءها في أكثر مواقعها ظمناً لا يُروى، وأنها تصف آمالاً حبيسةً ورغائب لا سبيل إلى تحقيقها، ولو كانت هذه الرغائب ممكنة فإنّها عند التَّمَنِّي وفي حسّ نفسه مما يبعد تحقيقها، وإن إيغال الرغائب في البُعد مما يزيد النّفس بها تحرقاً واستعاراً.

ومن أوائل من أدرك ذلك ابنُ يعقوب المغربي المالكي^(١) (١٢٨هـ)، الذي حاول استجلاء القيمة النّفسية لهذا الأسلوب حين أشار إلى أن تمنّي ما لا سبيل إليه قد يكون للاستعطاف أو للاعتذار وما شابه ذلك، وقد يكون -وهذا هو المهم- لمجرد موافقة خاطر والترويح عن النّفس^(٢)، أي: أن التّعبير عن هذه التّمنّيات حين لا يكون القصد منه إحداث التّأثير في موقف مُعيّن يكون الغرض منه هو نفس التّعبير والتّرجمة عن هذه الخواطر الحبيسة، والغناء بهذه الأحلام البعيدة، فإنّ ذلك ممّا يروّج عن النّفس، ويطرح عنها أثقالاً وأوزاراً، وتجد هذا الأسلوب في القرآن عظيم السُّلطان شديد السّيطرة^(٣).

وكذلك نجد من الباحثين البلاغيين المعاصرين من يقول ردّاً على مَنْ أهمل الغرض البلاغيّ لـ(ليت): "وهذا مما ينازعون فيه، فإنّ هذا الأسلوب -يعني: التَّمَنِّي بـ(ليت)- من الأساليب ذات الوقع والتّأثير في العربيّة، وهو حَرِيّ بالوقوف الطويل عنده لما يحمله من تصوير للمشاعر النّفسية في أدقّ أحوالها.

(١) انظر: مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح: ٤٦٢/١، تحقيق خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(٢) انظر: دلالات التّراكيب: ١٩٩.

إن أسلوب التَّمَنِّي الحقيقي وإن لم يدل على أغراض بلاغية عند البلاغيين فإنه يضم تحته أسراراً ومعاني يتبوأ بها مكاناً عالياً بين أساليب العربية ومفرداتها. فالمتكلم بأسلوب التَّمَنِّي الحقيقي يعلم جيداً أن طلبه غير مجاب لاستحالته أو بُعد حصوله؛ إذن فلا بُد أن يكون طلبه لأمر آخر يقوم على اعتبار لطيف، ولا شيء أَلطف وأدق من أنه يكشف بهذا الأسلوب عن خبايا نفسه ولهفة فؤاده لهذا الشيء المستحيل أو البعيد، مروّحاً بذلك عن نفسه وما يعاينيه من ألم الحرمان^(١).

وبهذا يُعرَف أن لغتنا العربية وما فيها من دقة الوضع وسلامة الطبع فيها من الأدوات التي تكشف عن خبايا النفوس، وتروي ظمأها، وتصف آمالها الحبيسة، وآلامها المستعرة، وتبرز كل ما فيها بأوجز طريق وأقصر عبارة.

ثالثاً: أدوات التَّمَنِّي:

عرفنا آنفاً أن أداة التَّمَنِّي الأصلية واللفظ الموضوع للتَّمَنِّي هو (ليت)، ولكن قد يَتَمَنَّى بأدوات وألفاظ أخرى غير (ليت) لغرض بلاغي ونكتة بيانية، ومن أبرز هذه الأدوات:

١. لعل: والغرض البلاغي من استعمالها في التَّمَنِّي هو الدلالة على استحالة الأمر المَتَمَنَّى بها، ومثال ذلك في القرآن الكريم قول الله عزَّ وجلَّ حكاية عن فرعون: ﴿لَعَلِّي أَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾ [القصص: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابِ﴾ (٣٦) ﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]. فقراءة جواب التَّمَنِّي (فأطلع) بالنَّصْب يكون المراد التَّمَنِّي وليس التَّرجي. وقيل: "إن الغرض البلاغي والسَّر في العدول عن (ليت) إلى التَّمَنِّي بـ(لعل) هو إبراز المَتَمَنَّى في صورة الممكن القريب الحصول؛ لكمال العناية به والرغبة الشديدة فيه"^(٢).

(١) أسلوب الإنشاء في سور المفصل: ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٢) المرجع السابق: ٧٨.

٢. أين: كقول الله تعالى: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَتَى الْمَفْرُجَ﴾ [القيامة: ١٠]، وقيل عن الغرض البلاغي في استعمال أداة الاستفهام (أين): ”إن في ذلك تصويراً لحال الكافر يوم القيامة، وأنه من شدة وهول ما رأى سأل عن طريق الخلاص، فوضع الممكن مكان المستحيل؛ وذلك مما يجعل الأسلوب حياً نابضاً، له إحياءات تشبع القارئ، وتثير فيه روح المتابعة والمشاركة“^(١).

٣. هل: والغرض البلاغي في استخدامها في التَّمَنِّي هو إبراز التَّمَنِّي غير الممكن في صورة الممكن القريب الحصول لكمال العناية والاهتمام. كما في قول الله تعالى: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [ق: ٢٠]. ففيما سبق جاءت (هل) بمعنى (ليت) فأفادت التَّمَنِّي.

٤. لو: والغرض البلاغي في استعمالها في التَّمَنِّي هو إبراز الشعور ببعُد التَّمَنِّي وصعوبة وقوعه واستحالته، ومن أمثلتها في القرآن الكريم قول الله ﷻ حكاية عن الكفار يوم القيامة: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٢]. فالرجوع إلى الدنيا مستحيل الحصول وبعيد المنال؛ ولذلك تمنوا بـ(لو)، ومثله قول الله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا﴾ [البقرة: ١٦٧]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّكَ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هود: ٨٠]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِيعُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (٨) ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: ٨-٩]. والغرض هنا من (لو) التي تفيد في أصلها الدلالة على امتناع الجواب لامتناع الشرط يكون التَّمَنِّي.

والحقوا بـ(هل)، و(لو) لا وما المزيدتين، فقالوا: هلاً، وألاً، ولولاً، ولوما، ويقصد بها التَّمَنِّي. وهي حروف تنديم وتحضيض، وقد استنبطها أبو يعقوب السَّكَّاكِيُّ (٦٢٦هـ) فقال: ”وكان الحروف المسماة بحروف التَّنْديم والتَّحْضِيز،

(١) من بلاغة النظم العربي لعبد العزيز عبد المعطي عرفة: ١٢٠.

وهي: هلا، وألا، ولولا، ولوما، مأخوذة منهما مركبة مع (لا) و(ما) الميزيتين؛ مطلوباً بالتزام التركيب التنبيه على إلزام (هل) و(لو) معنى التمني، فإذا قيل: هلا أكرمت أو ألا بقلب الهاء همزة، أو لولا، أو لوما فكأن المعنى: ليتك أكرمت زيداً؛ متولداً منه معنى التنديم، وإذا قيل: هلا تكرم زيداً، أو لولا فكأن المعنى: ليتك تكرمه؛ متولداً منه معنى السؤال^(١).

وعليه فالتنديم متولد من التمني على ما فات، والتحضيض متولد من التمني فيما هو آت.

ووجه مجيء التولد في التمني هو أنه يكون في الأمر المحبوب، فإذا فات هذا الأمر المحبوب ندم عليه المخاطب، وإن كان هذا الأمر المحبوب في المستقبل حضه عليه، ومن أمثلة ذلك في الماضي قولك: "هلاً قلت الحق"، ألا قلت الحق، لولا قلت الحق، لوما قلت الحق، فكأن المعنى: ليتك قلت الحق، وهنا تنديم.

ومن أمثلة ذلك في المستقبل قولك: هلاً تقوم، ألا تقوم، لولا تقوم، لوما تقوم. والمعنى: ليتك تقوم؛ للتحضيض على القيام.

ومثال التمني بـ(لولا)، وتولد منه التنديم قول الله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠].

وأما ما أفاد التحضيض فمنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]. وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [الزمر: ٢٨].

ومثال (لوما) الدالة على التحضيض قول الله تعالى: ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الحجر: ٧].

ولئن كان هذا الاستنباط الذي جاء على يد أبي يعقوب السكاكي (٦٢٦هـ)

(١) مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي: ٤١٨، تحقيق عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

دقيقاً، وتبعه به من تبعه من البلاغيين ممن أتوا بعده فإنه لم يسلم من المخالفة والمعارضة، فهو قول قد بُني على الافتراض، ومعلوم أن (هل)، و(لو) لم توضع في الأصل للتَّمَنِّي، بل إن استعمالهما فيه قد جاء في مرحلة ثانية، ومن ثمَّ فيلزم أن يكون استعمالهما في التَّنديم والتَّحضيض قد جاء في مرحلة ثالثة، مع أن التَّنديم والتَّحضيض من المعاني التي يُحسُّها الإنسان، ويحتاج إليها في التعبير في المرحلة نفسها التي يُعبرُّ فيها عن أحاسيسه وشعوره في التَّمَنِّي.

وكما سبق أن أدوات الاستفهام قد يكون الغرض منها التَّمَنِّي، كما في (هل، وأين) فإنَّ هناك أيضًا أساليب إنشائية أخرى قد تفيد معنى التَّمَنِّي كذلك، وهذا من مستتبعات التراكيب كما أشار السَّكَّاكي (٦٢٦هـ) ومن اقتفى أثره ممن جاء بعده، ومن هذه الأساليب الأخرى:

١. أسلوب الأمر: وهو طلب الفعل على جهة الاستعلاء والإلزام، ولكن قد يخرج مجازًا إلى معانٍ أخرى، وأغراض بلاغية غير الأمر، ومنها الأمر الذي يفيد التَّمَنِّي، كما في قول امرئ القيس:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بَصْبَحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلٍ^(١)

فالغرض من فعل الأمر (انْجَلِي) ليس طلب الانجلاء من الليل، وإنما يتمنى الشاعر ذلك؛ لما يعيشه في نفسه من لواعج الشَّوق وتباريح الهوى، ومثله قول أبي العلاء المعري:

فَيَا مَوْتَ زُرْ؛ إِنَّ الْحَيَاةَ ذَمِيمَةٌ وَيَا نَفْسُ جِدِّي؛ إِنَّ دَهْرَكَ هَازِلٌ^(٢)

فالأمر (زُرْ) ليس القصد فيه طلب الزيارة حقيقةً، وإنما يتمنى الشاعر الموت؛ ليتخلص مما يعانيه في حياته من الشَّدائد^(٣).

(١) ديوانه بشرح الأعلام الشنتمري: ٨١، ط: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(٢) ديوان سقط الزند: ٥٨، شرح وتعليق د/ن. رضا، بيروت.

(٣) انظر: أساليب بلاغية لأحمد مطلوب: ١١٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ط: ١، ١٩٧٩ - ١٩٨٠م.

٢. أسلوب التَّهْي: وهو طلب الكفِّ عن الفعل على وجه الاستعلاء، فهذا الأسلوب قد يخرج مجازاً ليفيد معنى التَّمْنِي، حين يكون موجهاً إلى ما لا يعقل^(١)، ومن شواهد ذلك قول الخنساء (٢٤هـ) بعد موت أخيها صخر: أَعَيْنِي جُودًا وَلَا تَجْمُدَا أَلَا تَبْكِيَانِ لِصَخْرِ النَّدَى^(٢) ففي قولها: (لَا تَجْمُدَا) نهْيُ الغرض منه التَّمْنِي؛ لبيان شدة الحزن والوله على أخيها صخر.

لقد ظهر ممَّا تقدَّم أنَّ الأداة الأصليَّة الموضوعية للتَّمْنِي هي (ليت)، ولكن قد يُتَمْنَى بغيرها من الأدوات أو الأساليب، وطريق معرفة ذلك والكشف عنه هو الذَّوق السَّليم، وإدراك قرائن الأحوال، والاطلاع الواسع، ومعرفة المقامات والسيَّاقات، وتسهيل هذه الأمور لمن استعان على ذلك برَبِّهِ وَوَقَّ لِلدَّرَبَةِ.

(١) انظر: أساليب بلاغية: ١١٧.

(٢) ديوان الخنساء: ٣٠، دار صادر، بيروت - لبنان، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

المبحث الأول التَّمني على لسان الصَّالحين

التَّمني على لسان مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ.

قال الله تعالى: ﴿فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّسِيًّا﴾ [مريم: ٢٢].

يذكر الله عَزَّجَلَّ في كتابه العزيز قصصاً لأنبيائه المرسلين، ومن مقاصد هذا الذكر تسلية نبينا محمد ﷺ، ومن ذلك حينما ذكر في سورة مريم قصة زكريا وولده يحيى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وأنَّ الله عَزَّجَلَّ وهبه على الكبر هذا الغلام من امرأة عاقرة لا تلد، ذكر قصة أعجب وأغرب، وهي قصة مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ، وإنجابها لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير أب، فيقول الله عَزَّجَلَّ: آمراً نبيه محمداً ﷺ: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ [مريم: ١٦].

حيث انقطعت لعبادة الله تعالى، فأرسل إليها جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ ليهب لها غلاماً زكياً، وهو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ ليكون علامة على كمال القدرة على البعث، ورحمة للنَّاس يهتدون به.

وبعدما دنا منها جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، ونفخ في جيب درعها، فوصلت النَّفخة إلى بطنها فحملت، وعندما اقتربت ساعة الولادة ذهبت إلى مكان بعيد وقاص. قال صاحب الكشف: "كانت سميت لابن عم لها اسمه يوسف، فلما قيل: حملت من الزنا خاف عليها قتل الملك، فهرب بها، فلمَّا كان ببعض الطريق حدثته نفسه بأن يقتلها، فأتاه جبريل، فقال: إنَّه من روح القدس فلا تقتلها فتركها"^(١).

يقول الله عَزَّجَلَّ: ﴿فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ﴾، فالنساء للتَّعقيب، أي:

(١) تفسير الكشف: ١٠/٣.

عقب أن اعتزلت ألجأها وأتى بها ألم المخاض، قيل: ”أجاء: منقول من جاء، إلا أن استعماله قد تغير بعد النقل إلى معنى الإلجاء. ألا تراك تقول: جئت المكان وأجاءني زيد، كما تقول: بلغته وأبلغنيته؟“^(١).

ومعنى أجأته إلى كذا: ألجأته واضطررته إليه^(٢). يقول زهير بن أبي سلمى (١٣) ق.هـ):

وَجَارٍ سَارٍ مُعْتَمِدًا إِلَيْكُمْ أَجَاءتُهُ الْمَخَافَةُ وَالرَّجَاءُ^(٣)

وَقُرَى (فاجأها) من المفاجأة، أي: فاجأها المخاض، والمخاض: هو تحرك الولد في بطن أمه للخروج^(٤).

وقد حكى الله عَزَّوَجَلَّ عن مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ أنها تمنى الموت بسبب شدة ألم المخاض ووجعه أو مخافة العار عند قومها ﴿قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا﴾، فالتمني يكشف ما في نفسها من الحياء ومخافة اللوم من الناس الذين قد لا يصدقونها في هذا الأمر، وهي المرأة العابدة النَّاسِكة، فكيف تصبح زانية؟!

ويحتمل أن يكون هذا التمني ليس كراهةً لحكم الله، أو كراهةً للتكليف الذي يلحق بها إذا اتهموها؛ فهي تعرف براءتها ووعد الله عَزَّوَجَلَّ لها، ولكن لجهل الناس بهذا الأمر العظيم الذي خُصَّتْ به مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ جعلها تخاف من رمي قومها وبهتانهم، ”أو لخوفها على الناس أن يعصوا الله بسببها“^(٥).

وفي سياق هذا التمني تظهر بعض المناسبات التي أشار إليها بعض المفسرين،

(١) تفسير الكشاف: ١٠/٣.

(٢) انظر: الصحاح للجوهري: ٢٦/١ (باب الألف المهموزة، فصل الجيم).

(٣) ديوان زهير بن أبي سلمى: ١٤٠، تحقيق فخر الدين قباوة، ط: ٢، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م.

(٤) يقال: تمخض اللبن واستمخض، إذا تحرك في الممخضة، وكذلك الولد إذا تحرك في بطن الحامل، والمخاض: وجع الولادة، وكل حامل ضربها الطلق فهي ماخض. ينظر: الصحاح (باب الضاد، فصل الميم): ٩٢٨/٣.

(٥) تفسير الكشاف: ١١/٣.

من مثل الإشارة إلى النخلة، والبقاء المخاض مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ إلى جذعها في وقت الشتاء؛ حيث إن النخل غالباً لا يُثمر في مثل هذا الوقت، وهنا يستظهر بعضهم المناسبة بين حال النخلة وحال مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ، وذلك حين أُمِرَتْ بهز الجذع لتُساقط النخلة عليها الرُّطْبَ الجني، فالنخلة أثمرت بأمر الله عَزَّجَلَّ من غير لقاح؛ وكذلك مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ ولدت ولدها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير والد.

أو "أن ولدها نافع كالثمرة الحلواء، وأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ سيحيي الأموات كما أحيى الله تعالى بسببه الموات، مع ما في ذلك من اللطف بجعل ثمرتها خرسة لها"^(١). وفي حال النخلة ما يسكن روع مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ.

وابتدأت جملة التَّمَنِّي بفعل القول (قالت)؛ لأن هذا الموقف صعبٌ على هذه المرأة التي عُرِفَتْ بعفافها وزهداها وانقطاعها للعبادة؛ فكأنه أُثِرَ تساؤل في نفس السامع مفاده: ما حالها؟ فجاء الجواب بـ ﴿قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ﴾. والمتأمل يلحظ في هذا الجواب عدم اقتران فعل القول بحرف الفاء، كما في الأفعال التي سبقتها (فحملته فانتبذت)، (فأجاءها)، (فتأداها)، (فكلي)، أو بحرف العطف الواو، كما في الأفعال (وكنيت)، (وهزيت)، وفي هذا دليل على التداخل الزماني بين هذه الأحداث.

والتَّمَنِّي الذي جاء على لسان مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ كان بأداته الأصلية (ليت)؛ مسبوقاً بحرف النداء (يا) للتبعية، وهي هنا تتمنى الموت (يا ليتني متُّ)، وهذا يصور اشتداد الأمر عليها، فلم تقل على سبيل المثال: ليتني لم أعش، أو ليتني لم أحيى. فاختيار لفظة الموت له دلالة إضافية مع استغراق الزمان حين قالت: (قبل هذا)، دون جارٍّ، وفي اسم الإشارة إفادة التعظيم للمشار إليه بـ(هذا)، أي: هذا الأمر العظيم^(٢).

وقيل: قبل هذا الوقت، وقد يكون المشار إليه في (قبل هذا) هو الحمل، أرادت ألا يتطرق عرضها بطعن، ولا تجرَّ على أهلها معرة، ولم تتمنَّ أن تكون ماتت بعد

(١) روح المعاني: ٥٢٢/١٦.

(٢) انظر: نظم الدرر: ٥٢٩/٤.

بدو الحمل؛ لأن الموت حينئذٍ لا يدفع الطعن في عرضها بعد موتها، ولا المعرة على أهلها؛ إذ يشاهد أهلها بطنها بحملها وهي فيه، فيتناولها القال والقليل.

وهنا لا بد أن نُلَمِّحَ إلى عنصر أساس من عناصر القصة القرآنية، ألا وهو التصوير الفني، ففي قول مريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ**: (يا ليتني مت) فيه إظهار لصورة هذا الحياء؛ ومخافة اللوم. فالمتأمل يكاد يرى حياءها، ويحسُّ اضطراب خاطرها، ويشعر بمواقع الألم فيها.

وفي هذا التصوير يظهر الحسن والقدرة على إبراز العواطف والانفعالات في أوضح صورة وأكملها.

ثم قالت: **﴿وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا﴾**، فقد تمنى مريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ** أنها كانت شيئاً تافهاً لا يذكر ولا يعتد به، والنسي: هو الذي لا قيمة له ويتركه أهله، وهو الذي من حقه أن يطرح وينسى كخرقة الطامث ونحوها^(١). وقرئ: نسئاً بالهمز مكان الياء، ومعناه: الحليب المخلوط بالماء، فإذا كان الحليب قليلاً نسأه أهله وخلطوه بالماء، فكأن مريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ** تمنى أن تكون مثل هذا الحليب الذي لا يُمَيِّز عن الماء.

ومعنى: (منسياً)، أي: متروكاً، لا يخطر ببال أحد، وهذا النعت مبالغة في النسيان. فمريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ** تمنى أنها ماتت وكانت في عداد الأشياء التي تنسى ولا يعتد بها. وجاء النسي هنا موصوفاً للمبالغة في قلة الاعتداد بهذا الشيء.

ومعلوم أن تمنى مريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ** للموت هو من الطلب الممكن، وهو أمر محبوب في نفسها؛ لما حصل عندها من خوف العار، وخشية عدم تصديق قومها لها، وهنا تعلّق قلب مريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ** بهذا المتمنى البعيد الحصول في نفسها التي تعيش في ظرف عصيب. وإن قال قائل: الموت ممكن كما قلت، ولكنه قريب ومتوقع الحصول وليس بعيداً كما ذكرت، فيجاب بتعليق أحد البلاغيين حين رأى أن البعد فيها قد لا يكون بُعداً بالنظر إلى الواقع، أو العرف، أو العقل، وإنما هو بُعدٌ من حيث إحساس

(١) انظر: تفسير الكشاف: ١١/٣.

النَّفْس به. تقول: (ليتني أفعل كذا)، لتصور بذلك إحساسك ببعد هذا الفعل -فهنا حالة أولى يشعر بها المتمني-، وقد يكون ذلك كله غير بعيد في واقع الأمر، أو عند غيرك، ولكن شدة رغبتك فيه أو همتك بأنه مستبعد^(١).

والحالة الثانية -والله أعلم- تطبق على حال مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ، فالموت غير بعيد في واقع الأمر، ويقع عند غيرها على سنة الله في كونه، ولكن شدة رغبتها فيه وهي في تلك الحال التي وجدت نفسها فيها أو همتها ببعده، فقالت: (يا ليتني). وهنا يلحظ الغرض البلاغي، والنُّكْة البيانية في التَّمنِّي بليت هنا، وهو أنه جاء موافقاً لما في خاطر مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ، ومروّحاً ومخفّفاً عما في نفسها.

التَّمنِّي على لسان الرَّجُل الصَّالح الذي دعا قومه فقتلوه؛

قال الله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٢٦].

ورد في سورة (يس) قضايا عدة تعالج أسس العقيدة وما يتعلق بها، ومن هذه القضايا حثُّ الكفَّار ومكذبي الرسول ﷺ على الإيمان والتَّصديق بالبعث، ومن طرق ذلك ضرب المثل بأهل القرية الظالمة، التي أهلكها الله عَزَّجَلَّ بالصيحة.

قال أكثر المفسرين: إنها أنطاكية^(٢)، وهي القرية التي همَّ أهلها بقتل الرُّسل، فجاءهم رجلٌ من أقصى المدينة يسعى مُسرَّعاً في سِيره لِمَا سمع بدعوة الرُّسل. قيل هو حبيب بن إسرائيل النجَّار، وقيل: إنه كان يعبد الله في غار فبلغه خبر الرسول فأتاهم وأظهر دينه، وقال الكفرة، فقالوا: أنت تخاف ديننا، فوثبوا عليه فقتلوه، وقيل: توطؤوه بأرجلهم حتى خرج قصبه من دبره، وقيل: رجموه، وهو يقول: اللهم اهد قومي^(٣).

(١) انظر: دلالات التراكيب: ١٩٥.

(٢) بفتح الهمزة وسكون النون وتخفيف الياء: بلد عظيم، قيل عنها: لم تزل أنطاكية قسبة العواصم من الثغور الشامية، ومن أوصافها طيب هوائها وعذوبة مائها، وكثرة فواكهها، وسعة الخير فيها. ينظر: معجم البلدان: ٢٦٦/١، ومعجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: ٢٠٠/١.

(٣) انظر: تفسير الكشاف: ١٠/٤.

وبعدما قتله قومه (قيل: ادخل الجنة)، وهنا استئناف لبيان ما حصل له بعد أن قال لقومه: ﴿إِنِّ أَأَمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَأَسْمَعُونَ﴾ [يس: ٢٥] فقتلوه، فقيل له ذلك. وقد أشار أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير (٦٣٧هـ) إلى هذه الآية الكريمة في كلامه عن الإيجاز بحذف الجمل، الذي جعل منه حذف السؤال المقدر، ويسمى الاستئناف بغير إعادة الأسماء والصفات، فقال: ”فمخرج هذا القول مخرج الاستئناف؛ لأن ذلك من مظاهر المسألة عن حاله عند لقاء ربه، وكأن قائلًا يسأل: كيف حال هذا الرجل عند لقاء ربه بعد ذلك التصلب في دينه، والتسخي لوجهه بروحه؟ فأجيب بأنه قيل له: ادخل الجنة“^(١).

وفي هذا طيُّ أحداثٍ، فلم يذكر القرآن الكريم الصور التي تصوّر حادثة قتل هذا الرجل الصالح من هؤلاء القوم الذين عُرِفَ عنهم صلابتهم في تكذيبهم لرسولهم؛ لأن الأهم هو التركيز على مصير هذا المؤمن الذي دخل الجنة بعد أن دعا قومه، فلم يستجيبوا، بل قتلوه تخلصاً منه وعناداً ومكابرةً، وفي هذا التعبير القرآني ترغيب لأهل الإيمان، يقول البقاعي: ”ولما كان من المعلوم - بما دلَّ عليه من صلابتهم في تكذيبهم الرسل وتهديدهم مع مالهم من الآيات - أنهم لا يبقون هذا الذي هو من مدينتهم، وقد صارحهم بما أن أغضوا عنه فيه انتقض عليهم أكثر أمرهم، لم يذكره تعالى عدًا له عداد ما لا يحتاج إلى ذكره، وقال جواباً لمن تشوَّف إلى علم حاله بعد ذلك بقوله إيجازاً في البيان وترغيباً لأهل الإيمان: قيل“^(٢)، ففي هذه الآية إيجاز حذف؛ لدلالة السياق عليه، والمعنى: فلما أعلن إيمانه بالله عزَّ وجلَّ قتلوه، فقيل له: ادخل الجنة.

وقد اختلفَ في هذا القول: هل هو بعد القتل أم غير ذلك؟

يقول الفخر الرازي (٦٠٦هـ): ”فيها وجهان، الأول: أنه قُتِل، ثم قيل له: ادخل الجنة بعد القتل. والثاني: قيل له ادخل الجنة عقيب قوله: آمنت، وعلى الأول فقوله:

(١) انظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٧٨/٢.

(٢) انظر: نظم الدرر: ٢٥٤/٦.

﴿يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ يكون بعد موته، والله أخبر بقوله، وعلى التوجيه الثاني أنه قال ذلك في حياته^(١).

وجاء التعبير بالفعل الماضي (قيل)؛ لتحقيق الوقوع، ويُلاحظ أيضاً أنه لم يقل: قيل له؛ لانصباب الغرض إلى المقول وعِظْمِهِ، لا إلى المقول له مع كونه معلوماً^(٢). ولهذه العلة أيضاً جاء الفعل (قيل) على هذه الصورة فَبُنِيَ الفعل للمفعول.

وهنا تحسن الإشارة إلى النظم البديع في القرآن الكريم والبلاغة المعجزة؛ حيث الإيجاز البديع، فلا ذكر في هذه القصة لاسم البلدة، ولا اسم الرجل الذي جاء يسعى لقومه؛ كي يدعوهم إلى دين الله، ولا كذلك أسماء الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ لأن ذلك ليس من أهداف هذه القصة، بل إنَّ ما ذُكِرَ هنا إنّما جاء خدمةً لغرض القصة وغاياتها. فليس المقصود معرفة الأسماء، وإنما ما دار بينها، وما آل إليه حال هؤلاء القوم المعاندين المكذبين.

وفي قوله: (ادخل الجنة) جملة إنشائية طلبية في صيغة الأمر، والأمر هنا من الله عَزَّجَلَّ، وقيل: من الملائكة، وهو أمر له بدخول الجنة؛ جزاء صدق إيمانه وفوزه بالشهادة في سبيل الله، وفي هذا الأمر كناية عن قتله شهيداً في سبيل الله؛ لأن تعقيب موعظته بأمره بدخول الجنة دفعة دون انتقال يفيد دلالة الاقتضاء أنه مات، وأنهم قتلوه لمخالفته دينهم.

والقرآن الكريم سلك طريق الكناية، دون التصريح بأن قومه قتلوه لحجبه عن المشركين في عهد رسولنا الكريم صلوات الله وسلامه عليه؛ لكي لا يسرهم ذلك، ولا يطمعون كذلك بقتل الرسول ﷺ.

وقيل في الأمر (ادخل): إنه أمر بالدخول حقيقة، وقيل: للتبشير بأنه من أهل الجنة بعد البعث.

(١) انظر: التفسير الكبير: ٢٦٧/٩.

(٢) انظر: تفسير الكشاف: ١١/٤.

ويظهر في جملة التّمني: ﴿يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ ﴿خُلِقَ الْأَصْفِيَاءُ وَالْأَتَقِيَاءُ الَّذِي لَا يَمِيلُ إِلَى الْإِنْتِقَامِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ الْمَعَانِدِينَ الَّذِينَ وَثَبُوا عَلَيْهِ فَقَتَلُوهُ؛ لِأَنَّهُ دَعَاهُمْ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ.﴾

فلم ينتقم منهم، بل تمنى أن يعلم قومه بحاله، وبما حباه الله وأكرمه وأحسن إليه، وفي هذا إخبار وتسلية للدعاة إلى دين الله، فليس كل طريق يكون مفروضاً بالورود والرياحين والأزهار، ولكن بالأشواك والعراقيل، وربما يكون ذلك في أحيان كثيرة.

فكظم الغيظ والحلم والرأفة يجب أن تكون من أساسيات خُلق الداعية إلى الله عَزَّوَجَلَّ. يقول جابر الله الزمخشري رَحِمَهُ اللهُ: ”ألا ترى كيف تمنى الخير لقتلته والباغين له الغوائل وهم كفرة عبدة أصنام؟“^(١). فدخوله الجنة لم يلهه عن قومه ودعوتهم.

وجملة: (قال) استئناف بياني عن سؤال سائل محتمل عن قول هذا الرجل بعد هذا الفوز العظيم، فكأن قائلاً قال: ما قال بعد هذا الفوز؟ قيل: قال: (يا ليت قومي يعلمون)، وسبقت الإشارة إلى مثله في قوله تعالى: (قيل ادخل الجنة)، ولكن في هذا الموضع لم تطو أحداثٌ دارت بين الأمر والمأمور، وإنما السؤال صدر من المتتبع لحال هذا الرجل الصالح بعد فوزه وإكرامه. فالموجب للفصل هنا هو شبه كمال الاتصال. وجاء تمنى الرجل الصالح عِلْمَ قَوْمِهِ بحاله ليحملهم على التوبة إلى الله والإنابة إليه؛ ليجزيهم الله عَزَّوَجَلَّ مثل ما جزاه بدخول الجنة.

وقيل: إن تمنّيه هذا ليعلمهم خطأهم في أمره، وأنه في عمله ودعوته قومه كان على صواب، وأن عداوتهم له أكسبته الفوز والسعادة، والأول أولى وأوجه كما يرى أكثر المفسرين. فالتّمني بعلم القوم بحاله ليس صادراً من نفس تحترق وتستعر بالحزن والهَم والخوف، وإنما صدر عن نفسٍ فَرِحَةٍ تتطاير سعادةً بهذا الفوز العظيم، الذي لا يعادله فرحة.

ولما كانت نفس هذا الرجل الصالح قد آمنت بالله تعالى وأيقنت بما عند ربها

(١) تفسير الكشاف: ١١/٤.

من الجزاء العظيم، تطلَّعت إلى آمالٍ محبوبة محبوسة، ورغائب لا سبيل إلى تحقيقها في نفس المتمني؛ لأنَّه دعا قومه إلى عبادة الله والتصديق بما حمله الرسول ﷺ إليهم، ولكنهم كذَّبوا وعاندوا، ومع ذلك قتلوا رسلهم، فأنتهم صيحة مَلَكٍ كفتهم عن نزول جند من السَّماء إليهم. وهم بهذا العقاب قد خُتِمَ لهم بخاتمة سوء، فجاء هذا التمني لحملهم على التوبة والرجوع إلى الله عَزَّوَجَلَّ.

وفي هذه الآية الكريمة عبرة وموعظة؛ حيث إن الأقوام المكذِّبين المعاندين المتتبعين لشهواتهم مصيرهم إلى النَّار، أما المؤمن المصدِّق فإن له الجنة، كما في الآية: (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ).

وفي تعريف: (قومي) بإضافتها إلى ياء المتكلم إحياء باستمالة قلوبهم وتأليفها نحو نصيحته، لعلمهم يتوبون إلى الله. وإن كان التمني جاء بعدما قتلوه، فهو قد نصح قومه حياً وميتاً، ففي حياته دعاهم إلى الإيمان بالله **عَزَّجَلَّ** وتصدق الرسل، وبعد موته دعاهم بأن تمنى **عِلْمُهُمْ** بغفران الله له، و**جَمَعِهِ** إلى المكرمين أمثاله في الجنة، وفي معرفة القوم بهذا النعيم المقيم لهذا الرجل الصالح بعد موته أكبر دافع، وأنجع سبيل للخلاص من الشُّرك، والدخول في دين الله ليكسبوا مثل كسبه الذي ناله عند ربه. ومعلوم في طبائع النَّاس والبشر أنَّ مَنْ نال خيراً وأصاب نعيماً في غير موطنه ودَّ ورغب في أن يعلم بذلك جيرانه وأترابه الذين نشأ فيهم.

ثم قال: ﴿يَمَّا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ [يس: ٢٧]، و (ما) في قوله: ﴿يَمَّا غَفَرَ لِي رَبِّي﴾ مصدريّةٌ، والمعنى: بالغفران الذي غفره لي ربي، وفيه ”تعظيم مغفرته تعالى له“^(١). وقيل: موصولة، أي: بالذي غفر لي به، أي بسببه ربي، ويكون المعنى: تمنى علم القوم بذنوب هذا الرجل المغفورة، ولم يستجد ذلك بعض المفسرين ولم يستحسنوه^(٢)؛ إذ يدل المعنى في تقدير الموصولة على أنه تمنى علمهم بالذنوب المغفورة لا بالغفران الذي أكرمه الله به.

(١) روح المعاني: ٥٤٩/٢٢.

(٢) انظر: تفسير البحر المحیط لأبي حيان: ٥٨/٩.

وقد تكون (ما) استفهامية، أي: بَمَ غفر لي؟ وبذلك يكون المعنى: ”بأي شيء غفر لي ربي؟ يريد به: ما كان منه معهم من المصابرة لإعزاز الدين حتى قُتل“^(١).
وعدل في قوله: ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ بالمكرمين عن مكرماً؛ لأنَّ من كمال الفوز ولذَّته مشاركة الآخرين به. وفي هذا يقول البقاعي رحمه الله: ”ولما كان الأنس أعظم فوز عدل عن أن يقول: مكرماً إلى قوله: مِنَ المكرمِينَ“^(٢). والمكرمون هم الملائكة والأنبياء والصالحون.

(١) تفسير الكشاف: ١١/٤.

(٢) نظم الدرر: ٢٥٥/٦.

المبحث الثاني التَّمنِّي على لسان ضعاف الإيمان

التَّمنِّي على لسان المتخاذلين عن الجهاد.

قال الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ أَصَبَكُمْ فَضَلٌّ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣].

يأمر الله عَزَّجَلَّ عباده المجاهدين بأخذ الحذر والاستعداد للأعداء والتيقظ والاحتراز بالخروج الى قتال العدو جماعات أو جماعة واحدة؛ وذلك في قوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ اَنْفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١].

ثم بعد ذلك فضح الله أمر المنافقين وضعاف الإيمان الذين يغزون مع النبي ﷺ نفاقاً، فيتناقلون ويتخلفون عن الجهاد؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَن لَّيْطَأَنَّ فَإِنْ أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْنَا إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٢]. فإن حصل للمؤمنين هزيمة وقُتل قال المنافق أو ضعيف الإيمان: إن هذا من نعم الله الذي لم يجعلني حاضراً معهم في المعركة. وقيل: يبطئن، أي: يثبط غيره عن الخروج للمعركة.

ثم يذكر الله الحالة الثانية التي يكون عليها المنافق أو ضعيف الإيمان والمتخاذل عن الجهاد، وهي حال الانتصار والفتح والغنيمة، فيقول الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ أَصَبَكُمْ فَضَلٌّ مِنَ اللَّهِ﴾، عَطِفَتْ هذه الحال بالواو على الحال السابقة، وهي حال الإصابة بالمصيبة؛ مخبراً بذلك عن حال المتخاذلين عن الجهاد، وفي (لئن) تأكيد باللام. فالله عَزَّجَلَّ يخبر عن حال ضعيف الإيمان أو المنافق إذا أصاب المؤمنين فضلٌ وغنيمةٌ فإنها تختلف عن حاله السابقة، فهو يفرح لعدم مشاركته المؤمنين عند هزيمتهم ووقوع المصيبة بهم، ولكن في الحال الأخرى يتمنى بحسرة وندامة المشاركة ليفوز معهم كما فازوا.

وفي قوله: (فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ) جُعِلَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى تَأْدُبًا وَتَلَطُّفًا، بينما في الآية السابقة لم تنسب المصيبة إلى اللَّهِ عَزَّجَلَّ للسبب والعلّة السَّابِقَة، فلم يقل: مصيبة من اللَّهِ. يقول شهاب الدين الآلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: ”وفي نسبة إصابة الفضل إلى جانب اللَّهِ تَعَالَى دون إصابة المصيبة لتعليم لحسن الأدب مع اللَّهِ تَعَالَى“^(١). وقَدَّم اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَ المصيبة على ذكر الفضل في الآيات؛ لأنَّ أثر المنافقين والمتخاذلين عن الجهاد في المصيبة الواقعة على المؤمنين أظهر وأشد من حال النصر والفوز؛ ولأنَّ في المصيبة موافقة لمقصد ضعاف الإيمان والمنافقين الذين يريدون إحلالها بالمؤمنين الصادقين، ففي تقديمها فضح لهم وتعرية لمقاصدهم وغاياتهم.

بعدها ماذا يقول هذا المنافق والمتخاذل عن الجهاد؟

والجواب في قوله تعالى: (ليقولنَّ - كأن لم تكن بينكم وبينه مودة - يا ليتني...)، وقد أكد اللَّهُ عَزَّجَلَّ الجملة المعترضة بأكثر من مؤكد، وهي (اللام) في (لئن)، وكذلك اللام والنون المشددة في (ليقولنَّ)؛ للدلالة على فرط الحسرة والندامة المفهومين من السَّيَاق على فوات الأغراض الدنيويَّة، التي دائماً ما يطلبها ضعيف الإيمان ويتمناها، وكذلك لبيان غريب حال هذا المنافق، فكأن السامع لها ينكر وقوعها ذلك من هذا المنافق وضعيف الإيمان.

ويلحظ المتأمل هنا أنَّ القول أتى مؤكداً، وهو بصيغة المضارع (ليقولن)، أما القول في الآية السابقة فلم يؤكد، وجاء بصيغة الماضي (قال)، وفي هذا يقول الآلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: ”ولم يؤكد القول الأول، وأتى به ماضياً؛ إما لأنه لتحقيقه غير محتاج إلى التأكيد؛ أو لأنَّ العدول عن المضارع للماضي تأكيد“^(٢).

وقوله: (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة)، هو من كلام اللَّهِ عَزَّجَلَّ، وهو اعتراض بين القول: (ليقولنَّ) وجملة التمني بليت: (يا ليتني)، وفي هذا الاعتراض تأكيد

(١) روح المعاني: ١٠٥/٥.

(٢) المرجع السابق: ١٠٦/٥.

لذم المتمني، وهو المتخاذل عن الجهاد، والباحث عن حطام الدنيا.

وذكر الودّ هنا؛ لأنه من المعروف أن المنافقين يظهرون الودّ للمؤمنين، بل يبالغون في ذلك، ويبطنون خلافه، فيكون هذا الاعتراض بذكر المودة تهكمًا بهذا المتمني وحاله. قال جار الله الزمخشري رَحِمَهُ اللهُ: "فكيف يُوصفون بالمودة إلا على وجه العكس تهكمًا بحالهم"^(١).

وقيل: "إن الجملة تشبيهية حال من ضمير (ليقولن)، أي: ليقولنَّ مشبهًا بمن لا مودة بينكم وبينه؛ حيث لم يَتَمَنَّ نصرتكم ومظاهرتكم"^(٢). ووجه الشبه هنا: أن حال هذا المنافق أو ضعيف الإيمان عندما تمنى لو كان مع المجاهدين، وفاز معهم، وتحسّرهُ على ذلك تشبه حال من ليس له اتصال بهم، ولا تبادل التوادّ معهم. وهذا التشبيه فيه زيادة تنديمه وتحسيره.

ويحتمل أن تكون هذه الجملة ليست من قول الله عنه، وإنما هي من قول المنافق نفسه لمن يثبطه من المنافقين وضعاف الإيمان. فكأنه يقول: كأن لم تكن بينكم وبين محمد ﷺ مودة؛ لأنه لم يستصحبكم إلى القتال حتى تفوزوا. ويكون الغرض إلقاء العداوة بينهم وبين الرسول ﷺ (يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزًا عظيمًا)، وقد سبقت (ليت) بأداة التنبيه (يا). والتَّمَنِّي هنا جاء على لسان هذا المتخاذل عن الجهاد مع المؤمنين فيه من الدلالة على الحسرة والندم، التي لا يملك أمامها هذا المتمني إلا هذا الأسلوب؛ ليخفف عما في نفسه من حرقه وحسرة على ما فاتته من الأمور الدنيوية، فيتمنى حينئذ المشاركة في الفوز.

(فأفوزَ) بالنَّصْب جواب التَّمَنِّي؛ فيكون تمنى المشاركة ليفوز فوزًا عظيمًا. وهو الفوز بالغنيمة، والفوز بأجر الجهاد؛ حيث وقعت السلامة والفوز برضا الرسول ﷺ؛ ولذلك أتبع (أفوز) بالمصدر والوصفة بعظيم.

(١) تفسير الكشاف: ٥٢٢/١.

(٢) روح المعاني: ١٠٦/٥.

وَقَرَأَ: (فَأَفُوزُ) بِالرَّفْعِ؛ مَعْطُوفًا عَلَى (كَنتَ)، وَهَنا يَكُونُ التَّمَنِّيُّ لِلْمِشَارَكَةِ وَالْفُوزِ. قِيلَ: "وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَبَرٌ مُبْتَدَأً مَحْذُوفٌ، بِمَعْنَى: فَأَنَا أَفُوزُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ"^(١)، وَفِي تَمَنِّي هَذَا الْمُنَاقِقُ أَوْ ضَعِيفُ الْإِيمَانِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْحِرْصِ عَلَى الدُّنْيَا وَبُعْدِ الْمَوَدَّةِ؛ إِذْ "لَوْ كَانَ ذَا مَوَدَّةٍ لَقَالَ حَالُ الْمَصِيبَةِ: يَا لَيْتَهَا لَمْ تَصِبْهُمْ، وَلَوْ كُنْتُ مَعَهُمْ لِدَافَعْتُ عَنْهُمْ. وَحَالُ الظُّفْرِ: لَقَدْ سَرَنِي عَزْهُمُ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ مُحِطَ هَمِّهِ فِي كُلِّتا الْحَالَتَيْنِ غَيْرَ الْمَطْلُوبِ الدُّنْيَوِيِّ"^(٢).

لَقَدْ وَقَعَ فِي نَفْسِ هَذَا الْمُتَخَاذِلِ عَنِ الْقِتَالِ الْكَثِيرِ مِنَ الْحُزَنِ وَالْأَسَى وَالنَّدَمِ عَلَى مَا مَضَى؛ لِأَنَّهُ لَوْ شَارَكَ الْمُؤْمِنِينَ الْمَجَاهِدِينَ لَنَالَهُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ الَّذِي نَالُوا مِنْهُ. وَبَانَ حُزْنُهُ الشَّدِيدُ وَنَدَمُهُ وَحَسْرَتُهُ مِنْ خِلَالِ التَّعْبِيرَاتِ الَّتِي ظَهَرَتْ وَبَرَزَتْ فِي سِيَاقِ الْآيَةِ السَّابِقَةِ، وَالَّتِي لَا يَمْلِكُ هَذَا الْمَفْلَسُ أَمَامَهَا سِوَى التَّخْفِيفِ عَمَّا فِي نَفْسِهِ؛ وَذَلِكَ بِالتَّمَنِّيِّ وَالتَّحَسُّرِ وَالتَّنْذِيمِ.

التَّمَنِّيُّ عَلَى لِسَانِ أَصْحَابِ قَارُونَ:

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَنَنَالَنَّ لِهَا مِثْلًا مِمَّا أُوتِيَ قَوْمُهُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ عَظِيمُونَ﴾ [القصص: ٧٩].

يُخْبِرُنَا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فِي سُورَةِ الْقَصَصِ عَنْ قَارُونَ، وَكَيْفَ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْطَاهُ مِنَ النِّعَمِ وَالْكُنُوزِ مَا إِنْ مَفَاتِحُهُ لَتَنْوِيءَ بِالعَصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ، وَقَدْ نَصَحَهُ قَوْمُهُ، وَحَذَّرُوهُ أَلَّا يَفْرَحَ، وَأَمَرُوهُ أَنْ يَبْتَغِيَ فِي هَذِهِ النِّعَمِ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا يَنْسَى نَصِيبَهُ مِنَ الدُّنْيَا، لَكِنَّهُ بَطَرَ وَتَكَبَّرَ وَتَجَبَّرَ، فَقَالَ: (إِنَّمَا أُوتِيْتَهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي)؛ مُتَجَاهِلًا أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ قَبْلَهُ مِنَ الْقُرُونِ وَالْأُمَمِ الْكَافِرَةِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَعْظَمُ جَمْعًا.

وَفِي خِصْمٍ هَذَا التَّكَبُّرِ وَالتَّجَبُّرِ (خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ)، وَعُطِفَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ بِالْفَاءِ عَلَى قَوْلِهِ: (قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتَهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي)، وَهَنا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ قَارُونَ

(١) تَفْسِيرُ الْكَشَافِ: ٥٢٢/١.

(٢) نَظْمُ الدَّرَرِ: ٢٧٩/٢.

بعد أن نصحه قومه، وقال لهم ما قال لم يتواضع ويتعظ ولوزمنا قصيراً، بل أعقبها بخروجه على قومه مختالاً متكبراً. فتقدير الكلام أن قارون قال: إنما أوتيته على علمٍ عندي فخرج، أي: رفض الموعظة قولاً وعملاً.

وخروجه هذا أتى على هيئة التعالي والترفع والتجبرُ بدليل تعدية الفعل (خرج) بالحرف (على)؛ لتضمينه معنى النزول من الأعلى إلى الأسفل.

(وقومه) هم الذين نصحوه بعدم الفرح والتكبر، وإرادة الفساد في الأرض، بل الإحسان والجود كما أحسن الله عزَّجَلَّ إليه.

وحاله في خروجه (في زينته)، وهي حال من فاعل (خرج) تبين الهيئة التي ظهر بها قارون أمام الملأ. وقيل في خروجه: "إنه خرج على بغلة شهباء، عليها الأرجوان، وعليها سرج من ذهب، ومعه أربعة آلاف على زيّه، وقيل: عليهم وعلى خيولهم الديباج الأحمر، وعن يمينه ثلاثمائة غلام، وعن يساره ثلاثمائة جارية بيض، عليهن الحلبي والديباج، وقيل: في تسعين ألفاً عليهم المعصفرات"^(١)، وقيل غير ذلك من الكيفيات في حال خروج قارون.

وفي قوله: ﴿قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ إيجازٌ بين حسن، وقيل المعنى: "الذين يريدون زينة الحياة الدنيا، أو زهرة الحياة الدنيا، أو متاع الحياة الدنيا"^(٢).

وهنا فُصِّلَت جملة (قال)، ولم تعطف، وهذا هو شبه كمال الاتصال؛ فكأنه فهم من الجملة الأولى سؤال تقديره: ما قال قومه؟ قيل: قال الذين يريدون الحياة الدنيا. وقد يكون عدم العطف لكمال الاتصال؛ لأنها تنزل منزلة بدل الاشتمال؛ لما اشتملت عليه الزينة من أنها مما يتمناه الراغبون في الدنيا، وذلك جامعٌ لأحوال الرفاهية وعلى أخصر وجه؛ لأن الذين يريدون الحياة الدنيا لهم آميال مختلفة، ورغبات متفاوتة، فكلُّ يتمنى أمنية مما تلبس به قارون من الزينة، فحصل هذا

(١) تفسير الكشاف: ٤١٧/٣.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز لعز الدين بن عبد السلام الشافعي: ١٨٠.

المعنى مع حصول الإخبار عن انقسام قومه إلى مغترين بالزخارف العاجلة من غير علم، وإلى علماء يؤثرون الآجل على العاجل، والدار الآخرة على الدنيا، ولو عَطِفَتْ جملة (قال) بالواو وبالفاء لفاتت هذه الخصوصية البليغة.

واختلف العلماء في المتمنين، فقيل: كانوا مسلمين، وجاء تمنيههم على ما جَبَلَ الله عليه النَّفْسَ الْبَشَرِيَّةَ مِنْ حُبِّ لِلتَّوَسُّعِ واليسار، وهؤلاء من ضعفاء الإيمان، وقيل: بل كانوا كفَّارًا، وقيل: كانوا منافقين.

وقيل عن سبب تمنى هؤلاء مثل ما أُوتِيَ قارون أَنَّهُمْ يريدون التَّقَرُّبَ به إلى الله، وإنفاقه في سبيل الخير^(١)؛ ولذلك لم يرد هؤلاء المتمنون المشابهة بحال قارون، وإنما كان هذا التَّمَنِي على سبيل الغبط لا الحسد، فهم تمنوا مثل نعمة قارون من غير زوال لها؛ ولذا قالوا: (يا ليت لنا مثل ما أُوتِيَ قارون)، ولم يقولوا: يا ليتنا مثل قارون؛ لأنَّ هذا قد يدخل في الحسد.

وكان قوم قارون لَا يُقِرُّونَهُ على تعاليه وتَجَبُّرِهِ وتكبره، بل ينهونه عن ذلك؛ ولهذا لم يتمنَّ ضعاف الإيمان والجهلة أن يكونوا مثله، بل تمنوا أن يكون لهم مثل ما أُوتِيَ من الزينة، أو المال. ف”المعنى: يا ليت لنا مالاً مثل ما أُوتِيَ قارون، وتقدير الزينة ههنا أولى لذكرها في الآية“^(٢). وهنا إِيْجَازٌ لَطِيفٌ في عدم ذكر اللفظ، والاكتفاء بما ذُكِرَ عن تكراره.

وقد تقدمت (يا) على (ليت)؛ للدلالة على ما في نفوسهم من شدة اللهفة. ويُلاحظ تقديم المسند (لنا) على المسند إليه (مثل) في الآية الكريمة لغرض بَلَاغِيٍّ، وهو بيان شدة اللهفة والتشوق لمثل هذه الزينة، والاهتمام بذلك.

ولم يكن تمنى هؤلاء الجهلة من القوم أن يكون لهم مثل ما لقارون من الزينة إلا لأنهم انبهروا بزخارف الدنيا، وتلهفوا عليها، ومن ثم تمنوا مثلها. وهنا تصوير

(١) انظر: تفسير الكشاف: ٤١٧/٣.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز: ١٨٠.

لمقام النَّفْس وضعفها أمام زخارف الدنيا، وقد صَوَّرَ ذلك من خلال شكل التَّمَنِّي بـ(ليت) وسبقها بياء النداء.

ومن عِظَمِ ذلك في عيونهم، وَقَلَّةِ عِلْمِهِمْ وما في أيديهم أَحْسُوا بالحسرة، فصدر عن نفوسهم هذا التَّمَنِّي لشيء محبوب ممكن الحصول، ولكنه غير مَطْمُوع فيه؛ لبعده مناله. فقولهم: (يا ليت لنا): "أي نتمنى تمنياً عظيماً أن نؤتى من أي مُؤْتٍ كان، وعلى أي وَجْهٍ كان مثل ما أُوتِي قارون من هذه الزينة"^(١).

(إنه لذو حظ عظيم)، تعظيمٌ لهذه الزينة؛ ولذلك أتوا بهذه المقولة المؤكدة بأكثر من مؤكِّد، وهذا مما يبيِّن الدرجة العظيمة في أعينهم لهذا الشيء المتمنَّى مثله.

والتَّوكِيد في (إنه لذو حظ عظيم) كنايةٌ عن التَّعَجُّب، حتَّى كأن السَّامِعَ ينكر حظه فيؤكِّده المتكلم.

والحِظُّ هو النَّصيب والبخت والسَّعد، يقول الزمخشري: "والحِظُّ: الجُدُّ، وهو البخت والدولة: وصفوه بأنه مجدود مبخوت، يقال: فلان ذو حِظٍّ، وحِظِيظٌ، ومحظوظ، وما الدنيا إلا أحاط وجدود، وذو حِظٍّ من العلم، وهو أحظ من غيره"^(٢).

والمقصود بالحِظُّ هنا ما قُسِمَ لقارون من نعيم الدنيا. والجملة قيل: "إنها تعليل لتمنيهم وتأكيد له"^(٣)، ووصف الحِظِّ بالعظيم بيان آخر لما رأوه في زينة قارون من الإعجاب الناشئ عن الجهل وقلة العلم.

ومن المعلوم أن هؤلاء الفئة من القوم قَلَّ علمهم فنسوا خيرية ثواب الله عَزَّجَلَّ على ما ينظرون أمام أعينهم من قَسَمٍ قَسَمَهُ الله لقارون ابتلاءً وامتحاناً، وهذا ما جاء على لسان الذين أوتوا العلم الرباني، فلم يتمنوا ما في الدنيا لعلمهم بما هو

(١) نظم الدرر: ٥٢٠/٥.

(٢) تفسير الكشَّاف: ٤١٨/٣، وانظر: أساس البلاغة: ٨٨.

(٣) روح المعاني: ٤٣٩/٢٠.

خير، فقال الله عَزَّجَلَّ في الآية بعدها: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ [القصص: ٨٠].

ويظهر في قول أهل العلم اختلاف حال نفوسهم عن حال المتمنين من ضعاف الإيمان الذين يريدون الحياة الدنيا، فنفس أهل العلم لم تكن خائفة ولا قلقة، ولا متحسرة على فوات شيء، بينما تمنى المغرورين بالمظاهر صدر عن نفس طامعة متلهفة منبهة بزخارف الدنيا، ومما لا شك فيه أن تمنىهم هذا قد وافق خاطر نفوسهم، وروح عنها، وطرح عنها ما تعانيه من أثقال؛ لذا ظهر السرُّ البلاغي، وبانت النكتة البيانية لهذا الأسلوب الإنشائي الطلبي.

المبحث الثالث التَّمنِّي على لسان الكافر الواحد

ما أتى المسند فيه منفياً.

أ. قال الله تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٢].

ذكر الله عزَّ وجلَّ في سورة الكهف قصصاً عدة، ومنها قصة صاحب الجنتين، وفيها بيانٌ لنموذجٍ من نماذج العقيدة؛ بين صاحبين من بني إسرائيل: المؤمن المعتز بإيمانه، والكافر وهو صاحب الجنتين.

وجاءت هذه القصة في معرض ضرب المثل لكفار قريش الذين طلبوا من الرسول ﷺ طرد الفقراء، وعدم اجتماعهم معهم؛ وذلك في قول الله تعالى: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمُ﴾ [الكهف: ٢٢]^(١). فالله عزَّ وجلَّ يأمر نبيه محمداً ﷺ بضرب المثل لهؤلاء في رجلين جعل الله لأحدهما وهو الكافر بستانين، فيهما الأعناب والنَّخل والزرع، وتجري فيهما الأنهار، ولكن هذا الكافر بدأ يتفاخر على صاحبه المؤمن؛ قائلاً: (أنا أغنى منك، وأكثر أنصاراً وخداماً)، ثم دخل بستانه، وأخذ بيد المؤمن يطوف به هذه البساتين وهو ظالم لنفسه بالعجب وكفر النعمة، فظن أن الساعة لن تقوم، وهنا أنكر البعث، وإنكاره هذا جعل صاحبه المؤمن يحاوره ويوبخه لعله يرجع عن غيِّه وإنكاره البعث.

ولكن هذا الكافر استمر في ضلاله وإنكاره مما جعل المؤمن الصَّالح يرجو ربه أن يرسل على هذه البساتين صواعق من السماء تجعلها ملساء، لا يستقر عليها شيء، أو يغور ماؤها، فلن يستطيع صاحب الجنتين حينئذ طلب الماء فضلاً على رده. ثم استجاب الله عزَّ وجلَّ رجاء هذا الرجل الصَّالح، فأحيط بثمر الجنتين،

(١) تنمة الآية: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمْ بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا﴾.

وأهلكنا وأتلفنا. وجاءت الجملة (وأحيط بثمره) غير معطوفة بفاء التفريع بعد رجاء الرجل الصالح، وإنما جاء عطفها بالواو على مقدر؛ "كأنه قيل: فوقع بعض ما توقع من المحذور وأهلك أمواله، وإنما حذف لدلالة السياق"^(١).

فهنا طويت الأحداث، فالرجل المؤمن رجا الله، ثم استجاب الله رجاءه؛ وحقق له ما توقعه في جنة هذا الكافر، فعطف على ذلك قوله تعالى: (وأحيط بثمره).

وجاء التركيز في سياق القصة على ما أصاب الكافر وحل ببستانيه، ولم يذكر المؤمن؛ لأن الغرض في هذا المقام لم يتعلق بالإشارة إلى الرجل المؤمن، وإنما المهم التنبيه على أن ذلك حادث حل بالكافر عقاباً له على كفره؛ ليعلم السامعون أن ذلك جزاء أمثاله، وأن ليس بخصوصية دعوة الرجل المؤمن.

وفي مجيء الفعل الماضي (أحيط) مبنياً للمفعول سر بلاغي، ونكتة بيانية، وهي أن "الفكر حاصل بإحاطة الهلاك من غير نظر إلى فاعل مخصوص، وللدلالة على سهولته"^(٢).

ويصورُّ الفعل (أحيط) حال الإحساس بالضييق والحصار بعد الفسحة والسعة. والإحاطة هي الاستدارة من جميع الجوانب، وقيل: "هي عبارة عن الهلاك، وأصله من أحاط به العدو؛ لأنه إذا أحاط به فقد ملكه واستولى عليه، ثم استعمل في كل هلاك"^(٣).

كما أن في هذا الفعل استعارة تمثيلية؛ حيث شبه إهلاك جنة الكافر، وما فيها من ثمر بإهلاك قوم أحاط بهم العدو وقتلهم. فاستعيرت الإحاطة للدنو من الهلاك، وهذا ما أشار إليه ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) رَحِمَهُ اللهُ حين قال: "وأحيط بثمره، أي: دنوا من الهلاك. وأصل هذا: أن العدو إذا أحاط بقوم أو بلد فحاصره فقد دنا أهله من الهلكة"^(٤).

(١) تفسير أبي السعود: ٢٢٣/٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: ٢، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(٢) نظم الدرر: ٤٧٠/٤.

(٣) تفسير الكشاف: ٦٩٥/٢.

(٤) تأويل مشكل القرآن: ١٦٧، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، د.ت.

ويحتمل أن تكون الاستعارة فيها تبعيَّة، أو تمثيليَّة تبعيَّة، كما يذكر الألوسي، الذي قال في خاتمة عرضه: ”وجعل ذلك من باب الكناية أظهر“^(١).

والنَّمَر يشمل كل ما في الجنات من خيرات متنوعة الأشكال ومتنوعة في مواعيد إثمارها، ثم عرف هذا الكافر في هذه اللحظة حقيقة الأمر (فأصبح يُقَلَّبُ كفيه على ما أنفق فيها)؛ لأنه كان قد استبعد أن تبيد هذه الجنان، واستبعد قيام الساعة، فلما تبين له عكس ظنه واعتقاده، وأن جناته تحت قدرة الله تعالى ندم وتحسّر على ما أنفق فيها من عمارة ومال وإنماء.

وجملة (أصبح يُقَلَّبُ كفيه) كناية عن شدة الندم؛ لأن تقلب الكفين من فعل المتحسّر النادم، والدليل على ذلك التعدية بـ(على) في (على ما أنفق فيها) من مال وجهد. وقد علّق على ذلك الزمخشري بقوله: ”كأنه قيل: فأصبح يندم“^(٢).

ومن بديع النظم في هذا المقام قوله: (أنفق فيها)، دون أنفق عليها؛ وسر البيان هنا هو ما تعنيه عبارة النظم الكريم من إهدار المال فيها، وقيل: ”التعبير بـ(عليها) إظهار للإنفاق الطيب الكريم، أما (فيها) فكأن المنفقات غارت، فلا أثر لها“^(٣).

ووصف القرآن الجنّة بأنها أصبحت (خاوية على عروشها)، أي: سقطت سقوفها على الجدران والأرض، وجاءت الجملة بصيغة الاسميّة، وهي حال كناية عما حل بالجنّة من خراب وهلاك، وتخصيص العروش بالذكر في جملة المهلكات دون غيرها من محتويات الجنّة، كالنخل والزرع وغيرها؛ إما لأنّها العمدة وغيرها من متماتها، وإما لأنّ ذكر هلاكها يغني عن ذكر هلاك الباقي؛ لأنّها إن هلكت وهي مشيدة بعروشها فهلاك ما عداها بالطريق أولى، وإما لأنّ الإنفاق في عمارتها أكثر^(٤).

(١) روح المعاني: ٣٥٦/١٥.

(٢) تفسير الكشاف: ٦٩٦/٢.

(٣) في رحاب القرآن لأحمد ماهر البقري: ٢٧، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ت.

(٤) انظر: تفسير أبي السعود: ٢٢٣/٥.

ثم عطف على الفعل (يُقلب) جملةً (ويقول يا ليتني)، وقيل: الجملة حال من ضميره، والتقدير: وهو يقول؛ حكايةً عن ندمه على ما فرط في جنب الله حين لا ينفع الندم. وجاء قوله بصيغة المضارع؛ ليدل على تكرار هذا القول من الكافر بعد وقوع العذاب على جنّته؛ ولذا لم يقل: قال.

وأفادت (يا) النداء اللهفة والحسرة، ثم تمنى الكافر في (ليتني) أنه لم يشرك بالله، ولم يكفر بنعمه، فهو تذكّر موعظة أخيه فعلم أنه أتى من جهة شركه وطمغيانه، فتمنى لو لم يكن مشركاً حتى لا يهلك الله بسنّانه، ويجوز أن يكون قوله توبةً من الشرك، وندماً على ما كان منه، ودخولاً في الإيمان^(١).

ويلحظ أن هذا التمني الوارد على لسان الكافر إنما هو محاولة للتفيس عما في نفسه من الحسرة والندامة على التّعالي والتكبر والشرك بالله، ومن شدة ندمه استعمل (يا) وهي في الأصل للنداء، فكانه نزل التمني منزلة من يعقل، فبدأ بمخاطبته، أي: يا حسرتي احضري فهذا أوانك.

والمتمنى هو قوله: (لم أشرك بربي أحداً)، فهو ندم وتحسر من الكافر على ما فرط في الماضي؛ حيث أنعم الله عليه بنعم عظيمة، وأعطاه من الخيرات، ولكن النفس البشرية إذا استجابت لهواها، وابتعدت عن الإيمان، واكتفت بالماديات فإن الغرور والبطر يستوليان عليها.

وجاء ندمه بعد الخراب والدمار، وهنا لا ينفع الندم؛ حيث كان "لأجل ما فاتته من الدنيا، لا حرصاً على الإيمان؛ لحصول الفوز في العقبى؛ لقصور عقله، ووقوفه مع المحسوسات المشاهدات"^(٢).

فالمسند في التمني جاء على لسان الكافر الواحد، وهو منفي (لم أشرك). و(لم) دخلت على الفعل المضارع (أشرك)، وفي هذا غاية الندم والحسرة على

(١) انظر: تفسير الكشاف: ٦٩٦/٢.

(٢) نظم الدرر: ٤٧٠/٤.

ما مضى من أعمال قبيحة؛ لأنَّ (لم) تفيد النفي وقلب معنى الفعل المضارع إلى ماضٍ، أي: ليتني ما أشركتُ.

وفي آخر القصة يقول الله **عَزَّجَلَّ**: ”ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصرًا، هنالك الولاية لله الحق هو خيرٌ ثوابًا وخيرٌ عُقْبًا؛ منبهاً إلى أن الاعتداد بالأنصار والخدم والحاشية لا ينصر من دون الله، ولا يتقذ حين وقوع العذاب، كما أن المخلوق هو أيضًا لا يستطيع أن ينصر نفسه في هذا الوقت وهذا المقام؛ فالنصرة والولاية تكون لله وحده“.

ب. قال الله تعالى على لسان الكافر يوم القيامة: ﴿يَوَيْلَ لِيَ لَمَّا أَتَيْتُ فَلَانًا خَالِيًا﴾

[الفرقان: ٢٨].

يخبر الله عَزَّوَجَلَّ عن حال الكافر يوم القيامة، وكيف أن هذا اليوم عسيرٌ عليه وعلى كل العصاة، فقد ترك الكافر في دنياه مصاحبة أشرف الخلق، وهو النَّاصِح له، والدليل له إلى كل خير، واتخذ من يقوده إلى الشَّرِّ، وهذا الفعل يؤوِّل بفاعله دون شك إلى الحسرة والندم. فهو يقول: (يا ويلتي)، أي: يا هلاكي، ينادي ويلته وهلكته، فيقول لها: تعالى فهذا أوانك، وإنما قلبت الياء ألفاً كما في صحارى ومدارى^(١).

فالكافر هنا يتحسّرُ ببدء الويل، وفي هذا شدة الحسرة وحدة الصرخة، قيل: **”لأنَّ الندَمَ هنا على أَنَّهُ اتَّخَذَ سَبِيلَ الْمُضِلِّينَ، وهو ليس رفضاً لسبيل الذين آمنوا فحسب، وإنما هو فوق ذلك معاندة له، وذهاب في الوجه المقابل“**^(٢). وجملة النداء والمنادى (يا ويلتى) معترضة بين جملي التمني (يا ليتنى اتخذت) في الآية قبلها (وليتنى لم أأخذ) في هذه الآية.

وقوله: (ليتني) أتبع الحسرة بتمني عدم مصاحبة مُضَلَّه، وفي هذا التمني تعبير عما يخالج نفس هذا الكافر من الآهات والآلام مع هذه الخُلة والصُّحبة.

(١) انظر: تفسير الكشاف: ٢٦٩/٣.

(۲) دلالات التَّراکب: ۲۰۰.

وَيُلْحِظُ نَفِي الْمَسْنَدِ فِي التَّمْنِي هُنَا (لَمْ أَتَّخِذْ)؛ لِيَدُلَّ الْفِعْلُ الْمَضَارِعَ عَلَى مَعْنَى الْمَاضِي، أَيْ: لِيَتَنَبَّأَ مَا اتَّخَذَتْ هَذِهِ الصُّحْبَةُ. وَ(فَلَانًا) كُنَايَةٌ عَنْ عَلَمٍ مُذَكَّرٍ، وَقِيلَ الْمُرَادُ بِفَلَانٍ: الشَّيْطَانُ، أَوْ مَنْ أَضَلَّهُ فِي الدُّنْيَا، وَقِيلَ: أَبِي بْنُ خَلْفٍ^(١) إِنْ كَانَ الظَّالِمُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: ٢٧]. هُوَ عَقْبَةُ بْنُ مُعَيْطٍ^(٢)، أَوْ الْعَكْسُ. وَسَيَأْتِي الْحَدِيثُ عَنِ الْقِصَّةِ فِي الْمُبْحَثِ الْقَادِمِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَالدَّاعِي إِلَى التَّكْنِيَةِ بِفَلَانٍ دُونَ التَّنْصِيحِ بِالْأَسْمَاءِ لِانْعِدَامِ الْفَائِدَةِ فِي ذِكْرِهِ، أَوْ لِقَصْدِ نَوْعٍ مِنْ لَهْ اسْمٌ عَلَمٌ. وَهَذَا يَجْرِيَانِ فِي الْآيَةِ إِنْ حُمِلَتْ عَلَى إِرَادَةِ خُصُوصِ عَقْبَةَ وَأَبِيٍّ، أَوْ حُمِلَتْ عَلَى إِرَادَةِ كُلِّ مُشْرِكٍ لَهُ خَلِيلٌ صَدَقَهُ عَنْ اتِّبَاعِ الْإِسْلَامِ.

وَيَصُورُ هَذَا التَّمْنِي (لِيَتَنَبَّأَ لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا) حَالِ الْكَافِرِ الَّذِي نَدِمَ وَتَحَسَّرَ طَوِيلًا، مَعَ أَنَّ الْآيَاتِ الْمَسْجُودَاتِ قَلِيلَاتٌ، وَفِي هَذَا تَنَاسُقٌ فَتَنِيٌّ بَدِيعٌ يَظْهَرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ حَيْثُ الْإِطَالَةُ فِي مَشْهَدٍ مِنْ مَشَاهِدِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ خِلَالِ وَقْفِ حَرَكَةِ الْمَشْهَدِ.

فَنَدِمَ الْكَافِرُ طَوِيلٌ يَصْحَبُهُ تَذَكُّرٌ مَا مَضَى وَالِاعْتِبَارُ الْمَمْتَدُّ، وَهُوَ مَا يُوحِي لِمُتَلَقِّي طَوِيلٍ زَمَنِيٍّ جَاءَ بِلَفْظٍ قَلِيلٍ نَسْبِيًّا، وَالْغَايَةُ مِنْ إِطَالَةِ مَوْقِفِ النَّدَمِ هِيَ الْقَصْدُ إِلَى التَّأْثِيرِ الْوُجْدَانِيِّ، وَهُنَا اتِّسَاقٌ إِعْجَازِيٌّ بَدِيعٌ.

لَقَدْ صَوَّرَتْ هَذِهِ الْعِبَارَاتُ الْمَعْبُورَةُ مَا يَعَانِيهِ هَذَا الْكَافِرُ الظَّالِمُ لِنَفْسِهِ مِنَ أَلَمٍ وَحَسْرَةٍ وَحَرَقَةٍ وَنَدَمٍ عَلَى اتِّخَاذِهِ مَنْ أَلْقَى بِهِ فِي طَرِيقِ الضَّلَالِ خَلِيلًا.

(١) هُوَ أَبِي بْنُ خَلْفٍ بْنِ وَهَبٍ بْنِ حِذَافَةَ بْنِ جُمَحٍ، كَانَ هُوَ وَعَقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ مُتَصَافِيَيْنِ، حَسَنًا مَا بَيْنَهُمَا، وَمِنْ الْكُفَّارِ الْمُتَشَدِّدِينَ، وَمِمَّنْ حَاوَلَ الْإِحَاقَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، نَزَلَتْ فِيهِ عِدَّةٌ مِنَ الْآيَاتِ، مِنْهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيْتَنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَشَرِيًّا خَلْقَهُ... الْآيَاتَانِ﴾ [يس: ٧٩-٨٠]. قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ. انْظُرْ: السَّيْرَةُ النَّبَوِيَّةُ لِابْنِ هِشَامٍ: ٣٩٩/١، وَالرُّوْضُ الْأَنْفُ لِلْسُّهَيْلِيِّ: ٢٩٣/٣.

(٢) هُوَ عَقْبَةُ بْنُ أَبَانَ بْنِ ذُكْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ، مِنْ مُتَقَدِّمِي قُرَيْشٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكُنْيَتُهُ أَبُو الْوَلِيدِ، وَكُنْيَةُ أَبِيهِ أَبُو مُعَيْطٍ، كَانَ شَدِيدَ الْأَذَى لِلْمُسْلِمِينَ فِي مَطْلَعِ الْبَعْثَةِ، أُسِرَ يَوْمَ بَدْرٍ، وَقُتِلَ، ثُمَّ صُلِبَ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَهُوَ أَوَّلُ مُصْلُوبٍ فِي الْإِسْلَامِ. انْظُرْ: السَّيْرَةُ النَّبَوِيَّةُ لِابْنِ هِشَامٍ: ٣٩٩/١، وَالرُّوْضُ الْأَنْفُ لِلْسُّهَيْلِيِّ: ٢٩٣/٣، وَالْأَعْلَامُ لِلزَّرْكَلِيِّ: ٢٤٠/٤.

وقد تكون جملة التَّمنِّي (ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً) بدل اشتمال من جملة التَّمنِّي قبلها (يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً)، وبيان ذلك: أَنَّ اتِّباعَ الرسول ﷺ يشتمل على ترك مصاحبة مَنْ يصد عن سبيله ﷺ، ويصرف عن اتِّباع هديه، وطاعة أمره.

وقال: (لم أتخذ)، ولم يقل: (ليتني عصيتُ فلاناً) لقصد الاشتمُّاز من هذه الخُلة التي كان من أحوالها الإضلال عن الحق. وفي هذا النَّدَم درسٌ مفاده أهميَّة كون الخليل ثقةً يدعو إلى الحق، ويرشد إلى الصَّواب. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

وقول الكافر: (خليلاً) من الخُلة، وهي المودة، والخليل هو الصَّدِّيق الذي بلغ مرتبة عالية في الصداقة.

وإن كان تمنِّي الكافر فيه ما يدل على النَّدَم والحسرة فإن فيه أيضاً معنى الاعتذار، وبيان سبب الضلال. يقول الإمام الألوسي رَحِمَهُ اللهُ: ”وهذا التَّمنِّي وإن كان مسوقاً لإبراز النَّدَم والحسرة، لكنه متضمن لنوع تعليل واعتذار بتوريك جنايته إلى الغير“^(١).

ثم علَّل هذا التَّمنِّي أيضاً بقوله: ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ [الفرقان: ٢٩]. في الآية بعدها، ويريد من هذا كله أن يُبين أن هذه الخُلة التي اتخذها له هي التي أضلته عن ذكر الله وصرفته عنه. يقول الزمخشري رَحِمَهُ اللهُ: ”الذكر: أي ذكر الله، أو القرآن، أو موعظة الرسول، ويجوز أن يريد نطقه بشهادة الحق وعزمه على الإسلام“^(٢).

ومن متممات صورة التَّمنِّي الذي جاء على لسان الكافر استعارته الإضلال للصرف عن الحق بدلالة التَّعديّة بد (عن) في قوله: (عن الذكر)، واستعارته الذِّكر

(١) روح المعاني: ١٩/١٩.

(٢) الكشف: ٣/٢٦٩.

للسبيل بجامع الإيصال إلى الهدف في كلٍّ، ومن لوازم السبيل (الطريق) الإضلال، فيكون هنا استعارة مكنية في (الذكر)، وقرينتها الاستعارة التخيلية في (أضلني). ففي قول الكافر: (أضلني) استعارة مكنية تقتضي تشبيه الذكر بالسبيل الموصل إلى المنجى، وإثبات الإضلال عنه تخيل، كإثبات الأظفار للمنية، فهذه نكتٌ من بلاغة نظم الآية.

وعطف على ذلك قوله: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: ٢٩]، وهذا تذييلٌ من كلام الله عزَّ وجلَّ لا من كلام الكافر. وقيل: هو حكاية كلام الظالم، أي: أنه سمى خليله شيطاناً بعد أن أضله. ومن المعلوم أن أبرز سمات الشيطان هي الإضلال، وأورد الزمخشري أيضاً أنه ربما أراد بالشيطان "إبليس، وأنه هو الذي حمله على مخالطة المضلِّ، ومخالفة الرسول" (١).

وفي هذا تنبيهٌ من الله عزَّ وجلَّ لعباده؛ حيث إن الشيطان قد تعهد بإضلال الخلق أجمعين إلا عباد الله المخلصين. فالشيطان اتصف بالإضلال في كل حين.

وعن العطف في (وكان الشيطان) يقول الإمام البقاعي رحمه الله: "ولما كان التقدير: ثم ها هو قد خذلني أحوج ما كنت إلى نصرته عطف عليه قوله: وكان الشيطان" (٢).

و(خذولا) مبالغة في الخذلان، فالشيطان يعدُّ الإنسان في الدنيا، ويؤيِّن له المعصية، وفي الآخرة يتخلَّى عنه، ويخذله ولا ينصره.

وهنا ظهر كيف أن الكافر يوم القيامة ندم أشد الندم، ولا ينفعه هذا حينذاك، وتمنى شيئاً محبوباً في نفسه، لكنه مستحيل؛ لكونه فات ومضى وذهب وقت الإمهال الذي اتخذ فيه الخليل المضلَّ وسار بطريقه، وترك خلةً ومُصاحبةً رسول الله ﷺ، وهنا تكون الحسرة التي لا يملك أمامها هذا الكافر إلا إطلاق الأمنيات؛ ترويحاً

(١) الكشف: ٢/٢٦٩.

(٢) نظم الدرر: ١٣/٣٧٥.

عن النَّفْسِ، وتخفيفاً عما يعترها من الضَّيْقِ والهُمِّ النَّاتِجِ عن الكفر بالله تعالى، وعدم الاقتران بالأخلاء الموصلين إلى سبيل النِّجاة.

ج. قال الله تعالى مصوراً حال الكافر في العرض يوم القيامة: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلَيِّنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهٗ ۖ وَلَوْ أَدْرُ مَا حِسَابِيَهٗ﴾ [الحاقة: ٢٥-٢٦].

يذكر الله عزَّجَلَّ هنا حَالِ الْكَافِرِ في العرض يوم القيامة تنفيراً من أعماله، وتشنيعاً في حاله؛ وذلك بعد أن قدَّم في السِّياق ذِكْرَ حَالِ أَهْلِ السَّعَادَةِ والإيمان ترغيباً وتشويقاً إلى عاقبتهم ومآلهم. ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَهٗ ۖ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ ۖ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ۖ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ۖ (٢٢) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ۖ (٢٣) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْفَالِغَةِ﴾ [الحاقة: ١٩-٢٤].

فالكافر يوم القيامة يأخذ كتاب عمله بشماله؛ وهذا دليل خسرانه، والعرب كانت في الجاهلية تتشاءم من الشَّمال، وعلى العكس تتفاءل باليمين؛ ولذلك أُنذرهم الله عزَّجَلَّ بما هو معروف عندهم، كما أنَّ الإيتاء بالشَّمال فيه دلالة على عدم الإكرام والإعزاز، فالتَّناول بالشَّمال عند العرب فيه إشارة وكناية عن عدم العناية والاهتمام بالمأخوذ، وعدم الاعتزاز به.

وقوله تعالى: (وَأَمَّا) معطوف على (فَأَمَّا) المستأنفة في الإخبار عن صاحب اليمين في الآيات التي سبقت هاتين الآيتين، ويلحظ في الآية الأولى مجيء الفعل (أُوْتِيَ) مبنياً للمفعول، والسُّرُّ الدلالي في مجيء هيئته على هذه الصُّورة هو بيان الدلالة على السُّوء من إيتاء الكافر كتابه على وجه قبيح، دون تحديد وبيان المؤتي والمعطي، فعدم ذكره فيه مزيدٌ ذلٌّ للكافر جزاء أعماله. يقول الإمام البقاعي رَحِمَهُ اللهُ: ”ولما كان الدَّالُّ على المساءة الإيتاء على وجه قبيح، لا تعيين المؤتي، قال بانياً للمفعول لذلك، وللدلالة على ذل الأخذ وعدم قدرته على الامتناع عن شيء يسوءه“^(١).

(١) نظم الدرر: ١٢٣/٨.

وفي قوله: (بشماله) الباء للمصاحبة، أو بمعنى (في)، فعندما يُؤْتَى الكافر -والعياذ بالله- كِتَابُ أعماله يوم القيامة، ويرى ما فيه من القبائح والأعمال السيئة يصيبه الهمُّ والغمُّ والحُزنُ على ما فرط في حقِّ الله تعالى، فيقول: (يا ليتني لم أوتَ كتابيهِ) يتمنى شيئاً مُحالاً؛ لما يرى من سوء عاقبته؛ لأنَّه علم وأدرك أنَّه صائرٌ إلى العذاب. أعاذنا الله جميعاً من عذابه وعقابه.

فتمنّيه عدم إيتاء الكتاب بشماله، وألا يكون عِلْمٌ بما فيه من القبائح والإدانات إِبْقَاءً على نفسه من حزنها زمنًا، فترقُبُ السوءَ وانتظاره عَذَابٌ.

وقد أطلق الكافرِ عبارةَ التَّمَنِّي ليعالج شيئاً ممَّا في نفسه من الحسرة والحُرْفَة جرأً الاطلاع على قبائح أعماله، وما قُيِّد عليه في الصحائف من أفعاله، وقيل: إنَّ تمنّيه هنا بسبب خجله ممَّا في كتابه. يقول فخر الدين الرازي رحمه الله: ”واعلم أنَّه تعالى بيّن أنَّه -يعني الكافر- لمَّا نظر في كتابه، وتذكَّر قبائح أفعاله خجل منها، وصار العذاب الحاصل من تلك الخجالة أزيد من عذاب النَّار، فقال: ليتهم عذبوني بالنَّار، وما عرضوا هذا الكتاب الذي ذكرني قبائح أفعالي حتى لا أقع في هذه الخجالة، وهذا ينبِّهك على أنَّ العذابَ الروحاني أشدُّ من العذاب الجسماني“^(١).

وقد سبقتُ (ليت) هنا (يا) النداء؛ لغرضٍ وعلَّةٍ يزولان بزوالها، وهي الدلالة على شِدَّة الحسرة والنَّدَم والحزن الذي يخالج صدر هذا الكافر حين أوتي كتابه يوم القيامة بشماله. وسيأتي الحديث عن هذه الخاصية الأسلوبية بالتفصيل -إن شاء الله تعالى- في المبحث الخامس الخاص بالظواهر الأسلوبية آخر هذا البحث.

والمسند في التَّمَنِّي هنا جاء منفياً بـ(لم) (لم أوتَ)، أي: ليتني ما أوتيت كتابي، فالكافر يتمنى أنَّه لم يعط كتابه، ثم قال: ”ولم أدر ما حسابيهِ“، وهنا جملة في موضع الحال من الضمير في (ليتني)، وفي هذا بيان ودليل على أنَّ الكافر كان في دنياه ينكر الحساب يوم القيامة، على عكس حال المؤمن المصدِّق الذي آمن

(١) تفسير الرازي: ١٠/٦٣٠.

بالحساب؛ حيث يقول: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةً﴾ [الحاقة: ٢٠].

فتمنَّى الكافر عدم علمه ودرايته بحسابه دليلٌ على أنَّه يشكُّ في ملاقات الحساب، وأنَّ هناك كتاباً سيلقاه منشوراً. وقد تكون الجملة عطفاً على التَّمَنِّي، فيكون المعنى: يا ليتني لم أدر ما حسابيه، أي: لم أعرف كُنه حسابي ونتيجته، وهذا وإن كان في معنى التَّمَنِّي الذي قبله فإِعادته تكرار للتَّحسُّر والتَّحْزُن.

وقد تكون (ما) استفهامية، لتفيد معنى التَّعْظِيم والتَّهْوِيل، والمعنى: ولم أدر عِظَم حسابي وشِدَّتَه؟

ولعل المتدبِّر في الآيات الكريمة يلحظ أنَّ خواتيمها (كتابه، حسابيه، ماليه، سلطانيه) لحقت فيها هاء السَّكْت بياء المتكلِّم (كتابي، حسابي، مالي، سلطاني)، وهنا يتجلَّى لنا الحُسْن وعَظِيمُ البَيَانِ، وتوافق الفاصلة القرآنية مع حال النَّفْس؛ حيث الأثر في نَسَقِ الكلام، ووقوعه في النَّفْسِ موقعاً حسناً، والتَّأثير فيها، وكذلك شدَّ أذن السَّامع إلى سياق قصَّة هذا الكافر، وكيف أنَّه تمنَّى لتصوير الحسرة والندم. فجمال هذه الفواصل القرآنية القصيرة سهَّل على السَّامع تتبُّع حال هذا الكافر، وتصوُّرها حتى لكأنَّها شاهدة ومائلة أمام المتلقِّي فيرى الكافر وهو يتمنَّى أنَّه لو لم يستلم كتابه المليء بقبائح أعماله، ولم يعلم عِظَم حسابيه وحقيقته؛ ولذلك قيل: ”إنَّ الفاصلة لها أثر في نسق الكلام، واعتدال المقاطع، وتجعل موقعه حسناً في النَّفوس، وتؤثِّر فيه تأثيراً لا يُنْكَر، وتناسب الأطراف، وتمائل الحروف، ممَّا يريح السَّامع، ويجذب انتباهه؛ ولهذا الأثر الفعَّال الذي تتركه الفاصلة في النَّفوس، قد يعدل نظم الكلام في القرآن، وتخرج الآية عن المعتاد والمألوف بسببها، ومن هذا زيادة هاء السَّكْت الملحقة بياء المتكلِّم، مثل: (كتابه، حسابيه)، وكان للحاقها تأثير عظيم في الفصاحة، ووقع لطيف على مجرى السَّمْع“^(١)، مع ما توحيه هاء السَّكْت من التَّصوِير لِنَفْسِ الْمُتَمَنِّي، وكأنَّه يَتَنَهَّد من الحزن والألم.

(١) الفاصلة القرآنية لعبد الفُتَّاح لاشين: ٢٢.

ومما روي في هاء السكت عن العرب أن رجلاً من أهل المدينة أنشد أبا عمرو بن العلاء ^(١) قول ابن قيس الرقيّات ^(٢):

إِنَّ الحَوَادِثَ بِالْمَدِينَةِ قَدْ أَوْجَعَنِي وَقَرَعَنَ مَرَوْتِيَه ^(٣)

فانتهره أبو عمرو، وقال: ما لنا ولهذا الشعر الرخو؟! إن هذه الهاء لم توجد في شيء من الكلام إلا أرخته، فقال له المدني: قَاتَلَكَ اللَّهُ، ما أَجْهَلَكَ بكلام العرب! قال الله عزَّجَل في كتابه: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهٗ ۖ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهٗ﴾ [الحاقة: ٢٨-٢٩]، وقال: ﴿يَلْبِسُنِي لَمَ أُوْتُ كِنْيَهٗ ۖ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ﴾ [الحاقة: ٢٥-٢٦] يا. فانكسر أبو عمرو انكساراً شديداً ^(٤).

لقد ألقت فاصلة هاء السكت بظلالها على الموقف الموحى بالحسرة والندم، فالرنة الحزينة الممتدة في طرف الفاصلة الساكنة، وفي ياء العلة قبلها بعد المد بالألف هي نغمة تكمل ظلال الموقف، وصوت يوحى بالحسرة والأسى إيحاءً عميقاً، وإيقاعٌ يشير إلى الحال إشارةً بليغةً.

وفي هذا ما يؤكد جلالة النظم العزيز، ودقة تعبيره، وأن هذه الفنون البلاغية من أسرار التعبير القرآني الذي أعجز السابقين واللاحقين إلى يوم الدين. ﴿الرَّكْبُ أَحْكَمَتْ أَيْنُهُ، ثُمَّ فَصِلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [هود: ١].

(١) أبو عمرو زبّان بن عمّار التميمي المازني البصري، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة، ولد بمكة سنة (٧٠هـ)، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة سنة (١٥٤هـ)، له أخبار وكلمات مأثورة. انظر: وفيات الأعيان: ٢٢١/٢، وفوات الوفيات: ٢٨/٢، والأعلام للزركلي: ٤١/٢.

(٢) عبيد الله بن قيس بن شريح بن مالك، من بني عامر بن لؤي، شاعر قريش في العصر الأموي، كان مقيماً في المدينة، ونزل الرقة، أكثر شعره في الغزل والنسيب، وله مدح وفخر، لقب بقيس الرقيّات؛ لأنه كان يتغزل بثلاث نسوة اسم كل واحدة منهن رقية، توفي سنة (٨٥هـ). انظر: الشعر والشعراء لابن قتيبة: ٥٣٩/١، والأعلام للزركلي: ١٩٦/٤.

(٣) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات: ٩٨، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، بيروت - ١٣٧٨هـ.

(٤) انظر: الخصائص لابن جني: ٢٩٣/٣، والمزهر للسيوطي: ٣٧٤/٢.

ما أتى المسند فيه مُثَبِّتًا.

أ. قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَكْفُورُ لِيَلْتَنِيَ اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَيْلًا﴾ [الفرقان: ٢٧].

يخبر الله جلا وعلا عن يوم القيامة وأهواله، وما فيه من الشدة والكروب وانكشاف الأمور. فالملك يومئذ لله تعالى، تتساوى فيه الخلائق؛ حيث الملوك ورعاياهم، والأشراف، والأحرار والعبيد ومن دونهم، والرجال والنساء، وهو يوم يتفاوت فيه فريق المتقين وفريق المجرمين.

فالمتقون مكرمون، يفتنون إلى ربهم راجين رحمته وإحسانه، والفوز بما عنده، أمَّا الكفار فإنَّ يوم الحشر يومٌ عسيرٌ عليهم، يساقون فيه إلى جهنم عطاشًا ذالين صاغرين. يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا﴾^(٨٥) وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾ [مريم: ٨٥-٨٦].

وفي قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ عرضٌ لصورة من صور أسف وندم الكفار في يوم القيامة يوم لا ينفع الندم والأسى، وجاء التعبير عن هذا بأسلوب الكناية، المتضمنة صورة حركية، وهي العض على اليدين كناية عن شدة الحسرة والغيظ والندامة. فـ"عضُّ اليدين والأنامل، والسقوط في اليد، وأكل البنان، وحرق الأسنان والأرم وقرعها كنايات عن الغيظ والحسرة"^(١).

والتعبير بالكناية أفصح، وفيه من الروعة والاستحسان ما لا يكون في التعبير باللفظ المكنى عنه. وقيل: اللفظ على ظاهره، والمعنى: أن الكافر يأكل يديه يوم القيامة إلى المرفق، ثم تثبت، وهكذا تعذيباً له.

والمقصود بـ(الظالم) في هذه الآية قيل: هو عقبة بن أبي معيط بن أمية بن عبد شمس؛ فقد أورد الزمخشري في الكشاف: "أنَّ عقبة كان يُكثر مجالسة رسول الله ﷺ، وقيل: اتخذ ضيافة فدعا إليها رسول الله ﷺ، فأبى أن يأكل من طعامه

(١) تفسير الكشاف: ٢٦٨/٣.

حَتَّى يَنْطِقَ بِالشَّهَادَتَيْنِ، ففعل. وكان أَبِي بن خلف صديقه يعاتبه، وقال: صَبَأَتْ يَا عَقْبَةُ؟ قال: لا، ولكن آلى ألا يأكل من طعامي وهو في بيتي، فاستحييتُ منه، فشهدتُ له، والشَّهَادَةُ ليست في نفسي، فقال: وجهي من وجهك حرامٌ إِنْ لَقِيتَ مُحَمَّدًا فَلَمْ تَطْأَ قَفَاهُ، وتبزق في وجهه، وتلطم عينه، فوجده ساجداً في دار الندوة ففعل ذلك، فقال النَّبِيُّ ﷺ: «لَا أَلْقَاكَ خَارِجًا مِنْ مَكَّةَ إِلَّا عَلَوْتُ رَأْسَكَ بِالسَّيْفِ، فَأَسْرَ يَوْمَ بَدْرٍ وَقُتِلَ»^(١).

فعلى هذا تكون الألف واللام في (الظالم) للعهد، وقيل: للعموم، أي: جنس الظالم، وعُقْبَةُ وأَبِي داخِلان فيه دخولاً أولياً؛ إذ يتناولهما وغيرهما، وقد قُتِلَ أَبِيُّ يَوْمَ أَحَدٍ فِي السَّنَةِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْهَجْرَةِ.

فإِذَا اعتُبرَ (الظالم) هو عقبة بن مُعِيط فالمراد بـ(فلاناً) في الآية التي بعدها هو أَبِيُّ بن خلف، وقيل: العكس.

ويرى ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ أَنْ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَرَادَ بِالظَّالِمِ "كُلَّ ظَالِمٍ فِي الْعَالَمِ، وَأَرَادَ بـ(فلان) كُلَّ مَنْ أَطَاعَ بِمَعْصِيَةِ اللهِ، وَأَرْضَى بِإِسْخَاطِ اللهِ، فـ(الظالم) دليل على جماعة الظالمين"^(٢).

وأَيُّاً كَانَ الْمُرَادُ بِالظَّالِمِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَإِنَّ الْأَهَمَّ هُوَ بَيَانُ حَالِ هَذَا الظَّالِمِ الَّذِي تَرَكَ مَصَاحِبَةَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ صَلَوَاتُ اللهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ، وَاتَّخَذَ سَبِيلَ أَصْحَابِ الضَّلَالِ وَالْهَوَى، مِمَّا جَعَلَهُ يَتَحَسَّرُ أَشَدَّ الْحَسْرَةِ، وَيَنْدِمُ أَشَدَّ النَّدَمِ، فيقول: (يا ليتني) منادياً بـ(يا) للتنبيه، ومعقباً إياها بأداة التَّمَنِّيِ الْأَصْلِيَّةِ (ليت)، التي هي مقول القول، والدَّالَّةُ عَلَى عُمُقِ الْحَسْرَةِ وَالنَّدَامَةِ؛ حَيْثُ اتَّبَعَ فِي دُنْيَاهُ وَفِي وَقْتِ الْمَهْلَةِ أَعْدَى الْأَعْدَاءِ لَهُ، الَّذِي أَوْرَدَهُ الشَّقَاءَ وَالْخِزْيَ وَالْبَوَارَ، فَلَا يَسْتَطِيعُ فِي يَوْمِ الْحِسَابِ إِلَّا أَنْ يَتَمَنَّى شَيْئاً مَحْبُوباً قَدْ فَاتَهُ، لَكِنَّهُ مُسْتَحِيلٌ، وَلَا يَدْرِكُ مِنْ تَمَنِّيهِ إِلَّا

(١) المرجع السابق: ٢٦٨/٣، وانظر: تفسير ابن جرير الطبري: ٦٠٥/٥، والسيرة النبوية لابن هشام: ٣٩٩/١، والروض الأنف للسهيلي: ٢٩٣/٣.

(٢) تأويل مشكل القرآن: ٢٦٢.

محاولة التَّخفيف به عما يخالَج نفسه، ويحرق صدره من مشاعر الحزن والأسف والخيبة والحسرة.

وجاء التَّعبير بالاتِّخاذ، وهو الأخذ، ومعناه الحقيقي: أَخَذُ الشَّيْءِ باليد وتناوله، والمقصود به هنا السَّير في الطريق. فالظالم يتمنَّى أَنَّهُ سار متابعاً الرسول ﷺ، كما يتابع المسافرين دليلاً يسلك به أحسن الطرق التي تؤدي به إلى المقصود بكل يسر وسهولة.

وأوثر التَّعبير بـ(اتَّخَذْتُ) دون (اتبعتُ) مثلاً أو غيرها من الألفاظ لأنَّ الاتِّخاذ فيه تمثيل هيئة الاقتداء بهيئة مسابقة الدليل تمثيلاً محتوياً على تشبيه دعوة الرسول الكريم بالسَّبيل، ومتضمناً تشبيهه ما يحصل عن سلوك ذلك السَّبيل من النِّجاة ببلوغ السَّائر إلى الموضع المقصود، فكان حصول هذه المعاني صائراً بالإطناَب إلى إيجاز، وأماً لفظ المتابعة فقد شاع إطلاقه على الاقتداء فهو غير مشعر بهذا التَّمثيل. وعُلم أنَّ هذا السَّبيل سبيل نجاح مَنْ تمناه؛ لأنَّ التَّمَنِّي طلب الأمر المحبوب العزيز المنال.

والألف واللام في (الرسول) للعهد، فالمراد به الرسول ﷺ؛ وذلك وفق سياق القصة السابقة.

وقيل: إنَّ الألف واللام للجنس، فيعم ذلك كلَّ رسول، وهذا يطابق اعتبار الألف واللام في (الظالم) أيضاً للجنس، فيشمل كلَّ كافر. والأوَّل أظهر وأولى؛ لأنَّ الآية قيل: إنَّها نزلت في عقبة بن أبي مُعيط وأبي بن خلف.

و(سبيلا)، أي: ”عملاً واحداً من الأعمال التي دعاني إليها“^(١)، والسَّبيل هو الطريق، فالكافر يتمنَّى لو أَنَّهُ صحب الرسول ﷺ، وسلك معه الطريق المُنْجِي، وهو طريق الحق، ولم يتبع طريق الضَّلال. وتكسر السَّبيل إمَّا للوحدة أو للشُّيوع، وعدم تعريفه لادِّعاء تعيُّنه. فعلى الأوَّل يكون المعنى: ليتني اتخذت طريقاً واحداً منجياً

(١) نظم الدرر: ٣١٢/٥.

من هذه الورطات، وهو طريق الحق، ولم تتشعب بي طرق الضلالة. وقيل: ”المعنى إن كان التَّكْثِيرُ للشُّيُوع: يا ليتني حصلت في صحبته عَلَيْهِ السَّلَامُ طريقاً ولم أكن ضالاً، لا طريق لي قط“^(١)، فيريد أي طريق كان يوصل إلى النِّجاة.

ب. قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بَعْدَ الْمُسْرِقَيْنِ فَيَنسَ الْقُرَيْنِ﴾ [الزخرف: ٣٨].

أخبر الله عَزَّوَجَلَّ أن من لطفه ورحمته بعبادة عدم توسيع الدنيا على الكافرين، وتمتعهم فيها، وعدم إعطائهم ما يشتهون؛ لكي لا يتسارع الناس إلى الكفر، وارتكاب المعاصي حُباً في هذه الدنيا المزخرفة بزخارف مؤقتة، وأن الآخرة هي دار القرار، وهي دار المتقين.

بعد ذلك يخبر الله تعالى عن العقوبة التي تنتظر المُعْرِضِينَ عن ذكر الرحمن، وهو القرآن الكريم ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ﴾؛ حيث يُسَلِّطُ على المُعْرِضِ شَيْطَانٌ يُصَاحِبُهُ، ويقارنه، ويمنّيه، ويزين له الباطل، ويُحَسِّنُهُ له في الدنيا، وهذا عِقَابٌ له على كفره؛ حيث خُتِمَ على قلبه ولم يفلح. فالله عَزَّوَجَلَّ يعاقب على المعصية بمزيد اكتساب السيئات، فهذه حال المعرضين عن ذكر الله تعالى في الدنيا مع قرنائهم، ولكن ما حالهم في الآخرة؟

يخبر الله عَزَّوَجَلَّ أن حال المُعْرِضِ عند لقاء ربه هي شر الأحوال؛ حيث الندم والتَّحَسُّرُ والحُزْنُ والهمُّ، والبراءة من قرينه الذي أغواه، ودلّه إلى المعاصي. وإنما إمهال هذا المُعْرِضِ عن ذكر الله تعالى إلى يوم العرض ”استدراجٌ له، وابتلاءٌ لغيره، ومدُّ ذلك له طول حياته“^(٢).

ومصير المُعْرِضِ عن ذكر الرحمن أنه سيصير إلى ربه، (حتى إذا جاءنا)، و(حتى) ابتدائية، ولكنها أفادت غاية أمر ممتد، وهي مجيء المُعْرِضِ إلى ربه.

(١) تفسير أبي السعود: ٨٧/٤.

(٢) نظم الدرر: ٢٩/٧.

فحتى تفيد التَّسبب الذي هو غاية مجازية، واستعمالها هنا على سبيل الاستعارة التَّبعية.

وجاء التعبير عن الفاعل في (جاءنا) وما بعدها بالضمير المفرد دون الجمع (جاءونا)؛ اتساقاً مع ضمير الجمع قبلها ﴿وَأَنَّهُمْ لِيَصُدُّوهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٧]. قيل: لأنَّ المراد حكاية مقالة كل واحد ممن أعمى قرينه؛ لتحويل الأمر وتفضيع الحال، والمعنى: يستمر العاشون على ذكر من مقارنة الشياطين والصدِّ والحسبان الباطل حتى إذا جاءنا كلُّ واحد منهم مع قرينه يوم القيامة^(١) قال يخاطبه: يا ليت بيني وبينك في الدنيا بعدَ المشرقين.

وقرئ (جاءانا) بفاعل مثني، أي: الكافر وقرينه. يقول الفخر الرازي: ”روي أنَّ الكافر إذا بُعث يوم القيامة من قبره، أخذ الشيطان بيده، فلم يفارقه حتى يصيرهما الله إلى النار“^(٢).

ثم يقول الكافر بعد ذلك متندماً على مصاحبة هذا القرين، وعلى متابعتة فيما وسوس له به: (يا ليت بيني وبينك بعدَ المشرقين). أي: يقول هذا الكافر لشیطانہ وقرينه: يا ليت بيني وبينك في الدنيا ما بين المشرق والمغرب. وهنا إعلان لشدة الحسرة والندامة، والحرص على البعد والافتراق، وذلك حين فصل الطرفين لبيان هذه الحالة وشدة طلبه لها، فقال: بيني وبينك، ولم يقل: بيننا، وكذلك حين قدَّم الظرف على المصدر، فقال: بيني وبينك بعدَ المشرقين، ولم يقل: يا ليت بعدَ المشرقين بيني وبينك، وفيه كذلك البدء بالأهم، وهو الفرقة هنا والبعد؛ لما فيه من شدة الحسرة والندم، وكرب النَّفْس؛ لأنَّ النَّفْس تُقدِّم الأكثر تأثيراً عليها.

وصورت (يا) التي سبقت أداة التَّمَنِّي زيادة التَّلَهُّف والتَّحَسُّر والندم الصَّادرة من نفس هذا المَعْرُض.

(١) انظر: تفسير أبي السعود: ٤٧/٨.

(٢) التفسير الكبير: ٦٣٢/٩.

إِنَّ التَّمَنِّيَّ الصَّادِرَ مِنْ هَذَا الْكَافِرِ الْمُعْرِضِ يُوحِي بِوُقُوعِهِ فِي الْحَسْرَةِ الشَّدِيدَةِ وَالنَّدَامَةِ الْعَظِيمَةِ وَالْحُزْنَ الْعَمِيقَ لِمَصَاحِبَتِهِ هَذَا الْقَرِينَ الَّذِي أَزَّهُ إِلَى الْمَعَاصِي وَدَلَّهُ عَلَيْهَا. فَالْمُعْرِضُ لَا يَمْلِكُ فِي هَذَا الْيَوْمِ الْعَظِيمِ الَّذِي لَا تَمْلِكُ فِيهِ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا، وَالْأَمْرُ يَوْمئِذٍ لِلَّهِ تَعَالَى - لَا يَمْلِكُ فِيهِ - إِلَّا تَمَنِّيُّ مَا هُوَ مُحَبَّبٌ إِلَى نَفْسِهِ، وَلَكِنْ هِيَاهُ! فَهَذَا مُحَالُ الْمَنَالِ، بَعِيدُ الْحَصُولِ لَا سَبِيلَ إِلَى تَحْقِيقِهِ، وَهُوَ بِهَذَا التَّمَنِّيِّ يُخَفِّفُ عَنْ نَفْسِهِ بَعْضَ آلامِهَا، وَيُفَرِّجُ عَنْ أَمَالِهَا الْحَبِيسَةِ وَرَغَائِبِهَا الَّتِي لَا سَبِيلَ إِلَى تَحْقِيقِهَا فِي هَذَا الْيَوْمِ!

وجاء المسند في التَّمَنِّيِّ هُنَا ظَرْفًا (بَيْنِي وَبَيْنَكَ)، وَهُوَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ تَمَنِّيًّا لِلْبُعْدِ فِي الدُّنْيَا، وَقِيلَ: فِي الْآخِرَةِ.

وجاءت المبالغة في هذا البُعدُ بقوله: (بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ)، وَالْمَشْرِقَانِ هُمَا الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ عَلَى التَّغْلِيبِ؛ جَرِيًّا عَلَى عَادَةِ الْعَرَبِ فِي تَسْمِيَةِ الشَّيْئَيْنِ الْمُتَقَابِلَيْنِ بِاسْمِ أَحَدِهِمَا، مِنْ مِثْلِ: الْقَمَرَيْنِ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَالْعَمَرَيْنِ لِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَالْأَسْوَدَيْنِ لِلتَّمَرِ وَالْمَاءِ، وَالْوَالِدَيْنِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ، وَنَحْوَ ذَلِكَ. وَقَدْ غَلَبَ هُنَا اسْمُ الْمَشْرِقِ عَلَى الْمَغْرِبِ، فَلَمْ يَقُلْ: الْمَغْرِبَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمَشْرِقَ أَكْثَرُ حُضُورًا بِالْأَذْهَانِ، لِتَشَوُّفِ النَّفُوسِ إِلَى إِشْرَاقِ الشَّمْسِ بَعْدَ الظَّلَامِ. وَقِيلَ: "التَّغْلِيبُ لِكَوْنِهِ الْأَشْهَرُ"^(١).

وَالْقَصْدُ فِي ذَلِكَ إِرَادَةُ غَايَةِ الْبُعْدِ؛ حَيْثُ لَا بُعْدَ أَزِيدَ مِنْ بُعْدِ الْمَشْرِقِ عَنِ الْمَغْرِبِ. وَأُضِيفَ (بُعْدَ) إِلَى (الْمَشْرِقَيْنِ) تَقْدِيرًا لِمَعْنَى: بُعْدُ لَهَا. قَالَ جَارُ اللَّهِ الزَّمَخْشَرِيُّ: "فَإِنْ قُلْتَ: فَمَا بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ؟ قُلْتَ: تَبَاعَدُهُمَا، وَالْأَصْلُ: بُعْدَ الْمَشْرِقِ مِنَ الْمَغْرِبِ، وَالْمَغْرِبُ مِنَ الْمَشْرِقِ. فَلَمَّا غَلَبَ وَجَمَعَ الْمُفْتَرِقَيْنِ بِالتَّشْبِيهِ: أُضِيفَ الْبُعْدُ إِلَيْهِمَا"^(٢).

وَمِنَ التَّغْلِيبِ وَالْإِضَافَةِ ظَهَرَ الْإِيجَازُ الْبَدِيعُ فِي النِّظْمِ الْقِرَآئِيِّ؛ حَيْثُ أَغْنَتْ كَلِمَةُ (الْمَشْرِقَيْنِ) عَنْ سِتِّ كَلِمَاتٍ.

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٣/٣١٢، وانظر: أساليب بلاغية لأحمد مطلوب: ٢٦٩.

(٢) تفسير الكشاف: ٤/٢٤٦.

ولمَّا تَمَنَّى هذا الكافر أن يكون بينه وبين قرينه تباعد كما بين المشرقين بَيْنَ سَبَبِ هذا التَّمَنِّي، وكيف أن هذا القرين جَامِعٌ لِمَذَامٍ كُلِّهَا. فقال: (فبئس القرين)، أي: قُبِحَ هذا الشَّيْطَانُ الذي أَغْوَاه وأضَلَّهُ عن اتِّبَاعِ الحقِّ.

وقيل: هذا من كلام الله عَزَّجَلَّ عن هذا القرين، وليس من كلام الكافر، فيكون (فبئس القرين) هو بضمير الغائب الذي يعود إلى الشَّيْطَانِ أيضًا.

وهنا تظهر عاقبة من يُصَاحِبُ الشَّيْطَانُ ويكون قرينًا له؛ حيث الندامةُ والحسرةُ والحُزْنُ واللَّهْفَةُ إلى النِّجَاةِ، وتَتَكَرَّرُ المتبوع عن التَّابِعِ، وتبرؤهُ منه، بخلاف من يصاحب المتقين، ويكون قرينًا لهم. يقول الله عَزَّجَلَّ: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧].

ولعل في هذا تحذيرًا للعباد من قرناء السُّوءِ والشَّيَاطِينِ الَّذِينَ يُزَيِّنُونَ المعاصي في الدنيا، ويتبرأون من أتباعهم يوم القيامة.

ثم يخاطب الله عَزَّجَلَّ هذا الكافر وقرينه، وأمثالهما؛ مقررًا لهم ومويعًا أن هذا التَّمَنِّي والتَّحَسُّرُ لن ينفعهم في هذا اليوم: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف: ٣٩].

وقيل: إن الاشتراك في العذاب لن ينفع هؤلاء المكذِّبين، ولن يخفَّ عنهم؛ قياسًا على تخفيف الأمر الصَّعْبِ على المجموعة، وكذلك على ما تعارف عليه النَّاسُ أن الاشتراك بالمصيبة يُخَفِّفُ عنهم ألمها، فهذا من أوهام البشر في الدنيا، ولا يكون ذلك في الآخرة، وتعليل هذا؛ لأنَّ العدل في أن تشتركوا في العذاب كما اشتركتم بالمعاصي.

ج. قال الله تعالى حكاية عن الكافر: ﴿يَلَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: ٢٧] (١).

يذكر الله عز وجل في هذه الآية الكريمة حال الكافر، وكيف أنه في أشد حالات الحسرة والندم عندما يؤتى كتاب أعماله بشماله؛ حيث يصيح متحسراً نادماً: (يا ليتها كانت القاضية)، و(يا) هنا للتبويه على الحسرة واللهفة والندم، ولم يعطف هذا التمني على سابقه؛ لأن المقصود التحسر والتندم.

والضمير (ها) المقترن هنا بـ(ليت) يعود إلى الموتة، والمعنى: يا ليت الموتة التي منيها كانت القاضية والقاطعة لأمري، فلم أبعث بعدها، ولم أجد ما وجدت من الحسرة والخسران. وفي هذا ما يدل على أن الكافر وصل إلى حالة نفسية شديدة الأسى والحزن والندم على ما فات؛ ولذا تمنى الموت. نقل الفخر الرازي رحمه الله عن قتادة (١١٨هـ) رحمه الله أن الكافر "تمنى الموت ولم يكن في الدنيا عنده شيء أكره من الموت. وشراً من الموت ما يطلب له الموت" (٢).

وقيل: الضمير يعود للحالة التي شاهد فيها ما شاهد من الأهوال.

والمعنى كما يقول الزمخشري (٥٢٨هـ): "ليت هذه الحالة كانت الموتة التي قضت علي؛ لأنه رأى تلك الحالة أبشع وأمرّ ممّا ذاقه من مرارة الموت وشدته، فتمناه عندها" (٣).

ويظهر في التمني هنا أن المسند جاء فعلاً ماضياً مثبتاً؛ لأن الكافر رأى أن ما يستقبله أشراً ممّا كان فيه في البرزخ، فتمنى ما كان ماضياً من شدة حسرته وخسرانه.

وقيل: "يجوز أن يكون ضمير (ليتها) للحياة الدنيا، أي: يا ليت الحياة الدنيا

(١) فصل الآية عمّا قبلها والحديث عنها هنا للضرورة البحثية؛ حيث إن المسند إليه أتى مثبتاً (كانت)، وهذا ما يتفق وعنوان المبحث الرابع. وما قبلها من الآيات وما فيها من تمنٍ لا تدخل تحت عنوان هذا المبحث.

(٢) التفسير الكبير: ٦٣٠/١٠.

(٣) تفسير الكشف: ٥٩١/٤.

كانت الموتة، ولم أُخلق حيًّا^(١).

وفي هذا التَّمَنِّي ما يُخفف عن هذا الكافر الذي وجد نفسه في موقف عصيب تمنَّى عنده أن يموت وتكون القاضية التي لا حياة بعدها. وفي هذا تكرار للتَّمَنِّي؛ حيث قال قبل هذا: (يا ليتني لم أوتَ كتابيه) وفي تكرار هذا التَّمَنِّي وتلاحقه ما يوضح بأسلوب قرآني بديع الواقع المرء، والحسرة المضاعفة التي يعيشها هذا الكافر.

والتعبير عن هذه الحالة البائسة قد يتطلب جملاً وأسطر ومقاطع طويلة، لكن القرآن الكريم ضرب مثلاً في إبلاغ الصورة، وإيصال المعنى، ونقل الشعور بلفظٍ بليغٍ موجز، وذلك في قوله: (يا ليتها كانت القاضية). فهذا من الكلام الصالح لأن يكون مثلاً لإيجاز القرآن العظيم، ووفرة دلالاته، ورشاقة معناه، وقد عبر بها الكتاب العزيز عما يقوله مَنْ أوتي كتابه يوم القيامة بشماله من التَّحَسُّر بالعبارة التي يقولها المتحسّر في الدنيا بكلام عربيٍّ يؤدي المعنى المقصود.

وبعد هذا التَّمَنِّي الدال على حسرة الكافر وحزنه وألمه أخذ يزداد حسرةً وندماً؛ حيث لا شيء ينفعه من ماله ولا سلطانه، فلا المال الذي جمعه أغناه في هذا الموقف، ولا سلطانه الذي ترفع به في الدنيا نفعه هنا! ولذكر السلطان بعد المال سرٌّ بديع، وهو "أنَّ المال سبب الوصول إلى السلطان"^(٢).

ولكن هذا التَّحَسُّر المديد والندم الطويل ينقطع بأمر الله تعالى للملائكة الموكلين بسوق أهل الحساب إلى ما أعدَّ لهم ﴿خُذُوهُ فَعُلُوهُ﴾ (٢٠) ﴿مُرَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾ (٣١) ﴿مُرَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة: ٢٠-٢٢].

ويلحظ المتأمل الأثر البديع للفاصلة القرآنية في نقل إحياءات الصورة، والموقف الموحى بالحسرة والندامة والأسى عند هذا الكافر؛ وذلك حين قال: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِي﴾ (٢٨) ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِي﴾ [الحاقة: ٢٨-٢٩].

(١) تفسير أبي السعود: ١٩١/٤.

(٢) نظم الدرر: ١٣٤/٨.

د - قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَلَيْتَنِي كُنْتُ رَبًّا﴾ [النبا: ٤٠] ^(١).

ذكر الله عزَّ وجلَّ في سورة النبا حقيقة يوم البعث الذي يتساءل عنه الكفار والمكذبون. فذكر بالنعم الدالة على قدرته تعالى في البعث والنشور؛ حيث يكون في يوم القيامة الفصل بين الخلائق، فيفصل بين المجرمين الجاحدين، وبين المتقين الفائزين.

فناز جهنم أعدّها الله تعالى وأرصدها للطاغين، يلبثون فيها أحقاباً، لا يذوقون فيها ماءً يدفع ظمأهم، ويبرد جلودهم جزاءً لهم على ظلمهم، وإنكارهم البعث، وتكذيبهم ما جاءهم من البينات.

أما المتقون لغضب الله وسخطه، المحاذرون لعصيانه، والتمسكون بطاعته، والممتثلون لأوامره ونواهيه فلهم المفاز والنجاة، ومن فوزهم أنهم ينعمون بالحدائق والأعنان، والزوجات الشابّات ذوات العمر الواحد، وغير ذلك من النعم ممّا لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر؛ جزاءً من الله عزَّ وجلَّ لهم على طاعته، وامثالهم لأوامره، وابتعادهم عن معصيته ونواهيه.

وفي ذكر حال الفريقين يوم القيامة إنذارٌ عظيمٌ للمنكرين والشاكّين بيوم البعث، فيقول: (إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا)؛ حيث عظمة الله تعالى التي ليس كمثله عظمة، وصوّر ذلك التعبير بضمير الجمع (إِنَّا). وكما تضمّن هذا الخبر إنذاراً تضمّن أيضاً توكيداً دالاً على تردد هؤلاء في البعث. وفي هذا مبالغة في رفع العذر عنهم، فلا عذر لهم بعد هذا الإنذار الذي جاء "بما ذكر في السورة من الآيات الناطقة بالبعث، وبما بعده من الدواهي، أو بها وبسائر القوارع الواردة في القرآن" ^(٢).

(١) فصل الآية عمّا قبلها والحديث عنها هنا للضرورة البحثية؛ حيث إنَّ المسند إليه أتى مثبتاً (كانت)، وهذا ما يتفق وعنوان المبحث الرابع. وما قبلها من الآيات وما فيها من تمنٍّ لا تدخل تحت عنوان هذا المبحث.

(٢) تفسير أبي السعود: ٢٢٩/٤.

والإنذار هو الإخبار بحصول ما يسوء في مُسْتَقْبَلٍ قَرِيبٍ، وهو إخبار فيه تخويف، وهو أخص من الإعلام، فكلُّ مُنْذِرٍ مُعْلِمٌ وَلَا عَكْسٌ^(١).

والله عَزَّجَلْ أُنْذِرَ الْكَفَّارَ بِالْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فالعذاب -بأمر الله- آتٍ لا محالة سواء بالموت أو بالبعث، وكل ما هو آتٍ قَرِيبٌ. يقول الرازي رَحِمَهُ اللهُ: "وإنما سماه إنذاراً؛ لأنه تعالى بهذا الوصف قد خوف منه غاية التَّخْوِيفِ، وهو معنى الإنذار"^(٢).

ووصف العذاب بالقرب لتحقق وقوعه، وقيل: "لأنه قريب بالنسبة إليه تعالى، وإن رأوه بعيداً وسيرونه قريباً"^(٣). وعليه فيكون قرب العذاب مستعمل مجازاً في تحقيقه، وإلا فهو في العُرف بَعِيدٌ. قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا ۖ وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ [المعارج: ٦-٧]. فالعذاب لتحقيقه فهو كالقريب، ويصدق بعذاب الآخرة، وهو ما تقدم الإنذار به، ويصدق بعذاب الدنيا من القتل والإصابات والأسر في غزوات المسلمين لأهل الشُّرك. والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْهِمْ عَذَابًا مِنْ السَّمَاءِ وَهُمْ فِي دَنِيَاهُمْ فِيهِلْكَهْم.

وفي ذكر ما تَقَدَّمَ من الدلائل على حقيقة البعث قَطَعَ لأعداء هؤلاء المكذبيين، فَلَا عُدْرَ لَهُمْ بعد ذلك في عدم التَّصْديق، وليتَحَمَّلُوا تَبِيعَةً ما يلحق بهم من العذاب إن لم يأخذوا حذرهم ممَّا أُنْذِرُوا بِهِ، وهذا يعني الإيمان والتَّصْديق بيوم البعث.

وَعَبَّرَ عن الإنذار بالفعل الماضي (أُنْذِرْنَاكُمْ)، دون الفعل المضارع (نُنْذِرْكُمْ) ونحوه؛ لأنَّ أعظم الإنذار قد حصل بما تَقَدَّمَ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۖ لِلْظَّالِمِينَ مَاءً بَارِدًا﴾ [النبا: ٢١-٢٢]. إلى قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبا: ٣٠]^(٤).

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني: ٧٩٧، وعمدة الحفاظ للسَّمين الحلبي: ١٨٤/٤، ومعجم ألفاظ القرآن (مجمع اللغة العربية)، المجلد الثَّاني: ٦٩٥.

(٢) التفسير الكبير: ٢٦/١١.

(٣) تفسير أبي السعود: ٢٢٩/٤.

(٤) انظر: أسلوب الإنشاء في سور المفصل: ٣٤٨.

ولمَّا حذَّرَ **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** وأَنْذَرَ عَيْنَ الْوَقْتِ الذي يقع فيه عذاب هؤلاء المكذِبين تهويلاً لهذا اليوم الذي ينكرونه، وهو يوم القيامة، فقال: (يوم ينظر المرء ما قَدَّمَ يَدَاهُ)؛ حيث ينظر الخلائق إلى أعمالهم إن خيراً فَخَيْرٌ، وإن شراً فَشَرٌّ.

والمراد بالمرء هو الكافر؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا﴾ [النبا: ٤٠]، والتعبير بالاسم الظاهر (الكافر) موضع الضمير لزيادة الذم^(١).

وقيل: المرء عامٌّ، والتعريف للجنس، فيشمل المؤمن والكافر؛ حيث يشاهد المرء المكلف من مؤمن أو كافر ما عمله من خيرٍ أو شرٍّ.

ومعنى الفعل (ينظر) إمَّا نَظَرَ العين، فتكون بصريّة، أو نَظَرَ الفِكر، فيكون المقصود تأمُّلٌ وتَفَكُّرُ المرء بما قدّمت يداه، وحصول جزاء عمله له. فالتعبير بالنظر؛ لأنَّ الجزاء لا يخلو من أن يكون مرئياً لصاحبه سواء أكان الجزاء خيراً أم شراً، فيكون إطلاق النظر هنا على الوجدان من قبيل المجاز المرسل الذي علاقته الإطلاق. ونَظَرَ الفِكر ممَّا شاع في الاستعمال المجازي حتى لحق بالمعاني الحقيقيّة، كما يقال: هو بخير النظّرين، ومنه التَّنَظُّر: توفُّع الشيء، أي: يوم يترقّب ويتأمَّل ما قدّمت يداه من العمل الذي عمله المرء في الدنيا.

وجاء التعبير باليدين عن العمل؛ لأنَّهما أبرز مَحَالِّ الْقُدْرَةِ عند الإنسان، وأكثر الأعمال تزاوُلَ بهما، وفي هذا تغليبٌ، وإلا فالإنسان مُحَاسَبٌ عن كُلِّ ما فَعَلَتْهُ جَوَارِحُهُ، ولكنَّ التعبير باليدين جعل الواقع من جميع الجوارح كالواقع من اليدين تغليباً، وهذا مَجَازٌ مَرْسَلٌ علاقته الجزئية.

وقد يكون بطريقة التمثيل بتشبيه هيئة العامل لأعماله بهيئة الصّانع للمصنوعات بيديه. وقد استحسن هذا التّوجيه بعض البلاغيين على القول بالتغليب؛ لأنَّ خصوصيّة التغليب دون خصوصيّة التمثيلية.

فاللَّهُ **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** يخبر أن المرء يوم القيامة ينظر إلى عمله، وما قدّمه وأعدّه في

(١) انظر: تفسير الكشاف: ٦٧٨/٤.

دنياه لهذا اليوم، وعندما ينظر المؤمن الصالح إلى عمله يوم القيامة يكون مسروراً بما أعدَّ وقدم، فيقول: يا ليتني بُعِثْتُ قبل هذا اليوم فَرَحًا وَاسْتِبْشَارًا بالفوز العظيم الذي ناله عند الله **عَزَّجَلَّ** جزاء طاعته.

أما الكافر فيقول: (يا ليتني كنت تراباً) والعياذ بالله؛ لما يعيشه من خيبة وشدة حَسْرَةٍ؛ حيث كَذَّبَ وَكَفَرَ وَعَصَى الله **عَزَّجَلَّ**؛ لذا فهو لا يتوقع عفو الله عنه؛ لأنَّه أشرك به، وكذَّبَ باليوم الآخر الذي يذوق فيه عذاب الحريق جزاء تكذيبه.

وقد جاء التَّمَنِّي هنا على لسان الكافر الواحد، ويشمل جميع الكفار الذين كذبوا الرُّسُلَ، وأنكروا البعثَ والحسابَ.

وَحَسْرَةُ الْكَافِرِ وندمُهُ وحرقتهُ ظهرت بعدما شاهد في يوم القيامة ما كُتِبَ عليه من الأعمال القبيحة؛ حيث يجازى بسببها بالعذاب الدائم الذي لا يزول، فلا يملك الكافر حينئذٍ وهو في هذه الحال إلا التَّمَنِّي لهذا الأمر المحبوب المُحال الوقوع، ولكنه يتمنَّى ليخفَّفَ عن نفسه الآلام، ويقلِّلَ حسرته وحرقته، وقد تمنَّى أنَّه كان تراباً في الدنيا وليس من الأحياء المكلفين، أو تراباً في الآخرة وليس من المبعوثين. يقول جار الله الزمخشري **رَحِمَهُ اللهُ**: ”يا ليتني كنتُ تراباً في الدنيا، فلم أُخْلَقْ ولم أُكَلَّفْ، أو ليتني كنت تراباً في هذا اليوم فلم أُبعث. وقيل: يحشر الله الحيوان غير المكلف حتى يقتصَّ للجَمَاءِ من القرناء، ثم يردُّه تراباً، فيودُّ الكافر حاله“^(١).

فتمنَّى هذا الكافر صَادِرٌ مِنْ شِدَّةِ لَهْفَتِهِ وحسرتِهِ، وندمه على كفره وتكذيبه. ولم يكن تمنِّيه هذا إلا زيادة في تعذيبه؛ حيث لا يملك حينئذٍ إلا التَّحَسُّرَ والتَّندُمَ، وهذا ما جعله يتمنَّى أن يكون من جنس التُّراب.

وإذا قيل لِمَ خُصَّ الْكَافِرُ بِالذِّكْرِ هنا؟ فيُقال: إِنَّ السُّورَةَ بكاملها لإثبات البعث والنُّشور، ولإنذار المكذِّبين ومنكري هذا اليوم من الكفار؛ لذا خُصَّ الْكَافِرُ بالذكر من عموم الخلق.

(١) تفسير الكشاف: ١٧٨/٤.

وقيل: إنَّ المتمني هو إبليس؛ لأنَّه كان يحتقر التُّرابَ والطينَ الذي خُلِقَ منه أبونا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما قال: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢].

فلما رَأَى النَّوَابَ لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وَدُرِّيَّتَهُ تَمْنَى أَنْ يَكُونَ هَذَا التُّرَابَ الَّذِي احْتَقَرَهُ. وعلَّقَ الآلوسي على هذا بقوله: "إنَّه بعيد عن السِّيَاق وإن كان حسناً" (١).

ومن المعلوم أنَّ الموقف العصيب لهذا الكافر دعاه إلى إصدار هذه الزفريات، واستجلاب ما يخفِّف عن النَّفْسِ آلامها، فيوم البعث والحشر فيه من الأهوال المفزعة، والصُّور المخيفة الشَّيء الكثير، وهذا يكون لمن وقف منتظراً عرض كتاب أعماله فكيف به إذا قرأ ما في هذا الكتاب ووجد فيه من الأعمال ما يدفعه على وجهه في النَّار، فإنَّ الموقف يزيد الكافر حَسْرَةً وَحْزناً وندماً، فيتذكر الكافر أتفه الأشياء في الدنيا وأقلها قيمة ممَّا لا يحاسبه الله في الآخرة فتعظم في عينه، ويتمنَّى مكانها وحالها لفضاعة وهول ما يرى.

والملاحظ في هذه الآية الكريمة إعادة ذكر الكافر الذي أنكر وشكَّ في هذا اليوم العظيم، وهو يوم القيامة بعد أن كان له ذكر في أوَّل السُّورة، وفي هذا براعة في العرض وإعادة لاحق على سابق، فالآية الكريمة جَامِعَةٌ لما جاء في السُّورة من أحوال الفريقين، وفي آخرها ردُّ العجز على الصِّدْر من ذكر أحوال الكافرين المعروفين بالطغيان؛ لذا كان ختام السُّورة بها بَرَاةً مَّقْطَعٍ.

هـ. قال الله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكَّادًا ۖ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۚ وَجِئَ يَوْمَئِذٍ بِمِجَنَّمٍ يُؤْمِزُ بِمِجَنَّمٍ يَنْذَكُرُ الْإِنْسَانَ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ۚ يَقُولُ يَلَيْسَنِي قَدَمْتُ لِحَيَاتِي ۚ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا ۚ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقُهُ أَحَدًا ۚ﴾ [الفرج: ٢١-٢٦].

أخبر الله تعالى عن طبيعة الإنسان، فيظنُّ المُكْرَمُ منهم أنَّ هذا الإكرام لا زوال له، وأنَّه يدل على كرامته وقُربِهِ من الله.

أمَّا مَنْ ابْتَلَاهُ اللَّهُ وَضَيَّقَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيُظَنُّ أَنَّ اللَّهَ أَهَانَهُ، وبعد ذلك يأتي الخبرُ

(١) روح المعاني: ٣١١/٢٠.

من الله **عَزَّوَجَلَّ** رادعاً وزاجراً له بأنَّ هذا التَّضْيِيق وهذا الابتلاء لعدم إكرامهم اليتيم، وعدم الحُضُّ على طعام المسكين، وأكل مال الآخرين، وحبُّ المال حباً شديداً.

ثم يعيد الله **عَزَّوَجَلَّ** الزَّجَرَ والردع لهؤلاء العاصين، فيقول: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ **دَكًّا دَكًّا**﴾، أي: ليس كلُّ ما أحببتُم من هذه الأموال والملذَّات بيباق لكم، بل أمامكم يوم عظيم، وهو يوم القيامة.

وهنا يتوعدُّهم الله تعالى بهذا اليوم العظيم الذي تُدَكُّ الأرض فيه دَكًّا، وتسوَّى مع بعضها البعض، فلا يبقى على وجهها شيءٌ.

ويجيء الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** يوم القيامة مجيئاً حقيقياً يليق بجلاله وعظمته دون تكييف ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تشبيه لفصل القضاء بين عباده في ظلل من الغمام. ولا يصح توجيه الآية بحذف مضاف، كما قال بذلك كثيرٌ من البلاغيين، حين قدروها بـ(وجاء أمر ربِّك)، وهذا تعطيل لمجيء الله تعالى، وهو مخالف لعقيدة أهل السنة والجماعة، الذين وجَّهوا هذا الشَّاهد بمثل ما وجَّهنا به أوَّل الفقرة.

وتجيء الملائكة صفًّا بعد صفٍّ خضوعاً لله، وذُلًّا للملك الجبار. ويُجاءُ بعد ذلك بجهنَّم تقودها الملائكة بالسَّلاسل، وهذا توطئة لما سيأتي من ذكرٍ لهول هذا اليوم العظيم الذي يتذكَّر فيه الإنسانُ ما قدَّمه، وما فرط فيه، وأنَّى له الذكرى وقد فات أوانها، وذهب زمانها؟! فلا نَفْعَ لها في هذا اليوم الذي لا يملك فيه الكافر والمعاندُ والغافلُ عن ذكر الله وعن طاعته أمام كل هذه الأهوال التي تُرَجِّفُ القلوب، وتُرعِبُ النفوس إلا أن يتمنَّى الأمانى متحسِّراً على فوات الفرصة التي كانت أمامه في الحياة الدنيا.

وعن الاختصار على ذكر جهنم دون ذكر الجنة لأنَّ المقصود في هذه السُّورة هو وعيد الذين لم يتذكروا، والجنة دون شكٍّ محضرة أيضاً يومئذٍ. قال الله تعالى: ﴿وَأَزَلَّتْ الْجَنَّةُ لِلْمُنْقِنِينَ ٩٠﴾ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴿٩١﴾ [الشعراء: ٩٠-٩١].

وعندما يكون الكافر أمام الأمر الواقع، وتكون حياته الدنيويَّة وبالأحرى عليه يقول

متحسراً: (يا ليتني قدّمتُ لحياتي)، أي حياتي الباقية الطويلة الممتدة، ويقصد: حياة الآخرة الجديرة بأن يسعى لها ويطلبها، ويعمل لتتِم لذاتها، فهي دار القرار، ودار الخلد والبقاء، وهي الحيوان لمن كان يعلم ويعقل. وقيل: إنَّ الكافر يتمنى هنا أنه قدّم في حياته الدنيوية.

وفي قوله: ”يقول يا ليتني (استثنافٌ بيّاني) وقع جواباً عن سؤال نشأ منه، كأنه قيل: ماذا يقول عند تذكُّره؟ فقيل: يقول: يا ليتني عملتُ لأجل حياتي هذه، أو وقت حياتي في الدنيا أعمالاً صالحةً أنتفع بها اليوم“^(١).

وهنا تظهر الحرقة والألم النفسي الذي يعيشه هذا الكافر في هذا اليوم الذي لا جزاء له فيه إلا النَّار. وقد تقدّمت (يا) على (ليت) هنا للتنبية، ولزيادة الحرقة واللهفة، وقد يكون النداء لإبراز الاهتمام بهذا التّمنّي في يوم وقوعه.

ولشدّة العذاب الذي يذوقه هذا الكافر تمنى ما هو مُحال؛ حيث لا ينفع التّمنّي، ولكنه أراد التّخفيف عمّا يخالجه صدره، وما في نفسه وخاطره من اللهفة والندم على ما قدّم من أعمال فاسدة في يوم الجزاء.

وفي قوله: (قدّمتُ لحياتي) حذف المفعول للإيجاز، والمعنى: قدّمت أعمالاً صالحةً. وجاء المسندُ هنا (قدّم) فعلاً ماضياً مثبتاً؛ لأنَّ التّحسّر والتّندّم واقع على ما مضى من أيّام قضاها دون طاعة لله تعالى، وعدم استعداد لهذا اليوم العظيم، وهو يوم القيامة، وكان الأحرى به أن يُقدّم فيه أعمالاً صالحةً تُنْجِيهِ مِنْ هَوْلِ يوم الحشر وفزعِهِ.

واللام في (لحياتي) قيل: إنّها توقيتيّة، فيكون المعنى: يا ليتني قدّمتُ أعمالاً صالحةً وقت حياتي في الدنيا، وعلى هذا تكون الحياة هنا هي الحياة الدنيا.

وقيل: اللام تعليلية، والمعنى: يا ليتني قدّمتُ أعمالاً صالحةً لأجل أن أحيا حياتي الباقية التي لا موت بعدها، وتكون الحياة هنا هي الحياة الآخرة.

(١) تفسير أبي السعود: ٢٦٣/٤.

يقول الفخر الرازي (٦٠٦هـ) رَحِمَهُ اللهُ في قوله: ”(لحياتي): وإنما قال (لحياتي)، ولم يقل: لهذه الحياة، على معنى أن الحياة كأنها ليست إلا الحياة في الدار الآخرة. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [المنكوت: ٦٤]. أي: لحي الحياة“^(١).

ومما يزيد هذا الكافر حُرْفَةً وَحَسْرَةً وَنَدَمًا أَنَّ الْعَمَلَ وَالطَّاعَةَ كَانَا مَتَاحِينَ لَهُ فِي الدُّنْيَا، وَلَمْ يَكُنِ الْمَنَاعُ لَهُ إِلَّا أَتْبَاعُ الْهَوَى، وَاللَّهُوُ وَاللَّعِبُ فِي حَيَاتِهِ الدُّنْيَوِيَّةِ، فَلَمْ يَسْتَغْلِ مَا آتَاهُ اللَّهُ مِنَ النُّعْمِ وَالْخَيْرَاتِ فِي طَاعَتِهِ؛ لِذَلِكَ لَجَأَ إِلَى تَمَنِّي أَمْرٍ مَحْبُوبٍ فِي نَفْسِهِ، وَلَكِنَّهُ مُحَالٌ فِي يَوْمِ الْجَزَاءِ. يَقُولُ الْبِقَاعِي رَحِمَهُ اللهُ: ”ويمكن أن يكون سبب تَمَنِّيهِ هَذَا عِلْمُهُ بِأَنَّهُ كَانَ فِي الدُّنْيَا مَخْتَارًا، وَأَنَّ الطَّاعَاتِ فِي نَفْسِهَا كَانَتْ مُمْكِنَةً لَا مَنَاعَ لَهُ مِنْهَا فِي الظَّاهِرِ إِلَّا صَرَفَ نَفْسَهُ عَنْهَا، وَعَدَمَ تَعْلِيْقَ مَا آتَاهُ اللَّهُ مِنَ الْقُوَى بِهَا“^(٢).

ولكن هذا التَّمَنِّي لَا يَجْدِي وَلَا يَنْفَعُ، فَفِي هَذَا الْيَوْمِ يُعَذَّبُ اللَّهُ الْكَافِرَ عَذَابًا شَدِيدًا لَا مِثِيلَ لَهُ، وَيُوَثَّقُهُ وَثَاقًا لَا يَسْتَطِيعُ مَعَهُ الْهَرَبُ أَوْ إِهْلَاكُ نَفْسِهِ. قِيلَ: ”الْكَفَّارُ فِي هَذَا الْيَوْمِ يُوَثَّقُونَ بِسُلَّاسٍ مِنْ نَارٍ، وَيَسْحَبُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ فِي الْحَمِيمِ، ثُمَّ فِي النَّارِ يَسْجَرُونَ، فَهَذَا جَزَاءُ الْمَجْرِمِينَ“^(٣).

(١) التفسير الكبير: ١١/١٦٠.

(٢) تفسير الرازي: ١٠/٦٣٠.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لابن سعدى: ١٠١٠.

المبحث الرابع التمني على لسان الكفار

ما أتى المسند فيه بصيغة المضارع:

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيِّنَا نُرَدُّ وَلَا تُكَذِّبُ بَاتِيتَ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧].

يوصي ربنا ﷺ نبيه محمداً ﷺ بجملة من الوصايا الإيمانية التي يواجه بها المشركين؛ ليقرّر لهم ويلزمهم بالتوحيد لله ﷻ.

وقد عرض الله سبحانه وتعالى لنبيه صوراً من الأحوال التي كان عليها اليهود والنصارى، ومعاندتهم لله ولرسوله ﷺ مع علمهم بالمستحق للعبادة، وأن الرسول ﷺ صادق نبوته، وصحة رسالته؛ لما عندهم من البشارات والإشارات في كتبهم بذلك.

ومن فوائد هذا العرض تسلية الرسول ﷺ؛ وذلك بإخباره أن هؤلاء القوم عرفوا الحق وجحدوه، وافترضوا على الله الكذب، وكذبوا بآياته، ولكن لهم نهاية، وموعدهم يوم الحشر الذي يظهر فيه زيفهم وخسرانهم وبطلان عملهم.

ومع هذا التهديد والوعيد من الله ﷻ استشرفت النفس معرفة حال هؤلاء الكفار حينما يحضرون إلى النار ويوقفون عليها، فقال الله ﷻ: (ولو ترى إذ وقفوا على النار)، وهنا يخاطب الله تعالى نبيه محمداً؛ حيث شرح بحكاية حال هؤلاء الكفار يوم القيامة، وما سيصدر عنهم من القول المخالف لقولهم وفعلهم في الدنيا. و(لو) شرطية على الأصل، و(ترى) بصرية، ومفعولها محذوف، والتقدير: تراهم، بدلالة الضمير في (وقفوا)، وقيل: (ترى) علمية، أي: لو تعلم يا محمد.

والملاحظ براعة النظم القرآني البديع في هذه الآية الكريمة، ف(لو) حرف امتناع لامتناع، ومن شأنها أن تدخل على الفعل الماضي، ولكنها في هذه الآية الكريمة دخلت على الفعل المضارع (تري)؛ وذلك لغرض بياني، وهو "تنزيل المستقبل -نظماً له في سلك المقطوع به؛ لصدوره عمّن لا خلاف في إخباره- منزلة الماضي المعلوم"^(١). فعدل عن الماضي إلى المضارع؛ لتنزيله منزلة الماضي، فهو كلام الله جَلَّوَعَلَا الذي لا تتخلف أخباره أبداً.

وقد جعل كمال الدين الزملاكي (٦٥١هـ) رَحِمَهُ اللهُ هذا الشاهد ضمن فصل جعل عنوانه: (في بيان أن لنا كلمات يتوهم أنها لا تصلح في المحل المعين، مع أنها واردة فيه في فصيح الكلام)، فقال: "وأنت تعلم أن (إذ) لما مضى من الزمان، فلا يلائمها المضارع، وكذا (لو) في نحو قوله تعالى: (ولو ترى إذ وقفوا)، وإذا أمنت النظر وجدت المضارع مراداً به حكاية حال ماضية"^(٢). و(إذ) ظرف بمعنى: حين.

وقوله: (على النار) قيل: "أي: على شفير النار، أو على صراط النار"^(٣)، وفي هذا إيجاز لطيف. ووقوف هؤلاء الكفار في الحشر على النار إما وقوفاً حسيماً، وهو الوقوف المعروف، وقد يكون الوقوف بمعنى المعرفة، أي: عرفوا حقيقتها، ومثله في كلام البشر قولنا: وقفت فلاناً على كلام فلان، أي: عرفت معناه.

وجاء بصيغة الماضي في (وقفوا)، والمعنى الاستقبال، أي: إذ يوقفون؛ للدلالة على تحقق الفعل^(٤)، فالخبر صدر من الله جل شأنه، الذي لا خلاف في خبره.

وبناء الفعل على ما لم يُسم فاعله (وقفوا)؛ لأن الاعتبار والنكايّة من الإيقاف لا من الفاعل؛ فالبناء جاء للمفعول "لأن المنكي الإيقاف لا من كونه من معين"^(٥).

(١) مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي: ٣٥٤.

(٢) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن لأبي المكارم كمال الدين ابن الزملاكي: ٨٩، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، ط: ١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ١٤٠.

(٤) تفسير أبي السعود: ١٩٠/٢.

(٥) نظم الدرر: ٦٢٣/٢.

ومعنى وقوف هؤلاء الكفار على النار، أي: وقفوا عندها ليعاينوا ما فيها من أنواع العذاب والنكال، وهذا أعظم النكايات.

وقد اختلف المفسرون في وقوف هؤلاء الكفار على النار، فقيل: "يجوز أن يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم، بمعنى: أنهم وقفوا فوق النار على الصراط، وهو جسر فوق جهنم، وقيل: إنهم في جوفها، وتكون النار محيطة بهم، ويكونون غائصين فيها، وعلى هذا التقدير فقد أقيم (على) مقام (في)، وإنما صحَّ على هذا التقدير أن يُقال: وقفوا على النار؛ لأنَّ النار دركات وطبقات، بعضها فوق بعض، فيصح هنا معنى الاستعلاء"^(١). وقد يكون الاستعلاء المستفاد بـ(على) غير دالٍّ على أنَّ وقوفهم على النار كان من أعلى النار؛ ولهذا عدَّ هذا الاستعلاء مجازياً لتصوير قوة الاتصال بالمكان.

ومن جمال النظم القرآنيّ وبديعه أن المتدبر للآية لا يجد ذكراً للجواب الذي تقتضيه (لو)، والتقدير: ولو ترى إذ وقفوا على النار لرأيت أمراً فظيماً وحالاً هائلاً، وهذا إيجاز بالحذف شائع في القرآن الكريم والبليغ من كلام العرب شعراً ونثراً، وهو "من ألطف ضروب الإيجاز وأحسنها، وهو أظهر الضروب وأوضحها لعلم المخاطب به"^(٢).

والحكمة في حذف جواب (لو) ليذهب ذهن السامع كل مذهب، فيكون هذا أدخل في تهويل الأمر وتعظيم الشأن. وهذا ما وجه به أكثر علماء البلاغة الأوائل، ومنهم الفخر الرازي (٦٠٦ هـ) رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث قال: "وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره، ألا ترى أنك لو قلتَ لِعَلَامِكَ: واللَّهِ لئن قُمتُ إليك وسَكَتَ عن الجواب ذهب بفكره إلى أنواع المكروه من الضرب والقتل والكسر، وعظم الخوف، ولم يدرِ أي الأقسام تبغي. ولو قلتَ: واللَّهِ لئن قُمتُ إليك لأضربنَّكَ فأتيت بالجواب لعلم أنك لم تبلغ شيئاً غير الضرب، ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه،

(١) انظر: التفسير الكبير: ٥٠٨/٤.

(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٩٩/٢.

فثبت أنَّ حذف الجواب أقوى تأثيراً في حصول الخوف^(١).

وعندما يُوقَف هؤلاء الكفار على النار، ويشاهدون هولها وعذابها جزاءً تكذيبهم وعنادهم ومكابرتهم لا يملكون في هذا اليوم إلا أن يتمنوا المُحال (فقالوا يا ليتنا نُردُّ ولا نكذبُ بآيات ربنا)، فالفاء هنا للتعقيب؛ حيث أعقب هذا الإيقاف وما فيه من أمر عظيم تحققوه وشاهدوه أن تمنوا أن يُردُّوا إلى الدنيا، ويرجعوا إلى أيام التَّكليف التي كانوا فيها مكلفين، ولكنهم قصروا في العمل فيها.

وقيل: ”إنَّ القوم كانوا في الدنيا على باطل، وأنَّ الرُّسل صدقوهم فيما بلغوهم عن الله، وتيقنوا ذلك وتحققوه، ولكنهم أخفوه ولم يظهروه بينهم، بل تواصلوا بكتمانه“^(٢).

وتمني هؤلاء الكفار هذا الأمر المحبوب في نفوسهم للخلاص من هذا العذاب المُشاهد.

وقد سُبِّحت أداة التَّمني الأصلية (ليت) بد (يا) النداء للدلالة على شدة الحسرة والندم والحزن الذي يخالج صدورهم. واختلف في قراءة (ولا نكذبُ - ونكون)؛ فمن قرأ بالرفع - على اختلاف أوجه الإعراب - جعلها من جملة ما تمنوه، وردَّ عليهم بقوله تعالى بعدهما: (وإنَّهم لكاذبون)، والمتمني لا يوصف بالكذب؛ لأنَّ التَّمني كما هو معروف من الإنشاء الطلبي الذي لا يحتمل الصدق أو الكذب.

وقيل: إنَّ التَّمني قد يتضمن معنى الوعد، فجاز أن يتعلَّق به التَّكذيب، كما يقول الرَّجل: ليت الله يرزقني مالاً فأحسن إليك وأكافئك على صنيعك، فهذا متمنٍّ في معنى الواعد، فلورُزقَ مالاً ولم يحسن إلى صاحبه، ولم يكافئه كذب^(٣).

ومن قرأ بالنَّصب في (ولا نكذبُ - ونكون) جعلها جواب التَّمني، ويكون المعنى: إنَّ رُدُّنا إلى الدنيا لم نكذب ونكن من المؤمنين.

(١) التفسير الكبير: ٥٠٨/٤.

(٢) تفسير الصُّوء المنير على التفسير لابن قَيِّم الجوزية: ١٥/٣.

(٣) انظر: تفسير الكشاف: ١٥/٢، والتفسير الكبير للرازي: ٥٠٨/٤.

فهؤلاء الكفار تمنّوا أن يُردّوا إلى الدنيا؛ وذلك لما هم فيه من الهلع والخوف والهول، ولم يتمنّوا غير ذلك.

فالتّمّني إنّما كان "بسبب معاينتهم للعذاب، الذي لا طاقة لهم باحتماله"^(١). وبُنِيَ الفعل (نُردُّ) للمفعول؛ لأنَّ غاية هؤلاء الكفار الردُّ إلى الدنيا، وهذا محطُّ اهتمامهم ومُنَاهِم، لا كونه من مُعَيَّن.

وجاء التّمّني هنا على لسان الكفّار بدلالة المسند إليه (نا)، والمسند جاء جملة فعلية مُثَبِّتة (نُردُّ)، تلاها فعل مَنَفِيٌّ (لا نُكذِّبُ بآيات ربنا). والآيات التي كَذَّبُوا بها هي الآيات النَّاطِقَةُ بأحوال النَّارِ الدَّالَّةُ على حقيقة البعث؛ وذلك لأنّها الأقرب إلى خواطرهم في تلك اللحظة التي تمنّوا فيها، وتحسَّروا على التّقرُّيط بحقها.

وقيل: المقصود بالآيات المذكورة هي جميع آيات الله في كونه^(٢)، وقيل: المقصود بها القرآن الكريم^(٣).

وبعد أن تمنّى الكفّار أن يُردّوا إلى الدنيا؛ حيث إذا رُدُّوا لا يُكذِّبون بالآيات، وإنّما يكونون من المؤمنين الصّادقين، الذين لا يرون هذه الأهوال والمخاوف يوم القيامة. - بعد ذلك - ردَّ الله تمنّيهم، وأضرب عنه لعلمه عزَّ وجلَّ بكذبهم، فقال: ﴿بَلْ بَدَأَهُمْ مَا كَانُوا يَخْشَوْنَ مِنْ قَبْلُ وَتَوَرَّدُوا الْغَادُوَ لِمَا هُوَ عَنْهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨]. فقوله: "بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل"، أي: ظهر لهم من مشاهدتهم للعذاب الذي لا يطيقونه ما كانوا يخفون في الدنيا من الحق، فكان تمنّيهم هذا تمنّي المتضجّرين، لا دليل فيه على أنّهم عازمون على عدم التّكذيب والإيمان بالله تعالى.

فتمنيهم لم يكن "رغبة في الإيمان، بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهده وعايَنوه، وهذا يدل على أنّ الرغبة في الإيمان والطاعة لا تنفع إلا إذا كانت تلك

(١) تفسير الضوء المنير على التفسير: ١٥/٣.

(٢) انظر: تفسير أبي السعود: ١٩١/٢.

(٣) انظر: روح المعاني للآلوسي: ١٦٤/٧.

الرغبة رغبة فيه؛ لكونه إيماناً وطاعة، فأماً الرغبة فيه لطلب الثَّواب، والخوف من العقاب فغير مفيد^(١).

وفي هذه الآية الكريمة هتك الله **جَلَّ وَعَلَا** أستار هؤلاء الكفار، وفضحهم على الملأ في الآخرة؛ جزاء كفرهم وجحدهم للحق بعض الوقت والزمان، ولذلك جاء قوله: (من قبل) دلالة على أن الله يظهر الحق وينصر أهله، ويخذل المشركين، ويبطل ذيفهم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وقد أخبر الله **عَزَّجَلَّ** أن هؤلاء الكفار لو ردُّوا إلى دنياهم بعد هذا الموقف لعادوا إلى ما نُهوا عنه من التَّكذيب والكفر وسائر المعاصي، وإنَّهم لكاذبون في وعدهم، وهنا تذييل لما سبق، وجاءت الجملة اسمية (وإنَّهم لكاذبون) وفيها عدد من المؤكدات دلالة على دوامهم وثباتهم على هذه السَّجية؛ إذ إنَّهم لا يفون بمضمون ما تمنَّوه من الوعد بالإيمان وعدم التَّكذيب، فقد اعتادوا الكذب، وأصبح ديدنهم وشعارهم.

ومن المعلوم أن تمنِّيهم هذا مُحال الوقوع، ولكن صدر من ألسنتهم تخفيفاً عما في نفوسهم من الحسرة والنَّدَم، فلم يكن لهم إلا التَّمنِّي الذي جاء لموافقة ما في خواطرهم الفِرَعة والهلة من هذا الموقف الشَّدِيد.

ما أتى المسند فيه بصيغة الماضي:

قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب: ٦٦].

أخبر الله **عَزَّجَلَّ** نبيه محمداً ﷺ بحال المنافقين الذين في قلوبهم مَرَضٌ، والذين يُرجفون ويُخيفون أهل الإسلام من الأعداء بأنَّهم إذا لم ينتهوا عن هذا ليأمر الله تعالى نبيه بقتالهم ونفيهم عن المدينة.

(١) التفسير الكبير للرازي: ٥١٠/٤.

فمن عصى الله تعالى ولم ينته فإنَّ سنة الله لا تتغيَّر، فالعقاب سنة جارية للمكذَّبين، وهذه حالهم في الدنيا؛ حيث إنَّهم يُلعنون ويؤخذون ويُقتلون.

أمَّا حالهم في الآخرة فإنَّ الله كما لعنهم في الدنيا لعنهم في الآخرة، وأعدَّ لهم عذاباً أليماً، وناراً موقدة، فلا انقطاع في العذاب الشديد، ولا خروج منه، ومع هذا لا يجدون ولياً يشفع لهم ويحفظهم من العذاب، ولا نصيراً يدافع عنه، ويدفع عنهم هذا العذاب وينصرهم!

ولمَّا كان هذا القول بيِّن حالهم يوم القيامة أتبعه بالفعل الدال على صدق ما توعدهم الله تعالى به، فقال: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾، وهو يوم القيامة الذي لا يجدون فيه الولي النَّاصر لهم من العذاب المقيم، المخلدين فيه.

وعبر بالتَّقليب عن شدَّة القلب وكثرته؛ حيث التَّشديد في فعل (تُقَلَّب)، وهو: ”بمعنى تتقلَّب، ومعنى تقليبها: تصريفها في الجهات، كما ترى البضعة^(١) تدور في القدر إذا غلَّت، فترامى بها الغليان من جهة إلى جهة، أو تغييرها عن أحوالها وتحويلها عن هيئاتها، أو طرحها في النَّار مقلوبين منكوسين“^(٢).

وبُنِيَ الفِعْلُ (تُقَلَّبُ) للمفعول؛ لأنَّ الاعتبار والاتِّعاظ والنَّكاية بتقليب الوجوه في النَّار لا بكونها من فاعِلٍ مُعيَّن يجب إظهاره. والله أعلم.

وتظهر شناعة صورة تقليب وجوههم في النَّار، وشدة ذلك اليوم عليهم في تقليب ملائكة العذاب وجوههم في النَّار بغير اختيار منهم، أو يجعل الله ذلك التَّقليب في وجوههم لتتال النَّار جميع الوجه، كما يقلَّب الشَّواء على الشَّوي لينضج على سواء، ولو كان لفح النَّار مقتصرًا على أحد جانبي الوجه لكان للجانب الآخر بعض الراحة، وهو ما لا يتحقق لهم والعياذ بالله.

وُخِّصَّ الوجه بالذكر والتَّحديد دون سائر أعضاء جسم الإنسان إمَّا ”لأنَّ الوجه

(١) البضعة: قطعة اللحم، بضع من الشاة بضعة إذا قطع قطعة، وفلان جيّد البضعة إذا كان لحيمًا. انظر:

أساس البلاغة للزمخشري: ٢٤.

(٢) تفسير الكشاف: ٥٤٥/٣.

أكرم موضع على الإنسان من جسده“^(١)، وفيه يكون الإعزاز أو الإذلال. فعندما يكون أعز وأشرف ما في الإنسان قد أهين ودُلَّ فإنَّ هذا يكون أنكاً للاعتبار، وفيه زيادة تهويل للأمر، وتقطيع له. ومن هنا عُرِفَ بعض الحكمة من السُّجود في الصَّلَاة، وما فيه من خضوع لله **عَزَّجَلَّ** حين يضع العبدُ أكرمَ ما في جسده وأشرفه على الأرض خضوعاً وذلاً لله رب العالمين، وهو في هذه الحال أقرب ما يكون إلى ربه فيناجيه.

وإمّا يكون تخصيص الوجه بالذكر لأنَّه هو الأكثر تأثراً من غيره من سائر الأعضاء؛ لأنَّ حر النَّار يؤذي الوجوه أشدَّ ممّا يؤذي بقية الجلد؛ لأنَّ الوجوه هي مقر الحواس الرقيقة: العيون والأفواه والآذان والمنافس، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَنْتَقِي **بُوجْهِهِ**، **سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ**﴾ [الزمر: ٢٤]، وإمّا يكون ذكر الوجه من باب ذكر الجزء وإرادة الكل، أي: تُقَلَّبُ أجسامهم في النَّار.

وفي هذا ما يدلُّ على أنَّ بعض الأعضاء كاليدين لا تدفع العذاب عن الأعضاء الأخرى يوم القيامة، فكما غاب عنهم الولي والنَّصير الذي يدفع عنهم العذاب كذلك أعضاؤهم لا تدفع هذا العذاب عنهم، ”وهذا بخلاف عذاب الدنيا، فإنَّ الإنسان يدفع عن وجهه الضربة اتِّقاء بيده، فإنَّ من يقصد رأسه ووجهه تجده يجعل يده جُنَّةً، ويطأطئ رأسه كي لا يصيب وجهه، وفي الآخرة تُقَلَّبُ وجوههم في النَّار، فما ظنُّك بسائر أعضائهم التي تجعل جنة للوجه ووقاية له“^(٢).

وفي قوله: (في النَّار) إظهار لمزيد من الهول، وبيان شدَّة حالهم في هذا اليوم، وكذلك زيادة البيان في هذه الصورة المفزعة؛ ولذلك لم تأت العبارة على نحو: يوم تُقَلَّبُ وجوههم يقولون، ونحو ذلك، بل جاء التَّصريح بذكر المكان، فقال: (في النَّار).

وهنا ينشأ تساؤل بعد ذكر حالهم الفظيعة، وهو: ماذا تكون عليه حالهم عند ذلك؟ فيأتي الجواب: ”يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا“، وفي هذا شبه

(١) تفسير الكشاف: ٥٤٥/٣.

(٢) التفسير الكبير للرازي: ١٨٥/٩.

كمال اتّصال، وهو ما يأتي في الاستئناف البياني؛ حيث تضمنت الجملة المصوّرة لعذابهم في النَّار سؤالاً مقدراً لم يُذكر للإيجاز، مفاده: ماذا كان ردهم؟ أو ماذا يمكن أن يقولوا في هذا الموقف الشديد، أو ما مطلبهم فيه؟ فتأتي الجملة المفصولة للجواب: يقولون يا ليتنا...، فهم هنا يتمنون، ولكن تمنّيهم جاء في وقت الجزاء، وليس في زمن المهلة ووقت التّكليف؛ لذا فهم يتمنون لما هم فيه من الحسرة والندامة على ما فات في وقت الإمهال.

وهذا التّمنّي الدال على التّحسّر لا يغنيهم شيئاً، وإنّما يصدرونه لشفاء بعض ما في نفوسهم، وتبرير هذه الحسرة والحرقة التي أصابتهم، ومع ذلك لا ولي ولا نصير لهم.

وفي جملة التّمنّي (يا ليتنا) سُبقت (ليت) بـ(يا) النداء لإفادة التّنبية، ولقصد إسماع مَنْ يرثي حالهم، فكأنهم يقولون: يا حسرتنا.

ولعلم هؤلاء الكفّار بأنّ الخلاص لا يكون إلا للمطيعين قالوا: ”يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول“، أي: أطعنا في الدنيا؛ حيث إنّ الله عزّ وجلّ هو الحق الملك، وهو الأولى بالعبادة، وأنّ ما كان يأمر به رسولُ الله ﷺ إنّما هو الحق من عند الله تعالى، وبمعصية الرسول ﷺ تكون معصية الله عزّ وجلّ.

وجاء المسند في جملة التّمنّي جملة فعلية بدأت بالفعل الماضي؛ لأنّ الطاعة لا تكون إلا في زمن التّكليف ووقت المهلة، وهذا إنّما يكون في الحياة الدنيا، أمّا اليوم الذي يعيشون فيه وقت تمنّيهم فهو يوم جزاءٍ وحسابٍ.

وفي تكرار الفعل (أطعنا) وإعادته في تمنّيهم طاعة الله عزّ وجلّ وطاعة رسوله الكريم ﷺ مبالغة منهم في الإذعان والخضوع^(١)؛ ليسلموا من العذاب، وليترقبوا استحقاقهم جزيل الثّواب كالمطيعين، ولكنّ هذه الأمنية لا تشفع لهم، بل تزدهم غمّاً على غمٍّ، وحسرةً على حسرةٍ، وندماً على ندمٍ.

(١) انظر: نظم الدرر: ١٣٨/٦.

وقيل في إطلاقهم الألف بعد اللام في قولهم: "الرسولا": للإشارة "إلى إيدانهم بأنهم يتلذذون بذكره، ويعتقدون أن عظمته لا تتحصر"^(١).

ويظهر تناسق الآيات، ومراعاة الفواصل القرآنية التي خُتِمَتْ بها؛ حيث بُنيت على فاصلة الألف، ويظهر ذلك أيضًا في الآية السابقة لها: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ [الأحزاب: ١٠]، وغيرها.

وليست هذه الألف لمراعاة الفواصل القرآنية فحسب، وإنما لرعاية السياق المعنوي الشعوري أيضًا؛ فهي قد جاءت في موقف كله حركة واضطراب وانفعال؛ لأنها صيحة قوم تُقَلَّب وجوههم في النار، وهم متحسرون متلهفون فجاءت هذه الألف بانطلاق وامتداد أفرغوا من خلالها بعض ما في نفوسهم من توتر، وهذا يُضاف إلى هذه الألف التي استوى بها نسق الأسلوب الذي بُنيت عليه الآيات؛ ولذلك قيل: "إن القرآن حين يُراعي الفاصلة، ويبقي على تنعيمها إنما يحفظ وسيلة من أقوى وسائله في التأثير؛ لأن رنين الكلمات وجرسها، وتوافق إيقاعها لغة تتغلغل في النفس والضمير، وتسمو بالروح إلى آفاقٍ قدسية، فتأخذها نشوة يحسها من يرتل الآيات"^(٢).

ودون شك أن هذه الفاصلة قد ساعدت في رسم الموقف وظلاله؛ حيث النفس المتحسرة والمتعطشة إلى تنفيس، فأطلقت بهذه الألف بعض ما فيها من آلام وأحزان بسبب ما شاهده من العذاب الأليم، وما ينتظرها من أهوال يوم القيامة.

وبعد أن تمنوا طاعة الله وطاعة رسوله أبدوا اعتذارهم؛ مطالبين بمضاعفة عقاب من أضلهم، فقالوا: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب: ٦٧]. فبدل أن يطيعوا الله ورسوله أطاعوا ساداتهم وكبراءهم الذين لقنوهم الكفر.

(١) نظم الدرر: ١٣٩/٦.

(٢) خصائص التراكيب، محمد محمد أبو موسى: ٢٨٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

والتَّعبير بالسَّادة والكبراء لزيادة الاعتذار، وإلا فهؤلاء الكفَّار في مقام التَّحقير والإهانة. وقد أعاد المعبَّدون لفظة (ربَّنَا) وردُّوها مرَّةً أخرى لزيادة الاستعطاف والابتهاال، ثم كرَّروها لهذه العلة، فقالوا: ﴿رَبَّنَا آتِنَهُمْ ضَعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَتِهِمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٨]، أي: بسبب ضلالهم وإضلالهم.

ولأنَّ العَذَابَ وَقَعَ بهؤلاء الكفَّار دعوا الله طالبيين منه مضاعفة العذاب لهؤلاء السَّادة والكبراء الذين أضلُّوهم، وكذلك اللعن عندما كان حاصلًا بهم طلبوا اللعن الكبير لهؤلاء السَّادة والكبراء.

ولكنَّ هذا التَّمَنِّي ومعه الاعتذار والاستعطاف والابتهاال لا يغني في هذا اليوم شيئاً؛ لأنَّهم كفروا بالله تعالى في الحياة الدنيا، وانتهى وقتُ الإمهال، فيقال لهم جميعاً رداً عليهم: (لِكُلِّ ضِعْفٍ). والعياذ بالله.

المبحث الخامس

الظواهر الأسلوبية في أسلوب التَّمَنِّي بـ(ليت)

تَبَرَّزُ لِمَتَأَمَّلْ فِي آيَاتِ التَّمَنِّي بـ (ليت) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ظَوَاهِرُ أُسْلُوبِيَّةٍ جَدِيرَةٌ بِالْإِشَارَةِ وَالْبَسْطِ، وَمِنْ أَبْرَزِهَا:

١. ليت مسبوق بـ(يا)؛

ظَهَرَتْ (ليت) فِي جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ الْأَرْبَعَةِ عَشَرَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَسْبُوقَةً بـ(يا) سِوَاكَ كَانَتْ مَبَاشِرَةً، أَوْ مَفْصُولَةً عَنْهَا، وَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي شَأْنِ (يا) فِي التَّمَنِّي أَهِيَ عَلَى الْأَصْلِ فَتَكُونُ لِلنَّدَاءِ أَمْ لِلتَّنْبِيهِ؟

فَهُنَاكَ مِنْ جَعَلَهَا لِلنَّدَاءِ وَالْمَنَادَى مُحذُوفٌ، وَالتَّقْدِيرُ: يَا قَوْمَ لِيَتَنِي، وَهُنَاكَ مِنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ (يا) لِلتَّنْبِيهِ، وَهُوَ الْأَقْرَبُ؛ مَعْلَّلِينَ بِأَنَّ حَرْفَ النَّدَاءِ يَخْتَصُّ بِالْأَسْمَاءِ، وَأَنَّ (يا) تَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ وَالْحَرْفِ لِلتَّنْبِيهِ^(١).

وَتَمَّتْ سِرُّ بَلَاغِيٌّ وَرَاءَ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ الْأُسْلُوبِيَّةِ، فَالتَّمَنِّي يُمْكِنُ أَنْ يَقَعَ فِي الْكَلَامِ دُونَ (يا)، وَلَكِنْ (يا) بِمَا فِيهَا مِنْ مَدٍّ فِيهَا تُمْكِينٌ لِلتَّمَنِّي الْمَتَحَسَّرِ بِصُورَةٍ كَبْرَى لِإِبْرَازِ أَمْنِيَّتِهِ الضَّائِعَةِ، وَحَسْرَتِهِ الْفَاجِعَةِ، وَكَانَ يُمْكِنُ أَنْ يَقُولَ: (لِيَتَنِي كُنْتُ تُرَابًا)، أَوْ (لِيَتَنِي قَدَمْتُ لِحَيَاتِي)، وَلَكِنَّهُ أَثَرُ الْمَجِيءِ بِالْحَرْفِ (يا) لِمَا لَهُ مِنْ دَلَالَةٍ نَفْسِيَّةٍ فَوْقَ دَلَالَةِ التَّمَنِّي بـ(ليت)، فَإِذَا كَانَتْ (ليت) تَقِيدُ مَعْنَى التَّحَسُّرِ فَإِنَّ (يا) تَقِيدُ تَوْكِيدَهُ وَتَصْوِيرَ وَقْعِهِ عَلَى النَّفْسِ؛ إِذْ لَمْ يَعِدْ كَافِيًا فِي إِظْهَارِ تَحَسُّرِهَا، وَإِنَّمَا أَصْبَحَ

(١) انظر: التبيان في إعراب القرآن للعكبري: ٢٩٨/١، وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام: ٢٠١، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام: ٢٧٢/٢، والقواعد الأساسية للغة العربية للسيد أحمد الهاشمي: ١٩٠، وأساليب بلاغية لأحمد مطلوب: ١٣٠، والمعجم المفصل في الإعراب لطاهر يوسف الخطيب: ٤٨٢.

من القوة والمرارة بحيث يحتاج إلى التنبيه عليه^(١).

فكأنَّ التَّمَنِّيَّ من شدة اللهفة واليأس في نفسه أصدر هذه الصرخة العالية بـ(يا) إلى التَّمَنِّيِّ نفسه، فكأنَّ فيها تنبيهاً للنَّاس على شدة الخطب وهول الأمر.

واستعمال (يا) قبل التَّمَنِّيِّ كما في القرآن الكريم أبلغ من استعمال (ألا)، التي تفيد معنى التنبيه أيضاً، فقد جاءت (ألا) قبل (ليت) في الشَّعر والنثر، وأفادت التنبيه، ولكن (يا) أبلغ.

ذلك أنَّ ”للحرف (يا) من دلالة النَّفْسِ الشَّيِّء العظيم، فهي للتخفيف عن النَّفْسِ ممَّا تعانیه، أو للتعبير عن الدهش وفرط التَّعجُّب، فقولك: يا عجباً أبلغ من: العجيب من هذا، وما أعجب هذا“^(٢).

ففي كل موضع تقدَّم فيه حرف التَّنبيه (يا) على (ليت) باختلاف حال التَّمَنِّيِّ ما يدلُّ على موافقة هذا الحرف؛ لما في نفس التَّمَنِّيِّ من فرحة وسعادة، أو خوف وترقب، أو لهفة وتشوق، أو حسرة وندم وأسف بسبب الهول وعظم الموقف.

فعلى سبيل المثال في قول الله تعالى حكاية عن مريم **عَلَيْهَا السَّلَامُ: ﴿يَلَيِّنِي مِثُّ قَبَلِ هَذَا﴾** [مريم: ٢٣]. يظهر ”أنَّ في الإمكان أن تتمنَّى دون (يا)؛ ولذلك قيل: إنَّ السبب في إصرار البتول على هذا الحرف، وكأنَّ الكلام حينما يطول يتيح لها أن تتخلَّص من أكبر كمية من الانفعال“^(٣). ففي (يا) معالجة لما في نفس التَّمَنِّيِّ لا توجد بحذف هذا الحرف.

وفي قول الله تعالى حكاية عن الكافر: **﴿يَوَيْلَ لَّيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾** [الفرقان: ٢٨]. لم تأتِ (يا) قبل (ليت) مباشرة، وإنَّما أتت قبل (ويلتي)، و(يا) هنا للنداء؛ حيث ينادي هذا الكافر ويلته وهلاكه، وفي هذا أشدُّ التَّحسُّر والندم الصَّادِرِينَ من هذا التَّمَنِّيِّ.

(١) أسلوب الإنشاء في سور المفصل: ٣٥١.

(٢) أساليب النَّفْي في القرآن: ٢٠٦.

(٣) تأملات في سورة مريم لحسن محمد باجودة: ٥٤.

وجاء حرف النداء (يا) في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا يَلَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ﴾ [الأنعام: ٢٧]. مُسْتَعْمَلًا فِي التَّحَسُّر؛ لِأَنَّ النَّدَاءَ يَقْتَضِي بَعْدَ الْمُنَادَى، فَاسْتَعْمَلَ فِي التَّحَسُّرِ؛ لِأَنَّ التَّمَنِّيَّ صَارَ بَعِيدًا عَنْهُمْ، أَي: غَيْرَ مُفِيدٍ لَهُمْ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (أَنْ تَقُولَ نَفْسُ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ تَعَالَى).

ومن هنا يتبين أَنَّ التَّمَنِّيَّ فِي أَغْلَبِ الْأَحْيَانِ يَأْتِي فِي أَحْوَالٍ حَالِكَةٍ، وَمَوَاقِفٍ مُتَأَزِّمَةٍ لِلتَّمَنِّيِّ. وَلِزِيَادَةِ التَّخْفِيفِ يُلْجَأُ إِلَى (يَا) لِلتَّنْفِيسِ عَمَّا بَدَاخِلَهُ مِنْ حُرْقَةٍ وَحَسْرَةٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَتَأَجَّجُ فِي نَفْسِ التَّمَنِّيِّ عَلَى اخْتِلَافِ أَحْوَالِهِ.

٢. التَّمَنِّي بـ(ليت) فِي أَغْلَبِ الْمَوَاضِعِ جَاءَ بَعْدَ الْقَوْلِ.

دَائِمًا مَا يَسْبِقُ الْقَوْلُ التَّمَنِّيَّ بـ(ليت)؛ وَعِلَّةُ ذَلِكَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الشُّوَاهِدِ جَاءَتْ جَوَابًا عَنْ سُؤَالٍ نَشَأَ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مَرْيَمَ عَلَيْهَا السَّلَامُ: ﴿قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا﴾ [مريم: ٢٣]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: ﴿قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٢٦]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ الْجَهْلَةِ مِنْ قَوْمِ قَارُونَ: ﴿قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾ [القصص: ٧٩].

وَمِثْلُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ أَهْلِ الْكُفْرِ فِرَادَى وَجَمَاعَاتٍ: ﴿يَقُولُ يَلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَاكِي﴾ [الفجر: ٢٤]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَقُولُونَ يَلَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب: ٦٦]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ ضَعِيفِ الْإِيمَانِ أَوْ الْمُنَافِقِ، الَّذِي تَخَلَّفَ عَنِ الْمَعْرَكَةِ: ﴿لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣].

وَجَاءَ التَّمَنِّيُّ بـ(ليت) فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مُسَبِّقًا بِالْقَوْلِ الْمَعْطُوفِ عَلَى فِعْلٍ سَابِقٍ، مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُحِيطَ بِشَرِّهِ فَأَصْبَحَ يَقْلِبُ كَفِّهِ عَلَى مَا أَفْنَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٢].

وَمَا عَدَا هَذِهِ الْمَوَاضِعَ السَّابِقَةَ فَإِنَّ الْقَوْلَ الَّذِي سَبَقَ التَّمَنِّيَّ بـ(ليت) هُوَ حِكَايَةُ حَالِ الْكُفَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَا تَقَوْلُهُ هَذِهِ الْأَلْسُنُ ابْتِدَاءً مِنْ شِدَّةِ الْأَهْوَالِ وَعِظَمِ الْعَذَابِ الَّذِي يَنْتَظَرُ هَؤُلَاءِ الْمَكْذِبِينَ الْمَعَانِدِينَ.

٣. التَّمنِّي بـ(ليت) بين الإثبات والنفي:

يلحظ المتأمل في آيات التَّمنِّي بـ(ليت) والمتدبر لها، والمتأني في معانيها أن التَّمنِّي -كما سبق- دخل على جمل مثبتة وأخرى منفية، ولكن النفي لم يأت إلا على لسان الكافر الواحد، وذلك في قول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُ يَلْبِثُنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٢]، وكذلك قوله تعالى على لسان الكافر: ﴿يَوَلِّتَنِي لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْقِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلْبِثُنِي لَمْ أُوتَ كِتَابَهُ﴾ [الحاقة: ٢٥].

وأما ما عدا هذه الشواهد من الآيات المشتملة على تمنٍّ بـ(ليت) فإنها مثبتة، وقد تنوعت من حيث مصدر التَّمنِّي، فمنها ما يكون من الصالحين، ومنها ما يكون على لسان ضعاف الإيمان، ومنها ما يكون على السنة الكفار.

٤. أسلوب التَّمنِّي بـ(ليت) بين الماضي والحال والمستقبل:

يكون التَّمنِّي دائماً وفق الظاهر لأمرٍ محبوبٍ وقت صدوره، وهذا الأمر إما أن يكون تمنٍّ في الماضي لفظاً ومعنى، أو معنى فقط، وتمنٍّ للتدبُّم والتَّحسُّر على التَّفريط بما فات أو الخوف والتَّرقُّب للعواقب.

وإما أن يكون تمنٍّ هذا الأمر في المستقبل لفظاً ومعنى، أو الحال كما سيتضح في سياق النصوص. فمن الأول -تمنٍّ ما في الماضي- قول الله تعالى حكاية عن ضعيف الإيمان أو المنافق: ﴿يَلْبِثُنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣]. ففي هذه الآية يتمنَّى المتخلف عن القتال أنه كان مع المقاتلين المنتصرين ليفوز بما فازوا، وهذا في الزمن الماضي.

ومثله قول الله عزَّ وجلَّ حكاية عن مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ: ﴿قَالَتْ يَلْبِثُنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٣]، فهنا تتمنَّى مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ أنها ماتت ولم تقع في هذا الموقف الذي تخاف فيه العار والقييل والقال من قومها. وتمنُّها هو طلب ما كان في الزمن الماضي، أي: يا ليتني مِتُّ فيما مضى من الأيام حتَّى لا ألاقى هذا اليوم الذي أعيش فيه الخوف والحُزن.

ومثله أيضًا قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٧]. فتمنَّى الاتخاذ هنا في الزمن الماضي؛ حيث فرط وسلك طريقًا مخالفًا لطريق الرسول ﷺ في الدنيا، وها هو يوم القيامة يتمنى شيئًا قد مضى وفات.

ومثله قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ يَلَيْتَنَّا أطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب: ٦٦]، فهم يتمنون أنهم أطاعوا الله وأطاعوا الرسول في الزمن الماضي.

وَمِنْ تَمَنَّى ما كان في الزمن الماضي قوله تعالى حكايةً عن الكافر: ﴿يَلَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: ٢٧]، وقوله: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَلَيْتَنِي كُنْتُ رَبًّا﴾ [النبا: ٤٠]، وقوله: ﴿يَقُولُ يَلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَاكِي﴾ [الفجر: ٢٤]، ففي الآيات السابقة جاء التَّمَنَّى فيها لطلب ما كان في الماضي لفظًا ومعنى، أي: بصيغة الفعل الماضي الدال على شديد الحسرة، وأليم الندم.

ومن آيات التَّمَنَّى بـ(ليت) ما جاء المتمنى فيها بصيغة المضارع لفظًا، ولكن معناه الماضي؛ لدخول (لم) على الفعل المضارع، التي أفادت قلب المعنى من المضارع إلى الماضي، ومن ذلك قول الله عزَّ وجلَّ حكايةً عن الكافر: ﴿وَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٢]، فهو هنا يتمنى أنه ما أشرك في ماضي أيامه مع الله أحدًا.

ومثله قوله تعالى: ﴿يَتَوَلَّى لَيَتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨]، فالظالم النادم تمنى هنا أنه ما اتخذ هذا الخليل الذي أضله في دنياه الماضية.

ومثل هذا الشاهد أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أَوْفَى كَيْبَهُ بِإِسْمِ اللَّهِ فَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَّةً﴾ [الحاقة: ٢٥]، وهنا تمنى هذا الكافر أنه لم يؤت كتابه ولا أخذه؛ وذلك بعدما اطلع على ما فيه من خزي وأعمال قبيحة.

ومن الثَّانِي -وهو ما يكون التَّمَنَّى لشيء في المستقبل- قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]،

فهؤلاء الكفار يتمنون أن يردّهم الله في المستقبل، ولا يكذبون بآياته، ويكونوا من المؤمنين، ولكن هيهات! ولورّدوا لعادوا لما نهوا عنه.

ومثله قول الله عزّ وجلّ عن الرجل الصّالح: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٢٦]؛ حيث تمنّى هذا الرجل الصّالح أن يعلم قومه ما حصل له من التّكريم، ويكون هذا العلم في الحاضر ممّتداً إلى الأيام المقبلة؛ ولذا لم تأتِ عبارته على نحو: (يا ليت قومي علموا)، ونحو ذلك، ولكنه عبّر بالفعل المضارع (يعلمون)، وهو أبلغ؛ لدلالة المستقبل على استمرار هذا الإعلام وانتشاره وتجدد ذيوعه وسيرانه بين قومه.

وعند الوقوف على ما تبقى من آيات التّمنّي بـ (ليت) يأتي قوله تعالى حكايةً عن الذين غرّتهم حال قارون: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [القصص: ٧٩]، فتمنّى هؤلاء الجهلة من القوم أن يكون لهم مثل ما أوتي قارون إنّما هو تمنّي شيء في الحال؛ لما بهرهم من الزينة والأشياء الظاهرة التي انخدع بها هؤلاء المغترّون بزخارف الحياة الدنيا.

فإعجاب هؤلاء بقارون وما عنده من مالٍ اشتدّ وعظم عندما بهرتهم الزينة التي خرج بها، وحاله التي ظهر بها أمامهم، وهذا ما جعل هؤلاء المغترّين بزخارف الدنيا العاجلة يتحسّرون ويتمنّون أن يؤتوا مثل ما أوتي قارون، وذلك في الحال ليكون لهم نفس الهيئة والزينة.

أمّا في قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فِئْسَ الْقَرِينُ﴾ [الزخرف: ٢٨]، فيظهر أن تمنّي هذا الكافر وتحسّره في يوم مجيئه إلى الله عزّ وجلّ هو تمنّي مفارقة وبعْدٍ عن هذا القرين السيء الذي أغواه وأوقعه في المعاصي والعياذ بالله. وجاء تمنّيه في الماضي ممّتداً إلى الحال؛ حيث إمهاله في الدنيا مع هذا القرين الذي يصده عن ذكر الله تعالى وعبادته، حتى يأتي يوم القيامة فيجد

نتيجة هذه الصُّحبة والاقتران، فتجعله يتمنى ويتحسر ويندم على ماضيه، وهذا التَّمَنِّي ممتدُّ إلى الآخرة؛ حيث يُقرنان سويًا، ويشتركان في العذاب، ولن ينفعهما هذا الاقتران حينئذٍ، ومن ثمَّ لن يخفف عنهما هذا الاشتراك من العذاب الواقع عليهما.

وبما سبق من الآيات الكريمة يتضح أنَّ المسند في التَّمَنِّي بـ(ليت) جاء في الكثير الغالب جملةً فعليةً، سواء بدأت بفعلٍ ماضٍ كما في آيات النساء (٧٣)، ومريم (٢٣)، والفرقان (٢٧)، والأحزاب (٦٦)، والحاقة (٢٧)، والنبأ (٤٠)، والفجر (٢٤).

أو مضارع منفي، كما في آيات الكهف (٤٢)، والفرقان (٢٨)، والحاقة (٢٥). أو مضارع مثبت، كما في آيات الأنعام (٢٧)، ويس (٢٦).

وفي القليل جاء المسند في التَّمَنِّي بـ(ليت) شبه جملة، فمرة جاء جازًا ومجرورًا، كما في قوله تعالى حكايةً عن أصحاب قارون: ﴿يَلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾ [القصص: ٧٩]، ومرة جاء ظرفًا، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ [الزخرف: ٣٨]، ولم يأت المسند في التَّمَنِّي بـ(ليت) اسمًا أو جملةً اسميةً.

٥. المسند إليه في التَّمَنِّي بـ(ليت)، وهو اسمها وحقه في الأصل التقديم.

جاء المسند إليه في التَّمَنِّي بـ(ليت) في الغالب ضمير متكلم؛ لأنَّ المتمنى يتكلم عن نفس تحترق حسرةً وندماً وحرقةً وخوفًا، وهذه الآهات والأزمات لا يملك المتكلم أمامها إلا إطلاق هذه الأمنيات المحبوبات المستحيلات أو البعيدات الوقوع؛ ولهذا ورد المسند إليه في التَّمَنِّي بـ(ليت) ياء متكلم في مواضع ثمانية في القرآن الكريم، وهي على النحو التالي: في قول الله تعالى حكاية عن ضعيف الإيمان أو المنافق: ﴿يَلَيْتَنِى كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣]، وقوله تعالى حكاية عن الكافر: ﴿وَيَقُولُ يَلَيْتَنِى لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّى أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٢]، وقوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ﴿قَالَتْ يَلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٣].

وهذه الأمنيات التي أطلقها المتمنون في الآيات الثلاث السابقة جاءت في الدنيا؛ ليعرب كلُّ منهم عن حال الضيق الذي تعيشه نفسه ممَّا أصابها.

ومن آيات التَّمَنِّي بـ (ليت) التي جاء فيها المسند إليه ياء متكلِّم، ولكن كان التَّمَنِّي في الآخرة قول الله تعالى حكايةً عن الكافر: ﴿يَقُولُ يَلَيْتَنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوَلِّتَنِي لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٨]، وقوله: ﴿يَلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَّةً﴾ [الحاقة: ٢٥]، وقوله: ﴿يَلَيْتَنِي كُنْتُ ثَرْبًا﴾ [النبا: ٤٠]، وقوله: ﴿يَقُولُ يَلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَاكِي﴾ [الفجر: ٢٤].

وجاء المسند إليه في آيات التَّمَنِّي بـ (ليت) ضمير متكلِّمين في موضعين كان التَّمَنِّي فيهما على لسان الكُفَّار في الآخرة، كما في قول الله تعالى: ﴿فَقَالُوا يَلَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ﴾ [الأنعام: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ يَلَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ [الأحزاب: ٦٦].

ولم يأت المسند إليه في التَّمَنِّي بـ (ليت) في القرآن العظيم ضمير غيبة إلا مرةً واحدة؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿يَلَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: ٢٧]، بينما أتى المسند إليه في التَّمَنِّي بـ (ليت) اسمًا ظاهرًا في ثلاث آيات، منها واحدة كان التَّمَنِّي في الدنيا، وهي قوله تعالى حكايةً عن الجهلة من قوم قارون: ﴿يَلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾ [القصص: ٧٩]، وأيتان كان التَّمَنِّي في الآخرة، وهما قول الله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٢٦]، وقوله تعالى حكايةً عن الكافر: ﴿قَالَ يَلَيْتَ بَنِي وَيَلَيْتَ بَنِيكَ بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَيَلْسَ الْقَرِينُ﴾ [الزخرف: ٢٨].

٦. مجيء الأفعال المبنية للمفعول في عدة مواضع من آيات التَّمَنِّي بـ (ليت)؛

لقد أشير إلى ذلك في مواضعها مع بيان الحكمة في مجيء الأفعال على هذه الصورة، وإن كان الغالب فيها كما مرَّ سابقًا، وهو أنَّ الاهتمام أو الاعتبار هو من الفعل نفسه لا من كونه من فاعلٍ معيَّن، وقد وردت هذه الأفعال في سورة الأنعام (وَقِفُّوا، نُرَدُّ)، والكهف (وَأُحِيطَ)، والقصص (أُوتِيَ قَارُونُ)، والأحزاب (تَقَلَّبَ)،

ويس (قِيلَ)، والحاقة (أُوتِيَ، أُوتِ)، والفجر (وَجِيَءَ يومئذٍ بجهنم). ومعلوم أن من أغراض بناء الفعل للمفعول الإيجاز، من جهة عدم ذكر ما لا يكون فيه اهتمام أو اعتبار أو نكاية أو نحو ذلك.

٧. ملازمة (ليت) نون الوقاية:

يُلاحظ في (ليت) في القرآن الكريم أنها تلازم نون الوقاية في أكثر الآيات، ونون الوقاية حرف يقي الفعل أو الحرف المشبه بالفعل كـ(ليت) من الكسر، وهي في الغالب مثبتة مع (ليت)، وتفصل بينها وبين يا المتكلم، من مثل قول الله تعالى حكاية عن الكافر يوم القيامة: ﴿يَلَيَّتَنِي كُتُّ رَبِّا﴾ [النبا: ٤٠].

الخاتمة

لم يكن التَّمَنِّي عامَّةً والتَّمَنِّي بأداته الأصلية (ليت) خاصَّةً مجردَ أُسْلُوبٍ من أساليب الإنشاء الطلبي فحسب، وإنما هو أُسْلُوبٌ من الأساليب ذات الوقع والتأثير، ففيه تصوير للمشاعر الإنسانية في أدق أحوالها، وأحلك ظروفها؛ فأُسْلُوبُ التَّمَنِّي يكشف عن خبايا النَّفْسِ ولهفة الفؤاد لهذا المطلوب المحبوب سواء أكان مستحيلاً أو بعيد المنال، لكنَّ النَّفْسَ البشريَّةَ تسعى للترويح عمَّا بداخلها، وتخفيف ما تعانيه من ويلاتٍ وأحزانٍ أو خوفٍ وترقُّبٍ أو فرحٍ وتَشَوُّقٍ، ونحو ذلك مما يعترى الإنسان من عواطف وآلام حسية ومعنوية.

فإطلاق المتكلم هذا الأسلوب، واستعماله له فيه موافقة لخواطره، ومعالجة لهواجسه، وتعبير عن رغائبه الحبيسة التي لا يملك في تصويرها وتجسيدها إلا هذا الأسلوب الذي يخفّف به عن نفسه، ويطرح عنها الأثقال والأوزار والأحزان والآلام والهموم والغموم.

ومن ينظر في القرآن الكريم، ويتدبّر أساليبه، ويتأمل ما يكون منها وثيق الصلة بالنَّفْسِ البشريَّة يجد أُسْلُوبَ التَّمَنِّي، الذي يتميز بأنَّه شديد الأسر، قوي الأثر، بليغ السيطرة، عظيم السلطان، وهو ما وضع جلياً في الآيات التي عرضها هذا البحث، مقتصرًا على التَّمَنِّي بالأداة الأصلية (ليت)، وقد وردت الآيات في أربعة عشر موضعاً تنوعت فيها أصناف المتمنّين وأجناسهم وأحوالهم وأزمانهم ومقامات تمنّيهم، وتنوعت تبعاً لذلك الخصائص الأسلوبية لعبارات التَّمَنِّي بـ(ليت)، التي كشفت أن وراء (ليت) في أغلب مواقعها ظمناً لا يُروى، وأنّها تصف هذه النَّفْسَ المتمنية، وما فيها من حرقة ولهفة تجاه المتمنى بأسلوب ذي قيمة نفسية لا يفيها حقها أيُّ أُسْلُوبٍ آخر يُعْني عنه في مثل هذه الحالات.

وقد تناول البحث هذه القيمة التعبيرية بالتطبيق العملي البارز في بلاغة الآيات القرآنية التي حوت التَّمَنِّي بِـ (ليت) وعالجت به مواقف نفسية متأزمة ألجأت الإنسان إلى البث والبوح من خلالها.

وقد أكدت بلاغة هذا الأسلوب في القرآن الكريم الحاجة إلى أن يطيل الباحثون النظر في هذا الكتاب العظيم، ويتدبروا آياته، ويستكشفوا الأساليب التي تتغلغل في النَّفْسِ البشرية، وتمكّنها من تصوير الأحوال النَّفسية وتجسيدها تجسيداً يكاد يُدْرِكُ بالحس من براعة الأساليب، ومن أبرزها التَّمَنِّي بِالْأداة الأصلية (ليت)، وكذلك ما يكون في أساليب أخرى كالترجّي والتعجّب والقسم ونحوها.

وتتأكد هذه الحاجة لما تقرّر في الكتاب العزيز من كونه منهلاً عذباً صافياً لا تنقضي عجائبه، ومورداً فياضاً مشرّع الأبواب لطالبه، فمهما قرأت فيه، وأجلت النظر في ألفاظه ومعانيه وجدته يغمرك بكل جديد، ويبهرك بأسلوبه الرفيع، وقد تتاح الفرصة لمن جدّ أن يظفر بهذه الأساليب التي تعنى بالنفس البشرية، وتعالج خباياها، وتكشف عن بعض خفاياها، وتعالج بعض الآثار، وترسم لمن وعى كل العبر. كما أنّ الفرصة متاحة أمام الباحثين للنظر في أسلوب التَّمَنِّي في القرآن الكريم بالأدوات الأخرى غير الأداة الأصلية (ليت)، وما تحمله هذه الأدوات من معانٍ وأسرار بيانية إعجازية.

وختاماً أسأل الله العليّ القدير أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله نبراساً علمياً نافعاً، معيناً على الفهم الصواب، ومنجياً لمعدّه يوم الحساب، وسبباً من أسباب عظيم الثواب، ومحققاً لرضا الكريم الثواب؛ القائل في محكم التنزيل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وأشرف المرسلين نبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أساس البلاغة، محمود الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- أساليب بلاغية، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط: ١، ١٩٨٠م.
- أساليب النفي في القرآن، أحمد ماهر البقري، المكتب العربي الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٨٩م.
- أسلوب الإنشاء في سور المفضل: دراسة تحليلية تطبيقية، عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، رسالة "ماجستير"، مسجلة في قسم الرسائل العلمية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرقم [٩، ٨١٩]، والرمز [ع.ع.أ]، وهي من قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ت.
- إعجاز القرآن، القاضي أبي بكر الباقلاني، عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الفكر العربي، مدينة نصر، مصر، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط: ٢ عشرة، ١٩٩٧م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق ودراسة عبد القادر حسين، طبعة مكتبة الآداب، ميدان الأوبرا، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت - لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، ط: ١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط: ١، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- البلاغة قنونها وأفنانها (علم المعاني)، فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمان، ط: ٧، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- تأملات في سورة مريم، حسن محمد باجودة، دار الاعتصام، د.ت.
- تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، د.ت.
- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله العكبري، وضع حواشيه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، أبو السعود بن محمد بن محمد العمادي، إشراف محمد عبد اللطيف، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، د.ت.
- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تهذيب وتريب وخدمة صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، ط: ٤، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار المغني، الرياض، ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، السيد أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق وتوثيق يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط: ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، المكتبة السلفية، دار الفكر، د.ت.

- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، حققه محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت - لبنان، ط: ٢، د.ت.
- خصائص التراكيب، محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)، محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح أبي البقاء العكبري، المسمى التبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي، أبو الحجاج الأعم الشنتمري، اعتنى بتصحيحه الشيخ ابن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ديوان الحماسة، أبو تمام، مطبعة السعادة بمصر، ط: ٣، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.
- ديوان الخنساء، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعه الأعم الشنتمري، تحقيق فخر الدين قباوة، دار القلم العربي بحلب، ط: ٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ديوان سقط الزند، أبو العلاء المعري، شرح وتعليق ن.رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، د.ت.
- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيّد محمد الألوسي البغدادي، قبلها على المطبوعة المنيرية وعلّق عليها محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلاّمي، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط: ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، الإمام المحدث عبد الرحمن السهيلي، تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة - دار النص للطباعة، القاهرة - مصر، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تحقيق علي فوده، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط: ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- السَّيِّرة النَّبَوِيَّة، ابن هشام، حَقَّقَهَا وَضَبَطَهَا وَشَرَحَهَا وَوَضَعَ فَهَارِسَهَا مَصْطَفَى السَّقَّ وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الإمام شهاب الدين العكري الحنبلي الدمشقي، أشرف على تحقيقه وخرَّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، وحقَّقه وعلَّق عليه محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط: ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- شرح التَّلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، شرحه وخرَّج شواهد محمد هاشم دويدري، دار الجيل، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- شرح حماسة أبي تمام، الأعلام السَّنتمري، تحقيق وتعليق علي المفضل حمودان، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- شرح ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط: ٢، د.ت.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري، قدَّم له ووضع هوامشه وفهارسه إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- الشُّعر والشُّعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.
- الصَّاحبي، ابن فارس، تحقيق السيِّد أحمد صقر، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
- الصَّاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الضوء المنير على التفسير، ابن قيِّم الجوزيَّة، جمع علي الحمد المحمَّد الصالحي، مؤسسة النُّور، مكتبة دار السَّلام، الرياض، د.ت.
- طبقات المفسِّرين، الداوودي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.
- طبقات المفسِّرين، جلال الدين السيوطي، راجع النُّسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف النَّاشِر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي اليمني، أشرفت على مراجعته وضبطه وتدقيقه جماعة من العلماء بإشراف النَّاشِر، مكتبة المعارف، الرياض،

- ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- علم المعاني، درويش الجندي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي، حققه وعلّق عليه محمد التّونجي، عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب، فتحي عبد القادر فريد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- فوات الوفيات والذيل عليها، محمد شاکر الکتبي، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.
- في رحاب القرآن، أحمد ماهر محمود البقري، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ت.
- القواعد الأساسية للغة العربية، السيّد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الكشف عن حقائق غوامض التّزويل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل (تفسير الكشف)، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ربّته وضبطه وصحّحه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- لسان العرب، ابن منظور، اعتنى بتصحيح هذه الطبعة أمين محمد عبد الوهّاب، ومحمد الصّادق العبيدي، دار إحياء الثّراث - ومؤسسة التّاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط: ٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- مختصر سيرة الرسول ﷺ، شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهّاب، الفيصلية، د.ت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، مطبعة السّعادة بمصر، ١٣٢٥هـ.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،

- ط: ٢، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- معجم الطلاب، يوسف شكري فرحات، مراجعة إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى - لبنان، ودار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د.ت.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، الوزير الفقيه أبو عبيد الله البكري الأندلسي، عارضه بمخطوطات مصر وحقَّقه وضبطه مصطفى السقا، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط: ٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- المعجم المفصَّل في الإعراب، طاهر يوسف الخطيب، مراجعة إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، حقَّقه وفصَّله وضبط غرائب محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- مفتاح العلوم، أبو يعقوب السَّكَّاكي، حقَّقه وقَدَّم له وفهرسه عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم بدمشق، والدار الشَّامِيَّة ببيروت، ط: ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- من أسرار التعبير في القرآن (الفاصلة القرآنيَّة)، عبد الفتَّاح لاشين، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- من بلاغة النُّظم العربي، عبد العزيز عبد المعطي عرفة، عالم الكتب، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسُّور، برهان الدين أبو الحسن البقاعي، خرَّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزَّاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، باعتناء س. ديدرينغ، دار النَّشر فرانزشتاين بفيسبادن، دار صادر، بيروت، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين ابن خلّكان، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ومؤسسة التاريخ العربي، ط: ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

Resources & References

- al-Qur'ān al-Karīm
- Asās al-balāghah, Maḥmūd al-Zamakhsharī, taḥqīq 'bdālḥym Maḥmūd, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt - Lubnān, 1399h-1979m.
- Asālīb balāghīyah, Aḥmad Maṭlūb, Wakālat al-Maṭbū'āt, al-Kuwayt, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1980m.
- Asālīb al-nafy fī al-Qur'ān, Aḥmad Māhir al-Baqarī, al-Maktab al-'Arabī al-ḥadīth lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, al-Iskandarīyah, 1989m.
- Uslūb al-inshā' fī suwar almfṣṣal: dirāsah taḥlīlīyah taṭbīqīyah, 'bdālmḥsn ibn 'Abd-al-'Azīz al-'Askar, Risālat "majīstīr", msjīh fī Qism al-rasā'il al-'Ilmīyah fī Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah bālraqm [819. 9], wa-al-ramz ['A. 'A. U], wa-hiya min Qism al-balāghah wa-al-naqd wa-manhaj al-adab al-Islāmī.
- al-Ishārah ilā al-Ijāz fī ba'd anwā' al-majāz, 'Izz al-Dīn 'Abd-al-'Azīz ibn 'Abdussalām al-Shāfi'i, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt - Lubnān, D. t.
- I'jāz al-Qur'ān, al-Qaḍī Abī Bakr al-Bāqillānī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1408h-1988m.
- I'jāz al-Qur'ān wa-al-balāghah alnbwyyah, Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'i, Dār al-Fikr al-'Arabī, Madīnat Naṣr, Miṣr, 1416h-1995m.
- al-A'lām, Khayr al-Dīn al-Ziriklī, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-thānīyah 'ashrah, 1997m.
- al-Idāh fī 'ulūm al-balāghah, al-Khaṭīb al-Qazwīnī, taḥqīq wa-dirāsah 'Abd-al-Qādir Ḥusayn, Ṭab'ah Maktabat al-Ādāb, Maydān al-Ūbirā, 1416h-1996m.
- al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, Badr al-Dīn Muḥammad ibn Allāh al-Zarkashī, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Jīl, Bayrūt - Lubnān, 1408h-1988m.
- al-Burhān al-Kāshif 'an I'jāz al-Qur'ān, Kamāl al-Dīn 'bdālwāḥd ibn 'Abd-al-Karīm al-Zamalkānī, taḥqīq Khadījah al-Ḥadīthī wa-Aḥmad Maṭlūb, Maṭba'at al-'Ānī, Baghdād, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1394h-1974m.
- Bughyat al-Idāh li-talkhīṣ al-Miftāḥ, 'Abd al-Muta'al al-Ṣa'idī, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 1412h-1991m.
- Bughyat al-wu'āh fī Ṭabaqāt al-lughawīyīn wa-al-nuḥḥāh, Jalāl al-Dīn 'Abd-al-Raḥmān al-Suyūṭī, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Maṭba'at 'Isā al-Ḥalabī wa-Shurakāh, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1384h-1964m.
- al-Balāghah funūnuhā w'fnānhā ('ilm al-ma'ānī), Faḍl Ḥasan 'bbās, Dār al-Furqān, 'mmān, al-Ṭab'ah al-sābi'ah, 1421h-2000M.
- Ta'ammulāt fī Sūrat Maryam, Ḥasan Muḥammad bājwdh, Dār al-I'tiṣām, D. t. 15-
- Ta'wīl mushkil al-Qur'ān, Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah, sharaḥahu wa-nashrihi al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, al-Maktabah al-'Ilmīyah, D. t.
- al-Tibyān fī i'rāb al-Qur'ān, Abū al-Baqā' Allāh al-'Ukbarī, waq' ḥawāshīhi Muḥammad

Ḥusayn Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlā, 1419H-1998M.

- Tafsīr Abī al-Sa‘ūd (Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Qur‘ān al-Karīm), Abū al-Sa‘ūd ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-‘Imādī, ishrāf Muḥammad Latif, Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ wa-Awlāduh, Miṣr, D. t.
- Tafsīr Abī al-Sa‘ūd (Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm), Abū al-Sa‘ūd ibn Muḥammad al-‘Imādī al-Ḥanafī, taḥqīq ‘Abd-al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, Maktabat al-Riyāḍ al-ḥadīthah, 1401h-1981M.
- Tafsīr al-Ṭabarī (Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur‘ān), Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Tahdhīb wa-taqrīb wa-Khidmat Ṣalāḥ ‘bdālfatḥ al-Khālidī, Dār al-Qalam - Dimashq, al-Dār alshshāmyyah - Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlā, 1418h-1997m. 20-
- al-Tafsīr al-kabīr, al-Fakhr al-Rāzī, Dār Iḥyā’ al-Turāth, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah, 1422h-2001M.
- Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām almnān, ‘Abd-al-Raḥmān ibn Naṣīr al-Sa’dī, Dār al-Mughnī, al-Riyāḍ, al-Ṭab‘ah al-ūlā, 1419H-1999M.
- Jawāhir al-balāghah fī al-ma‘ānī wa-al-bayān wa-al-badī, al-Sayyid Aḥmad al-Hāshimī, ḍabṭ wa-tadqīq wa-tawthīq Yūsuf al-Ṣumaylī, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Ṣaydā - Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1421h-2000M.
- Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’, al-Ḥāfiẓ Abū Na‘īm Aḥmad ibn Allāh al-Aṣfahānī, al-Maktabah alsiḥfiyah, Dār al-Fikr, D. t.
- al-Khaṣā’iṣ, Abū al-Fath ‘Uthmān ibn jnnī, ḥaqqaqahu Muḥammad ‘Alī alnnajjār, Dār al-Hudā, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, D. t
- Khaṣā’iṣ al-tarākīb, Muḥammad Abū Mūsā, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1400h-1980m.
- Dalālāt al-tarākīb (dirāsah blāghyyah), Muḥammad Abū Mūsā, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1408h 1987m.
- Dīwān Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī, sharḥ Abī al-Baqā’ al-‘Ukbarī, almsmmā al-Tibyān fī sharḥ al-Dīwān, ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu wa-waḍa‘a fahārisahu Muṣṭafā al-Saqqā wa-Ibrāhīm al-Abyārī w’bdālḥfyz Shalabī, Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh bi-Miṣr, al-Ṭab‘ah al-akhīrah, 1391h-1971m.
- Dīwān Imrī’ al-Qays ibn Ḥajar al-Kindī, Abū alḥijāj al-A‘lam al-Shantamarī, i’tanā bi-taḥṣīṭihi al-Shaykh Ibn Abī Shanab, al-Sharikah al-Waṭaniyah lil-Nashr wa-al-Tawzi’, 1394h-1974m.
- Dīwān al-Ḥamāsah, Abū tmmām, Maṭba‘at al-Sa‘ādah bi-Miṣr, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1346h-1927m.
- Dīwān al-Khansā’, Dār Ṣādir - Dār Bayrūt, Bayrūt, 1383h-1963M.
- Dīwān Zuhayr ibn Abī Salmā, ṣana‘ahu al-A‘lam al-Shantamarī, taḥqīq Fakhr al-Dīn Qabāwah, Dār al-Qalam al-‘Arabī bi-Ḥalab, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1393h-1973m.
- Dīwān Saqṭ al-zand, Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī, sharḥ wa-ta’līq N. Riḍā, Manshūrāt Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt - Lubnān, D. t.
- Dīwān ‘bydāllh ibn Qays al-Ruqayyāt, taḥqīq wa-sharḥ Muḥammad Yūsuf Najm, Dār Ṣādir - Dār Bayrūt, Bayrūt, 1378h-1958m.

- Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa-al-Sab' al-mathānī, Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-syyid Muḥammad al-Alūsī al-Baghdādī, Qāblhā 'alā al-maṭbū'ah al-Munīriyyah w'llaq 'alayhā Muḥammad Aḥmad al'md wa-'Umar 'Abdussalām alslāmy, Dār lḥyā' al-Turāth al-'Arabī - Mu'assasat al-tārīkh al-'Arabī, Bayrūt Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1421h-2000M.,
- al-Rawḍ al'unf fī sharḥ al-sīrah alnbwyyah li-Ibn Hishām, al-Imām almhddith 'Abd-al-Raḥmān al-Suhaylī, taḥqīq wa-ta'līq 'Abd-al-Raḥmān al-Wakīl, Dār al-Kutub al-ḥadīthah - Dār al-Naṣr lil-Ṭibā'ah, al-Qāhirah - Miṣr, 1389h-1969m.
- Sirr al-faṣāḥah, Ibn Sinān al-Khafājī, taḥqīq 'Alī Fawdah, Maktabat al-Khānjī bi-al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1414h-1994m.
- al-Sīrah alnbwyyah, Ibn Hishām, ḥqqaqhā wa-ḍabaṭahā wa-sharaḥahā wa-waḍa'a fahārisahā Muṣṭafā al-Saqqā wa-Ibrāhīm al-Abyārī w'bdālḥfyz Shalabī, Dār lḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1415h-1995m.
- Shadharāt al-dhahab fī Akhbār min dhahab, Ibn al-'Imād al-Imām Shihāb al-Dīn al-'Akarī al-Ḥanbalī al-Dimashqī, Ashraf 'alā taḥqīqihi wkhrāj aḥādīthahu 'Abd-al-Qādir al-Arnā'ūt, wḥqqaqh w'llaq 'alayhi Maḥmūd al-Arnā'ūt, Dār Ibn Kathīr, Dimashq - Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1413h-1993M.
- Sharḥ al-Talkhīṣ fī 'ulūm al-balāghah, Jalāl al-Dīn al-Qazwīnī, sharaḥahu wkhrāj shawāhidahu Muḥammad Hāshim dwydry, Dār al-Jīl, Bayrūt, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1402 H-1982m.
- Sharḥ Ḥamāsah Abī tmmām, al-A'lam al-Shantamarī, taḥqīq wa-ta'līq 'Alī almfddal ḥmmūdān, Dār al-Fikr al-mu'āṣir, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1413h-1992m.
- Sharḥ Dīwān al-Mutanabbī, waḍa'ahu 'Abd-al-Raḥmān al-Barqūqī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-thāniyah, D. t
- Sharḥ Shudhūr al-dhahab fī ma'rīfat kalām al-'Arab, Ibn Hishām al-Anṣārī, qddam lahu wa-waḍa'a hawāmishahu wa-fahārisahu Imīl Badī' Ya'qūb, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1417h-1996m.
- al-Shi'r wa-al-shu'arā', Ibn Qutaybah, taḥqīq wa-sharḥ Aḥmad mḥmmad Shākīr, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1966m.
- al-Ṣāhibī, Ibn Fāris, taḥqīq al-syyid Aḥmad Ṣaqr, Ṭubī'a bi-Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, al-Qāhirah, D. t.
- Alṣṣiḥāḥ (Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al'rbyyah), Ismā'īl ibn ḥmmād al-Jawharī, taḥqīq Aḥmad 'bdālghfwr ṭṭār, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1399h-1979m.
- al-Ḍaw' al-munīr 'alā alttafsy, Ibn qyyim al-Jawzīyah, jam' 'Alī al-Ḥamad almhmmad al-Ṣāliḥī, Mu'assasat al-Nūr, Maktabat Dār al-Salām, al-Riyāḍ, D. t.
- Ṭabaqāt almfssiry, al-Dāwūdī, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, D. t.
- Ṭabaqāt almfssiry, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, rāja'a al-nuskah wa-ḍabaṭa a'lāmuḥā Lajnat min al-'ulamā' bi-ishrāf alnnāshr, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, D. t.
- al-Ṭirāz al-mutaḍammin li-asrār al-balāghah wa-'ulūm ḥaqā'iq al-i'jāz, al-'Alawī al-Yamanī, ashrafat 'alā murāja'tihi wa-ḍabaṭahu wa-tadqīqihi Jamā'at min al-'ulamā' bi-ishrāf al-Nāshir, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 1400h-1980m.
- 'Ilm al-ma'ānī, Darwish al-Jundī, Dār Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, D. t.

- 'Umdat al-huffāz fī tafsīr Ashraf al-alfāz, alssamyn al-Ḥalabī, ḥqqaqh w'llaq 'alayhi Muḥammad al-Tūnjī, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1414h-1993M.
- Funūn al-balāghah bayna al-Qur'ān wa-kalām al-'Arab, Faṭḥī 'Abd-al-Qādir Farīd, Maktabat al-Nahḍah almsryyah, al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1404h-1984m.
- Fawāt al-wafayāt wāldhyl 'alayhā, Muḥammad Shākir al-Kutubī, taḥqīq Iḥsān 'bbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1974m.
- Fī Riḥāb al-Qur'ān, Aḥmad Māhir Maḥmūd al-Baqarī, Mu'assasat Shabāb al-Jāmi'ah, al-Iskandarīyah, D. t.
- al-Qawā'id al-sāsiyyah lil-lughah al'rbyyah, al-Sayyid Aḥmad al-Hāshimī, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1419H-1998M.
- Alkshshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, rttabḥ wa-ḍabaṭahu wṣḥḥahḥ mḥmmad 'Abdussalām Shāhīn, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1415h-1995m.
- Lisān al-'Arab, Ibn manzūr, i'tanā bi-taṣḥīḥ Hādhihi al-Ṭab'ah Amīn mḥmmad 'bdālwhhāb, wḥmmad al-Ṣādiq al-'Ubaydī, Dār Iḥyā' al-Turāth - wa-Mu'assasat al-tārīkh al-'Arabī, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-thālithah, 1419H-1999M.
- al-Mathal alssā'r fī adab al-Kātib wālshshā'r, Abū al-Faṭḥ Ḍiyā' al-Dīn Ibn al-Athīr, taḥqīq Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, al-Maktabah al'sryyah, Ṣaydā - Bayrūt, 1416h-1995m.
- Mukhtaṣar sirāt al-Rasūl ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam, Shaykh al-Islām mḥmmad ibn 'bdālwhhāb, alfiṣlyyah, D. t.
- al-Muz'hir fī 'ulūm al-lughah wa-anwā'hā, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, Maṭba'at al-Sa'ādah bi-Miṣr, 1325h.
- al-Muz'hir fī 'ulūm al-lughah wa-anwā'hā, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, sharaḥahu wa-ḍabaṭahu wa-'anwana mawḍū'ātuḥu w'llaq ḥawāshīhi mḥmmad Aḥmad Jād al-Mawlā Bik, wa-'Alī mḥmmad al-Bajāwī, wḥmmad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Manshūrāt al-Maktabah al'sryyah, Ṣaydā - Bayrūt, 1408h-1987m.
- Mu'jam alfāz al-Qur'ān al-Karīm, Majma' al-lughah al'rbyyah, al-Hay'ah almsryyah al'āmmah lil-Ta'līf wālnnashr, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1390h-1970m.
- Mu'jam al-buldān, Shihāb al-Dīn Yāqūt al-Ḥamawī, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1397h-1977M.
- Mu'jam al-ṭullāb, Yūsuf Shukrī Farahāt, murāja'at Imīl Badī Ya'qūb, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1420h-2000M.
- Mu'jam al-mu'allifīn, 'Umar Riḍā khḥālh, Maktabat al-mthnnā - Lubnān, wa-Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt - Lubnān, D. t.
- Mu'jam mā ast'jm min Asmā' al-bilād wālmwāḍ', al-Wazīr al-Faqīh Abū 'Ubayd Allāh al-Bakrī al-Andalusī, 'āraḍahu bi-makhṭūṭāt Miṣr wḥqqaqh wa-ḍabaṭahu Muṣṭafā al-Saqqā, Maktabat al-Khānjī bi-al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-thālithah, 1417h-1996m.
- al-Mu'jam almfṣṣal fī al-i'rāb, Ṭāhir Yūsuf al-Khaṭīb, murāja'at Imīl Badī Ya'qūb, Dār al-Kutub al'Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1416h-1996m.
- Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'ārīb, Ibn Hishām al-Anṣārī, ḥqqaqh wṣṣalḥ wa-ḍabaṭa gharā'ibahu mḥmmad Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, D. t.

- Miftāḥ al-‘Ulūm, Abū Ya‘qūb alskkāky, ḥqqaqh wqddam la-hu wa-fahrasahu ‘Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al‘Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlā, 1420 H-2000M.
- Mufradāt alfāz al-Qur‘ān, al-Rāghib al-Aṣfahānī, taḥqīq Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Dār al-Qalam bi-Dimashq, wa-al-dār alshshāmyyah bi-Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1418h-1997m.
- Min Asrār al-ta‘bīr fī al-Qur‘ān (al-fāṣilah alqr‘ānyyah), ‘bdālfttāḥ Lāshīn, Dār al-Mirrīkh lil-Nashr, al-Riyāḍ, 1402h-1982m.
- Min Balāghat alnnaẓm al-‘Arabī, ‘Abd-al-‘Azīz ‘bdālm‘ty ‘Arafah, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1405h-1984m.
- Naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar, Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Biqā‘ī, khrraj āyātihi wa-aḥādīthahu wa-waḍa‘a ḥawāshīhi ‘bdālrzzāq Ghālib al-Mahdī, Dār al-Kutub al‘Imyyah, Bayrūt - Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlā, 1415h-1995m.
- al-Wāfī bi-al-Wafayāt, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī, bi-i‘tinā’ S. dydryngh, Dār al-Nashr frānzshāyẓ bfysbādn, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1392h-1972m.
- Wafayāt al-a‘yān w‘nbā’ abnā’ al-Zamān, Abū al‘bbās Shams al-Dīn Ibn khlikān, taqdīm mḥmmad ‘Abd-al-Raḥmān al-Mar‘ashī, Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt - Lubnān, wa-Mu‘assasat al-tārīkh al-‘Arabī, al-Ṭab‘ah al-ūlā, 1417h-1997m.

رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) للجاحظ
دراسة تداولية حجاجية

Al-Jahiz's Epistle (Separating Enmity from Envy)
A Pragmatic and Argumentative Study

إعداد:

د. هند بنت داود بن سليمان الشقيير

جامعة نجران

كلية العلوم والآداب - قسم اللغة العربية

Dr. Hind bint Dawood bin Sulaiman Al-Shuqayr

Najran University,

College of Science and Arts, Department of Arabic Language

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى مقارنة رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد)؛ لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، مقارنة حجاجية تداولية؛ لما في الرسالة من مقوّمات حجاجية تستدعي النظر، والتأمل، والتحليل؛ من هنا تتبجس أهمية البحث بوصفه يبحث عن خطاب حجاجي يشف عن عقلية فذة، وبذلك تكون النظرية الحجاجية المنبثقة من التداولية أنجع النظريات في تتبع الخطاب الحجاجي في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد)؛ فالخطاب الحجاجي هو الخطاب الذي ينهض بحجج تراثيه تقوم على المنطق، والاستدلال، والبرهنة التي من شأنها أن تؤدي إلى استمالة الآخر، والتأثير فيه، وإقناعه نحو القضية المحاج بها. ومن أجل تحقيق هذه الرغبة انتظم البحث في مقدمة كاشفة لأبعاد هيكلته، ومتبوعة بتمهيد يركز على سياق الرسالة، وموضوعها، وتقديم وجيز لمؤلفها، ثم يلي ذلك مبحثان: يتناول الأول فيهما الحجاج المبني على نوعين هما: المقدمات الحجاجية، ونظام الحجج الاتصالية. في حين يتناول الثاني: الوظائف الحجاجية؛ ليقف البحث بعد ذلك على خاتمة جامعة لما توصل إليه من نتائج.

الكلمات المفتاحية: فصل، العداوة، الحسد، الحجاج، تداولية، الجاحظ.

Abstract

This study aims to approach the message (Separating Enmity and Envy) by Abu Uthman Amr ibn Bahr al-Jahiz (255 AH) from an argumentative and pragmatic approach, as the message contains argumentative components that require consideration, contemplation, and analysis. Hence, the importance of the research emerges as it searches for an argumentative discourse that reveals a unique mind. Thus, the argumentative theory emerging from pragmatics is the most effective theory in tracking the argumentative discourse in the message (Separating Enmity and Envy). Argumentative discourse is one that is based on hierarchical arguments based on logic, reasoning, and proof that are likely to lead to attracting the other, influencing him, and convincing him of the issue being argued. In order to achieve this desire, the research is organized into an introduction that reveals the dimensions of its structure, followed by a preface that focuses on the context of the message, its subject, and a brief introduction of its author. This is followed by two chapters: the first of which deals with argumentation based on two types: argumentative introductions and the system of communicative arguments. While the second deals with argumentative functions; the research then stands at a comprehensive conclusion of the results it has reached.

Keywords: Separating, enmity, envy, argumentation, pragmatics, al-Jahiz.

المقدمة

يمثل الجاحظ أيقونة معرفية فذة على مدى العصور؛ إذ قلما يجتمع بعالم أو كاتب خصيستان هما: العلم الواسع الموسوعي، والتجربة الواقعية، وقد اجتمعت هاتان الخصيستان عند الجاحظ؛ فلم نجد روح الكاتب في كتبه فقط؛ بل نجد روح الإنسان الذي يُبصر شؤون الناس، ويتعمق بهم، ويكشف عن أسرار شتى تتجس من رحم الواقع المعيش، لقد كان هذا المزج بين العلم والتجربة خصيصة ميّزت كتابات الجاحظ، وجعلت منه علامة فارقة في الثقافة العربية.

كما يُحسب للجاحظ أنه عاش في المدة ما بين (١٥٩هـ-٢٥٥هـ)، وهي المدة التي زامنت العصر الذهبي للدولة الإسلامية؛ إذ انفتحت فيه الحضارة العربية على شتى الحضارات؛ ما ساعد هذا في زيادة الخطوة المعرفية، والعلمية لدى الجاحظ، وقد توجت هذه المعرفة بإرث معرفي ضخم حفظته لنا الثقافة العربية باسم الجاحظ، كما كشف هذا الإرث عن عقلية فذة، ومتجددة، وعلم واسع تُبرزه الدراسات التي لا تنفك تدرس ثقافة الجاحظ، ومؤلفاته؛ فهي أرضية خصبة لا تنضب من الكشف الجديد في كل مرة يمسه الباحثون.

إن سمات الجاحظ العقلية التي تتسم بالمنطق، والحجاج، والفلسفة بارزة في كتاباته؛ ما جعلها ميداناً خصباً للدراسات التداولية الحجاجية، وعلى الرغم من وفرة الدراسة حول مؤلفات الجاحظ؛ غير أن القراءة فيها قراءات، فتنوع المعرفة، والإمكانات تجعل الباحثين يتمايزون في قراءتهم لعقلية الجاحظ، ومنطقه، ومهما بذل الباحث جهده في الوقوف على هذه العقلية؛ فإن فرصة إيجاد منافذ غير مبصرة تظل كبيرة ينتظرها حقل الدراسات النقدية.

من هنا تتجس أهمية البحث بوصفه يفتش عن حجاج مؤسس في كتابة الجاحظ،

ويكشف عن ديناميكية عقلية تميّز بها الجاحظ في عرض قضاياها، وموضوعاته، وهذا جلي في الموضوعات التي تتطلب منه استمالة الآخر، وإقناعه، وقد وقع الاختيار على إحدى رسائله الموسومة برسالة (فصل ما بين العداوة والحسد)؛ لاستجلاء هذه العقلية الحجاجية، وإبراز ذكاء الجاحظ في عرض قضيته، واستمالاته فيها للآخر، موظفاً بذلك ثقافته، وخبرته في الحياة، وتجربته الحيّة.

عطفًا على ما سبق؛ فإنَّ النظرية الحجاجية المنبثقة من التداولية تفرض نفسها كنظرية تمكن الباحث من استجلاء حجاجية الجاحظ في رسالته (فصل ما بين العداوة والحسد)؛ لتمييز خطابه بنفَسٍ حجاجي، ومعلوم أنَّ الخطاب الحجاجي هو الخطاب الذي ينهض بحجج تراتبية تقوم على المنطق، والاستدلال، والبرهنة التي من شأنها أن تؤدي إلى استمالة الآخر، والتأثير فيه، وإقناعه نحو القضية المحاج بها.

ومما عزّز من حظوظ دراسة رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) أنها رسالة ناطقة بالحجاج المتجدد لأي باحث، وهي قابلة لتتوَّع القراءات؛ لثراء المادة الأدبية التي وظفها الجاحظ في سبيل تحقيق غايته، كما عزز من حظوظ دراستها الوقوف على دراسات سابقة تتنزل بمنزلة الفرش المعرفي، والمهاد الذي يستضيء به أي باحث راغب بتقديم إضافة علمية على ما سبقه من الدراسات؛ ما يجعل الأبحاث جميعًا لُحمة واحدة يشدُّ بعضها بعضًا؛ فقد تنوعت الدراسات السابقة لهذه الدراسة، وكان لها سبق الفضل في تقديم النواحي العلمية والمعرفية لهذا البحث، كما كان لها الفضل في تحديد زاوية البحث، ومشكلته، وقد كان من أبرزها وأوثقها وأقربها لموضوع بحثي ما يلي:

١. خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ - مقارنة بلاغية حجاجية، محمد مشبال، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٦-٢٠١٥م.

تناول الباحث محمد مشبال رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) في الفصل الثالث تحت عنوان: (الحسد ومحنة الجاحظ)، وقامت دراسته

لهذه الرسالة على إجلاء سمات العلماء التي كشف عنها الجاحظ في رسالته كنوع من الحجاج العقلي الذي امتاز به الجاحظ، ثم انتقل الباحث إلى جزئية ثانية عنوانها بـ(حسد العلماء ومحنة الجاحظ)؛ لإثبات قضية تتمثل في أنّ الحسد في (أهل العلم أكثر، وعليهم أغلب...)، وقدّم حججه حول هذه القضية المخصوصة، وجميع حججه التي قدمها لا تتماس مع الحجج التي وردت في هذه الدراسة؛ بل جاءت هذه الدراسة لتعضدها، وتضيف عليها، أمّا في الجزئية الثالثة والأخيرة، والمعنونة بـ(في تحديد الحسد ومقارنته بالعداوة)؛ فقد مال الباحث محمد مشبال إلى التفريق بين الحسد والعداوة، والمقابلة بينهما، وتوضيح الحجة عند كل شاهد، وإن تقاطعت الشواهد الواردة في هذه الجزئية مع ما ورد في هذه الدراسة؛ غير أن كيفية التحليل وتقديم الحجة بين الدراستين مختلفان تمامًا من ناحية موضع الاستشهاد، ومناسبته للمقام؛ فقد وردت الشواهد عندي في زاوية الوظائف على الأغلب؛ ما يمنح هذه الدراسة إضافة معرفية لسابقتها التي أفادت منها.

٢. كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أنموذجًا)، علي محمد علي سلمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

يعدُّ هذا الكتاب مرجعًا مهمًّا لدارس رسائل الجاحظ؛ فقد خصص الباحث مدخلًا لمفاهيم الحجاج من العصر القديم حتى الحديث، ثم تطرّق لخلفية الحجاج عند الجاحظ، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن استراتيجيات الحجاج، ووظائفه، ثم يختم دراسته بالحديث عن دائرة الحجاج، وعلى الرغم من ضخامة الكتاب؛ غير أنّ رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) لم ترد في مواضع كثيرة من الاستشهاد، ولا أبالغ إن قلت: إنها وردت في موضع واحد للدلالة على تتابع الصور الاستعارية، واختار الباحث منها مقطعًا يتيماً هو: (وحسد الجاهل أهون شوكة وأذل محناً من حسد العارف...)؛ ليقف على

زاوية الصور البيانية التي تكشف عن حسد الجاهل، وحسد العارف، وهذا الشاهد لم أتأوله في بحثي، ولم أتطرق إليه، إضافة إلى أن دراسته لا تحول دون دراسة رسالة الجاحظ؛ لعدم ارتكازه على الرسالة، وتحليلها تحليلًا يكشف عن مقدماتها الحجاجية، ووظائفها بمثل ما قدمه هذا البحث.

٣. جدلية العداوة والحسد في أدب الترسل عند الجاحظ رسالة "الفصل بين العداوة والحسد" لأبي عثمان الجاحظ أنموذجًا، فاطمة المرواني، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة حائل، العدد (٣)، يونيو ٢٠١٩م. (بحث منشور).

تناولت الباحثة رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) من جوانب مختلفة عن موضوع هذا البحث، ومنهجه ولم يكن منهجها تقديم المقدمات الحجاجية في الرسالة، أو وظائفها؛ بل كانت رسالتها وصفية تحليلية قائمة على وصف مضمون الرسالة، واستخراج مادته الأدبية، وتصنيفها إلى (أشعار، أخبار، قصص....)، ثم دراسة الجوانب الذاتية والموضوعية في الرسالة، ووضح مدى ابتعاد هاتين الدراستين عن بعضهما.

٤. التكرار الإقناعي في رسائل الجاحظ: دراسة لغوية تداولية، شفاء المحسن، مجلة جسور، العدد (٧)، يناير ٢٠١٩م.

لا تتقاطع هذه الدراسة مع هذا البحث؛ لاختلاف موضوع البحث، وزاويته، ونتائجه.

وقد انتظم البحث في: مقدمة وتمهيد، ومبحثين، ثم خاتمة؛ وذيلته بثبت للمصادر والمراجع وفق الآتي:

التمهيد:

- سياق الرسالة، وموضوعها.
- التعريف بمؤلف الرسالة.

- الحجاج: تعريفه وآلياته.
- المبحث الأول: الحجاج في رسالة "فصل ما بين العداوة والحسد":
- أولاً: المقدمات الحجاجية.
- ثانياً: نظام الحجج وأنواعه في رسالة فصل ما بين العداوة والحسد.
- المبحث الثاني: وظائف الحجاج:
- أولاً: الوظيفة الإقناعية.
- ثانياً: الوظيفة التواصلية.
- ثالثاً: الوظيفة المعرفية الحجاجية.
- خاتمة.
- ثبت المصادر والمراجع.

التمهيد

الرسالة : سياقها وموضوعها :

قبل البدء في مضامين رسالته موضوع الدراسة يجدر الإشارة إلى رسالة (الحاسد والمحسود) التي تعد من أقرب رسائل الجاحظ لرسالة (فصل بين العداوة والحسد) التي عالج فيها موضوع الحسد، غير أن الجاحظ في رسالته الأولى حرص على أن يتعمق أكثر في ظاهرة الحسد وصفات الحاسد وسماته السلوكية، وكيف يتربص الحاسد بالمحسود، وكيف يتفشى هذا الداء بين الأقرباء... والعلماء أكثر من غيرهم بسبب المنافسة، في حين أنه في رسالة (فصل بين العداوة والحسد) يسعى إلى التفريق بين مفهومين هما الحسد والعداوة؛ خشية الخلط بينهما. ورسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) كتبها الجاحظ لأبي الحسن عبيد الله بن خاقان وزير المتوكل آنذاك، وموضوعها حسد العلماء للجاحظ، وخوفه من أن يتكالبوا على مؤلفاته، والطعن فيها، وقد أبان الجاحظ للوزير عن سماتهم، وما يتصفون به من خُلُقٍ ذميم يستترون به خلف رداء العلم؛ لينخدع العامة بهم، وينساقون خلفهم؛ ليشرع الجاحظ بعد ذلك في سرد الأقوال، والأخبار، والقصص لمن عانوا من حسد العلماء المزيفين؛ ويبرهن على مشروعية خوفه، وحذره من أن يطاله ما طال من سبقه من العلماء، كما يقف الجاحظ على مفهومي الحسد والعداوة، ويفرق بينهما، ويبين ضرر كل منهما؛ حتى لا يلتبس على العامة بين الحاسد، والعدو؛ إذ إن كل حاسد عدو، وليس كل عدو بحاسد على حد قوله.

مما سبق يُفهم أن الرسالة جاءت في سياق تواصلٍ حجاجي أركانه:

- المخاطب: الجاحظ.
- المخاطب: أبو الحسن عبيد الله بن خاقان.

- موضوع الخطاب: حسد العلماء، ومحنة الجاحظ.

إذن جاءت رسالة الجاحظ (فصل ما بين العداوة والحسد) في سياق تواصلٍ حجاجي؛ غايته الإجابة عن عدد من الأسئلة؛ منها: ما سمات العالم الحق في مقابل سمات العالم المزيف؟ ما الفرق بين الحسد والعداوة؟ وأيهما أكثر وجعاً وأشدّ أذى؟

- التعريف بمؤلف الرسالة:

يقتضي البحث التعريف بشكل موجز عن مؤلف الرسالة، وإلا فالجاحظ أشهر من أن يُعرّف به، وبمؤلفاته، وشيوخه، ومصادر ثقافته، وليست غاية البحث الوقوف المطول على تفاصيل حياته، وثقافته، وعصره؛ فالمكتبة العربية تزخر بكم وافر من المراجع، والكتب المعنيّة بسيرة الجاحظ الثريّة لمن أراد التنقيب في هذه الزاوية، إذن تتجلى الغاية هنا في تقديم إيماضة عجلى بما يخدم البحث حول الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب البصري؛ العالم الأديب الذي تتلمذ على يدي جهابذة العلم أمثال أبي عبيدة، والأصمعي، والأخفش والنظام... وغيرهم؛ ما منح عقلية الجاحظ التنوع المعرفي والعلمي التي تجمع فنون العلم من لغة، ودين، وأدب، وقد أتاح له الاتصال بأهل الكلام، وأصحاب المنطق، ومجالستهم، وملازمة مناظراتهم الكلامية أن يكتسب قوة الحجة، وبلاغة القول، والبراعة في الجدل، ولم يكتفِ الجاحظ بمجالس العلم؛ بل كان يأخذ زاده من كل كتاب يقع بين يديه في مختلف الفنون، وهذا تكشفه كتاباته التي تتبى بعالم مطّلع واسع الإدراك، والمطالعة.

هذه الثقافة الواسعة متنوعة المصادر أنتجت لنا إرثاً أدبياً ضخماً من كتب، ورسائل صغيرة، وفي مؤلفاته تجده ينفث نفاثاته العلمية، وتبرز ثقافته، وإلمامه بشتى الموضوعات؛ فقد "كان عالماً طبيعياً في كتاب (الحيوان)، وعالماً نقدياً في (البيان والتبيين)، وها هو عالم اجتماعي وناقد في كتاب (البخلاء)؛ يدرس أحوال الناس من خلال سلوكهم، ومعاشرهم، يحلّل أوضاع طبقة من المجتمع العباسي

تأثرت بعوامل طارئة جديدة^(١)، وهذا دأبه في مؤلفاته أجمع، وقد بدت ثقافته، وأثر أهل الكلام والمنطق واضحا في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد)؛ من حيث عنايته بترتيب الحجج، ومنطقية القول، وطريقة التفكير، واتخاذها من العقل ركيزة في التعليل، والحجاج... وغير ذلك؛ ما يُستدل به على نمط الجاحظ الكتابي.

الحجاج: تعريفه، وآلياته.

يُعرف الحجاج تعريفات عدة؛ نظراً لتعدد المفاهيم عند العلماء المبنية على رؤى مختلفة، وسيقتصر البحث على رؤية بيرلمان وتيتكاه حول الحجاج ومنطقاته؛ لمناسبتها مقام الحجاج في رسالة "فصل بين العداوة والحسد" للجاحظ، حيث يرى بيرلمان وتيتكاه أن موضوع نظرية الحجاج هو: "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"^(٢)، وبذلك نجد أن الحجاج يركز في المقام الأول على توظيف الآليات التي تستميل الطرف الآخر إلى الإذعان والتسليم بما يُقدم لها من منطقات حجاجية.

إنَّ الحجاج عند بيرلمان وتيتكاه قائم على تقنيات حجاجية يواجه بها المتكلم المخاطب؛ لاستمالة للتصديق، والمنطقات قائمة على عدد من الآليات هي^(٣):

- المقدمات الحجاجية: وهي أس الخطيب والمنطلق لحجابه في استمالة الآخر، وهي قائمة على ثلاث منطقات: الوقائع، الحقائق، الفرضيات.
- نظام الحجج. وهي على ضربين من الطرائق: طرائق الوصل، وطرائق الاتصال. أما طرائق الوصل فهي: الحجج أو الأدلة شبه المنطقية، الحجج المؤسسة على بنية الواقع، والحجج التي تستخدم الحالات الخاصة، في حين أنَّ الطرائق الانفصالية قائمة على الفصل وإحداث القطيعة الموجودة بين

(١) البخلاء، الجاحظ، ص: ١٠.

(٢) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ١٢.

(٣) ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٤١.

عناصر لا تتجزأ بالعادة.

الحجاج في رسالة "فصل ما بين العداوة والحسد":

١. المقدمات الحجاجية:

إذا ما علمنا أنّ الحجاج هو: "مجموع تقنيات من شأنها أن تبعث على إذعان المتلقين للقضايا التي نعرضها عليهم، أو أن تزيد في درجات هذا الإذعان"^(١)، فإن المقدمات تمثل منطلق الحجاج، وطريقة عرضها، وترتيبها في الخطاب له قيمة حجاجية، ف"المقدمات المتعلقة بالقضايا التي منها يكون الانطلاق [...]؛ فهي نقطة الانطلاق، والاستدلال"^(٢)، ومن ذلك الوقائع، والوقائع "ثابتة، وتصلح لتأسيس نقطة البداية؛ فهي تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص، أو بين جميع الناس"^(٣)، وتنقسم الوقائع إلى "وقائع مشاهدة معاينة من ناحية، ووقائع مفترضة من ناحية أخرى [...]". وهناك الحقائق، وتقوم على الربط بين الوقائع، ومدارها على نظريات علمية، أو مفاهيم فلسفية، أو دينية [...]". أمّا الافتراضات فشأنها شأن الوقائع والحقائق تحظى بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مسار الحجاج بعناصر أخرى تقويهما [...]". أمّا القيم فعليها مدار الحجاج بكل ضروبه. والقيم نوعان: مجردة، ومحسوسة؛ من قبيل العدل، والوطن [...]. وهناك الهرميات، وهي خاضعة لهرمية [...]". وهناك المعاني، والمواضع، وهي مخازن للحجج، أو مستودعات الحجج"^(٤).

يبدأ الحجاج في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) للجاحظ من مفتتح الرسالة، ويعد تمهيد الجاحظ لرسالته -وتقديمها بتفردا في موضوعها، وما إلى

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ١٤٣-١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤.

(٣) الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم الأمين الطلبة، ص: ١١١.

(٤) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٢٤-٢٩.

ذلك - نقطة البدء في الحجاج؛ حيث بدأ الجاحظ رسالته بعد البسملة بقوله: ”هذا كتاب - أطل الله بقاءك - نبيل بارع، فصل فيه بين الحسد والعداوة، ولم يسبقني إليه أحد، ولا إلى كتاب فضل الوعد الذي تقدم هذا الكتاب، ولا إلى كتاب أخلاق الوزراء الذي تقدم كتاب فضل الوعد. وإنما نبئت هذه الكتب، وحسنت، وبرعت، وبذت غيرها؛ لمشاكلتها شرف الأشراف، بما فيها من الأخبار الأنيقة الغريبة، والآثار الحسنة اللطيفة، والأحاديث الباعثة على الأخلاق المحمودة، والمكارم الباقية الماثورة، مع ما تضمنته من سير الملوك والخلفاء، ووزرائهم، وأتباعهم، وما جرت عليه أحوالهم“^(١). ويظهر امتلاء النص بحمولات حجاجية تشي بتفرد الجاحظ بموضوع رسالته، وبراعته فيما تضمنته الرسالة من أخبار، وسير، وأحاديث، وغير ذلك مما يحسنه الجاحظ، ويبرع فيه، وأيضاً سبقه في كتابة الموضوع على غيره، وهو بذلك يقدم لرسالته بمقدمة حجاجية تقوم على افتراض تقبل الآخر لها بما تمتاز به من ميزات تلوها عن غيرها.

ويبدأ الحجاج بالتصاعد تدريجياً في الرسالة عندما يكمل الجاحظ مقدماته الحجاجية، ويوظف حجة السلطة، ويضمنها الوصف، ويتضح في قوله: ”فأنا أسألك بساطع كرمك وناصع فضلك، لما امتننت علي بصرف عنايتك إلى قراءتها. فإن لم يمكنك تبخرها والتقصي لجميعها، للأشغال التي تعروك، فبحسبك أن تقف على حدودها، وتتعرف معاني أبوابها بتصفح أوائلها؛ فإن معك قلباً به من اليقظة والذكاء، والتوقد والحفظ، ما يكفي معه النظر الخاطف“^(٢)؛ فهو يطلب من الوالي أن يقرأ رسالته، وإن لم يسعفه الوقت فيكفيه تأملها، وفي طلب الجاحظ من الوالي هذا الطلب ما يشي باعتداد الجاحظ بكتابته، وإتقانه لصنعتة؛ فهو يثني على الوالي، ويسبغ عليه صفات الذكاء، واليقظة، والتوقد، والجاحظ في تعزيزه لهذه الصفات على الوالي إنما يمارس سلطته الأدبية، وقدرته على الإقناع في استمالة المتلقي؛ كي

(١) رسائل الجاحظ، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، كتاب فصل ما بين العداوة والحسد، ج ٣.

ص: ٣٣٧.

(٢) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٣٧-٣٣٨.

يُقبل على الرسالة، ويتفحصها، وثمة أمر يكشفه النص، ويعززّه؛ وهو أن "الصفات تنهض بدور حجاجي يتمثل في كون الصفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا، وموقفنا من الموضوع"^(١)، وهو ما مال إليه الجاحظ؛ إذ لم يكن له أن يثني على رسالته، ويمدحها حتى لا يضعف حجته؛ بل عزّز من سلطة رسالته بسلطة الوالي؛ فهذه الرسالة تلائم فكر الوالي المتقد، ونباهته، وفطنته لما تحمله من تفرد، وجدة، وبذلك تكون المعادلة بين الرسالة والوالي متكافئة في المقام.

ثم يدلف الجاحظ إلى موضوعه الأساس الذي من أجله كتب هذه الرسالة، ويقدم الحقائق، والوقائع، والفرضيات؛ حيث بدأه بمقدمة حجاجية تقوم على تقديم الحقائق في المفاضلة بين العلماء والحساد بقوله: "إنه لم يخلُ زمنٌ من الأزمان فيما مضى من القرون الزاهية إلا وفيه علماء محقّون، قد قرءوا كتب من تقدّمهم، ودارسوا أهلها، ومارسوا الموافقين لهم، وعانوا المخالفين عليهم [...]، وعرفوا بالفهم الثاقب، والعلم الناصع، [...]، ولهم حُسادٌ معارضون من أهل زمانهم في تلك العلوم، والكتب، منتحلةٌ يدعون مثل دعاويهم..."^(٢). قدّم الجاحظ حقيقة محضّة، ومعروفة لدى الناس في بروز علماء متميزين في علمهم، بارعين في مجالهم، يقابله وجود حساد لهم يدعون ما ليس عندهم، ويدعم الجاحظ حجته ويقويها بذكر الأسباب، والأمثال، فسبب ظهور هذه الفئة هو "ما رأوا من صغفٍ ضعفة القلوب، وإذلة الناس إليهم، وميل جهلاء الملوك معهم عليهم، [...] فهمروا، وهدروا، وتوردوا على أهل العلم بغباوتهم، وكشفوا أغطية الجهل عن أنفسهم، وهتكوا سترًا كان مسدلاً عليهم بالصمت. فقد قيل: «الصمت زين العالم، وستر الجاهل»؛ طمعاً في الرياسة، وحباً لها. وقد قيل:

حُبُّ الرياسة داءٌ لا دواء له ... وقلّما تجد الراضين بالقسم

ولم يخلُ زمنٌ من الأزمنة من هذه الطبقة، ولا يخلو. وهلاك من هلك من الأمم

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، ص: ٢٢.

(٢) رسائل الجاحظ، كتاب فصل ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٢٢٨-٢٣٩.

فيما سلف بحبِّ الرياسة. وكذلك من يهلك إلى انقضاء الدهر فبحبِّ الرياسة“^(١)، هذه المقدمة الحجاجية تقدم لحقيقة لا ينكرها أحد، وهي وجود الحساد، وكثرتهم، وأنه ليس من سبيل للفكاك منهم في أي زمن، أراد الجاحظ من تقديمها تقوية حجته، ومضاعفتها عندما يقدم فرضيته اللاحقة لها في خوفه من الحساد، وانتحالهم لكتبه، ورسائله.

وما من شك أن الافتراضات ”شأنها شأن الوقائع والحقائق تحظى بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قوين حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقويهما“^(٢). والجاحظ بعدما قدّم حقائقه المحضّة في وجود الحساد في كل الأزمان يكمل رسالته بافتراض يُحتمل وقوعه قائلاً: ”ولست آمن -جعلني الله فداك- أن تكون هذه الكتب التي أعنى بتأليفها، وأتأقّق في ترصيفها، يتولّى عرضها عليك من قد لبس لباس الزور في انتحال وضع مثلها، ونسب نفسه إلى القوّة على نظائرها، والمعرفة بما يقاربها، إن لم يكن أهاها فابن عمّها، وتشبّع بما لم يطعمه الله منها“^(٣)، ويعزز الجاحظ من مقدماته الحجاجية، ويطعّمها بالوقائع من واقعه ”والوقائع لا تكون عرضة للدحض، أو الشك“^(٤)، وتمثّل الوقائع في واقعة المريسي مع ابن عباس الطوسي؛ عندما طعن الطوسي في كتاب المريسي، وانتقص منه، فما كان من المأمون إلا أن احتدم واضطرم، وأمر بدخول المريسي ودفاعه عن كتابه، وبعد حديث المريسي والمأمون، ونقضهم لطعن الطوسي، قال المأمون جملته: ”إنّ الكتب عقول قوم وراءها عندهم حجج لها، فما ينبغي أن يُقضى على كتاب إلا إذا كان له دافع عنه، وخصم يبين عمّا فيه؛ فإنّ أبناء النعم وأولاد الأسد محسودون“^(٥). إن هذا النص يختصر الغاية التي يطلبها الجاحظ عند ذكره لهذه الواقعة التي تؤكد وجود

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٢٥.

(٣) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٠.

(٤) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٢٤.

(٥) انظر لتفاصيل الواقعة: رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٢-٣٤٤.

الحساد، والضرر الذي يمكن أن يطاله منهم؛ فهو غير آمن، ولا مطمئن على أن يصيبه سوء من حاسد يترصد له.

وبعد أن قدّم الجاحظ مقدماته الحجاجية المبنية على الحقائق، والفرضيات، والوقائع؛ يقوم بعرض حججه، ويبدأ في التعريف، والتصنيف، والتعداد، في حجاج يقوي بعضه بعضاً.

٢. نظام الحجاج وأنواعه في رسالة فصل ما بين العداوة والحسد:

أولاً: التعريف (الحجاج الانفصالي التابع للحجج شبه المنطقية):

والحجاج الانفصالي عبارة عن مجموعة من الحجج التي تقتضي الفصل بين المفاهيم مع وجود وحدة بينها، "وإنما وقع الفصل بينها لأسباب دعا إليها الحجاج، والحجاج القائم على كسر وحدة المفهوم بالفصل بين عناصره المتضامن بعضها مع بعض، مرده [...] وأكثر ما يكون الفصل داخل المفهوم الواحد في الحدود والتعريفات"^(١)، أما الحجج شبه منطقية فتقصد بها تلك الحجج التي "ترمي إلى صحة الموضوع ومشروعيته بفضل ما لها من بعد عقلائي تستمدّه من علاقتها ببعض الصيغ المنطقية والرياضية"^(٢)، فهي أشبهت الطرائق الشكلية والرياضية وليست هي بذاتها، والتعريف وسيلة حجاج شبه منطقية تنهض بدور الحجاج الانفصالي بفصلها بين المفاهيم التي يحدث التداخل بينها.

اتخذ الجاحظ من التعريف وسيلة حجاجية يشرح بها ويفند معنى الحسد، وأسبابه، والعداوة، وأسبابها. وهو ما قدمه الجاحظ في رسالته عندما وقف عند مفهومي الحسد والعداوة بالتعريف، والشرح والاستشهاد؛ حيث فصل بين الاثنين بقوله: "والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنهما، وتبدى صفحتها في أوقات الهتر. وإلا فإنها كامنة تنتهز أزمّة الفرص. والحسد مسلوب المعقول بإزاء الضمير

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، ص: ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٤٩.

في كل حين وزمانٍ ووقت.

ومن لؤم الحسد أنه موكل بالأدنى فالأدنى، والأخص فالأخص. والعداوة وإن كانت تقبّح الحسن؛ فهي دون الحسد؛ لأن العدو المباين قد يحول ولياً منافقاً، كما يحول المولى المنافق عدواً مبايناً.

والحاسد لا يزول عن طريقته إلا بزوال المحسود عليه عنده. والعداوة تحدث لعلّة، فإذا زالت العلة زالت معها. والحسد تركيب لعله يحسد عليه؛ فهو لا يزول إلا بزواله. ومن هذا قال معاوية -رحمه الله-: يمكنني أن أرضي الناس كلهم إلا حاسد نعمة، فإنه لا يرضيه منها إلا زوالها [...]. والعداوة تُخلَق وتُملُّ، والحسد غُضٌّ جديد، حرم أو أعطى، لا يبيد. فكلُّ حاسد عدو، وليس كل عدو بحاسد [...]. ومن الدليل على أن الحسد آلم وآذى وأوجع وأوضع من العداوة، أنه مُغرَى بفعل الله -عزَّ وجلَّ-، والعداوة عارية من ذلك لا تتصل إذا اتصلت إلا بأفعال العباد [...]. والحسد أخو الكذب، يجريان في مضمار واحد؛ فهما أليفان لا يفترقان، وضجيعان لا يتباينان. والعداوة قد تخلو من الكذب^(١). والجاحظ إنما وقف عند المفهومين؛ لما يحدثه اللبس بينهما، وأراد عبّر وقوفه بالتعريف والشرح والإيضاح لتبيان أثر الحسد، وحجم ضرره الذي يفوق العداوة، وإن كانا يشتركان في أنهما صفتان مذمومتان؛ وبذلك يكون الجاحظ قد أوضح وأبان واطمأن إلى أن قارئ رسالته لن يخلط بينهما، وأن يأخذ بيده نحو المفهوم، والذي يريده؛ فالتعريف إحدى وسائل الحجاج، وهي "وسيلة حجاج شبه منطقي، وهو أيضاً وسيلة لإحداث الفصل داخل المفاهيم، خصوصاً إذا جاءت هذه التعريفات تزعم تقديم معنى للمفهوم الحقيقي"^(٢)؛ فقد يلتبس على الآخر ماهية الحسد، أو العداوة، ويحدث الخلط بين المفهومين، لكن التعريف يؤدي مهمة الفصل بين الاثنين، وأن نميز أحدهما على الآخر، وهذا ما أراد الجاحظ أن يقدمه في رسالته.

(١) رسائل الجاحظ، كتاب فصل ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٥-٣٤٧.

(٢) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٦٣.

ثانياً: الحجاج بالاستعارة (الحجج شبه المنطقية): المؤسسة لبنية الواقع:

ونعني بالحجج المؤسسة لبنية الواقع: "تلك الحجج القائمة على بنية الواقع تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلماً بها"^(١)، لا تقف الاستعارة عند الحد اللغوي لها؛ وإنما تتجاوزها إلى البعد الحجاجي، بحيث تشكل بنية الخطاب الحجاجي، ومقاصده، وبهذا تسهم "في بناء القول الحجاجي من مختلف النواحي الحجاجية: الاستدلال، والتأثير، والإقناع"^(٢)؛ إذ إنَّ الاستعارة "تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشاراً؛ لارتباطها بمقاصد المتكلمين، وبسياقاتهم التخاطبية، والتواصلية"^(٣). وللاستعارة تأثير كبير منذ الأزل بوصفها "وسيلة تأثير في الجمهور باستعمال وسائل خطابية عبر البرهان، والعنف"^(٤).

وقد برزت الاستعارة في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) للجاحظ أكثر ما تكون في مواضع الحجاج؛ وذلك عندما كان الجاحظ يفرق بين الحسد والعداوة، ويبين أثر كل واحد منهما؛ فقد وظف الاستعارة لئبرز مدى بشاعة كل واحد منهما؛ يقول: "والعداوة لها عقل تسوس به نفسها فينجم قرنهما، وتبدي صفحاتها في أوقات الهتر. وإلا فإنها كأمينة تنتهز أزمدة الفرص"^(٥)، والناظر لحديث الجاحظ عن العداوة يجد أنه شخّص العداوة بالإنسان الذي يعي، ويعقل؛ غير أن هذا العقل يُظهر قبحه، وبشاعته في الأوقات، والمواقف التي يكشف فيها العدو المبغض، وإن كانت العداوة خفية تبرزها المواقف فإن "الحسد مسلوب المعقول بإزاء الضمير في كل حين وزمان

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٤٩.

(٢) عندما نتواصل نغير: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، ص: ١١٢.

(٣) اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ص: ١٠٨.

(٤) نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ريكور بول، ترجمة: سعيد الغانمي، ص: ٨٧-٨٨.

(٥) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٥.

ووقت^(١)؛ بل إنَّ الحسد لازم لكل صفة مذمومة وقبيحة؛ فقد قرنه بالكذب على أنهما شخصان متلازمان يسيران في نطاق واحد عندما قال: ”الحسد أخو الكذب، يجريان في مضمار واحد“^(٢). فالجاحظ هاهنا يقدم لنا أن الحسد مذموم في كل وقت، والحاسد مستتر بحسده ولؤمه في كل حين؛ فليس كل عدو حاسد، في حين أن كل حاسد عدو، والحاسد لا يكاد يخلو من سوء خلق يغذي حسده، والجاحظ إنما أراد أن يقوي حجاجه؛ بتقديمه الحسد في صورة قبيحة وبشعة منفرة للنفوس السليمة.

وفي موضع آخر يقول: ”والحسد نار وقوده الروح، لا تبوخ أبداً أو يفضى الوقود“^(٣)، وهنا جاءت الاستعارة التشخيصية كذلك لتدعم الصورة القبيحة للحسد في أنه مشتعل في النفس تغذيه الروح، دلالة على أن الحاسد يُضمر هذا الشعور على الدوام. أمَّا ”العداوة جمر يُوقده الغضب، ويطفئه الرضا، فهو مؤمل الرجوع مرجو الإنابة. والحسد جوهرٌ والعداوة اكتساب“^(٤). وتُظهر هذه الصورة أن العداوة شعور مؤقت يحرضه شعور يمكن زواله؛ فهو متبدل بتغير الشعور، ولا يظهر أن العدو شخص دائم الأذى، والجاحظ عندما يقدم هاتين الصورتين للحسد والعداوة؛ حتى يغرس في نفس القارئ مدى استدامة ضرر الحاسد، وعدم زوال الحسد، وإنما هي خصلة مذمومة لا يمكن أن ينجو منها المحسود، وبذلك تقوى حجته في خوفه من الحساد الذين يترصدون للعماء، والأدباء المتميزين أمثاله.

ثالثاً: الحجاج بالسبب (المؤسس على بنية الواقع):

ويقوم الحجاج بالسبب بذكر السبب والمسبب من الفكرة التي يناقشها المتكلم، وتعتمد هذه الحجة ”على قاعدة استنتاج تتمثل في علاقة سببية متفق عليها جميعاً،

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

فيقع استنتاج شيء آخر منها^(١). وفي رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) تقوم فكرة إظهار حسد العلماء فيما بينهم، وكذلك حسد الجهلاء لهم، ويحاول الجاحظ إثبات فكرته، وإبرازها، وخوفه من أن تجد كتبه التي يُفرغ فيها جهده فئة يطعنون بها، ويقللون من شأنها، وأهميتها؛ إذ إنَّ الحسد ”في أهل العلم أكثر، وعليهم أغلب، وبهم أشدُّ لصوقاً منه بغيرهم من الملوك والسُّوقة. وكأنَّ من ناله التّقصير في صناعة العلم عن غايته القصوى قد استشعر حسد كل ما يرد عليه من طريف أدب، أو أنيق كلام، أو بديع معنى؛ بل قد وقع بخلده لضعفه، وقرّ في روعه لخساسته، أنه لا ينال أحدٌ منهم رياسةً في صناعة، ولا يتهيأ له سياسة أهلها إلا بالطعن على نواصيهم، والعيب لجلّتهم، والتّحيف لحقوقهم“^(٢).

وحسد العلماء وطعنهم للكتب التي تبرز في أزمانهم وخوفه من أن يصيبه الطعن، والانتقاص من كتبه التي يُفرغ فيها جهده، وملكته الكتابيّة جعله يُعرض عن فكرة نسبة كتبه له، ويتحایل على قومه بنسبتها لمن سبقه من العلماء الذين يحظون بمكانة سامقة في الأدب، ”فالمؤلف القديم حجة تحظى بحسن التقدير“^(٣)؛ ما جعلهم يُقبلون على كتبه بصفتها لهؤلاء العلماء، يقول: ”وربما ألّفت الكتاب الذي هو دونه في معانيه وألفاظه، فأترجمه باسم غيري، وأحيله على من تقدّمني عصره؛ مثل ابن المقفع، والخليل، وسلّم صاحب بيت الحكمة، ويحيى بن خالد، والعنّابي، ومن أشبه هؤلاء من مؤلّفي الكتب، فيأتيني أولئك القوم بأعيانهم الطاعنون على الكتاب الذي كان أحكم من هذا الكتاب؛ لاستنساخ هذا الكتاب وقراءته عليّ، ويكتبونه بخطوطهم، ويصيرونه إماماً يقتدون به، ويتدارسون به، ويتأدّبون به، ويستعملون ألفاظه، ومعانيه في كتبهم، وخطاباتهم، ويروونه عني لغيرهم من طلاب ذلك الجنس، فتثبت

(١) الحجاج في بنية كتاب ”طوق الحمامة في الألفة والألف“ لابن حزم الأندلسي، سراب الرحموني، ص: ٢٤.

(٢) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٨.

(٣) الكتابة والتناسخ، الأعمال، عبد الفتاح كيليطو، ج ٢/ الماضي حاضرًا، ص: ١٨٢.

لهم به رئاسة، ويأتهم بهم قوم فيه؛ لأنه لم يترجم باسمي، ولم يُنسب إلي تأليفي^(١). والجاحظ يؤكد على أن حسد هؤلاء الفئة جعلهم يُقبلون على الكتب المنسوبة لغيره دون التفات لجودة الكتاب بقدر ما للمؤلف من مكانة تجعلهم يُعلون من شأن الكتاب، في حين لو نُسبت هذه الكتب للجاحظ فلن تحظى بالقبول، والإعلاء، والتقدير؛ ما جعل الجاحظ يتحفظ على فكرة نسبة الكتب إليه؛ لحفظها من الطعن، والانتقاص، وحتى تجد عند العلماء حظوة بالقراءة، والدرس، يؤكد قوله: ”ولربما خرج الكتاب من تحت يدي مُحصفاً كأنه متن حجر أملس، بمعانٍ لطيفة محكمة، وألفاظ شريفة فصيحة، فأخاف عليه طعن الحاسدين إن أنا نسبته إلى نفسي، وأحسد عليه من أهم بنسبته إليه لجودة نظامه وحسن كلامه، فأظهره مُبهماً غفلاً في أعراض أصول الكتب التي لا يُعرف وضاعها، فينهالون عليه انهيار الرمل، ويستبقون إلى قراءته سباق الخيل يوم الحلبة إلى غايتها“^(٢). إذن قدّم الجاحظ السبب الذي من أجله نسب بعض كتبه لمؤلفين آخرين لهم مكانتهم وتقديرهم لدى العامة، والعلماء، والمجتمع؛ لما كان في وقته من حسد جعله يلجأ إلى هذه الحيلة التي تحفظ كتبه من الطعن، والتشكيك.

رابعاً: الحجاج بالشاهد (المؤسس لبنيّة الواقع):

أكثر الجاحظ في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) من الشواهد، والأمثلة التي تقوي قضيته، وفكرته؛ فالاستشهاد ”يقوي درجة التصديق بقاعدة ما معلومة؛ وذلك بتقديم حالات خاصة توضح القول ذا الطابع العام“^(٣)؛ فأورد كثيراً من الأمثال، والحكم، والأخبار، وأقوال الخلفاء، وأهل العلم، والأدب؛ ليعزز من حظوظ قبول فكرته، ويبرهنها؛ فقد أعقب تخوفه من نسبة الكتب إليه بشواهد وأخبار من سبقوه من العلماء ممن نالهم الطعن، والهجاء؛ لزيادة الإقناع أنها واقعة لمن قبله، ومحتملة الوقوع عليه.

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٥١.

(٢) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٥١.

(٣) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٥٥.

ومن الشواهد التي استحضرها الجاحظ ليبرهن على حجته خبر مسلم بن الوليد الأنصاري "صريع الغواني"؛ يقول مسلم: "خيل إلى نوكى الشعراء أنهم لا يقضى لهم بجودة الشعر إلا بهجائي، والطعن في شعري، ولسان يهجو به عرضي، لا أنفك متهمًا من غير جُرم..."^(١)، ولا يكتفي بخبر مسلم؛ بل يعقبه مباشرة بخبر أبي الصلت؛ لزيادة التأثير، والإقناع على القارئ قائلًا: "وأخبرني أشياخنا من أهل خراسان أن أبا الصلت الهروي كان عند الفضل بن سهل ذي الرياستين بمرو؛ فقرأ عليه كتاباً ألفه النضر بن شميل، فطعن أبو الصلت فيه، وكان الفضل عارفاً بالنضر الشُميلي، واثقاً بعلمه، مائلاً إليه؛ فأقبل على أبي الصلت وقال له: إن يحيى بن خالد قال يوماً: إن كتبي لتعرض على من يغلظ فهمه عن معرفتها، [...] فيطعن فيها ولا يدري ما يقرأ عليه منها. إلا أن نار الحسد تلهبه فيهدي هذيان المريض، ويهمز همزات الغي، ثم لا يرضى أن يقف عند أول الطعن ويميل عنه حتى يستقصي على نفسه إظهار جهله عند أهل المعرفة، باستيعابه الطعن على ما لم يبلغ درايته، ولم يحط به علمه..."^(٢). وكان الجاحظ قد استشهد قبل ذلك بأقوال العلماء، والخلفاء حول الحسد؛ من ذلك قول عمر بن الخطاب "ما أحدث الله بعبد من نعمة إلا وجدت له عليها حاسداً..."، وقول عمر بن عبدالعزيز والخطاب بن نمير السعدي، والمهلب بن أبي صفرة، والمغيرة بن شعبة، وقتيبة بن مسلم، وغيرهم. ولم يكتفِ بالأقوال؛ بل ضمن سياق حديثه الأبيات الشعرية؛ لزيادة الحجة؛ فقد استشهد بأبيات للأحنف بن قيس في معرض نقله لأقوال الخلفاء، وأهل العلم، والأدب^(٣)، وأورد كذلك عدداً من الأمثال الموروثة من قبيل قوله: "الحسن محسود"، وقوله: "لن تُعدم الحسناء دأماً"^(٤)؛ ف"الاستشهاد يؤتى به للتوضيح، في حين أن المثل يؤتى به للبرهنة، ولتأسيس القاعدة"^(٥).

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٤٤ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص: ٣٤٤.

(٥) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، ص: ٥٥.

إذن جاءت رسالة الجاحظ متنوعة الشواهد، والأمثال، والأخبار، والأقوال..؛ بل كان الجاحظ حريصاً على أن تكون رسالته مليئةً بالشواهد؛ حتى لا تكاد تخلو صفحاتها من قول، أو مثل، أو بيت شعري، أو حكمة يثبتها في معرض حديثه؛ وهو بذلك يتخذ من الحجاج بالشاهد سبيلاً لتحقيق غايته، والوصول إلى مآربه، وغايته.

المبحث الثاني

وظائف الحجاج

بعد تأمل طويل في رسالة الجاحظ (فصل ما بين العداوة والحسد) وجدت أن الجاحظ عمّد إلى إثراء رسالته بكمٍّ من المعلومات والحجج التي تدعم موضوعه، وتغذيه، وتقوي دعائمه، و”غاية الحجاج التأثير في الإنسان بأن يجد نفسه مدفوعاً إلى العمل، أو مهياً لإنجاز عمل محتمل“^(١). ثم مال الجاحظ إلى إثراء هذه المعرفة بالحجاج، والبلاغة، وخير ما يعبر عن ذلك من الوظائف هي: الوظيفة الإقناعية، وقد ظهر أن الجاحظ كان مدفوعاً لتقديم ما يتعرض له العلماء من حسد، وما يعقب ذلك من ضرر عليهم، ولا شك أن أي دعوى قائمة تتطلب أن يكون هناك طرفان: منشئ، ومستقبل؛ وبذا تكون الوظيفة التواصلية أدعى في هذا المقام، والتعبير عنه، كما أفاد الجاحظ من معرفته، وبلاغته الحجاجية في تقديم دعواه بشكل يجذب فيه الآخر نحو قضيته، ومن هنا يمكن أن نقول: إن الوظيفة الثالثة التي تستدعيها رسالة الجاحظ هي: الوظيفة المعرفية الحجاجية.

أولاً: الوظيفة الإقناعية؛

بعد أن وضّح الجاحظ بين فئتين من العلماء؛ انتقل بعد ذلك للفصل بين مفهومَي الحسد، والعداوة، وقد تأتي له ذلك بالحجاج القائم على الوصف، والمقارنة، والمجاز؛ لتنبس بذلك الوظيفة الحجاجية البلاغية الإقناعية من رحم الوظيفة المعرفية؛ فالوظيفة البلاغية قائمة على المعرفة، والاستشهاد، وعلى مخزون الكاتب الثقافي المعرفي، والجاحظ معروف بثقافته الواسعة، وتشعب موضوعاتها، واستطراداته؛ ويدلل على ذلك علمه الواسع، ودرأته بشتى الموضوعات، وقد وظّف

(١) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، ص: ١٤٤.

الجاحظ هذه المعرفة في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد)؛ وهي رسالة تضم مادة أدبية متنوعة من الشعر، والأخبار، والقصص، والأمثال العربية، والأقوال المأثورة عن أهل الحكمة، والرأي، ولا تخلو الرسالة من الاستعارات البلاغية.

والصورة الفنية في البلاغة الجديدة (الحجاج) من "أهم التقنيات التي يتوسل بها الخطاب في التأثير في المتلقين، وإقناعهم"^(١)، والتي أدت دورها في إظهار قبح الحسد، والعداوة؛ فقد أحسن الجاحظ في لباس كل صفة لبوسها الملائم، وفي تقريب الفرق بين الصفتين.

وقد شرع الجاحظ في إبراز قبح الحسد، وتقريب وجهة نظره حول مفهوم الحسد؛ بتوظيف الاستعارة في مواضع شتى؛ من ذلك قوله: "الحسد أخو الكذب، يجريان في مضمار واحد"^(٢). لقد قام الجاحظ بأنسنة الحسد، والكذب؛ بحملهما على فعل الجري؛ فلم يكن الجاحظ يفصل بين الحاسد والكاذب؛ فكلاهما في القبح نفسه، وفي المنزلة نفسها، وفي المضمار نفسه. لقد كان الجاحظ ذكياً بوصف الحسد، والكذب، ثم الانتقال بعد ذلك لوصف الأثر الذي يوقعه الحسد على نفس صاحبه؛ ليحيط القارئ برؤية شاملة؛ من أجل استمالاته أكثر نحو قضيته، والتعاطف معه، وقد وجد الجاحظ أن الاستعارة خير من يؤدي هذه المهمة في إيصال هذا الأثر، فالحسد "نار وقوده الروح، لا تبوخ أبداً أو يفضى الوقود"^(٣)؛ يظل الحاسد يكتوي بنار حسده التي لا تنطفئ، ولا تزول؛ وفي ذلك دلالة على استمراريتها في روح صاحبها الحاسد؛ وبذلك تكون الاستعارة "أدعى من الحقيقة لتحريك همّة المستمع إلى الاقتناع بها، والالتزام بقيمها"^(٤). وفي معرض حديثه عن الحسد تظهر صفة ذميمة هي العداوة؛ غير أنها تنزل بمنزلة أقل من الحسد، فالضرر فيها أخف ممن يحمل في قلبه الحسد؛ فالعدو يزول ضرره بزوال المثير له؛ إذ إن "العداوة

(١) كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أنموذجاً)، علي محمد علي سلمان، ص: ٢٤٢.

(٢) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٤) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، ص: ٣١٢.

جمر يوقده الغضب، ويطفئه الرضا^(١)، والعداوة ”عقل تسوس به نفسها فينجم قرنّها“^(٢)؛ فالعداوة مؤقتة، ولا تتأصل بنفس صاحبها؛ بعكس الحسد الذي هو جذر متأصل يتغذى من روح صاحبه. إن توظيف الجاحظ للاستعارات التي يعضد بعضها بعضاً؛ يعزز فكرته في الاحتجاج؛ وذلك بما ”تضيفه كل واحدة إلى سابقتها من تأثير عاطفي يرفع درجة حرارة التعبير الشعورية“^(٣).

ومن أجل خدمة قضيته، وكسب أكبر فرصة للاحتجاج؛ توجّ الجاحظ حديثه بالمفاضلة بين المفهومين، والتفضيل، وإيضاح أثر كل منهما؛ ف”الحسد ألم وآذى وأوجع وأوضع من العداوة“^(٤)، وفي هذا دلالة على أن الحسد ضرره أقوى، وأشدّ ألماً من العداوة. ويرى الجاحظ أن الحسد ”في أهل العلم أكثر، وعليهم أغلب، وبهم أشدّ لصوقاً“^(٥)؛ فالعالم المزيّف تغلفه نار الحسد والغيرة من أن يبرز نجم عالم آخر، وبذلك تجده يقلل من شأن الآخرين، وعلمهم؛ حتى يحافظ على مكانته. وقد أشار الجاحظ إلى منحنى خطير في أن ”كل حاسد عدو، وليس كل عدو بحاسد“^(٦)، وهذا يدل على أن الحسد تعضده خصال سيئة أخرى، ويجذبها إليه، ولا يكتفي بنفسه، ومن أجل ذلك فإن ”الحسد أنثى؛ لأنه ذليل، والعداوة ذكر فحل؛ لأنها عزيزة“^(٧). إن في إنزال الجاحظ للحسد منزلة الأنثى دلالة على القيمة المعرفية التي سادت في عصر الجاحظ، وما قبله؛ مؤثاتها أفضلية الرجل على المرأة آنذاك^(٨).

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٤٥.

(٣) علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، صلاح فضل، ص: ٣٠٦.

(٤) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٦.

(٥) المرجع السابق، ص: ٣٤٨.

(٦) المرجع السابق، ص: ٣٤٦.

(٧) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٨) ولا أدل من ذلك إلا قول الفرزدق في امرأة قالت شعراً: ”إذا صاحت الدجاجة صياح الديك فلتدبح“، الميداني، ”مجمع الأمثال“، ١/٦١. ويتضح ذلك أكثر عند الأصمعي عندما سئل عن فحولة عدي بن زيد قال: (ليس بفحل ولا أنثى)، فمعيار الإبداع عنده الفحولة، والأنوثة ضعف. انظر: ”سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي وردّه عليه في فحولة الشعراء“، تحقيق: محمد عودة، مراجعة: =

لا شك أنَّ الجاحظ قد وظف مهاراته المعرفية والموسوعية في إبراز قُبْح الحسد، وإنزاله لصاحبه منزلاً وضيئاً بين أهل العلم، والعامَّة، ولم يكن له هذا إلا ليصون علمه، ويحميه من هذه الفئة؛ فهو صنع بهذه الرسالة وبما تتضمنه من حقائق ومعارف درعاً له بقيه من أن يمسَّ كتبه الطعن، والتشكيك فيها.

ثانياً: الوظيفة التواصلية:

من المعروف أنَّ المراسلات الأدبية تنهض بالوظيفة التواصلية؛ بل هي الوسيلة التي يعمد إليها الأديب في عرض آرائه وأفكاره، وغير ذلك، وهو ما تحققه رسالة (فصل بين العداوة والحسد)؛ إذ بدأ الجاحظ رسالته بكلام يحمل أبعادًا تداولية تتمثل في خطاب ذي حمولات حجاجية؛ فالرسالة تحمل في مضمونها قلق الجاحظ من أن يضيع جهده، ويُنسب علمه لغيره، أو أن يُطعن في كتابه من الحاسدين؛ فقد أتى الجاحظ بعلم لم يُسبق إليه، وهذا مدعاة لإثارة الحاسدين، والمتربصين، ومَن أشبههم، وبما أنَّ "الحِجاج يفيد التواصل؛ فنحن في موقف تواصلٍ يتضمن مثل أي موقف من هذا النمط رسالة، ومشاركين"^(١)، وهو ما حرص الجاحظ على أن يفيد منه، ويبرز قضيته بخطاب تواصلٍ حجاجي؛ يهدف عن طريقه إلى جذب المتلقي، واستمالته نحو قضيته، والتعاطف معه، فالمخاطب هو "الهدف المتوخى من الفعل البلاغي؛ ولذلك فإنَّ المخاطبَ مطالبٌ بتكييف استراتيجياته؛ حتى يتمكن الأول من تصديقه، وفهمه، والاقتراع به"^(٢).

لقد كان الجاحظ على وعي تام بطبيعة العملية التواصلية، والتداولية عبر توجيه خطابه إلى وزير المتوكل (عبيد الله بن خاقان) فيطلب منه قراءة الرسالة، والتمعن

= رمضان عبد التواب، ص: ٢٧. ويتضح هذا حتى في نقد الشعر آنذاك؛ إذ يعاب على الشاعر ليونة شعره، وهذا جليُّ في نقد عبد الملك بن مروان لابن قيس الرُّقيات عندما أتى على شعره، لكنه عاب عليه تخنيث قوافيه، (إنَّ الحوادث بالمدينة قد××أوجعني وقرعن مروتيه...)، عندما أنشد ابن الرُّقيات: انظر: أبو القاسم الزجاجي، "مجالس العلماء"، تحقيق: عبد السلام هارون، ١/ ١٤٤.

(١) الحجاج في التواصل، فيليب بروطون، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص: ٣٣.

(٢) الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم الأمين الطلبة، ص: ٢٤٦

فيها؛ لأهمية مضمونها، يؤكد قوله: ”فأنا أسألك بساطع كرمك وناصع فضلك، لما امتننت عليّ بصرف عنايتك إلى قراءتها. فإن لم يمكنك تبخّرها والتقصّي لجمعها، للأشغال التي تعروك، فبحسبك أن تقف على حدودها، وتتعرف معاني أبوابها بتصفح أوائلها؛ فإن معك قلباً به من اليقظة والذكاء، والتوقد والحفظ، ما يكفي معه النظر الخاطف“^(١).

لقد كانت الرسالة تحمل قيمة اجتماعية وأدبية؛ لما فيها من فكر وآراء حول فئة من فئات المجتمع، وتبسيط الضوء على زوايا وموضوعات لم تُطرق من قبل الجاحظ، والملاحظ أنّ الجاحظ نهض بالعملية التواصلية على الأغلب، وكان معنياً بتقديم الحجة بعد الحجة، ويبرهن عليها بالدليل؛ لزيادة الإقناع، والتأثير على المتلقي.

ثالثاً: الوظيفة المعرفية الحجاجية:

تجلت الوظيفة المعرفية الحجاجية في رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) عندما تناول الجاحظ موضوع الحسد، والعداوة، وابتدأ فصول قضيته بالفصل بين نوعين من العلماء: فئة العلماء الفضلاء، وفئة العلماء الحاسدين المدّعين، وقد تطرّق الجاحظ لصفاتهم، وكشف عن سماتهم، فالعلماء المحقّقون ”قرؤوا كتب من تقدمهم، [...] فمخضوا الحكمة، وعجموا عيدانها، [...] عرّفوا بالفهم الثاقب، والعلم الناصع...“^(٢). أما العلماء المدّعون ”لبسوا لباس الزور [...] يحتذون أمثلة المحقّقين في زيّهم وهدْيهم، ويقتفون آثارهم في ألفاظهم وألحظهم، [...] فاستمالوا بذلك ضعفاء العامة...“^(٣). لا شك أنّ الجاحظ عندما كشف عن سمات هاتين الفئتين أراد أن يجلو الوهم، واللبس اللذين قد يقعان عند العامة للعالم الحقيقي، والعالم المدّعي، وفي هذا حماية للعامة منهم، وكذلك أراد أن يحمي كتبه من

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٢٧-٣٢٨.

(٢) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٢٨.

(٣) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٢٩.

أن يطالها الطعن من هؤلاء العلماء المدَّعين، وأن يكون العامة على وعي بهؤلاء المنتحلين، والمزورين ممن تطفلوا على العلم، وأفسدوه بحسدهم.

لقد حوت الرسالة كمًّا هائلًا من الحجج القائمة بمعرفة أحوال الحاسدين، وسماتهم، والضرر الذي يلحقونه بالآخرين، من مثل قوله: ”والحاسد لا يزول عن طريقته إلا بزوال المحسود عليه عنده. والعداوة تحدث لعلّة فإذا زالت العلّة زالت معها. والחסد تركيب لعلّة يحسد عليه فهو لا يزول إلا بزواله“^(١)، وقوله: ”والחסد أذل نفسا من أن يجاثى أحدا، والعداوة إنما قدمت عليه لأنها عزيزة منيعة، ويقال: الحسد لا يبدو إلا في العين وعلى اللسان المقصور عند أهله المؤتلفين على... والعداوة تبدو وتنجم قرونها وينبسط لسانها عند الموافقين له والمخالفين عليه“^(٢)، ومنه ما جاء في إثبات مدى قباحة الحسد وأنه يتنزل منزلة أذل من العداوة، قوله: ”ومما يدلك على أن الحسد أخس وأغبى من العداوة، أن الملل كلها ذمته وعابته“^(٣).

ونجد أن الجاحظ وقف كثيرًا عند حسد العلماء؛ فهو لبّ رسالته، ومضمونها، فحسد العالم أشد مضاضة من غيره؛ إذ يحمله حسده على بهت أعمال الآخرين، والطعن فيها، من مثل وقفته بين ضرر الحاسد الجاهل والحاسد العارف، يقول: ”وحسد الجاهل أهون شوكة وأذل محنا، من حسد العارف الفطن؛ لأن الحاسد الجاهل يبتدر إلى الطعن على الكتاب في أول وهلة يقرأ عليه، [...] والحاسد العارف الذي فيه تقيا ومعه مسكه وبه طعم أو حياة، إذا أراد أن يفتال الكتاب ويحتال في إسقاطه، تصفح أوراقه ووقف على حدوده ومفاصله، وردد فيه بصره وراجع فكره، وأظهر عند السيد الذي هو بحضرته وجلسائه، من التثبت والتأني حبالَةً يقتنص بها قلوبهم“^(٤).

ومن أجل ذلك حرص الجاحظ على تقديم الحجة تلو الحجة؛ لإقناع الآخر، واستمالاته نحو قضيته، وقد ظهر هذا في مواضع كثيرة من البحث.

(١) رسائل الجاحظ، كتاب ما بين العداوة والحسد، الجاحظ، ص: ٣٤٥.

(٢) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٥٦.

(٣) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٥٧.

(٤) المرجع السابق، الجاحظ، ص: ٣٥١-٣٥٢.

الخاتمة

في الختام؛ يمكن القول: إنّ رسالة (فصل ما بين العداوة والحسد) وثيقة أدبية نشأت في سياق تداولي حجاجي، حشد فيها الجاحظ عددًا من الحجج التي تنهض بوظائف، وغايات ينشدها الجاحظ، وقد خلص البحث إلى نتائج من أبرزها:

- أسّس الجاحظ رسالته بمقدمات حجاجية منذ منطلق خطابه الترسلّي؛ ما منح نصّه بلاغة حجاجية، عزّزت من أهميّة موضوعه، وقضيته المطروحة.
- كشفت الرسالة عن عقلية الجاحظ الحجاجية؛ إذ برزت شخصية العالم صاحب المنطق، والحجة؛ فهو يدلّل، ويستشهد، ويقدم الوقائع والأدلة بسياقات متنوعة؛ إذ نجد الشواهد الشعرية، والأمثال، والقصص، والأخبار، والوقائع التي تُبرز قضيته.
- ومما يتصل بالسابق؛ فإن هذه الشواهد الأدبية بتنوعها وفضاءها الواسع تشي بعقلية علمية أدبية واسعة الاطلاع؛ ما منحها قوة في تخير الشاهد الذي يعزز النص، ويقويه.
- قدّم الجاحظ الحجج التي تخدم قضيته ونوع في حججه؛ فتجد حججًا متنوعة ما بين التعريف، والاستعارة، والسبب، والشاهد؛ ما أضفى على القضية المتانة، والقوة الحجاجية.
- تنوعت الوظائف الحجاجية في النص؛ ما بين وظيفة تواصلية تجيء طوعًا؛ لأنّ المقام جاء في سياق ترسلي تواصلّي، ووظيفة تفرضها ثقافة الجاحظ، ومدى حرصه على تقديم قضيته، وتقديره بها، وهي الوظيفة المعرفية الحجاجية. وأخيرًا فإن غاية الحجاج هي الإقناع؛ لذا جاءت الوظيفة البلاغية الإقناعية لتكشف عن جوانب خلقية بطابع حجاجي؛ يستميل بها

الجاحظ الآخر، ويكسب تعاطفه.

وأخيراً، وعلى كثرة الدراسات حول تراث الجاحظ الأدبي؛ فإنني على يقين أن عقلية الجاحظ المنشورة في كتبه تنبئ بمزيد من الدراسات المتجددة، يعقب بعضها بعضاً؛ إذ إن الجاحظ يمنح الباحثين زوايا متنوعة من الدرس النقدي؛ لما يتميز به أسلوبه الكتابي من عمق، وسعة اطلاع، وهذا بلا شك يمنح الباحث زوايا متنوعة من الدرس النقدي للمؤلف الواحد، وبلا شك أن هذه الرسالة التي وقفت عليها من منظور حجاجي تداولي، وما زالت بحاجة إلى أن يُنظر فيها من زاوية تكشف عن زوايا لم يمسها البحث، أو تُنظر في خطاب الجاحظ حول مفهومَي الحسد، والعداوة، ودراستهما دراسة ثقافية نقدية.

المصادر والمراجع

المصدر

- رسائل الجاحظ، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون ، رسالة ما بين العداوة والحسد ، مكتبة الخانجي، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ج٢.

المراجع

- البخلاء، الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ.
- الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٨م.
- الحجاج في التواصل، فيليب بروتون، ترجمة: محمد مشبال وعبدالواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، عدد ٢٣٢٨، ط١، ٢٠١٣م.
- الحجاج في بنية كتاب ”طوق الحمامة في الألفة والألاف“ لابن حزم الأندلسي، سراب الرحموني، دار سحر المعرفة، تونس، ط١، ٢٠١٣م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبدالرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م.
- اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- الكتابة والتناسخ، عبدالفتاح كيليطو، الأعمال، الجزء الثاني، الماضي حاضراً، دار تويقال، ط١، ٢٠١٥م.
- سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي وردّه عليه في فحولة الشعراء، تحقيق: محمد عودة، مراجعة: رمضان عبدالنواب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٤م.
- مجالس العلماء، أبو القاسم الزجاجي ، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي، الرياض، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الجزء الأول.
- مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين، دار المعرفة، بيروت، الجزء الأول.

- نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ريكور بول، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.
- علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
- عندما نتواصل نغير: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦م.
- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط١، ٢٠١١م.
- كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أنموذجا)، علي محمد علي سلمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

Resources & References

Resources:

- “Rsā’il L-Jāhẓ”, Al-Jahiz, investigated by Abd al-Salam Harun, (The Book Between Enmity and Envy, Al-Khanji Library, 1384H-1964G), Vol. 3.

References:

- Ālbkhlā’, Al-Jahiz, Dar and Library of Al-Hilal, Beirut, 2nd ed., 1419H.
- Ālhjāj Fi L-Blāghṭ L-M’āṣrṭ, Bḥṭh Fī Blāghṭ N-Nqd L-M’āṣr, Mohammed Salim Al-Amin Al-Talaba, Dar Al-Kitab Al-Jadeed United, 1st ed., 2008.
- Ālhjāj Fi T-Twāṣl, Philippe Brotton, translated by Mohammed Mishbal and Abdul-Wahid Al-Tahami Al-Ilmi, Cairo National Center for Translation, No. 2338, 1st ed., 2013.
- Ālhjāj Fi Bnīt Ktāb”Tūq L-Hmāmt Fi L-Alft Wāl’alāf, Sarab Al-Rahmouni, by Ibn Hazm Al-Andalusi, Dar Sahar Al-Ma’rifa, Tunis, 1st ed., 2013G.
- L-Lsān Wālmīzān Aw T-Tkūthr L-’qī, Taha Abdulrahman, Casablanca Arab Cultural Center, 1st ed., 1998.
- Āllghṭ Wālhjāj, Abu Bakr Al-Azzawi, Casablanca Al-Umda Fi Al-Tabaa, 1st ed., 1426-2006G.
- Ālktābt Wālnāskh, L-A’māl, Abdel Fattah Kilito, Part Two, The Past and the Present, Dar Toubkal, 1st ed., 2015.
- “Su’ālāt Abī Hātm S-Sjstānī Lī’aṣmī Ūrdwh ‘līh Fī Fḥūlt Sh-Sh’rā”, investigated by Mohammed Awda, reviewed by Ramadan Abdel Tawab, Library of Religious Culture, 1994.
- Mjāls L-’Imā’, Abu al-Qasim Al-Zajjaji, investigated by Abd al-Salam Harun, Al-Khanji Library, Cairo, Dar Al-Rifai, Riyadh, 2nd ed., 1403H-1983G, Part One.
- Mjm’ L-Amthāl, Al-Maydani, investigated by Mohammed Muhyi al-Din, Dar Al-Ma’rifa, Beirut, Part One.
- Nẓrīt T-T’awyl, L-Khṭāb Ūfā’īd L-M’n, Paul Ricoeur, translated by Saeed Al-Ghanimi, Casablanca, Arab Cultural Center, Morocco, 2nd ed., 2006.
- ’Im L-Aslūb Mbād’ih Wijrā’āth, Salah Fadl, Dar al-Shorouk, Cairo, 1st ed., 1998).
- ’ndmā Ntwāṣl Nghīr: Mqārḇt Tdāūlīt M’rīt Lālīāt T-Twāṣl Wālhjāj, Abdulsalam Ashir, Casablanca, Africa East, Morocco, 2006.
- Fī Nẓrīt L-Hjāj Drāsāt Ūttbīqāt, Abdullah Sawla, Maskiliani Publishing and Distribution, Tunis, 1st ed., 2011.
- Ktābt L-Jāhẓ Fī Dū’ Nẓrīāt L-Hjāj (Rsā’ilh Anmūdhjā, Ali Mohammed Ali Salman, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut, 1st ed., 2010.

أثر استعارة (الابن سلاح) في استرسال المعنى الشعري
القديم في الرثاء
مقاربة أجناسية إدراكية

**The Impact of the Metaphor “The Son is a
Weapon” on the Continuity of Poetic Meaning
in Classical Elegy
A Cognitive-Genre-Based Approach**

إعداد:

د. محمد بن مشبب بن محمد الشهراني

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كلية اللغة العربية - قسم الأدب والبلاغة والنقد

Dr. Mohammed ibn Mushabbab ibn Mohammed Alshahrani

Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University (IMSIU)

Department of Literature, Rhetoric, and Criticism

ملخص البحث

يُعنى هذا البحث بدراسة تأثير الاستعارة المفهومية في إنجاز المعاني الشعرية، وذلك بتوجيه النظر إلى استعارة (الابن سلاح) من جهة استرسال معاني الرثاء في الشعر القديم عنها، وجرى تخصيص هذه الاستعارة بالعناية والاهتمام للوقوف على مسألتين اثنتين تهمان الدراسة الأدبية، الأولى تهتم بتطور المعنى الشعري القديم عن طريق امتزاج هذه الاستعارة بأنظمة تصويرية تدعم حضورها في الخطاب الأدبي، والثانية تهتم بمسألة الأجناس الأدبية؛ فمن المقرر أن شعرنا العربي غنائي وأن شعر الرثاء عامل بارز في رفع مستوى الغنائية فيه، وعند إرجاع هذه الغنائية إلى المعرفة التجريبية عن طريق استعارة (الابن سلاح) نجد الجواب في عدم تطور المعنى الشعري المُسترسَل عنها عند العرب من الغنائية ليصل إلى مستوى الشعر الملحمي، بل إنَّ من الملاحظ أنَّ النظام التصوري مع هذه الاستعارة أتاح تطور البعد الغنائي في معاني الرثاء والتعزية في فني الشعر والكتابة، وذلك عن طريق رثاء المرأة والتعزية بها، وخلصت الدراسة إلى أهمية المعرفة التجريبية المجسدة في دراسة الخطاب الأدبي على مستوى تجنيسه ودلالته.

الكلمات المفتاحية: المعاني الشعرية، شعر الرثاء، الأجناس الأدبية، المعرفة

التجريبية

Abstract

This study explores the impact of conceptual metaphor on the generation of poetic meaning, focusing specifically on the metaphor “the son is a weapon” and its role in shaping the continuity of elegiac meanings in classical Arabic poetry. The research centers on two critical issues in literary studies. The first is the evolution of poetic meaning through the integration of this metaphor with conceptual frameworks that reinforce its presence in literary discourse. The second addresses literary genre classification, particularly in the context of Arabic poetry, which is conventionally categorized as lyrical. Elegy, in this regard, has played a key role in enhancing the lyrical dimension of Arabic poetry. When this lyrical nature is examined through the lens of embodied experiential knowledge—represented by the metaphor “the son is a weapon”—it becomes evident that elegy in Arabic tradition did not develop into an epic form. Rather, the conceptual system surrounding this metaphor fostered a deepening of lyrical expression, particularly in the context of mourning and consolation, including poetic tributes to women. The study concludes by emphasizing the importance of embodied experiential knowledge in analyzing literary discourse, especially in terms of its generic identity and semantic significance.

Keywords: poetic meaning, elegy, literary genres, embodied experiential knowledge

المقدمة

الرثاء من أغراض الشعر المألوفة عند الشعراء قديماً وحديثاً، وعندما يُذكر تقسيم الأدب إلى عناصر أربعة تصف حدوثه المادي، وهي: اللفظ، والمعنى، والعاطفة، والخيال؛ فإنَّ الغالب الإتيان بشعر الرثاء شاهداً على عنصر العاطفة والاستدلال على صدقها، غير أنَّ إرجاع هذا الغرض إلى عوامل ذهنية تسبق حدوث فاجعة الموت التي هي محور الحديث عن التجربة الشعورية الدالة على صدق العاطفة، هو من المسائل التي تستوجب عناية الدراسات الأدبية والنقدية بها، وانطلاقاً من هذه الغاية تأتي هذه الدراسة التي تبحث في معاني الرثاء الشعرية من جهة استرسالها عن استعارة (الابن سلاح) وما يمتزج معها من الأنظمة التصويرية الداعمة لها.

تعتمد الدراسة على المنهج الإدراكي بوصفه منهجاً يُعنى بالعمليات الذهنية التي تسبق إنجاز العبارة المنطوقة، وتُعد المعرفة التجريبية أساسية في هذا المنهج انطلاقاً من مركزية الجسد في التصور والاسترسال، ولأنَّ استعارة (الابن سلاح) استعارة مفهومية يحصل بها تعقلٌ مفهومي الأخلاق والرفاهية في البيئة الإدراكية القديمة عند العرب، وهو تعقلٌ انعكس على منتوجهم الأدبي ولاسيما شعر الرثاء؛ فإنَّ أهمية الاستعانة بهذا المنهج تظهر في أهداف الدراسة الآتية:

١. الوقوف على أثر استعارة (الابن سلاح) في استرسال معاني الرثاء الشعرية عنها.

٢. محاولة تقديم تفسير لسؤال عام تفرضه استعارة (الابن سلاح) على هذا البحث؛ وهو لماذا قلَّ في شعرنا القديم رثاء المرأة موازنة مع ما قيل في رثاء الرجل؟ مع الأخذ في عين الاعتبار أنَّ المرأة أكثر نظماً لشعر الرثاء حتى في الرجال؛ فما أكثر رثاءها للرجال! وما أقلَّ رثاء الرجال لها!

٣. دراسة أثر استعارة (الابن سلاح) في تجنيس الخطاب الشعري عند العرب، وذلك من خلال تحديد مستوى الغنائية فيه وفق عملية الاسترسال عن هذه الاستعارة وما يمتزج معها من الأنظمة التصورية.

ومن خلال البحث والاستقصاء فإنني لم أعثر على دراسة سابقة عُنيت بدراسة استعارة (الابن سلاح) وأثرها في استرسال المعنى الشعري في الرثاء وتجنيسه، وقد استوجب ذلك تقسيم البحث إلى المطالب الآتية حرصاً على تحقيق الأهداف المذكورة سابقاً، وهذه المطالب:

المطلب الأول: المقصود من الاستعارة المفهومية وما ينتج عنها.

المطلب الثاني: الدلالة الموضوعية لسلالة الذكور في أعراف العرب وتقاليدهم الجاهلية.

المطلب الثالث: المدخل إلى المعرفة التجريبية لاستعارة (الابن سلاح).

المطلب الرابع: الروافد التجريبية لاستعارة (الابن سلاح).

المطلب الخامس: دلالة المعرفة التجريبية على المادة اللغوية (ب ن و).

المطلب السادس: أثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في تكوين استعارة (الابن سلاح).

المطلب السابع: منهجية دراسة المعنى الشعري في الرثاء وتجنيسه عن طريق استعارة (الابن سلاح).

المطلب الثامن: البعد الغنائي لاستعارة (الابن سلاح) في رثاء الرجل.

المطلب التاسع: البعد الغنائي لاستعارة (الابن سلاح) في رثاء المرأة.

المطلب العاشر: تطور المعنى الأدبي للرثاء ضمن منظومة الأجناس الأدبية.

ويُختتم البحث بخاتمة، فُتبت المصادر والمراجع.

المطلب الأول

المقصود من الاستعارة المفهومية وما ينتج عنها

تُعد الاستعارة المفهومية (Conceptual Metaphor) نظرية بارزة في علم الدلالة بشكل عام وفي العلوم الإدراكية على وجه التحديد^(١)؛ فهي معنية بطريقة الإدراك البشري وأثر التجربة فيه، وخلصتها أننا ندرك بطريقة استعارية مجالاً من خلال مجال آخر، ويُسمى المجال الذي ندركه المجال الهدف، ويُسمى المجال الذي تتم عملية الإدراك به المجال المصدر، وما يكون من هذا التناسب يُسمى الإسقاط الاستعاري، ويُستدل على هذه العملية بمثال مشهور مألوف وهو استعارة (الجدال حرب)^(٢)؛ فنحن نعقلُ الجدال من مجال الحرب، وينعكس هذا التعقل في سلوكنا اللغوي العام وفي طبيعة حياتنا اليومية؛ فمن السلوك اللغوي التعبير عن الجدال بألفاظ الحرب، كقولنا: فلان يهاجم خصمه بالحجج الدامغة، وخسر فلان في مناظرته مع فلان، ولم ينتصر زيد في جداله مع عمر، ولقد دافع زيد عن موقفه في المحكمة أمام خصومه.

وتدل طبيعة أجسادنا على أثر التجربة في هذا الإدراك؛ من خلال الحالة النفسية والذهنية التي تراققنا في مواقف الجدال؛ بدءاً من تغير لون البشرة واحمرار العينين بحسب طبيعته وموقفنا منه^(٣)، وانتهاء بالآثر المنعكس سلباً على

(١) وهي إلى جانب ذلك من المباحث المهمة في توسيع مجال الدراسة الدلالية لتتجاوز حدود الجملة إلى الخطاب ودراسة ما هو عفوي أو شعري منه. انظر: د. الأزهر الزناد، النص والخطاب. (ط١)، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ٢٠١١م)، ص ١٧.

(٢) وهو المثال الذي ابتدأ به رائدا هذه النظرية كتابهما للتعريف بمكانة الاستعارة في ذهن. انظر: جورج لاکوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها. ترجمة: عبد المجيد جحفة، (ط٢)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩م)، ص ٢١-٢٢.

(٣) كأن يصاحب الغضب هذا الجدال فتظهر آثاره على الجسد، وبذلك يستقيم الإسقاط الاستعاري بين مجالي المصدر والهدف.

صحتنا بسببه، فضلاً عن المحاولات التي نبذلها لتهدئة النقاش بين المتحدثين وسعيها إلى الإصلاح بينهم، ومن ذلك ما يكون من تعكُّر المزاج وتغير السلوك إلى ما هو سيء عندما نطلب إلى جهة قضائية، وكل ذلك يقوم في أذهاننا بطريقة استعارية مصدرها مجال الحرب بالنسبة إلى مجال الجدل، وبناء على ذلك فإنَّ السؤال المشروع عن هذه العملية المفهومية يتلخص في الدعامة العلمية لها، وعن النتائج المترتبة عنها.

يُحدد كلُّ من جورج لاكوف ومارك جونسون (George Lakoff and Mark Johnson) المعرفة التجريبية أساساً لقيام هذه العملية المفهومية في الذهن، وهي معرفة تدحض المعرفة الموضوعية التي كانت مسؤولة عن غياب الأثر الإدراكي العميق للاستعارة^(١)، وأدى قصور الوعي بأثر الاستعارة -في مجال اللغة - إلى إهمال المَلَكَة الدلالية لصالح النزعة الشكلية، وعلى سبيل المثال فإنَّ الانتقال من مركزية التركيب في النحو الكوني إلى مركزية الدلالة كان عن طريق إثارة عدد من المسائل العلمية ومنها الاستعارة المفهومية، بل إنَّ من الباحثين من يعدُّ النماذج اللسانية ذات تأثير في بناء هذه الاستعارة وتطورها^(٢)، وخلاصة ما تقدم هو أنَّ للاستعارة المفهومية بعدين: أولهما متصل بمركزية الدلالة في المنجز اللساني، وأنَّ هذه المركزية موقعها الذهن، والثاني تفسير حدوث هذه المركزية في الذهن من خلال الانتقال من المعرفة الموضوعية إلى المعرفة التجريبية^(٣).

ولأنَّ استعارة (الابن سلاح) بحاجة إلى دراستها تجريبياً كغيرها من النماذج الاستعارية المألوفة في قائمة الاستعارات المفهومية؛ فإنني سأكون بحاجة إلى

(١) انظر: جورج لاكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد. ترجمة: عبد المجيد جحفة، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٦م)، ص ٢٧-٤٢.

(٢) وذلك في دراسة لسانية منشورة. انظر: عادل غرار، دور النماذج اللسانية في بناء وتطوير نظرية الاستعارة التصويرية. مجلة مقاربات ع ٥٢، (٢٠٢٣م): ص ١٠٥-١١٦.

(٣) انظر في ذلك: د. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٨٣-١٩٦. وانظر مقدمة مترجم كتاب الاستعارات التي نحيا بها، وما أورده عن طبيعة المعرفة في الطرح الموضوعي والتجربي، ص ٩-١١.

دراسة الدلالة الموضوعية لسلالة الذكور في تقاليد العرب وأعرافهم الجاهلية، وذلك قبل دراسة المعرفة التجريبية التي سوَّغت قيام النظام الاستعاري (الابن سلاح) في الذهن، وهو ما سيتيح - حسب تقدير الباحث - وضع المسألة في سياق الدراسة الأدبية من جهتين اثنتين؛ من جهة المعاني الشعرية ولاسيما في شعر الرثاء، ومن جهة أثر هذه الاستعارة في تجنيس الخطاب الأدبي وتحديداً في فني الشعر والكتابة.

المطلب الثاني

الدلالة الموضوعية لسلالة الذكور في أعراف العرب وتقاليدهم الجاهلية

إن تفضيل العرب في جاهليتهم لسلالة الذكور على الإناث إلى حد ادعائهم نسبة البنين إلى أنفسهم، ونسبة البنات إلى الله تعالى، هو مما نص عليه القرآن الكريم في أكثر من موضع إنكاراً عليهم وتأثيماً لهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾^(١)، وقوله: ﴿أَفَأَصْفَكَ رِجُلًا مِّنَ الْبَنِينَ وَأَتَّخِذُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَقَوْلُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَاسْتَفْتِهِم أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾^(٣) أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾^(٤)، ومن هذه الآيات يعلم وجه الإنكار والتأثيم، وهو ما استقر في أعراف العرب قديماً من تصور للكمال والأفضلية بالنسبة إلى النسل؛ فقد ترتب على هذا التصور عدم تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الولد أيّ كان هذا الولد، ثم إنهم مع عدم التنزيه اختاروا لأنفسهم الأفضل وتركوا لله سبحانه الأقل لأنهم لا يرضونه لأنفسهم^(٥).

(١) سورة النحل، الآية: ٥٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٠.

(٣) سورة الصافات، الآيات: ١٤٩، ١٥٢.

(٤) قال الطبري في جامع البيان: "القول في تأويل قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَكَ رِجُلًا مِّنَ الْبَنِينَ وَأَتَّخِذُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَقَوْلُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ يقول تعالى ذكره للذين قالوا من مشركي العرب الملائكة بنات الله: ﴿أَفَأَصْفَكَ رِجُلًا مِّنَ الْبَنِينَ﴾، يقول: أفخصكم ربكم بالذكور من الأولاد، ﴿وَأَتَّخِذُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا﴾ وأنتم لا ترضونهم لأنفسكم، بل تدّوهن وتقتلوهن، فجعلتم لله ما لا يرضونه لأنفسكم، ﴿إِنَّكُمْ لَقَوْلُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾، يقول تعالى ذكره لهؤلاء المشركين الذين قالوا من الفرية على الله ما ذكرنا: إنكم أيها الناس لتقولون بقبيلكم: الملائكة بنات الله، قولا عظيماً، وتفترون على الله فرية منكم". أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١)، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ١٤: ٦٠٢.

ثم إنهم نسبوا إلى الملائكة - وهم عباد مكرمون - الضعف والهوان بأن جعلوهم إناثاً؛ إذ كان ضعف الأنثى سبب رغبتهم عنها ورغبتهم في الذكر طلباً للأفضل من السلالة بمقتضى أعرافهم الجاهلية، وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾ (١٥) **أَمْ أَخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَكُمْ بِالْبَنِينَ** (١٦) **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوِداً وَهُوَ كَظِيمٌ** (١٧) **أَوْ مَنْ يُنشِئُ فِي الْغَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ** (١٨) **وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثاً أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكُنَبُ لَهُمْ شُهُودُهُمْ ^(١) وَيُسْأَلُونَ** (١٩)، وبناء على هذه التقاليد العرفية المستندة على معرفة موضوعية تتقرر العملية التصنيفية بالنسبة إلى النسل.

(١) سورة الزخرف، الآيات: ١٥، ١٩.

المطلب الثالث

المدخل إلى المعرفة التجريبية لاستعارة (الابن سلاح)

سيكون المدخل إلى دراسة المعرفة التجريبية لاستعارة (الابن سلاح) هو مدخل الأخلاق من حيث ارتباطها بالجسد؛ ويرجع هذا الاختيار إلى أسباب علمية عامة وأخرى خاصة بالدراسة الأدبية، وهي:

١. ذم القرآن الكريم السلوك الأخلاقي الناتج عن التقاليد والأعراف المتصلة بهذا النظام التصوري على نحو ما تقدم بيانه.

٢. لأن للأخلاق في الطرح الفلسفي رؤية موضوعية تتجاهل المعرفة التجريبية، في حين أن الدراسة العلمية لهذه التجربة أتاحت الكشف عن عدد من الأنظمة الاستعارية والخطاطات التصورية المنتزعة من الجسد^(١).

٣. صلة الأخلاق بالمعاني الشعرية في الرثاء؛ ففي البيان والتبيين: "كانت بنو أمية لا تقبل الراوية إلا أن يكون راوية للمراثي، قيل: ولم ذلك؟ قيل: لأنها تدل على مكارم الأخلاق"^(٢).

٤. تصنيف أبي العباس المبرد التعازي والمراثي في باب الخطب والمواعظ، وذلك من جهة أن على الإنسان الصبر على النوائب، وأن الناس يتفاضلون في ذلك بصحة الفكر، ولذا عدَّ هذا الباب جامعاً^(٣)، ثم إنه في كتاب له

(١) انظر: جورج لأكوف ومارك جونسون، "الفلسفة في الجسد، ص ٣٩١.

(٢) أبو عثمان الجاحظ، "البيان والتبيين". تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، بيروت: دار الجيل، د.ت)، ٣: ٢٢٠.

(٣) قال أبو العباس المبرد: "قد ذكرنا في صدر كتابنا أننا نذكر فيه خطباً ومواعظ، فمما نذكره من ذلك أمر التعازي والمراثي؛ فإنه باب جامع... وحق الإنسان الصبر على النوائب، واستشعار ما صدرناه؛ إذ كانت الدنيا دار فراق ودار بوار، لا دار استواء... وإنما يتفاضل الناس بصحة الفكر، وحسن العزاء، والرغبة في الآخرة، وجميل الذكر". أبو العباس المبرد، الكامل. تحقيق: د. محمد الدالي، (ط٢)، =

آخر قد عَوَّل على خلق الصبر في امتداحه ووصف العرب به في جاهليتهم قبل إسلامهم، وما كان من فضيلته عندهم عند حدوث الموت؛ فكان الصبر موضع مروءتهم وزينة أحلامهم في جاهليتهم وإسلامهم، مستدلًا على رأيه في الصبر عند العرب بما رُوي من أخبارهم وأشعارهم في الرثاء^(١)، ولعل إشارته إلى تفاضل الناس في حسن العزاء بصحة الفكر، قد سوَّغَتْ له ربط مجتمع العرب في الجاهلية بمجتمعهم في الإسلام اعتمادًا على مبدأ صحة الفكر في المجتمعين.

وتبعًا لما جاء في السببين الثالث والرابع؛ فإنَّ عقد الصلة بين المراثي والأخلاق له دلالة تصويرية مرتكزة في الذهن، وهي ما أتاحت لأبي العباس المبرد تصنيف المراثي في باب الحكم والمواعظ، فضلًا عن وصف العرب في جاهليتهم بخلق الصبر على نحو ما هو عليه هذا الخلق في زمن الإسلام، وسنلاحظ أنَّ دقة هذا التصور وصدوره عن اللاوعي المعرفي أتاح عدم تفريق أبي العباس المبرد بين طبيعتي الصبر في الجاهلية وفي الإسلام، وخلافًا لذلك تحاول المعرفة التجريبية تقديم المسألة بطريقة أخرى.

يقرر كل من لاكوف وجونسون أنَّ الأخلاق مرتبطة في نظامنا التصوري بالرفاهية البشرية؛ فجميع المُثل الأخلاقية مصدرها هذا التصور^(٢)، وهو ما يعني أنَّ مراعاة الإنسان حالته الصحية بأنَّ يكون جسده قويًا سليمًا، وذهنه مستقيمًا مترنًا، هو أمر ضروري في حياته لا يمكنه الاستغناء عنه؛ لأنَّه بالمحافظة على صحته سيكون فردًا يصلح للمعيشة الاجتماعية؛ فيُشارك المجتمع ويشاركه المجتمع، وهذا التصور

= بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ٣: ١٢٧٦.

(١) فهو يقول: "كانت العرب في الجاهلية وهم لا يرجون ثوابًا ولا يخشون عقابًا يتحاضون على الصبر، ويعرفون فضله، ويُعيرون بالجزع أهله إثارةً للحزم، وتزيينًا بالحلم، وطلبًا للمروءة". أبو العباس المبرد، التعازي والمراثي والمواعظ والوصايا. تحقيق: إبراهيم محمد الجمل، (د.ط، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت)، ص ٤٢.

(٢) انظر: جورج لاكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٣٩١-٣٩٣.

هو نفسه الذي نسقته على الأخلاق؛ فالأخلاق الحميدة تُوصف هي ومن يتحلّى بها بالصحة والقوة.

وفي المقابل فإن الأخلاق المذمومة تُوصف بالداء والمرض ويكون صاحبها مريضاً أخلاقياً^(١)؛ ولذا يشيع في الناس قولهم: الداء الخُلقي، أو: الكذب داء خُلقي، والرشوة مرض، ونحو ذلك، وبناء على ذلك يستقيم تصور الأخلاق بطريقة استعارية على نحو (الأخلاق صحة)، ويجري التعامل مع الأخلاق وفق هذا التصور الاستعاري؛ فمن ذلك أن الأخلاق المذمومة مصدر الفساد، وعليه فإن مؤسسات المجتمع مسؤولة عن مكافحة هذا الفساد وإحلال النزاهة محله، على نحو الطريقة التي تُكافح فيها المؤسسات الصحية الأمراض لإحلال الصحة محلها، ومن ذلك أن الأخلاق عدوى تُصيب المستقيمين عندما يخاطون ذوي المرض الأخلاقي، كما أن الداء عدوى تُصيب الأصحاء عند مخالطة المرضى، وهذا تصور نجده في نشاطنا اللغوي، ومنه قول أبي العلاء المعري:

ولا تجلس إلى أهل الدنيا فإن خلائق السفهاء تُعدي^(٢)

ونتيجة لهذا التصور الاستعاري -حسب تقدير الباحث- تتكون في أذهاننا العلاقة بين استعارة (الابن سلاح) وأنظمة التصور الاستعارية الأخرى للأخلاق وفق المأثور عن عادات العرب وتقاليدهم؛ فتبرز خطاطة الرفاهية التي تستدعي المحافظة عليها حضور استعارة المحاسبة الأخلاقية، وهذه الأخيرة تمد استعارة (الابن سلاح) بالقيم والاستباعات التصورية المؤثرة فيها، فتحضر نتيجة ذلك استعارة القوة الأخلاقية التي تتضمن المحافظة على وضع أخلاقي مستقيم متزن؛ إذ كانت هذه الاستعارة مُبَيِّنَةً استعارياً من خلال مبدأ الاستقامة في الفيزياء، ويترتب على هذا المبدأ تنشيط خطاطة التوازن؛ فالرفاهية المادية في الجسد

(١) انظر: جورج لاكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٣٩٢.

(٢) أبو العلاء المعري، اللزوميات. تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، (د.ط، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ص ٢٧٩.

نفسه تستلزم المحافظة على جميع العلامات الحيوية فيه، وعندما يحدث اختلال في توازنها فإن ذلك يعني مشكلات صحية تُفقد الجسم قوته وحيويته وتكون سبباً في ضعف الإحساس بالرفاهية أو انعدامها تماماً.

وإذا انتقلنا إلى ما هو على مستوى الظاهرة الأدبية وتحديدًا فيما يتصل بالمعنى الشعري في الرثاء، وحاولنا الإفادة من كل ما تقدّم في كشف أبعاد استرسال المعنى الشعري عن هذه المعرفة التجريبية المخزونة في الذهن؛ فإن الموت عامل جوهري في انعدام الإحساس بخطاطة الرفاهية عند طرف ما، ثم إنّه في الوقت نفسه عامل جوهري في رفع مستوى الشعور الجيد بهذه الخطاطة عند طرف آخر، والذي يضبط هذه المسألة ويؤكدّها الناتج التصوري للأخلاق من جهة ارتباطها بالرفاهية، ومن جهة انعكاس ذلك على استعارة المحاسبة الأخلاقية، وذلك بالنظر في هذين الاعتبارين لواقعة الموت استنتاجاً مما أورده ابن سلام في طبقاته عندما عرض طبقة شعراء المراثي^(١):

١. عندما يكون سببُ التأثير القتل؛ فإنَّ استعارة (الابن سلاح) مسؤولة عن إبراز الإحساس بسلب خطاطة الرفاهية عند من أصابه هذا الإيذاء، كالشعور بانعدام هذه الخطاطة عند المهلهل بن ربيعة عندما قتل جساس بن مرة أخاه كليباً، وعلى نحو الإحساس بفقدائها عند ثلاثة من شعراء طبقة المراثي عند ابن سلام، وهم متمم بن نويرة، والخنساء، وأعشى باهلة. ولكن قد تكون الاستعارة نفسها مسؤولة عن إبراز اكتمال الشعور بخطاطة الرفاهية عند مَنْ تسبب بهذا القتل -أي عند الطرف الآخر- كاكتمال الإحساس بها عند عمرو بن كلثوم عندما قتل عمرو بن هند وكانت منها معانيه الشعرية في الفخر الذي أتى في معلقته المشهورة^(٢).

(١) انظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء. قرأه: محمود محمد شاكر، (د.ط، جدة: دار المدني، د.ت)، ١: ٢٠٢. وسيأتي بيان ذلك في موضعه.

(٢) انظر خبر ذلك عند ابن قتيبة وما أورده من شعر جاء في معلقته: ابن قتيبة، الشعر والشعراء. تحقيق: أحمد محمد شاكر، (د.ط، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م)، ١: ٢٢٨، ٢٢٩.

٢. تُعد استعارة (الابن سلاح) عاملاً مهماً في إبراز المحافظة على خطاطة الرفاهية من خلال إظهار الجَلَد والحَزَم؛ إذ كان في إظهار التجلد ما يمنع الطرف الآخر من الإحساس بضعف اكتمال خطاطة الرفاهية عند من أصابته واقعة الموت، وذلك وفق مقتضى استعارتي المحاسبة الأخلاقية والقوة الأخلاقية، كقول أبي ذؤيب:

وتجلدي للشامتين أريهم أني لريب الدهر لا أتضعع^(١)

وقول عمرو بن معدي كرب:

كم من أخ لي حازم بوأته بيدي لحدا
أعرضت عن تذكره وخلقْتُ يوم خلقتُ جلدًا^(٢)

ومع هذين الاعتبارين يُسترسَل المعنى الشعري في الرثاء عن استعارة (الابن سلاح)، ولكي نتبين وجه هذا الاسترسال فإنَّ من الضروري كشف المعرفة التجريبية لاستعارة (الابن سلاح) عند العرب لبيان عمق ارتباط هذا الانتظام التصوري لها مع الأخلاق على المستوى الإنساني، وأثره في خطاطة الرفاهية إيجاباً أو سلباً.

(١) المفضل الصبي، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (ط٦)، القاهرة:

دار المعارف، د.ت)، ص ٤٢٢.

(٢) أبو العباس المبرد، الكامل، ٣: ١٣٧٧.

المطلب الرابع

الروافد التجريبية لاستعارة (الابن سلاح)

إنَّ من أبرز الشواهد الدالة على أثر التجربة المتصلة بالجسد في قيام استعارة (الابن سلاح) في النظام الإدراكي، أنَّ العرب جعلوا صلة الرجل بقومه كصلة العضو بباقي الجسد، ومن ذلك الفصيلة؛ فالفصيلة النسب الأدنى والعشيرة الأقرب كما في قوله تعالى: ﴿وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ﴾^(١) قال في اللسان: "الفصيلة القطعة من أعضاء الجسد، وهي دون القبيلة، وفصيلة الرجل: عشيرته ورهطه الأدنون، وقيل أقرب آبائه إليه ... وأصل الفصيلة قطعة من لحم الفخذ"^(٢).

وجاء في نهاية الأرب ما يدل على ربط مسميات الأنساب بمسميات منتزعة من الجسد؛ فكان منها أنَّ تسمية قبائل العرب مأخوذة من قبائل الرأس، ومن ذلك البطن والفخذ، بل إنَّ إلحاق البطون والأفخاذ بالقبيلة إنما هو من جهة إلحاق هذه الأعضاء ببنية الإنسان؛ "فكأنهم رتبوا ذلك على بنية الإنسان"^(٣)، ويُنَى على هذه الصلة امتزاج استعارة (الابن سلاح) مع استعارة (العشيرة عاتلة)؛ أي إنَّ الابن من أبناء القبيلة في منزلة العضو من الجسد الذي تقع عليه مسؤولية الإحساس به والدفاع عنه، ويكون التقصير في هذا الواجب سبباً في فقدان القيمة التصورية من هذا الامتزاج المنتزع من الجسد^(٤)، وهي قيمة تحددها خطاطة الرفاهية؛

(١) سورة المearج، الآية رقم ١٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، (ط٣)، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ١١: ٥٢٢.

(٣) أبو العباس القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب. تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ط٣)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ١٤.

(٤) وفي السيرة النبوية أنَّ النبي ﷺ قال عندما علم بأشرف قريش الذين خرجوا دفاعاً عن قافلته يوم بدر، وكان منهم أبو جهل، وأمّية بن خلف، وسهيل بن عمرو، وغيرهم: "هذه مكة قد ألقت إليكم أفلاذ أكبادها". عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، (ط١)، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ٥: ٩٤.

فعلى الابن مسؤولية حماية عشيرته طلباً لاستمرار الرفاهية في حقها؛ إذ سيكون الضعف سبباً لطمس خطاطة الرفاهية في حقهم وانتقالها إلى غيرهم وفق المنطق التصوري للأخلاق، ثم إنَّ العشيرة نفسها تجد آثار الضعف والانكسار عندما تفقد مصدر قوتها بموت الرجل ذي الصفات السيادية المتكاملة، كما هو الحال عندما يفقد الجسد عضواً من أعضائه بتر أو شلل، وهذه القيمة التصورية هي التي تظهر في المعنى الشعري القديم للرتاء، على نحو قول أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلدة الأسدي:

أبا دُلَيْجَة من يكفي العشيرة إذْ أمسوا من الأمر في لبسٍ وبَلْبَالٍ
أم من لأهل لويٍّ في مُسَكَّةٍ في أمرهم خالطوا حقاً بإِبْطَالٍ
أم من لعادية تُردى مُلْمَمةً كأنَّها عارضٌ من هضب أو عَالٍ^(١)

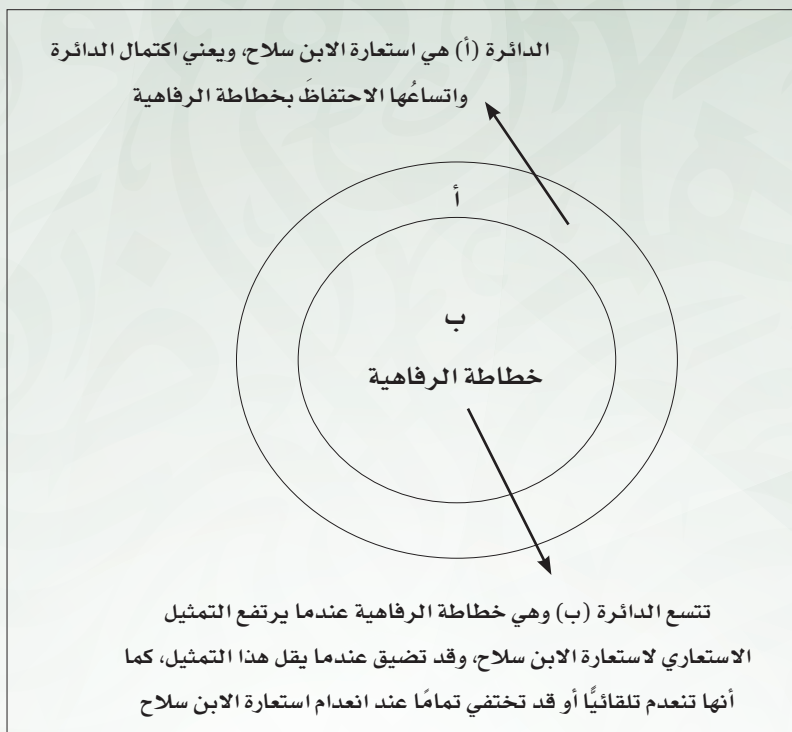
وقول أبي تمام يرثي محمد بن حميد الطائي:

كَأَنَّ بني نِهَانَ يوم وفاته نجومُ سماءٍ خَرَّ من بينها البدرُ^(٢)

ويلخص الشكل الآتي (رقم ١) خلاصة هذه القيم التصورية لاستعارة (الابن سلاح) وأثرها في خطاطة الرفاهية في النظام الإدراكي عند العرب استناداً على ما تقدم بيانه هنا وفي الفقرة السابقة، وفيه نجد أنَّ الدائرة الواسعة (أ) تحيل إلى استعارة (الابن سلاح)، والدائرة المُضمَّنة فيها وهي (ب) تحيل إلى خطاطة الرفاهية:

(١) أوس بن حجر، ديوان شعري، تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم، (د.ط، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ١٠٤.

(٢) أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق: محمد عبده عزام، (ط٢، القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ٨١: ٤.



الشكل (رقم ١)

المطلب الخامس

دلالة المعرفة التجريبية على المادة اللغوية (ب ن و)

قد يُشرع التساؤل عن سبب اختيار لفظة (ابن) في تحديد هذه الاستعارة وكشف روافدها التجريبية؛ فما الذي يمنع من أن تكون (الرجل سلاح) أو (المذكر سلاح)؟ وبعبارة أخرى: هل اختيار لفظة (ابن) هو اختيار مقصود في ذاته عند دراسة المعرفة التجريبية لاستعارة (الابن سلاح)؟

إنَّ المادة اللغوية (ب ن و) تدعم القيمة التصورية لخطاطة الرفاهية؛ لأنَّ لفظتي (الرجل) و(المذكر) تُطلقان على السادة والعبيد، وهو ما يعني حصر دلالات القوة والرفاهية في لفظة الابن ^(١)؛ إذ تستعين استعارة (الابن سلاح) بخطاطتي الربط والوعاء في تكوين معالهما الاستدلالية في التصور؛ أما خطاطة الربط فهي لربط الابن بأبيه في السيادة والشرف على امتداد الزمن، كما في قول عمرو بن كلثوم:

وتحملنا غداة الروع جُردُ عُرْفُنَا لَنَا نَقَائِذَ وَافْتُلِينَا
ورثناهنَّ عن آباءِ صِدْقٍ ونُورُهَا إِذَا مِتْنَا بِنِينَا ^(٢)

وأما استعانتها بخطاطة الوعاء فمن جهة أنَّ الابن المكتمل الشرف والسيادة والقيادة امتاز بأنَّه حظي بأُمِّ حرة كريمة كان رحمها وعاءً استثنائيًّا له؛ ولذا يُمدح الرجل الماجد الكريم بأنَّ النساء عقمن أن يلدن مثله ^(٣).

(١) كما سيأتي بيانه في الفقرة الآتية.

(٢) أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. تحقيق عبد السلام هارون، (ط٥، القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٤١٧.

(٣) كقول أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما بلغته فتوح العراق بقيادة خالد بن الوليد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ”عجز النساء أن يلدن مثل خالد“. ابن الأثير، الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ٢: ٢٣٨.

إنَّ المادة اللغوية (ب ن و) مادة تتضمن في كلام العرب معنى الشرف؛ ففي اللسان: ”بني: بنا في الشرف يبنو؛ وعلى هذا تُؤوَّل قول الحطيئة:

أولئك قومٌ إن بنوا أحسنوا البنا

قال ابن سيدة: قالوا إنه جمع بُنُوَّة أو بُنُوَّة، قال الأصمعي: أنشدتُ أعرابياً هذا البيت أحسنوا البنا، فقال: أي بُنا أحسنوا البنا، أراد بالأول، أي بُني^(١)، وعليه فإنَّ مَنْ روى البيت كما أنشده الأصمعي أي (أحسنوا البنا) بكسر الباء فقد أراد البناء، وتكون المادة اللغوية (ب ن ي)، ومن وافق الأعرابي فقد أراد الابن؛ فتكون المادة اللغوية (ب ن و) حسب كلام ابن سيدة المذكور، مع ملاحظة الخلاف في تأصيل لام ابن؛ فثمة من قضى بأنَّ المادة اللغوية هي (ب ن ي) لكثرتها في كلامهم^(٢)، والقيمة العلمية من هذه الملحوظة أنَّ كلا المادتين لا تؤثران في دلالتها على خطاطة الرفاهية استدلالاً بما قاله الحطيئة.

يُضاف إلى ذلك أنَّ كلمة (بنت) ليست على بناء مذكرها (ابن) فتكون التاء فيها للتأنيث وذلك لسكون ما قبلها، ويُستفاد من هذه الإشارة أنَّ التاء مُلحقة بها وهي مبدلة من الواو^(٣)، وهو ما يعني استقلال كلمة (بنت) عن (ابن) فلا تكون لفظة تلحقها تاء التأنيث كما هو الحال مع (ابنة)، وعليه فإنَّ للمادة اللغوية (ب ن و) ثراءً لغوياً تصويرياً لا يخلو من أهمية في البحث العلمي؛ فكلا اللفظتين (الابن) و (البنت) ترتبطان بالمادة اللغوية المتصلة بمعنى الشرف، وكلاهما استرسال عن خطاطة الرفاهية^(٤)، وهو ما يتيح قيام نظام تصويري استعاري من مجال

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٤: ٨٩.

(٢) انظر: السابق، ١٤: ٨٩، ٩٠. ورأى آخرون خلاف ذلك وأنها (ب ن و).

(٣) انظر: السابق، ١٤: ٨٩.

(٤) ولذلك أثره في المعنى الشعري بشكل عام؛ فمن الملاحظ أنَّ استعارة (البنت سلاح) تسمح بقيام نظام تصويري مغاير لاستعارة (الابن سلاح)، وفيه تكون خطاطة الرفاهية مسؤولة عن التحكم في مجال القوة والسلاح، وبمقتضى هذه الاستعارة تأتي ألقاب مشهورة لبعض الشعراء كصريع الغواني، ولهذه الملحوظة أهمية علمية في دراسة خطاطتي الحياة والموت في تكوين المعاني الأدبية في غير الرثاء.

(السلّاح) بالنسبة إلى مجال (البنت)؛ غير أنّ استعارة (الابن سلّاح) ستُفني قيام نظام تصوّري استعاري وهو (البنت سلّاح) يتناسب مع واقعة الموت في المعنى الشعري القديم وفق الاعتبارين السابق ذكرهما في الفقرة السابقة، ويُسوِّغ هذا الإلغاء تضمن استعارة (الابن سلّاح) خطاطة الرفاهية مع استعارة المحاسبة الأخلاقية استناداً على ما هو مأثور عن العرب في عاداتهم وتقاليدهم، ويتجلى هذا التضمن من خلال عدة مظاهر أعرضها في الفقرة الآتية.

المطلب السادس

أثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في تكوين استعارة (الابن سلاح)

تدل أعراف العرب وتقاليدهم على أن تحقق استعارة المحاسبة الأخلاقية يكون عن طريق الناتج التصوري عنها في استعارة (الابن سلاح)، ومن أبرز الدلالات العُرفية على هذه العلاقة ثلاثة أمور هي: تسمية الابن بمكروه الأسماء مما يعني نسبته إلى لوازم الحرب، ونسبة الفضل في تحقيق استعارة المحاسبة الأخلاقية إلى الابن، وأثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في نسبة الضعف ولوازمه إلى البنت، وتحت كل معنى من هذه المعاني ترد الشواهد عليه من أشعارهم وكلامهم على نحو ما يلي^(١):

أ- تسمية الابن بالمكروه من الأسماء:

يُرجع القلقشندي سبب تسمية العرب أبناءهم بما هو مكروه من خلال ملاحظة عاداتهم وتقاليدهم؛ فهم يختارون المحبوب من الأسماء لعبيدهم خلافاً لأبنائهم؛ فيقول: "الغالب على العرب تسمية أبنائهم بمكروه الأسماء ككلب وحنظلة وضرار وحرب، وما أشبه ذلك، وتسمية عبيدهم بمحبوب الأسماء كفلاح، ونجاح، ونحوهما، والمعنى في ذلك ما يُحكى أنه قيل لأبي الدقيش الكلابي: لِمَ تسمون أبناءكم بشر الأسماء نحو كلب وذئب، وعبيدكم بأحسن الأسماء نحو مرزوق ورباح؟ فقال: إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا. يريد أن الأبناء معدة للأعداء فاخترنا لهم شر الأسماء، والعبيد معدة لأنفسهم فاخترنا لهم خير الأسماء"^(٢).

(١) سأكتفي بذكر شواهد تتناسب مع الغرض من إنجاز هذه الدراسة؛ إذ إن في تقصي أبعاد هذه المسألة ما يفتح المجال إلى دراسة واسعة تتجاوز حدودها.

(٢) أبو العباس القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ص ٢٢.

يُبنى على هذا التفسير أمران اثنان؛ ألهما أن اختيار الاسم المكروه ناتج عن استعارة المحاسبة الأخلاقية؛ فيمقتضى هذه الاستعارة يكون على الابن مسؤولية سلب لوازم الرفاهية من الآخر؛ كأن يحدث في عدوه ما أحدثه فيه أو ما كان سيحدثه إن أوقع به من القتل والسبي وغيرهما؛ فتنتقل الرفاهية من العدو إليه وإلى قومه، ويضمن منطق المحاسبة الأخلاقية هذا الانتقال؛ فهو إما لدفع ظلم وقع أو قد يقع، وإما لجلب منفعة يكون التقصير في حفظها مسوِّغاً في سلبها حسب ما تقتضيه أعرافهم^(١).

وفي المثل المشهور: "أعزُّ من كليب وائل"^(٢)، نلاحظ أن العلم كليباً مأخوذ من المادة اللغوية (ك ل ب) التي هي من مكروه الأسماء، وهي مادة تجتمع فيها الأنظمة التصورية السابق ذكرها: استعارة (الابن سلاح)، وخطاطة الرفاهية، واستعارة القوة الأخلاقية، واستعارة المحاسبة الأخلاقية؛ من ذلك أن الكلب داءٌ يُصاب به الرجل إذا عضه الكلب العقور، ودواؤه بإجماع العرب قطرة من دم الرجل الشريف تُخلط بماء يشربه المصاب، ومنه قول الكميت مادحاً:

أحلامكم لسقام الجهل شافيةٌ كما دماؤكم يُشفى بها الكلب^(٣)

والخلاصة أن هذا الحيوان المعروف -إذا كان مسعوراً- مثال ذهني جيد لإيقاع الأذى في العدو مع عدم تمكنه من المحاسبة الأخلاقية؛ ولذا كان في التسمي به دالاً على المشهد التصوري الجيد لاستعارة (الابن سلاح)؛ لأن مقتضى الأنظمة التصورية السابقة وتحديداً استعارة المحاسبة الأخلاقية هو إبراز مقدرة عالية في إيقاع الأذى في الآخر مع عدم مقدرة هذا الآخر في الانتقام ورد الأذى بمثله أو أشد منه، بل إن الدواء لا يكون من جهة إيذاء المعتدي بل يكون من جهة وجوب الميل إلى

(١) وعلى هذا قال زهير في معلقته:

وَمَنْ لَا يَدُّ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

(٢) أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، مطبعة السنة المحمدية، ٢: ٤٢.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ١: ٧٢٣.

التسامح؛ فالمُصاب يستعيد صفته البشرية من مصدر آخر لا يتحقق منه الانتقام. والثاني أن أسماء القبائل نفسها التي ينتسب إليها أبنائها تكون في الغالب دالة على مقتضى قانون استعارة المحاسبة الأخلاقية وما يتصل بلوازم الحرب؛ مثل الانتساب إلى كلب^(١)، وأسد، وقضاعة^(٢)، وثعلبة^(٣)، وقريش، ولو أخذنا قبيلة قريش مثلاً توضيحاً؛ فإنَّ المادة اللغوية (ق ر ش) تدل على الافتراس وإيقاع الأذى في الآخر؛ فالقرش دابة تكون في البحر لا تدع دابة إلا أكلتها ومنه سُميت قريش^(٤)، وبذلك تتحقق استعارة (الابن سلاح) وخطاطة الرفاهية على نحو ما يدل عليه الشكل السابق.

ب- نسبة الفضل في تحقيق استعارة المحاسبة الأخلاقية إلى الابن؛

إذا عدنا إلى المثل المشهور: "أعزُّ من كُليب وائل"، وأعدنا النظر في مسألة تلازم التسمية بمكروه الأسماء، وجدنا أن خلاصة النظر تدل على مشهد تصويري تُعقد من خلاله الصلة بين (الابن) وأثره في اتساع حجم خطاطة الرفاهية عليه وعلى قومه إلى المستوى الذي تغيب معه المشاهد التصويرية المضادة من غيره، ويبين الجاحظ هذه القيمة التصويرية بقوله: "وقال صاحب الكلب: ومما اشتق من اسم الكلب في موضع النباهة كُليب بن ربيعة، وهو كُليب وائل ... قالوا: وكانت ربيعة إذا انتجعت معه لم تُوقد ناراً، ولم تُحوض حوضاً، وكان يحمي الكلاً، ولا يُتكلم عنده إلا خفصاً، ويجير الصيد، ويقول: صيد أرض كذا وكذا في جوارى لا يُباح، وكان له

(١) انظر ما أورده الجاحظ من أسماء العرب التي اشتقها من اسم الكلب: أبو عثمان الجاحظ، الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١: ٣١٢-٣١٧.

(٢) قال في اللسان: "القُضْع: القهر... وقُضاعة: اسم كلب الماء... القُضاعة: اسم كلب الماء، وقُضاعة: أبو قبيلة، سمي بذلك لانقضاعه مع أمه، وقيل: هو من القهر". ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٢٧٦.

(٣) قال في اللسان: "ثعلبة اسم غلب على القبيلة... والثعالب قبائل من العرب شتى: ثعلبة في بني أسد، وثعلبة في بني تميم، وثعلبة في طيء، وثعلبة في بني ربيعة". وتحمل كلمة الثعلب معنى يدل على السلاح؛ ففي اللسان: "طرف الرمح الداخل في جبة السنان". السابق، ١: ٢٣٧، ٢٣٨.

(٤) انظر: السابق، ٦: ٣٣٥.

جرو كلب قد كَتَّعَه، فربما قذف به في الروضة تعجبه فيحميها إلى منتهى عوائه، ويلقيه بحريم الحوض فلا يَرده بعير حتى تصدر إبله^(١)“.

إنَّ اتساع خطاطة الرفاهية إلى هذا المستوى بالنسبة إلى كليب وائل معناه التفوق في معايير استعارة المحاسبة الأخلاقية، ويقتضي ذلك حصر المشهد التصوري في (الابن) من جهات عدة، منها أن يُذكر في قائمة أنساب بعض العشائر من كان اسمه (مَنَعَة)؛ فعند الكلبي أنَّ من ولد سبيع بن أوس مَنَعَة، وقد ولد مَنَعَة ظَفَرًا ومازناً^(٢)، ومن ذلك أن يكون تظافر أبناء القبيلة واجتماعها مدعاة إلى تحقيق أعلى مستوى ممكن من الرفاهية إلى حد امتناع المحاسبة الأخلاقية في حقهم؛ فمجمّع لقب أطلقته قريش على قصي بن كلاب لأنّه قد جمع قومه على المنعة والعزة فضلاً عن أنَّ من معاني (ق ر ش) الضم والاجتماع والتظافر^(٣)، وهذا التصور شائع في الأنساب مع ملاحظة أنَّ فيه ما يدل على اقتران التصور فيه بالجسد أو بخطاطة الرفاهية، ومن الجسد نجد أنَّ البراجم من بني حنظلة عددهم خمسة وهم: عمرو، والظليم، وقيس، وكلفة، وغالب، وقد سُمُّوا بذلك عندما استجابوا لرجل منهم قال لهم: ”أَيُّهَا القبائل التي ذهب عددها، تعالوا فلنجتمع، فنكن كبراجم كفي هذه؛ ففعلوا فسمّوا البراجم^(٤)“.

ومما يتصل بخطاطة الرفاهية الدلالة على أنَّ من يجاور القوم المجتمعين من ذوي العدد فإنّه سينعم بالمنعة؛ فلا يناله الأذى من أحد وفق ما تقتضيه استعارة المحاسبة الأخلاقية عندهم؛ فقد كان لامرأة من شيبان اسمها هند سبعة أولاد إليها ينتسبون، وقد جاورهم أعشى بني عوف بن همام فأحمد جوارهم؛ فقال مادحاً لهم:

(١) الجاحظ، الحيوان، ١: ٣٢٠. وتوضيح الخط من الباحث.

(٢) انظر: الكلبي، جمهرة النسب. تحقيق: د. ناجي حسن، (ط١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨١م، بيروت: عالم الكتب)، ص ٦٠٣.

(٣) انظر: ابن منظور، ”لسان العرب“، ٦: ٣٣٥.

(٤) الكلبي، جمهرة النسب، ص ١٩٤.

عليك بني هند فكن في جوارهم فإنك إن جاورتهم لن تندما
هم يمنعون الجار من كل سوء وتصبح فيهم آمن السرب محرما
فلم أر جيرانا إذا الحرب شمرت كمثل بني هند أعف وأكرما
إذا كنت فيهم لم تنلك ظلامه ولا غدره حتى تؤوب مسلما^(١)

ثمة إشكال علمي سببه أثر نسبة الأبناء إلى أمهم دون أبيهم على وجه المفاخرة بوصفهم بالعزة والمنعة التي تمتد إلى من ينعم بجوارهم من جهة استحقاقه خطاطة الرفاهية؛ فيقال هل يعني ذلك التعارض مع لوازم استعارة (الابن سلاح) عند انتساب بعض العشائر إلى الأم التي هي مرتبطة في النظام التصوري بالبنت وهي موضع الضعف؟ والشروع في تناول هذا الإشكال يلزم منه الانتقال إلى دراسة الدلالة الثالثة.

ج- أثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في نسبة الضعف ولوازمه إلى البنت؛

من أمثال العرب المشهورة التي هي في إزاء قولهم: "أعز من كليب وائل"، قولهم: "إنه لأمنع من أم قرفة^(٢)"، ويظهر الإشكال في هذا التوازي بالنسبة إلى استعارة (الابن سلاح)؛ فكليب وأم قرفة يُضرب بهما المثل في العزة والامتناع؛ فإذا كانت استعارة (الابن سلاح) منسجمة في التصور مع كليب ربيعة فإن انسجامها مع أم قرفة هو موضع الإشكال، ويؤكد هذا الإشكال ما ذهب إليه عدد من كبار المفسرين إلى أن المرأة هي المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْمَنُ يَشْؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾^(٣)، ومما يدل على نسبة الضعف إلى البنت ما روي عن أعرابي أنه قال

(١) انظر الأبيات ومناسبتها: أبو القاسم الأمدي، المؤلف والمختلف. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (د.ط، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، ص ١١.

(٢) أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال، ٢: ٤٥.

(٣) سورة الزخرف، الآية رقم ١٨. وهذا القول نسبته الطبري إلى ابن عباس رضي الله عنه، ونقل عن قتادة أنه قال في تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾: "قلما تتكلم امرأة فتريد أن تتكلم بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها". الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٠: ٥٦٣، ٥٦٤.

وقد بُشِّرَ بابنةٍ وُلِدَتْ له: ”والله ما هي بنعم الولد، نصرُها بكاءً، وبرُّها سرقةً“^(١)،
ويترتب على هذا إعادة النظر في طبيعة استعارة (الابن سلاح) من جهة طبيعة
نسبة أسباب العزة والمنعة في الذاكرة التصويرية عند العرب.

إنَّ المدخل إلى تناول هذا الإشكال يكون بمراعاة العمل المنظَّم لاستعارة
المحاسبة الأخلاقية وخطاطة الرفاهية مع استعارة (الابن سلاح)، وملاحظة أنَّ
إسناد العزة والامتناع إلى المرأة ناتج عن انسجام هذا الانتظام في التصور؛ ذلك
لأنَّ امتناع المرأة ذات الشأن إلى الحد الذي يُضرب به المثل مرتبط بتمكنها هي
نفسها من خطاطة الرفاهية بدعم من استعارة (الابن سلاح) على نحو ما دل عليه
الشكل السابق، أي إنَّها تتعم بخطاطة الرفاهية بفضل كامل من استعارة (الابن
سلاح)، ويدل شرح المثل نفسه على هذه القيمة التصويرية؛ فأمُّ قرفة هذه هي امرأة
مالك بن حذيفة بن بدر، وكان يُعلّق في بيتها خمسون سيفاً لرجال كلهم مَحْرَم لها^(٢)،
وهو ما يعني أنَّ القيمة التصويرية للمحاسبة الأخلاقية من خلال ضرب المثل بها
تُثبت العكس مما قد يبدو في ظاهر العبارة المنطوقة للمثل؛ فما يتصل بالمحافظة
على خطاطة الرفاهية في حقِّ أم قرفة، وامتناع إيقاع المحاسبة الأخلاقية عليها
مصدره الرجل عملاً بالمقتضى التصوري لاستعارة (الابن سلاح)، ويتأكد هذا
بوضوح في نسج معانيهم الشعرية عن هذه العملية التصويرية المنتظمة في الذهن؛
فعمرو بن كلثوم يقول:

وَنُوجِدُ نَحْنُ أَمْنَعُهُمْ ذِمَارًا وَأَوْفَاهُمْ إِذَا عَقَدُوا يَمِينًا^(٣)

قيل في شرحه: ”الذُّمار: حريم الرجل وما يجب عليه أن يحميه“^(٤)، وقوله:

(١) ابن الشجري، أمالي ابن الشجري. تحقيق د. محمود محمد الطناحي، (ط١)، القاهرة: مكتبة

الخانجي، ١٤٢٣هـ/١٩٩٢م)، ٢: ٤٠٥. وهو شاهد مشهور عند اللغويين والنحاة.

(٢) انظر: الميداني، مجمع الأمثال، ٢: ٤٥.

(٣) أبو بكر الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص ٤٠٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٤٠٨.

على آثارنا بيض حسان نَحَاذِرُ أَنْ تُقَسِّمَ أَوْ تَهُونَا^(١)

قيل في شرحه: "معناه لقيناكم ومن ورائنا النساء، وكذلك كان أهل الجاهلية يفعلون إذا حاربوا ... أي محاذرين نحن تقسيمهن^(٢)"، ومعنى هذا أن التباهي بامتناع المرأة مع بقاء نسبة الضعف ولوازمه إليها هو إثبات لاستعارة (الابن سلاح) من جهة أثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في تنظيم عملية التصور.

ومن جهة أخرى فإن نسبة الأبناء من ذوي الشرف العالي إلى الأم هو إبراز تصوري متصل باستعارة (الابن سلاح)؛ إذ تكون المرأة في هذا التصور -بوصفها الأم لهم جميعاً- العنصر التصوري المشترك الذي يُسَوِّغُ استحقاقهم هذه الاستعارة إلى مستوى الكمال فيها؛ فهي إِمَاءٌ مُنْجِبَةٌ حَسَنَةُ الْإِنْجَابِ، وإِمَاءٌ مُحَمَّدَةٌ سَيِّئَةُ الْإِنْجَابِ، وهذا التصور -مع بدايته- مهم في هذه الدراسة؛ فهو ناتج عن الامتزاج التصوري لخطاظة الوعاء مع استعارة (الابن سلاح)، ومن خلال هذا الامتزاج تكون المرأة وعاءً يُنْسَبُ إليه الابن أو الأبناء المعدودين في الشرف، ولذا يُثْنَى على فاطمة بنت الخرشب لأنها أم الكَمَلَةِ بما تقتضيه استعارة (الابن سلاح) في قول قيس بن زهير العبسي:

بنو جِنِيَّةٍ وَلِدْتُ سِيوفاً قَوَاعَ كُلِّهَا ذَكَرُ صَنِيعٍ^(٣)

وتجدر العناية بهذا الامتزاج والتنبؤ به؛ فمنه يأتي تسويغ رثاء شعراء العرب زوجاتهم على نحو ما نجده في شعر جرير فيما سيأتي، ثم لا بد من مراعاة أثر المحاسبة الأخلاقية في نسبة الضعف ولوازمه إلى الأنثى بشكل عام؛ فهي بهذا الضعف مصدر زيادة الرفاهية عند الخصوم؛ فمن كان له حظ السبي على الآخر فإن له حظ اكتمال هذه الخطاظة في حقه، وبمقتضى خطاظة الوعاء فإن

(١) أبو بكر الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: ص ٤٢١.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٢١.

(٣) المرزوقي، "شرح ديوان الحماسة"، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ / ١٩٩١م)، ١: ٤٧٠.

المرأة تزيد من الحجم التصوري لخطاظة الرفاهية إذا كانت مُنجبة وقد وقعت في السبي^(١)، وتؤدي هذه الأنظمة التصورية مجتمعة أي استعارة (الابن سلاح)، واستعارة المحاسبة الأخلاقية، وخطاظة الوعاء، إلى اعتبار المرأة عنصراً مركزياً في خطاظة الرفاهية.

(١) في السيرة النبوية أن عيينة بن حصن أبي مغادرة مواقع القتال في الطائف عندما أمر النبي ﷺ بالارتحال عنها وترك حصار الطائف، بل إنه أثنى على مشركي الطائف، فقيل له: "أتمدح المشركين بالامتناع عن رسول الله ﷺ وقد جئت تنصر رسول الله ﷺ؟" فقال: إني والله ما جئت لأقاتل ثقيفاً معكم! ولكني أردت أن يفتح محمد الطائف فأصيب من ثقيف جارية أظنُّها لعلها تلد لي رجلاً؛ فإن ثقيفاً قومٌ مناكيرٌ". عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف، ٧: ٢٣٧، ٢٣٨. وتوضيح الخط من الباحث.

المطلب السابع

منهجية دراسة المعنى الشعري في الرثاء وتجنيسه عن طريق استعارة (الابن سلاح)

إنَّ في ارتباط استعارة (الابن سلاح) بالمجال التصوري للأخلاق ووقوع خطاطة الرفاهية ضمن هذه الاستعارة وما يمتزج معها من أنظمة تصويرية قيمة علمية تظهر في مسألتَي المعاني الشعرية وقضايا تجنيس الخطاب الشعري عند العرب؛ فمن خلال الوعي بطبيعة هذا التصور الاستعاري في الذاكرة التصويرية عند العرب نلاحظ ما يلي:

أ. غياب المعاني الملحمية فيما قالوه من الشعر استرسالاً عن هذه الاستعارة؛ فقد كان في اكتفاء الذاكرة التصويرية عند العرب على حدود الإدراك البشري لمجالي المصدر والهدف ما جعلهما متناسبين مع تصورهم للأخلاق وخطاطة الرفاهية؛ ذلك أنَّ القوة التصويرية مع هذه الاستعارة تسمح بأن يتجاوز الخيال البشري الحدود المألوفة له مما يأذن بتوليد الشعر الملحمي، غير أنَّ المعرفة التجريبية للأخلاق عند العرب لم تسمح بذلك؛ فاستعارة (الابن سلاح) عندهم تعني بعبارة موجزة الرجل في صفته الإنسانية المألوفة؛ فمجال المصدر (سلاح) يمد المجال الهدف (الابن) بما يتناسب مع طبيعة الإنسان غير الخارق للعادة؛ لأنَّ الأخلاق عندهم تنظم مع هذه الاستعارة وفق سلوك إنساني مدعوم من استعارتي القوة الأخلاقية والمحاسبة الأخلاقية في حدود الطبيعة البشرية، ولذا كان استرسال المعنى الشعري أساسه الواجب الأخلاقي الذي يُحتمُّ استرساله، ومن أبرز دلالاته القرابة القريبة من جهة الدم التي تكون بين الشاعر والفقيد؛ كما رثى متمم بن نويرة أخاه مالكا، وكما رثى الخنساء أخوها

صخرًا ومعاوية، وكذلك رثى أعشى باهلة أخاه لأمه المنتشر، بل إنَّ الواجب الأخلاقي يتجاوز الشاعر إلى المتلقي؛ فمن أعلام العرب من كان يتسلى في مصيبة موت قريب له بما قيل في رثاء من كان في درجة قريبه الذي فقده، كالخليفة المنصور لما مات ابنه الأكبر جعفر طلب من يُنشده مرثية أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه^(١)، ولو تجاوز العرب في معرفتهم التجريبية الأخلاق في المستوى الإنساني لها، لكان من الممكن أن نجد عندهم معاني الشعر الملحمي الذي يتجاوز المديح والرثاء إلى تخليد الوقائع الأسطورية الخارقة للعادة استرسالاً عن استعارة (الابن سلاح) نفسها، ولكانت المعاني الملحمية جنساً شعرياً عندهم يظهر في تخليد أبطالهم في الحياة وبعد الممات^(٢)، وستكون بذلك المعاني الشعرية محدودة الاتساع من جهة الأخلاق الإنسانية المحضة في مقابل اتساع ما فيها من خرافة وافتراض وقوعها، وقد نبه القرطاجني إلى مسألة الغياب هذه في قوله: "فإنَّ أشعار اليونانية إنما كانت أغراضاً محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود"^(٣).

ب. تبعاً لما جاء في (أ) فإنَّ طبيعة التصور الاستعاري عند العرب لاستعارة (الابن سلاح) يؤكد البُعد الغنائي لشعر الرثاء في أدبنا العربي، كما يتأكد التزام الشعراء بهذه الغنائية التي سمحت بامتزاج معاني المديح بالرثاء، ومن المهم التنبيه إلى مصطلح التأيين عندهم؛ فابن سلام يقول:

(١) انظر: الأصفهاني، الأغاني. تحقيق: د. إحسان عباس ود. إبراهيم السعافين وأ. بكر عباس، (د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت)، ٦، ١٩٢.

(٢) ولذا لا نجد عندهم ربطاً تصويرياً بين (الابن) و(السلاح) ربطاً خارقاً للعادة ولو على سبيل تخليد أجدادهم الذين يفخرون بالانتساب إليهم، مثل مُضر، وربيعة، ومُعد، وغيرهم.

(٣) القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (ط٣، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م)، ص ٦٨.

”وأخبرني يونس بن حبيب أن التأيين مدح الميت والثناء عليه^(١)“، وخلاصة القيمة العلمية من هذه المصطلح تظهر في أمرين اثنين؛ أولهما في دلالة المصطلح على طبيعة المعنى الشعري المُسترسَل عن استعارة (الابن سلاح)؛ فهو معنى صالح لإبراز المشهد التصوري للإنسان حياً أو ميتاً، أي إنه رجل يُمدَح ويُرثَى بما هو مألوف من طباع البشر المحموده، وبذلك يغيب الاستغراق في الخيال الشعري الذي يجعل المعنى الشعري محصوراً في فئة محدودة جداً من الناس وهي فئة العظماء النادرين في الجنس البشري، وفي المقابل نجد الأنظمة التصويرية الداعمة لاستعارة (الابن سلاح) في صفتها الإنسانية المعتادة تسمح بإبراز استعارة التوجه الزمني، واستعارة المحاسبة الأخلاقية، على نحو ما تقدم بيانه^(٢)، وكلاهما يظهران فيما عرضه ابن سلام في طبقة شعراء المراثي، والثاني هو في ضرورة الاستعانة بالأدوات العلمية المناسبة لدراسة المعاني الشعرية الغنائية عند العرب، ولقد أبان القرطاجني عن هذه الحاجة عن طريق ملاحظة كثرة الحكم والأمثال في شعر العرب موازنة بما هو عند اليونانيين^(٣)، وهذه الحكم شائعة في شعر المراثي عند العرب، ولقد سُمِّي كعب الغنوي المشهور بمراثيه الجيدة كعب الأمثال^(٤).

ج. قلة المعنى الشعري في رثاء الأنثى موازنة مع الرجل، وهذه مسألة يرى العقاد أنها كونية تشترك فيها آداب الأمم؛ فهو يقول: ”من أعجب ما يلاحظ على آداب الأمم قلة ما نظمه الشعراء في رثاء النساء ولا سيما الزوجات“^(٥)،

(١) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١: ٢٠٩.

(٢) انظر الفقرة الثالثة من هذا البحث.

(٣) انظر: القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٦٩.

(٤) انظر: الأصمعي، فحول الشعراء. تحقيق: ش توري، (ط٢)، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٤٠٠هـ/

١٩٨٠م)، ص ١٤.

(٥) العقاد، من وحي المرأة. مجلة الرسالة ٦٢٥، (١٣٦٤هـ / ١٩٥٤م): ٦٥٩.

وخلافاً للعقاد نجد د. شوقي ضيف يستعرض نماذج من معاني رثاء المرأة في شعرنا القديم ويُقرر أنَّ الزوجة ربما كانت ”أهم النساء اللائي ذرفَ الرجال عليهنَّ الدموع^(١)“، وهذا التباين سببه الرؤية الموضوعية للمسألة؛ فمن خلال توظيف المعرفة التجريبية نلاحظ خضوع هذا القليل لاستعارة (الابن سلاح)، وهو ما يعني أن تكون الزوجة والأم أكثر حظاً في معاني الرثاء الشعرية من الابنة والأخت نتيجة تنشيط خطاطة الوعاء بتأثير مباشر من استعارة (الابن سلاح)، وتُعد قصيدة جرير في رثاء امرأته، ومرثية المتنبي لجدهته مثالين جيدين في هذه المسألة، ثم إنَّ في اتصال العرب بعد جاهليتهم بغيرهم من الأمم -وتحديدًا الفرس- ما أتاح إبراز قيمة تصويرية أخرى لاستعارة (الابن سلاح) أتت منها التعزية بموت الأنثى في فني الشعر والكتابة، أي إنَّ الأمر آلَ فيما بعدُ عندهم إلى تطور المعنى الأدبي للرثاء ضمن تطور منظومة الأجناس الأدبية.

د. إعطاء حكم نقدي يمس معاني الرثاء الشعرية عند العرب من جهة ضعف المستوى الغنائي فيها نتيجة امتزاج معاني المديح بالرثاء؛ فقدمة يقرر عدم الفصل بين المرثية والمدحة ”إلا أن يُذكر في اللفظ ما يدل على أنَّه لِهالك^(٢)“، وبناء على ذلك فإنَّ تأيين الميت يكون على نحو ما كان يُمدح به في حياته^(٣)، ويوافق الرافعي قدامةً في ذلك؛ فالعرب أقل من غيرهم في وصف أماكن الألم في النفس، بل إنَّ العبرانيين -وهم كالعرب ساميون- أكثر منهم في وصف فجاعة الموت والغوص في العالم العاطفي عند الإنسان، ويرد الرافعي ذلك عند العرب إلى ما يتعلق بالبداءة والأخلاق^(٤)،

(١) شوقي ضيف، الرثاء. (ط٤، القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٢٥.

(٢) قدامة بن جعفر، نقد الشعر. تحقيق: كمال مصطفى، (ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ص ١٠٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٤) انظر: الرافعي، تاريخ آداب العرب. (د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م)، ١٠٦: ٢.

وهذا الحكم النقدي يُقدم تفسيراً موضوعياً لمرحلة ظهرت فيها محاولات طمس الغنائية في المعاني الشعرية نتيجة محاولة طمس المعنى الشعري المُسترسَل عن استعارة (الابن سلاح) وخطاطة الرفاهية لصالح إبراز المعاني الخطابية ذات الصفة العقلية التأملية في مسألتَي الحياة والموت، واتخاذ الرثاء مجالاً لبث التصور الحجاجي في هذه المسألة على نحو ما نجده في رثاء أبي العلاء المعري، ومن الجائز أن تكون استعارة التوجه الزمني مؤثرة بشكل غير مباشر في هذا الطمس.

ولأنَّ هذه الدراسة تحرص على كشف استرسال معاني الرثاء الشعرية عن استعارة (الابن سلاح) فإنني سأكتفي بدراسة ما جاء في (ب) و(ج)؛ إذ يحتاج تناول ما جاء في (أ) و(د) إلى دراسة أوسع.

المطلب الثامن

البعد الغنائي لاستعارة (الابن سلاح) في رثاء الرجل

أفرد ابن سلام شعراء المراثي في طبقة مستقلة أتى بها بعد أن استوفى طبقاته العشر^(١)، وكانت طريقة عرضه لهم من حيث الإجمال على النحو الذي نجده في الجدول الآتي:

الشاعر	المَرثي في شعره	سبب واقعة الموت
مُتمم بن نُويرة	أخوه مالك بن نُويرة	قتله خالد بن الوليد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حروب الردة
الخنساء بنت عمرو	رثت أخويها صخرًا ومُعاوية	قتلت بنو أسد أخاها صخرًا، وقتل بنو مرة غطفان أخاها معاوية
أعشى باهلة	أخوه المنتشر بن وهب بن معن	قتله بنو الحارث بن كعب
كعب بن سعد	أخوه أبو المغوار	مات من مرض أصابه وقد انتقل إلى البادية طلبًا للشفاء

من الملاحظ أنَّ المَرثيَّ عند شعراء هذه الطبقة من الرجال، وبذلك ينحصر المعنى الشعري عنده في الرجل، ثم إنَّ واقعة الموت بسبب القتل عنصر مشترك عند ثلاثة شعراء تقدم ذكرهم ذكر كعب الغنوي، وهم متمم والخنساء وأعشى باهلة، وبذلك تبرز عمليتان ذهنيَّتان هما: استعارة المحاسبة الأخلاقية، واستعارة التوجه الزمني، أما الأولى فتتناسب مع واقعة الموت بسبب القتل، وأما الأخرى فتعني أنَّ الموت قادم لا محالة وأننا مقبلون عليه، ومع قدوم الموت يتحقق غياب استعارة (الابن سلاح) وانهايار خطاطة الرفاهية ضرورة لا اعتداءً كما هو الحال في الأولى.

(١) قال ابن سلام: "وصيرنا أصحاب المراثي طبقة بعد العشر طبقات". طبقات فحول الشعراء، ١: ٢٠٣.

يقدم ابن سلام متمماً على شعراء هذه الطبقة^(١)، مع ملاحظة أن مريثة كعب في أخيه أبي المغوار من أجود شعر الرثاء عند العرب، وبحسب الأصمعي فإنه ليس للعرب مثلاً^(٢)، وعندي أن علة الترتيب والتقديم والتباين في الحكم عند هذين العلمين هي النظر في الذات المدركة لواقعة الموت سواء أكانت هذه الذات الشاعر أم المتلقي؛ فابن سلام يعد موقف الذات المدركة لواقعة الموت بتأثير استعارة المحاسبة الأخلاقية أقوى من استعارة التوجه الزمني في إنجاز المعنى الشعري، إذ يكون انهيار خطاطة الرفاهية مع هذه الاستعارة متصلاً بسلبها وانتزاعها من الآخر، وبذلك تكون أشد إيلاًماً في النفس من انهيارها مع استعارة التوجه الزمني، وفي المقابل قد يكون موقف الذات المدركة من حتمية انهيار هذه الخطاطة مع استعارة التوجه الزمني ما يؤدي إلى تنشيط خطاطة الدوران؛ فدورة حياة الإنسان تنتهي بالموت وهو أشد ما يخافه، ويظهر أثر تنشيط هذه الخطاطة في صياغة المعنى الشعري؛ فتغلب عليه الأمثال الدالة على هذه الحتمية كما في مريثة أبي ذؤيب التي استغرق فيها تصوير ثلاثة أمثلة لهذه الحتمية، ابتداءً كل مثال تصوري منها بقوله: "والدهر لا يبقى على حدثانه"^(٣).

ثمة عوامل إدراكية معقدة بشكل ملحوظ عند متمم موازنة مع الخنساء وأعشى باهلة مع اتفاقهم جميعاً في طبيعة واقعة الموت، وتتحدد هذه العوامل فيما ساقه ابن سلام عن خبر مقتل مالك بن نويرة وكان لها أثر في استرسال المعاني الشعرية في رثائه؛ فهي تدل على ما يتمتع به مالك من أوصاف تتسجم مع استعارة (الابن سلاح) في بيئتين إدراكيتين هما الجاهلية والإسلام؛ فهو في الجاهلية رجل شريف وفارس شجاع كان يُقال له الجفول^(٤)، وفي الإسلام لم يُحمد أمره بعد موت النبي

(١) فهو يقول: "والمقدم عندنا مُتمم بن نُويرة، ويكنى أبا نهشل". السابق، ١: ٢٠٤.

(٢) انظر: فحولة الشعراء، ص ١٤.

(٣) انظر: المفضل الضبي، المفضليات، ص ٤٢٢، و٤٢٥، و٤٢٧.

(٤) انظر: ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١: ٢٠٥. وانظر ما أورده محمود شاعر في بيان معنى هذا الوصف في الحاشية رقم ٢، ومما جاء فيها: "قلت: ولعله سُمي الجفول لجراته وإقدامه".

ﷺ^(١)، وتظهر قيمة هذا التباين في استحالة إعادة بناء خطاطة الرفاهية بأخذ الثأر ممن قتله حسب ما تقتضيه استعارة المحاسبة الأخلاقية، وبمعنى آخر تجتمع في واقعة مقتل مالك بن نويرة إحساس الذات المدركة بانهايار خطاطة الرفاهية من جهتين تصويريتين اثنتين هما استعارة المحاسبة الأخلاقية واستعارة التوجه الزمني؛ وذلك نتيجة مقتل مالك في حروب الردة، وهو ما يعني عمق الأثر النفسي عند متمم، ويستدل على هذا الأثر من قول عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمتمم: "لو كنت شاعراً لقلت في أخي أجود مما قلت، قال: يا أمير المؤمنين، لو كان أخي أصيب مُصاب أخيك ما بكيتُه"^(٢)؛ فزيد بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد قُتل في الحروب نفسها، ولكنه قُتل شهيداً في سبيل الله، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يقول: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾^(٣).

يُفضل الأصمعي المعاني الدالة على انهيار خطاطة الرفاهية مع استعارة التوجه الزمني؛ فأجود مطالع شعر الرثاء عنده قول أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كعدة: أيتها النفس أجمل جَزَعاً إن الذي تحذرين قد وقعا فقد قال الأصمعي: "ولم أسمع قط ابتداء مرثية أحسن من ابتداء مرثيته"^(٤)، ويبنى على هذا استحسان تمكن الشاعر من الدلالة على مقصده من أول بيت استرسالاً عن هذه العملية التصويرية التي تعني الإبانة عن الخوف والحذر من حتمية فقدان خطاطة الرفاهية، وتقوم اللغة بواجبها في دعم الاستدلال على هذا الفقد بما فيها من أدوات وتراكيب، ومن ذلك استغلال الإنشاء الطلبي؛ كالنداء والأمر، وتظهر القيمة الجمالية من التراكيب الإنشائية في إبراز التحاور مع الذات المدركة، وحملها على التجمل والصبر، مع ملاحظ أن هذه الذات تميل إلى الحوار

(١) انظر: ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١: ٢٠٥.

(٢) المصدر السابق، ١: ٢٠٩. وتوضيح الخط من الباحث.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم ١٥٤.

(٤) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١: ٢٠٢.

مع الأنثى عن طريق توجيه النداء والأمر إلى النفس أو إلى امرأة يحاورها الشاعر، وفي اختيار الحوار مع الأنثى دلالة جمالية في التصور من اللاوعي الإدراكي؛ إذ كانت الأنثى عنصراً مركزياً في خطاطة الرفاهية، وتبرز الدلالات الجمالية على هذه العملية التصويرية في نماذج معدودة في ذروة شعر الرثاء القديم عند العرب، ومن ذلك إجراء الحوار بصيغة الاستفهام على لسان المرأة (أميمة) في قول أبي ذؤيب الهذلي:

قالت أميمة: ما لجسمك شاحباً	منذ ابتذلت ومثل مالك ينفع؟
أم ما لجنبك لا يلائم مضجعاً	إلا أقض عليك ذاك المضجع؟
فأجبتها: أما لجسمي أنه	أودى بني من البلاد فودعوا
أودى بني وأعقبوني غصة	بعد الرقاد وعبرة لا تقلع ^(١)

يُبرز الحوار: (قالت) و(أجبتها) المشهدَ التصويري الدال على فقدان خطاطة الرفاهية، وعندما يكون مصدر الحوار المرأة -وهي عنصر مركزي في خطاطة الرفاهية- فإن ذلك محاولة منها لإعادة بناء هذه الخطاطة من جديد، ويتأكد ذلك عن طريق صيغ الاستفهام الصادرة عنها لتسويغ إعادة البناء في عالم الذات المدركة^(٢)، وذلك من خلال إثبات حصول المال في الوقت الحاضر وقرب العهد بالرخاء في الماضي القريب، وفي المقابل فإن الذات المدركة تبطل محاولات البناء في التصور بسبب شدة الإحساس بفقد استعارة (الابن سلاح) نتيجة موت الأبناء، وعدم اكتمال هذه الاستعارة لا يسمح بالمحافظة على خطاطة الرفاهية.

ومن جهة أخرى فإن الحوار قد يعتمد على أن تستقبل المرأة ما يقوله الرجل،

(١) المفضل الضبي، المفضليات، ص ٤٢١.

(٢) من الملاحظ في هذا السياق أن الحوار عندما يكون من الرجل فإنه يتجه إلى المطالبة بهدم خطاطة الرفاهية، ويكون بذلك ناتجاً إدراكياً عن هذه العادة أتت منها ظاهرة توجيه الأمر بالنوح والبكاء على الميت إلى الأنثى وحثها على ذلك، بل قد يحثها الرجل قبل أن يموت كما في قول طرفة:

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله وشقي علي الجيب يا ابنة مَعْبِدٍ

فلا تكون في هذه الحال مصدرًا لمحاولة إعادة البناء أو تسويقها، كما في قول كعب الغنوي^(١):

تَقُولُ سُلَيْمَى مَا لَجَسْمَكَ شَاحِبًا	كَأَنَّكَ يَحْمِيكَ الشَّرَابَ طَبِيبُ
فَقُلْتُ وَلَمْ أَعِيَ الْجَوَابَ وَلَمْ أُلْحَ	وَلِلدَّهْرِ صُمِّ السَّلَامِ نَصِيبُ
تَتَابُعُ أَحْدَاثٍ تَخَرَّمَنَ إِخْوَتِي	وَشَيْبَنَ رَأْسِي وَالْخَطُوبُ تُشِيبُ
أَتَى دُونَ حُلُوِّ الْعَيْشِ حَتَّى أَمَرَهُ	نُكُوبٌ عَلَى آثَارِهِنَّ نُكُوبُ
لِعَمْرِي لئن كَانَتْ أَصَابَتْ مَصِيبَةُ	أَخِي، وَالْمَنَايَا لِلرِّجَالِ شَعُوبُ
أَخِي كَانَ يَكْفِينِي وَكَانَ يُعِينُنِي	عَلَى نَائِبَاتِ الدَّهْرِ حِينَ تَنُوبُ ^(٢)

ولو قيل إنَّ ما يكون من حوار سببه ضرورة المناجاة والشكوى التي يحتاج إليها المعنى الشعري في مثل هذا المقام، وأن الاكتفاء بهذه الضرورة -وهي ضرورة موضوعية- يلغي الحاجة إلى اللوازم التجريبية في التصور، فإنَّ الجواب عن ذلك أنَّ استعارة التوجه الزمني لا تبرز في معاني الرثاء وحدها، بل نجد معالمها فيما هو من مقدمات قُرب الموت، كذم الشيب والتحسر على الشباب، ودم الدهر، ويغلب على هذه المعاني استغلال التركيب في صيغة التأنيث والحوار مع المرأة، وفي هذا ما يصف أثر التلازم بين استعارة (الابن سلاح) وخطاطة الرفاهية، وهو ما يُضفي على المعاني الشعرية توصيفًا عميقًا للذات المدركة تتصدى العمليات الذهنية لتفسيره والكشف عن معالمه.

إنَّ تأخير كعب الغنوي عن الثلاثة له دلالة الإدراكية؛ فالأصمعي يعد مرثيته في أخيه من أجود ما قالته العرب، وبذلك فإنَّ الحكم النقدي على المعنى الشعري في الرثاء عند الأصمعي ينسجم مع استعارة التوجه الزمني بالنسبة إلى استعارة

(١) أتت في الأصمعيات منسوبة إلى غُرَيْقَةَ بن مُسَافِعِ العَبْسِيِّ، والصواب ما أثبتته محققا الكتاب من نسبتها إلى كعب بن سعد الغنوي يقيناً. انظر: الأصمعي، الأصمعيات. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون. (ط٨، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٢١م). ص ٩٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٨. وانظر فيها شرح الأبيات وغريبها.

(الابن سلاح) وخطاطة الرفاهية، في حين أنَّ الحكم النقدي نفسه عند ابن سلام ينسجم مع استعارة المحاسبة الأخلاقية بالنسبة إلى استعارة (الابن سلاح) وخطاطة الرفاهية أيضًا، ويظهر أثر هذا التباين فيما آل إليه المعنى الشعري في الرثاء؛ فقد اختلفت أحكام النقاد في ابتداء أبي تمام مرثيته في محمد بن حميد الطائي:

كذا فليجلَّ الخطبُ وليفدح الأمرُ فليس لعينٍ لم يَفُضْ مأوئها عُذْرُ^(١)

فعابه قوم لأنَّ فيه إشارة إلى معدوم واستعطاف غير معلوم، وهو ما يعني عند من عاب الابتداء استحسانَ معاني التأبين الشعرية قبل استعظام فقد الفقيد، وهذا ينسجم مع موقف ابن سلام السابق، وأمَّا من استحسنته أو لم يرَ في هذا الابتداء عيبًا فإنَّه يتخذ موقفًا نقديًا ينسجم مع موقف الأصمعي في استحسان أن تكون الإبانة عن انهيار خطاطة الرفاهية هي المشهد التصويري البارز في المعنى الشعري.

(١) أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ٤: ٧٩. وانظر ما جاء في الحاشية رقم (١) حول مأخذ النقاد في هذا المطلع، ودعوى انتحال بيت قبله لستر العيب في هذا المطلع.

المطلب التاسع

البعد الغنائي لاستعارة (الابن سلاح) في رثاء المرأة

تقدم أن المرأة تقع في مركز النظام التصوري لخطاطة الرفاهية، ولذا فإنَّ تأثير استعارة (الابن سلاح) في المعنى الشعري لراثائها يأخذ في الاعتبار طبيعة هذه المركزية بالنسبة إلى الذات المُدرِكة، وخالصة المسألة التي يدافع عنها الباحث: أنَّ المرأة في كونها وعاء للابن تختلف مكانتها التصورية باختلاف قربتها من الرجل وانتقاعه بالابن منها، وبذلك تنشط خطاطة الوعاء بدعم من استعارة (الابن سلاح) وخطاطة الرفاهية مما يقود إلى عملية استدلالية محددة نجدها في قول الشاعر:

بنونا بنو أبناءنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد^(١)

ووفق هذا الاستدلال بنى المرزوقي شرح المعنى الشعري في قول حسان بن عليبة:

إذا كنت في سعد وأمك منهم غريباً فلا يغرك خالك من سعد

بقوله: "إذا كنت بعيداً عن وطنك وذويك من قبل أبيك، وحاصلاً في بني خالك، ضارباً فيهم بسهم الخؤولة، لكون أمك منهم، فلا تغتر بهم، ولا تعتمد على قربتك فيهم، فإن التشابك الموثوق به المستصلح لإعداده، إذا كان الالتحام بالأبوة لا بالأُمومة. فأما الخؤولة فمشابهة للغربة، بعيدة من القربى والقربة، والمكانفة والنصرة^(٢)".

وبناء على ذلك فإنَّ المرأة عندما تكون زوجاً للرجل أو أمّاً له فإنها بحسب هذا

(١) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ٢: ٥٢٠.

(٢) المصدر السابق، ٢: ٥٢٠.

الاستدلال مُكوّن جيد لاسترسال المعنى الشعري المناسب لاستعارة (الابن سلاح) ولوازم خطاطة الرفاهية مع هذه الاستعارة على نحو غير مطرد؛ فالذات المُدرّكة قد تميل إلى تجاهل واقعة الموت والتفاخر بإظهار التجلد والحزم بتأثير من خطاطة الوعاء نفسها عندما تكون المرأة زوجًا؛ ففي الكامل أن امرأة للفرزدق ماتت عنده وهي جمع، أي في بطنها ابن منه، فقال متجاهلاً الحزن على فقدها:

وجفن سلاح قد رُزئت فلم أنح عليه ولم أبعث عليه البواكيا
وفي جوفه من دارم ذو حفيظة لو أن المنايا أنسأته لياليا^(١)

وفي المقابل تضعف معاني الرثاء الشعرية إلى مستوى الغياب بتأثير من استعارة (الابن سلاح) وخطاطة الوعاء ولوازمهما عندما تكون المرأة بنتًا أو أختًا للرجل؛ فالبحتري يطمس معاني الرثاء تمامًا استنادًا على ضعف الامتزاج بين الأنظمة التصويرية لاستعارة (الابن سلاح)، وذلك في قوله لأبي نهشل محمد بن حميد وقد ماتت ابنته:

أتبكي من لا يُنازل بالسيّد ف مُشبحًا ولا يهز اللّواء
والفتى من رأى القبور لما طا ف من بناته أكفاء
لسن من زينة الحياة كعدّ الـ له منها الأموال والأبناء
قد ولدن الأعداء قدما وورثن من التلاد الأقاصي البُعداء
لم يند كثرهنّ قيسُ تميم عيلة بل حمية وإباء
وتغشى مهلهل الذلّ فيه من وقد أُعطي الأديم حباء
وشقيق بن فاتك حذر العار ر عليهنّ فارق الدهناء^(٢)

ثم يختم قصيدته بما يؤكد طمس معاني الفجيعة والحزن بقوله:

ولعمري ما العجز عندي إلا أن تبيت الرجال تبكي النساء^(٣)

(١) ويُلاحظ من قول الفرزدق هذا التصريح بخطاطة الوعاء بالنسبة إلى استعارة (الابن سلاح)

(٢) أبو عبادة البحتري، ديوان شعري. تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (ط٤، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٧م)، ٤٠: ١، ٤١.

(٣) المصدر السابق، ٤١: ١.

إنَّ الوعي بهذه المؤثرات الإدراكية في أعراف العرب وتقاليدهم يساعد في تصور معاني الرثاء عند جرير لامراته أم حزره في قصيدة له هي من شعر النقائض، وقد افتحها بقوله:

لولا الحياءُ لعادني استعبارٌ ولزرتُ قبرك والحبیبُ يُزارُ^(١)

ففيها معانٍ لا تخلو من اعتبارات إدراكية منتظمة تجعلها أكثر إبانة عن معانٍ شعرية لأغراض شعرية أخرى مُصاحبة للرثاء كالفخر والهجاء، وهو ما يعني امتزاجًا وتداخلًا على مستوى الجنس الأدبي ضمن حدوده الغنائية.

تُوضَع قصيدة جرير إزاء ما قاله الفرزدق في حدراء بنت زيق وهي امرأة خطبها وماتت قبل البناء بها، فذكر موتها وتجنب إظهار الفجيعة والحزن عليها، وعليه فإنَّ إعراض الفرزدق عن رثائها مع هجائه جريرًا بأمه وامراته، هو مما يتناسب مع البيئة الإدراكية المعاصرة لشعر النقائض وما تضمنته من عمليات إدراكية في التصور والاستدلال؛ فهي تأخذ في الاعتبار الانتظام الذهني لخطاطة الوعاء عند جرير والفرزدق بالنسبة إلى عدد من النساء أتى ذكرهن تبعًا لواقعة خطبة الفرزدق حدراء بنت زيق بن بسطام، ثم حادثة موتها قبل البناء بها، ويبين الجدول التالي كيفية الاستدلال مع هذا الانتظام التصوري:

طبيعة خطاطة الوعاء	التصور عند الفرزدق	التصور عند جرير
النوار أم الحنظليين	فخر ومديح	فخر ومديح
النوار بنت أعين (امرأة الفرزدق)	ذمها عند موازنتها بحدراء	فخر جرير بالحنظليات وهي منهن
حدراء الشيبانية	فخر، وهجاء جرير بها	فخر، وهجاء الفرزدق بها
أم حزره (امرأة جرير)	ذمها وتحديدًا عند موازنتها بحدراء	فخر، وتحديدًا عند موازنتها بأم الفرزدق وأم البعيث
جميع النساء الحنظليات	غائب	فخر جرير بهن

(١) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٦١.

تعد حدراء - وكذلك أم حزرة - عنصرًا مركزيًا جيدًا في عملية الاستدلال على خطاطة الوعاء فيما يصب في صالح استعارة (الابن سلاح) مدحًا وفخرًا وهجاءً، أي إنها ذات قيمة تصويرية عالية تتناسب مع شعر النقائض عند الشعارين معاً^(١)؛ فالفرزدق يهجو جريراً بها وكذلك يفعل جرير، وتكون بذلك أم حزرة في رثاء جرير لها عنصرًا مركزيًا آخر مع هذا التهاجي، ويظهر أثر هاتين المركزيتين في الإدراك بالنسبة إلى بقية النساء في التوضيحات الموجزة الآتية:

أ- خطاطة الوعاء بالنسبة إلى النوار بنت جَل بن عدي:

يتفق الشاعران في الفخر بها؛ فهي أم حنظلة الأغر الذي فيه بيت تميم شرقاً وعزاً، ومن دلالات تحقق استعارة (الابن سلاح) معها قول جرير لعمر بن لجأ:

فلم تلدوا النوار ولم تلدكم مَفْدَاءَ المَبَارَكَةَ الوَلُودُ^(٢)

كما أن الفرزدق تحامى هجاء رجل من بني عدي إذ كان من نسلها؛ فهو يقول:
ولولا أن يقول بنو عدي أليست أم حنظلة النوار
إذا لأتى بني ملكان مني قواذف لا تقسمها التجار

وقيل في شرح ما قاله: "أي لولا أن النوار وهي بنت جَل بن عدي من جدات الفرزدق ولدتكم لهجوتكم"^(٣).

(١) تدعم استعارة (الابن سلاح) القيمة التصويرية لحدراء في استرسال معاني الفخر والمديح والهجاء؛ فهي حدراء بنت زيق بن بسطام بن ذهل بن شيبان، جدها بسطام بن قيس أحد فرسان العرب وأعلامهم في الجاهلية، وأخوها جدها بسطام السليل، والأحوص الكبير، فضلاً عن أن أباه وأعمامها وإخوانها من أعلام العرب المعدودين، وهي مع هذا امرأة نصرانية خطبها الفرزدق ورضي أن يسوق إليها مائة بغير مهر لها، وبذلك تتحقق معها الاستعارة الاتجاهية نحو الأعلى ويكون الفرزدق مكافئاً لها في النسب، ولأنها ماتت قبل البناء بها برزت القيمة التصويرية المناسبة للهجاء بدعم من استعارتي (الابن سلاح) والاستعارة الاتجاهية نحو الأسفل بالنسبة إلى جرير، وفي كلا العمليتين التصويريتين تُسترسَل المعاني الشعرية المناسبة للغرض بحسب الذات المُدرَكة عند الشعارين.

(٢) قال ابن سلام: "فتزوج مالك بن زيد مناة النوار بنت جَل بن عدي ... وكانت امرأة زولة جزلة ... فولدت حنظلة الأغر، وفيه بيت تميم وشرفها". ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١: ٣١.

(٣) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٢٢.

ب- خطاطة الوعاء بالنسبة إلى النوار بنت أعين:

وهي ابنة عمّة الفرزدق، وقد خدعها عندما ولّته أمر تزويجها من خاطب خطبها فغدر بها وصرف عقد نكاحها إلى نفسه، وعندما أبت واستعدت عليه عبد الله بن الزبير رضي الله عنه قال الفرزدق:

هَلُمَّ إِلَى ابْنِ عَمِّكَ لَا تَكُونِي كَمُخْتَارٍ عَلَى الْفَرَسِ الْحَمَارِ^(١)

ثم إن صلة النوار بما هو حاصل عن امتزاج خطاطة الوعاء باستعارة (الابن سلاح) ضعيفة لأن أمها أمة؛ ولذا يُفَضِّلُ الفرزدق حدراء عليها وإن كانت نصرانية عملاً بمقتضى الاستعارة الاتجاهية نحو الأعلى، وذلك في قوله:

لَجَارِيَةٍ بَيْنَ السَّلِيلِ عَرُوقُهَا وَبَيْنَ أَبِي الصَّهْبَاءِ مِنْ آلِ خَالِدٍ
أَحَقُّ بِإِغْلَاءِ الْمَهْوَرِ مِنَ الَّتِي رَبَّتْ وَهِيَ تَنْزُو فِي حُجُورِ الْوَلَدِ^(٢)

ج- خطاطة الوعاء بالنسبة إلى سائر النساء الحنظليات من بني تميم:

تبعاً لمقتضى الاستعارة الاتجاهية نحو الأعلى فإن النساء الحنظليات من نسل حنظلة الأغر وأمّه هي النوار بنت جل، ولذا فإن غلاء مهر حدراء وقبول الفرزدق به يقود إلى استدلالات تصويرية متعارضة تُحددها الذات المُدرّكة في بيئة إدراكية محددة؛ فبالنسبة إلى جرير فإن الفرزدق قين وليس كُفّاً لآل بسطام ولا لنساء قومه الحنظليات، وبذلك يسلب جرير من قوم حدراء استعارة (الابن سلاح) ولوازمها في التصور كاستعارة المحاسبة الأخلاقية وخطاطة الرفاهية؛ فقد قتلت بنو ضبة أخوال الفرزدق جدها بسطاماً، وبناء على هذه المعطيات يقول جرير:

بَنِي مَالِكٍ أَدَوُا إِلَى الْقَيْنِ حَقَّهُ وَلِلْقَيْنِ حَقٌّ فِي الْفَرَزْدَقِ وَاجِبٌ
أَثَاثَةُ حَدْرَاءُ مِنْ جُرٍّ بِالْقَنَا وَهَلْ فِي بَنِي حَدْرَاءِ لِلْوَتْرِ غَالِبٌ
أَثَاثُ بِسْطَامًا إِذَا ابْتَلَتْ اسْتَهَا وَقَدْ بَوَّلَتْ فِي مَسْمَعِهِ الثَّعَالِبُ

(١) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٢٤.

(٢) المصدر السابق، ٣: ٩٢٥.

ذكرت بنات الشمس والشمس لم تلد
وَلَوْ كُنْتَ حَرًّا كَانَ عَشْرُ سِيَاقِهِ
وأيهات من حوق الحمار الكواكبُ
إلى آل زيق والوصيف المقارب^(١)

وثمة استدلال آخر تحدده النساء الحنظليات، وهو أن استعارة (الابن سلاح) ولوازم خطاطة الرفاهية تتحققان عندهن لصالح جرير وإن كن من بني مجاشع قوم الفرزدق لمديحه لهن؛ فابن سلام يروي قول جرير فيهن:

فلا أنا مُعْطِي الحُكْمِ عَنْ شَفِّ مَنْصَبٍ
وَهُنَّ كَمَا الْمَزْنُ يُشْفَى بِهِ الصَّدَى
ولا عن بنات الحنظليين راغب
وكانت ملاحاً غيرهنَّ المشارب^(٢)

ثم قال: "ما كانت امرأة من بني حنظلة إلا ترفع لجرير اللوية في عكمها تُطْرِفُهُ"^(٣).

وإذا أخذ في الاعتبار هذه المكانة التصويرية لخطاطة الوعاء في الذاكرة التصويرية عند العرب ووقوع ما جاء في (أ، ب، ج) تحت تأثير استعارة (الابن سلاح) في بيئة إدراكية مخصوصة نتج عنها شعر النقائض؛ فإن ما قاله الفرزدق في موت حدراء هو طمس لمعاني رثاء المرأة لصالح الفخر والهجاء، وذلك في قوله:

يقولون زر حدراء والترّب دونها
وَلَسْتُ وَإِنْ عَزْتُ عَلَيَّ بِزَائِرٍ
وكيف بشيء وصله قد تقطعا
على المرء من أصحابه من تقنعا^(٤)

وجاء في شرح معنى البيت الأخير: "يقول: المرأة أهونُ فقدًا من الرجل"^(٥).

(١) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٣٠، ٩٣١.

(٢) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٢: ٣٩٤.

(٣) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٢: ٣٩٦. وفي المتن نفسه: "اللوية الشريعة من اللحم...". وفي شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٢٦، أن جريرا قال ذلك نصرة لامرأة الفرزدق النوار بنت أعين عندما شكت إليه خطبة الفرزدق حدراء.

(٤) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٤٠.

(٥) المصدر السابق، ٣: ٩٤٠.

ويقود هذا الطمس إلى استدلال إدراكي تضبطه خطاطة الربط والاستعارة الاتجاهية نحو الأعلى؛ وهو عدم اقتران جرير بامرأة شريفة عالية الشأن في قومها كحدراء التي فقدها، ولذا نجد الفرزدق يعقد ربطاً تصويرياً يستغل فيه خطاطة الوعاء والاستعارة الاتجاهية نحو الأسفل؛ وذلك بأن تكون صلة جرير بالمرأة من جهة أمه وامراته في أدنى مستويات التصور؛ فهو ابن المِراغة، وامراته لا تغار عليه إلا من الأتُن:

وما مات عند ابن المِراغة مثلاً ولا تبعته ظاعناً حيث دعدعا
لعمري لقد قالت أُمَامَةُ إِذْ رَأَتْ جَرِيرًا بذات الرقمتين تشنعا
أَمَكْتَفِل بِالرَّقْمِ إِذْ أَنْتَ واقِفٌ أَتَانِكَ أَمْ ماذا تريد لتصنعا
رَأَيْتِكَ تَغْشَى كاذبِهَا وَلَمْ تَكُن لَتَرْكَبَ إِلَّا ذَا السَّحُوجِ الْمُوقَعَا^(١)
وجاء في الشرح: "أراد الفرزدقُ أنْ جريراً ينكح الأتان^(٢)".

وبناء على ذلك فإنَّ رثاء جرير امرأته هو محاولة لسلب الاستعارة نفسها من الفرزدق، بل إنَّ اعتذاره عن زيارة قبرها هو صدور عن المؤثرات الإدراكية نفسها التي كانت عند الفرزدق في نفوره عن قبر حدراء^(٣)، وهو ما يعني استرسال معاني الرثاء عن استعارة الابن سلاح مع الأنظمة التصويرية الداعمة لها لصالح غرضي الفخر والهجاء، إلا أنَّ جريراً استوفي المعاني الشعرية في الرثاء بشكل جيد انطلاقاً مما جاء في (أ، ج)؛ أي إنَّ الاستدلال الإدراكي الجيد على الرثاء يقود إلا استدلال جيد في الفخر والهجاء، ويتحقق فخر جرير من خلال خطاطة الربط؛ فاستحقاق امرأته الرثاء في مقابل نفور الفرزدق عن رثاء حدراء هو العامل الحاسم في امتزاج الفخر بالرثاء، ثم إنَّه يساعد في انتقال العملية الذهنية بشكل سلس مع هذا الامتزاج من الرثاء إلى الهجاء، ويوضح الجدول الآتي استغلال جرير

(١) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٦٤١.

(٢) المصدر السابق، ٣: ٦٤١.

(٣) وهذه عادة تصويرية لها شواهد عند العرب، وغالباً ما يكون الخطاب موجهاً فيه إلى الأنثى حتى على مستوى الحيوان كالناقة والفرس.

للأنظمة التصورية المناسبة للرثاء:

النظام التصوري	المعنى الشعري المُسترسَل عنه في الرثاء	صلة النظام باستعارة (الابن سلاح)
خطاطة الوعاء	نعم القرينُ وكنْتَ علقَ مَضْنَةً واری بنَعفِ بُلِيَّةُ الأحجارُ ^(١)	الفعل (نعم) خاص بالمديح، وامتداح الزوجة هنا هو بالنسبة إلى الذات المُدرِكة لحُسن عَشْرَتها وطيب نسلها.
خطاطة الربط	ولقد أراكِ كُسيَتْ أجملَ منظرٍ ومع الجمال سَكينة ووقارُ والريحُ طيبةٌ إذا استقبلتها والعرض لا دَنَسٌ ولا خَوَارُ ^(٢)	قيل في شرح البيت: "العرض ... حُسنُ الثناء في الناس" ^(٣) وربط الزوجة بمكارم الأخلاق هو دعم لاستعارة (الابن سلاح) بالنسبة إلى الزوج الذي يطلب لنفسه الصلة نفسها
خطاطة الرفاهية	ولَهتِ قلبي إذْ علتنِي كَبَرَةٌ وذوو التمائم من بنيكِ صِغارُ ^(٤)	استعمال ضميري المتكلم والمخاطب هو للإحالة إلى المذكر، وبذلك يعدم الزوج وبنيه خطاطة الرفاهية مع موت المرأة بوصفها زوجاً وأماً.

ويوظف جرير الاستعارة الاتجاهية مع خطاطة الوعاء في انتقاله من الرثاء إلى
الهجاء، فانتقل إلى هجاء الفرزدق بأمه، في قوله:

أفأَمْ حَزْرَةَ يا فرزدقُ عِبتُمُ غَضِبَ المليكُ عليكم القهارُ
كانتْ إذا هجر الحليلُ فراشها خُزنَ الحديثُ وعَفَّتْ الأسرارُ
ليستْ كأَمِّكَ إذْ يعضُ بِقَرطِها قينُ وليس على القرونِ خمارُ^(٥)

(١) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٦١.

(٢) المصدر السابق، ٣: ٩٦٢.

(٣) المصدر السابق، ٣: ٩٦٣.

(٤) المصدر السابق، ٣: ٩٦١.

(٥) المصدر السابق، ٣: ٩٦٤.

وكذلك هجاؤه الفرزدق وقومه بحدراء في مثل قوله:

حدراء أنكرت القيون وريحهم والحرُ يمنع ضيمه الإنكار^(١)

وقرن البعيث بالفرزدق في هجائه بأمه في قوله:

قرن الفرزدق والبعيث وأمه وأبو الفرزدق قبَّح الإستار^(٢)

وتجدر الإشارة إلى أن جريراً كان يسمي قصيدته هذه الجوساء لذهابها في البلاد^(٣)، والذي أميل إليه أن امتزاج الأغراض الشعرية: الرثاء، والفخر، والهجاء، وما تضمنته من عمليات إدراكية أتاحت إبراز معاني الرثاء الشعرية عن خطاطة الوعاء مع امتزاجها مع معانٍ شعرية أخرى تضبطها استعارة (الابن سلاح) هي التي تفسر ذهابها وشيوعها في الناس، وكأن العنصر الجمالي في معاني رثاء المرأة يكون بإبراز مشاهد تصويرية أخرى تمتزج معه، ولعل هذا ما يفسر إتيان أبي الطيب المتنبي بمعاني الفخر في رثائه جدته لأمه استرسالاً عن استعارة (الابن سلاح) التي أبرزت مشاهد تصويرية امتزج فيها الرثاء مع معاني الفخر والحماسة، وذلك في قوله:

لكان أباك الضخم كوكب لي أمّا
فقد ولدتُ مني لأنافهم رَغما
ولا قابلاً إلا لخالقه حُكما
ولا واجداً غلا لمكرمة طعما
وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يُسمى^(٤)

ولو لم تكوني بنت أكرم والد
لئن لَدَّ يومُ الشامتين بموتها
تغربَ لا مُستعظماً غير نفسه
ولا سالكاً إلا فؤادَ عَجاجةٍ
يقولون لي: ما أنت في كل بلدةٍ

(١) شرح نقائض جرير والفرزدق، ٣: ٩٦٥.

(٢) المصدر السابق، ٣: ٩٧٣.

(٣) المصدر السابق، ٣: ٩٦١.

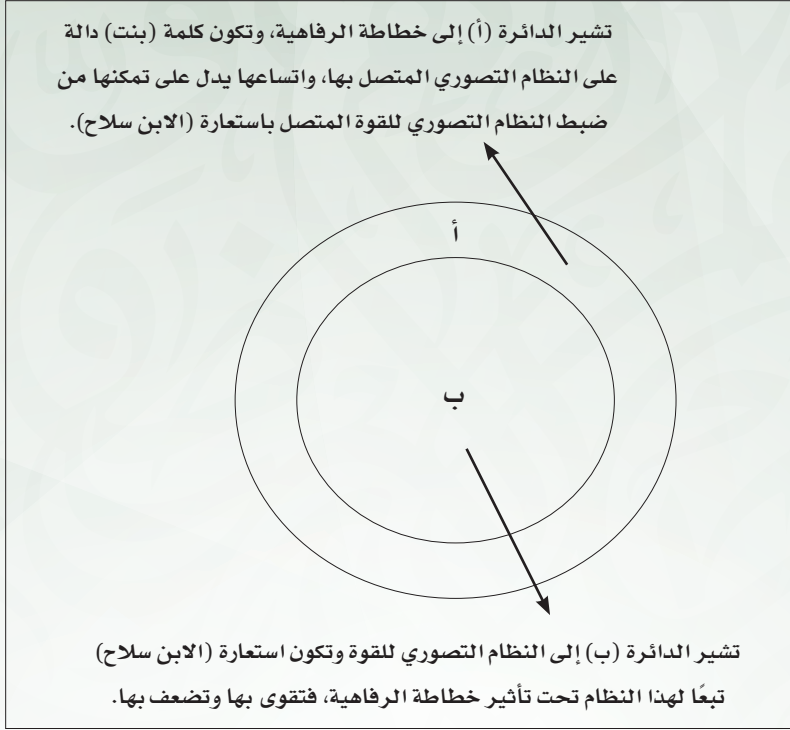
(٤) العكبري، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي. (د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ٤: ١٠٧.

المطلب العاشر

تطور المعنى الأدبي للرثاء ضمن منظومة الأجناس الأدبية

لقد دلت دراسة الشكل (رقم ١) على أنَّ المرأة تقع في مركز النظام التصوري لخطاظة الرفاهية، ولذا يقع على الرجل مسؤولية حماية هذه المركزية تبعاً لما تقتضيه استعارة المحاسبة الأخلاقية، وبذلك تكون خطاظة الرفاهية تحت تأثير استعارة (الابن سلاح).

غير أنَّ ثمة تطوراً ملحوظاً في الخطاب الأدبي تكون فيه استعارة (الابن سلاح) تحت تأثير خطاظة الرفاهية؛ فتُسند إلى (الابن) لوازم الضعف وقلة الحيلة على نحو ما كان عليه إسنادها إلى الأنثى في الشكل رقم (١)، وقوام هذا التحول - حسب تقدير الباحث - ضعف أثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في استعارة (الابن سلاح) في البيئة الإدراكية الجديدة عند العرب؛ إذ أتاحَت التجربة الإدراكية في تحضر العرب إلى إبراز مشاهد تصويرية يتأكد معها البعد التصوري للفظة (البنت) بأن تكون على مستوى جيد في تصور مقولة القوة كما هو الحال مع لفظة (ابن)، وفي هذا ما يتيح تصوراً استعارياً آخر هو (البنت سلاح) يتحقق معه تطور في طبيعة الخطاب الأدبي، وخلاصة ذلك نجده في الشكل الآتي:



الشكل (رقم ٢)

تظهر القيمة العلمية من هذا الشكل في ظهور الخطاب الأدبي المتصل بالتعزية بالأنثى والتأثر بموتها؛ ففيه تبرز معاني فقد الرفاهية والإحساس بالضعف عند فقدانها بفقد المرأة ولاسيما المحظيات منهن، ويستتبع هذا الضعف وقوع استعارة (الابن سلاح) في التصور في مجال خطاطة الرفاهية، والذي يظهر للباحث أن لعبد الحميد الكاتب سبقاً إلى هذا الإبراز التصوري لانتمائه إلى ثقافة فارسية تنسجم معه وتنسجم مع الواقع الجديد في حياة العرب الذي أخذ في التخلي عن آثار القيمة التصويرية القديمة لاستعارة (الابن سلاح) وأثر المحاسبة الأخلاقية في طبيعة ارتكازها في الذهن، ومن شواهد ذلك رسالة كتبها عبد الحميد عن مروان بن محمد إلى الخليفة هشام بن عبد الملك، وقد جزع الأخير عند موت حظية من حظاياها فقال مُعزياً له: "إِنَّ اللَّهَ أَمَتَعَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنَيْسَتِهِ وَقَرِينَتِهِ

متاعاً مده إلى أجلٍ مسمى، فلما تمت مواهب الله وعاريته قبض العارية، ثم أعطى أمير المؤمنين من الشكر عند بقائها والصبر عند ذهابها أنفس منها في المنقلب، وأرجح في الميزان، وأسنى في العوض فالحمد لله، وإنا إليه راجعون^(١) .

ولربما ورد تساؤل خلاصته أننا نجد في معاني الغزل الشعرية التي تسبق عبد الحميد الكاتب تصور وقوع الرجل تحت تأثير المرأة بوصفها العنصر المركزي في خطاطة الرفاهية، كما في قول جرير:

إنَّ العيونَ التي في طرفها مرضٌ قتلنا ثم لم يحيين قتلانا^(٢)

وخلاصة الجواب في أن أثر استعارة المحاسبة الأخلاقية في استعارة (الابن سلاح) ضعيف مع معاني الغزل الشعرية، وهو ما يسمح بتنشيط خطاطة الرفاهية على حساب غيرها من الأنظمة التصويرية الداعمة لاستعارة (الابن سلاح) في البيئة الإدراكية القديمة عند العرب، ولئن قرر العقاد أن المعنى الإنساني في رثاء المرأة حليلة كانت أم غير حليلة لم يظهر قبل ابن الرومي الذي رثى مغنية إلى جانب رثائه امرأته^(٣)؛ فإن هذا الظهور متصل بتطور العملية الذهنية لاستعارة (الابن سلاح) بالنسبة إلى واقعة الموت وموت الأنثى على وجه التحديد، وأن فن الكتابة أتاح إبراز ملاحظة هذا التطور في التصور الذهني بتأثير من الثقافة الفارسية^(٤) .

(١) محمد كرد علي، رسائل البلغاء. (ط١، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، ص ٢٠٦.

(٢) محمد بن حبيب، ديوان جرير. تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، (ط٥، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٨م)، ٢: ١٦٣.

(٣) العقاد، من وحي المرأة، ص ٦٦٥.

(٤) مما يُستدل به على القيمة التصويرية لخطاطة الرفاهية ووقوع تأثيرها على استعارة (الابن سلاح) خلافاً لما هو عليه الشكل (رقم ١) بما ذكره الزجاجي في أماليه: فقد قال: "أخبرنا: علي بن سليمان قال أخبرني أبي عن جدي عن إسماعيل بن نوبخت قال: قصد أبو نواس بعض النوبختية من الكتاب، وكان بعض أجداد ذلك الكاتب كتب لبعض الأكاسرة، فوجد كسرى على بعض حظاياها فدفنها إلى ذلك الكاتب النوبختي وأمره بقتلها، فكره أن يقتلها فتتبعها نفس الملك وخشي أن يستبقها فيتهمه فاستبقاها هو وجب نفسه، ثم إن نفس الملك تتبعها فحملها إليه وعرفه ما صنع بنفسه فأكبر ذلك وقال ما جزاؤك إلا أن أجمع خاصتي وأقعدك على رقبتني، فحسده وزراء الملك وقالوا له إن هذا لقيح ولكن يأمر الملك بأن يصاغ له تاج ويصور فيه تمثاله فيجعله على رأسه ففعل فقال أبو نواس يذكر =

الخاتمة

تناولت الدراسة مسألة أثر استعارة (الابن سلاح) في تكوين المعنى الشعري للثرثاء عند العرب، ومن هذه المسألة نهدي إلى أثر الاستعارة نفسها في بيان كيفية انتظام معاني الرثاء الشعرية ضمن منظومة الجنس الشعري الغنائي في أدبنا العربي، واقتضت الدراسة لتحقيق مطالبها ابتداءً ببيان المقصود من الاستعارة المفهومية إذ كانت استعارة (الابن سلاح) مفهومية، ثم عُنيت بدراسة المعرفة التجريبية التي أتاحت ارتكاز هذه الاستعارة ذهنيًا عند العرب تمهيدًا لدراسة أثرها في القضية الأدبية والنقدية على نحو ما تقدم، وتوصلت الدراسة إلى نتائج أبرزها ما يلي:

١. تبين من دراسة المعرفة التجريبية أنَّ واقعة الموت حدث يرتبط باستعارة (الابن سلاح) بوحدة من اثنتين؛ الموت بسبب القتل، أو الموت بسبب آخر غير القتل، ومع الأولى تنشط أنظمة تصويرية أبرزها المحاسبة الأخلاقية، ومع الثانية تنشط استعارة التوجه الزمني، وفي كلا الحالتين تضبط استعارة القوة الأخلاقية هذه الأنظمة، ويتجلى ذلك في الواجب الأخلاقي عند الشاعر الذي يُحفّز عنده استرسال المعنى الشعري في الرثاء مع وجوب وقوع خطاطة الرفاهية في ضمن حدود استعارة (الابن سلاح)؛ إذ كانت استعارتا المحاسبة الأخلاقية والتوجه الزمني مرتكزتين على ذلك، سواء أكان ذلك من جهة الحث على الصبر والتجلد، أم من جهة إظهار البكاء والحسرة، وهو ما يقتضي استدلالاً عليها ضرورة إعادة بناء خطاطة الرفاهية بدعم من استعارة (الابن سلاح).

= هذه القصة...". الزجاجي، أمالي الزجاجي. (ط١، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٨٢هـ)، ص ١٣٩، ١٤٠.

٢. تسوُّغ استعارة (الابن سلاح) امتزاج معاني الرثاء الشعرية بمعانٍ شعرية أخرى مصاحبة لها، ولذا أتى مصطلح التأيين عند ابن سلام في عرضه طبقة شعراء المراثي؛ فهو مديح الميت والثناء عليه، ومن أبرز النتائج العلمية الحاصلة عن هذا التسويغ تعليل قلة شعر الرثاء في المرأة؛ فإنَّ امتزاج معاني الرثاء بالمديح يؤدي إلى تضيق مساحة استرسال المعنى الشعري في رثائها، ومما يدل على ذلك أنَّ حظ الزوجة والأم من الرثاء أفضل من حظ البنت والأخت، إذَّ تمتزج مع الزوجة والأم وما علاها معاني الفخر والهجاء أو التعزية والتجمل بالصبر، وذلك ناتج عن أثر استعارة (الابن سلاح) في خطاطي الوعاء والرفاهية خلافاً للنظام التصوري المرتبط بالبنت والأخت.

٣. تؤثر استعارة (الابن سلاح) في المستوى الغنائي للمعنى الشعري في الرثاء؛ فهي تجعل معاني الرثاء ممتزجة مع معانٍ شعرية غيرها، وهذا الامتزاج مستحسن عند نقاد قدامى كابن سلام، وفي المقابل فإنَّ ثمة آخرين يفضلون خلوص معاني الرثاء من هذا الامتزاج كما هو الحال مع الأصمعي الذي استحسن شعر كعب الغنوي في الرثاء.

٤. تبين للباحث أنَّ لفن الكتابة أثرًا في ملاحظة تطور المعنى الشعري في رثاء المرأة؛ فقد كان في التعزية بالأنثى في فن الكتابة عند عبد الحميد الكاتب نتيجة خضوع استعارة (الابن سلاح) لخطاطة الرفاهية ما يدل على تطور العملية الذهنية المؤثرة في استرسال معاني الرثاء الشعرية في المرأة في مرحلة شعرية لاحقة، وعندما نرجع إلى ما يقرره العقاد في مسألة رثاء المرأة شعرًا وأسبقية ابن الرومي في ذلك؛ فإنَّ مسألة الأسبقية عنده مرتبطة بفن الكتابة، ثم إنَّ ابن الرومي يشارك عبد الحميد الكاتب الانتماء إلى أصول غير عربية، ومن الضروري أيضًا ملاحظة أنَّ معاني الغزل الشعرية عند العرب كانت تستلزم القيم التصويرية لخطاطة الرفاهية

وما يكون من أثر سلبي في النفس عند حصول فقدتها، ولذا فإنها لا تخلو من شواهد تدل على تطور البيئة الإدراكية عند العرب لاستعارة (الابن سلاح) بتأثير من الثقافة الفارسية.

وأشير في ختام هذه الدراسة إلى أن من الجائز أن ترتقي معاني الرثاء الشعرية إلى مستوى عالٍ من الغنائية الخالصة التي لا تختلط بغيرها من المعاني الشعرية عندما يرثي الشاعر نفسه، ومن الممكن الخروج بتصوّر أوسع وأشمل للغنائية في شعر الرثاء عند العرب عند دراسة العوامل الإدراكية المؤثرة في استرسال المعاني الشعرية في رثاء الشاعر نفسه، وهي دراسة قد تثبت أو تنفي مسألة قصور شعرنا العربي عن وصف مواضع الألم في الجسد الإنساني عند الرثاء بالنسبة إلى المتكلم.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).
- ابن الشجري، أمالي ابن الشجري. تحقيق د. محمود محمد الطناحي، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٣هـ / ١٩٩٢م).
- ابن قتيبة، الشعر والشعراء. تحقيق: أحمد محمد شاكر، (د.ط، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).
- ابن منظور، لسان العرب، (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
- أبو العباس المبرد، التعازي والمرثي والمواظ والوصايا. تحقيق: إبراهيم محمد الجمل، (د.ط، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت).
- أبو العباس المبرد، الكامل. تحقيق: د. محمد الدالي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).
- أبو العلاء المعري، اللزوميات. تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، (د.ط، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت).
- أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م، مطبعة السنة المحمدية).
- أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. تحقيق عبد السلام هارون، (ط٥، القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- أبو عبادة البحري، ديوان شعري. تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (ط٤، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٧م).
- أبو عثمان الجاحظ، الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).
- أبو العباس القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب. تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ط٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- أبو القاسم الأمدي، المؤلف والمختلف. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (د.ط، ١٣٨١هـ /

- ١٩٦١م، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).
- أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق: محمد عبده عزام، (ط٢، القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).
- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، بيروت: دار الجيل، د.ت).
- ٥. الأزهر الزناد، النص والخطاب. (ط١، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ٢٠١١م).
- الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية. (ط١، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).
- الأصفهاني، الأغاني. تحقيق: د. إحسان عباس ود. إبراهيم السعافين وأ. بكر عباس، (د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت).
- الأصمعي، الأصمعيات. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، (ط٨، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٢١م).
- الأصمعي، فحولة الشعراء. تحقيق: ش توري، (ط٢، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).
- أوس بن حجر، ديوان شعري. تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم، (د.ط، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).
- جورج لاكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها. ترجمة: عبد المجيد جحفة، (ط٢، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩م).
- جورج لاكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد. ترجمة: عبد المجيد جحفة، (ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٦م).
- الرافعي، تاريخ آداب العرب. (د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).
- الزجاجي، أمالي الزجاجي. (ط١، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٨٢هـ).
- شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق: د. محمد إبراهيم حور ود. وليد محمود خالص، (ط٢، أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٨م).

- شوقي ضيف، الرثاء. (ط٤، القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، (ط١، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر. تحقيق: كمال مصطفى، (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت).
- القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (ط٣، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م).
- الكلبى، جمهرة النسب. تحقيق: د. ناجي حسن، (ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨١م، بيروت: عالم الكتب).
- محمد بن حبيب، ديوان جرير. تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، (ط٥، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٨م).
- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء. قرأه: محمود محمد شاكر، (د.ط، جدة: دار المدني، د.ت).
- محمد كرد علي، رسائل البلغاء. (ط١، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- المرزوقي، "شرح ديوان الحماسة"، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩١م).
- المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (ط٦، القاهرة: دار المعارف، د.ت).

المجلات العلمية :

- عادل غرار، دور النماذج اللسانية في بناء وتطوير نظرية الاستعارة التصويرية. مجلة مقاربات ع ٥٢، (٢٠٢٣م).
- العقاد، من وحي المرأة. مجلة الرسالة ٦٢٥، (١٣٦٤هـ/١٩٥٤م).

Resources & References

- Ibn al-Athir. Al-Kamil fi al-Tarikh. Edited by Omar Abd al-Salam Tadmari. 1st ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1997.
- Ibn al-Shajari. Amali Ibn al-Shajari. Edited by Mahmoud Muhammad al-Tanahi. 1st ed. Cairo: Maktabat al-Khanji, 1992.
- Ibn Qutaybah. Al-Shi'r wa al-Shu'ara'. Edited by Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Dar al-Hadith, 2006.
- Ibn Manzur. Lisan al-'Arab. 3rd ed. Beirut: Dar Sadir, 1994.
- Al-Mubarrad, Abu al-'Abbas. Al-Ta'azi wa al-Marathi wa al-Mawa'iz wa al-Wasaya. Edited by Ibrahim Muhammad al-Jamal. Cairo: Dar Nahdat Misr, n.d.
- Al-Mubarrad, Abu al-'Abbas. Al-Kamil*. Edited by Muhammad al-Dali. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1993.
- Al-Ma'arri, Abu al-'Ala'. Al-Luzumiyyat. Edited by Amin Abd al-'Aziz al-Khanji. Cairo: Maktabat al-Khanji, n.d.
- Al-Maydani, Abu al-Fadl. Majma' al-Amthal. Edited by Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Cairo: Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955.
- Al-Anbari, Abu Bakr Muhammad ibn al-Qasim. Sharh al-Qasa'id al-Sab' al-Tiwal al-Jahiliyyat. Edited by Abd al-Salam Harun. 5th ed. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Al-Buhturi, Abu 'Ubadah. Diwan al-Shi'r. Edited by Hasan Kamil al-Sayrafi. 4th ed. Cairo: Dar al-Ma'arif, 2017.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman. Al-Hayawan. Edited by Abd al-Salam Harun. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n.d.
- Al-Qalqashandi, Abu al-'Abbas. Nihayat al-Arab fi Ma'rifat Ansab al-'Arab. Edited by Ibrahim al-Abyari. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1980.
- Al-Amidi, Abu al-Qasim. Al-Mu'talif wa al-Mukhtalif. Edited by Abd al-Sattar Ahmad Farrag. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961.
- Abu Tammam. Diwan Abi Tammam with Commentary by al-Khatib al-Tabrizi. Edited by Muhammad 'Abduh 'Azzam. 3rd ed. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Al-Tabari, Abu Ja'far. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Edited by Abd Allah ibn Abd al-Muhsin al-Turki. 1st ed. Cairo: Dar Hajr, 2001.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman. Al-Bayan wa al-Tabyin. Edited by Abd al-Salam Harun. Beirut: Dar al-Jil, n.d.
- Al-Zanad, al-Azhar. Al-Nass wa al-Khitab. 1st ed. Sfax: Dar Muhammad Ali, 2011.
- Al-Zanad, al-Azhar. Nadhariyyat Lughawiyyah 'Arfiyyah. 1st ed. Sfax: Dar Muhammad Ali, 2010.
- Al-Asfahani. Al-Aghani. Edited by Ihsan Abbas, Ibrahim al-Sa'afin, and Bakr Abbas. Beirut: Dar Sadir, n.d.
- Al-Asma'i. Al-Asma'iyyat. Edited by Ahmad Muhammad Shakir and Abd al-Salam

Harun. 8th ed. Cairo: Dar al-Ma'arif, 2021.

- Al-Asma'i. Fuhulat al-Shu'ara'. Edited by Sh. Tori. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1980.
- Aws ibn Hajar. Diwan al-Shi'r. Edited by Muhammad Yusuf Najm. Beirut: Dar Bayrut, 1980.
- George Lakoff and Mark Johnson. Metaphors We Live By. Translated by Abd al-Majid Jahfa. 2nd ed. Casablanca: Dar Toubkal, 2009.
- George Lakoff and Mark Johnson. Philosophy in the Flesh. Translated by Abd al-Majid Jahfa. 1st ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 2016.
- al-Rafi'i. Tarikh Adab al-'Arab. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1974.
- al-Zajjaji. Amali al-Zajjaji. 1st ed. Cairo: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah al-Hadithah, 1962.
- Sharh Naqa'id Jarir wa al-Farazdaq. Edited by Muhammad Ibrahim Hur and Walid Mahmoud Khalis. 2nd ed. Abu Dhabi: al-Majma' al-Thaqafi, 1998.
- Shawqi Dayf. Al-Ritha'. 4th ed. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Abd al-Rahman al-Suhayli. Al-Rawd al-Unuf. Edited by Abd al-Rahman al-Wakil. 1st ed. Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1967.
- Qudamah ibn Ja'far. Naqd al-Shi'r. Edited by Kamal Mustafa. 3rd ed. Cairo: Maktabat al-Khanji, n.d.
- al-Qartajanni. Minhaj al-Bulaga' wa Siraj al-Adaba'. Edited by Muhammad al-Habib ibn al-Khuja. 3rd ed. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1986.
- al-Kalbi. Jumhurat al-Nasab. Edited by Naji Hasan. 1st ed. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1981.
- Muhammad ibn Sallam al-Jumahi. Tabaqat Fuhul al-Shu'ara'. Reviewed by Mahmoud Muhammad Shakir. Jeddah: Dar al-Madani, n.d.
- Muhammad Kurd 'Ali. Rasa'il al-Bulaga'. 1st ed. Cairo: Dar al-Kitab al-Islami, 2009.
- al-Marzouqi. Sharh Diwan al-Hamasa. Edited by Ahmad Amin and Abd al-Salam Harun. 1st ed. Beirut: Dar al-Jil, 1991.
- al-Mufaddal al-Dabbi. Al-Mufaddaliyyat. Edited and explained by Ahmad Muhammad Shakir and Abd al-Salam Harun. 6th ed. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.

Scientific Journals:

- Adel Garar. The Role of Linguistic Models in Constructing and Developing Conceptual Metaphor Theory. *Muqarabat*, no. 52 (2023).
- al-'Aqqad. Min Wahi al-Mar'ah. *Majallat al-Risalah*, no. 625 (1954).

الموت والحياة في رواية (المزهاف)
دراسة سيميائية

Life and Death in the Novel Al-Mezhaf
A Semiotic Study

إعداد:

د. بسمة بنت محيسن بن عواض العتيبي

جامعة أم القرى

قسم اللغة العربية - الدراسات الأدبية والنقدية

Dr. Bsamah bint Muhaisen bin Awad Al-Qothami Al-Otaibi

Umm Al-Qura University, Department of Arabic Language,
Associate Professor of Literary and Critical Studies

ملخص البحث

يرصد البحث سياقات الموت والحياة في رواية (المزهاف) للروائي خليف الغالب؛ حيث ناقش في المبحث الأول على المستوى الخطابي مُكوّنين أساسيين هما: الدلالة الخطابية والتركيب الخطابي، وفي الدلالة الخطابية - بعد تقطيع الرواية لوحدات نصية - حُدّدت المسارات التصويرية لأبرز الممثلين، وما ترتّب عليها من أدوار غرضية، وعلاقة ذلك بثنائية الموت والحياة. أما في التركيب الخطابي، فقد رصد البحث بنية الممثلين، وبنية التفضية المتصلة بالفضاء المكاني والأبعاد العلاماتية للعنوان، ووقف على بنية التزمين الخاصة بتتبع حركة الزمن وعلاقته بسياق الموت والحياة في الرواية.

كما شرع البحث في المبحث الثاني، الخاص بالمستوى السردى الذي يُنظم عناصر البنيات السردية والتحوّلات والحالات، بالكشف عن أبرز البنيات العاملة، المتمثلة في بنية العزلة وبنية الحياة والموت، وبنية الانتقام، وبنية الخسارة والانهازام. علاوة على ذلك، فقد كشف البحث عن الخطاطة السردية في ثلاثة برامج خاصة بـ "الأب شليويج، والابن زين، و(قمرا)".

وقد أبان البحث في المبحث الأخير المخصّص للمستوى العميق، عن محاور التواتر والتشاكلات الدلالية والسيمولوجية، ووقف على المربع السيميائي، والمقاصد الدلالية، مهتمّاً بإظهار المستوى التأويلي الذي تظهر فيه تمفصلات العلاقات بين خطاب الموت والحياة.

الكلمات المفتاحية: (المزهاف)، الموت، الحياة، دراسة سيميائية، العزلة، الانتقام، البنيات العاملة.

Abstract

This study examined the contexts of life and death in Al-Mezhaf, a novel by Khalif Al-Ghalib. The first section of the study addressed the discursive level, focusing on two key components: discursive semantics and discursive structure. In analyzing discursive semantics, following the segmentation of the novel into textual units, the study identified the figurative trajectories of the main actors and the purposive roles they perform, highlighting their relationship to the themes of life and death. At the structural level, the study explored the configuration of actors, spatialization related to setting and title semiotics. It also examined chronological structure, tracing the movement of time and its connection to the life-death dichotomy in the narrative.

The second section of the study analyzed the narrative level, which organizes the elements of narrative structures, transformations, and states through uncovering major actantial configurations such as isolation, life and death, revenge, and loss and defeat. It further identified the narrative schemes across three special programs involving Father Shliwih, the son Zain, and Qamra.

The third section of the study was devoted to the deep structural level. It revealed the thematic recurrence and semantic and semiological similarities. This section also examined the semiotic square and semantic intentions, with a focus on the interpretive level that reveals the underlying relations between the discourses of life and death.

Keywords: Al-Mezhaf, life, death, semiotic study, isolation, revenge, actantial structures.

المقدمة

برزت ثنائية الموت والحياة في رواية (المزهاف) للروائي خليف الغالب بشكل محوري، بحيث نلاحظ أن الفواعل والعوامل تُدار حولها، وأن سيرورة المعاني والمقاصد الدلالية والضمنية تكتمل بها.

وقد جسدت (المزهاف) -بحمولاتها الثقافية والفكرية- الوعي بعرض مساقات التقابل بين الموت والحياة، عبر وجهات النظر المختلفة، وعبر فضاء العُزلة في الصحراء. كما كشفت عن مدى علاقة الأزمان النفسية للممثلين، ودوافعها في خلق حالة انتقام، لها صلة وطيدة بالموت، وصناعة حياة موازية.

وانطلاقاً من ذلك، سيسعى البحث إلى استتباع حضور الموت بتقابلاته مع الحياة، والوقوف على مستويات الخطاب واستنطاق مضمراته ودلالاته عبر الإجابة عن الإشكالات التالية:

كيف تجسّم خطاب الموت والحياة في رواية (المزهاف)؟ ما الدور الذي يقوم به الممثلون على مستوى الخطاب وأسهم في إظهار خطاب الموت وتشاكلاته؟ ما المستويات الخطابية التي تكشف عن مواطن حضور الموت والحياة في الرواية؟ ما دور التفضية والتزمين في كشف خطاب الموت؟ ما أبرز البنيات العاملية والبرامج السردية المتصلة بالموت وتقابلاته؟ ما دور الدلالات والتشاكلات التي تكاشف عنها خطاب الموت في الرواية؟

وحيث إن للموت وعلاقاته التقابلية دوراً في بناء المعنى وصناعة الدلالات وإظهار مقاصد الرواية، ولعدم وجود دراسة علمية -على حد علمنا- تناولت الرواية، وهذا الجانب منها تحديداً، فقد ارتأيت مدارستها، مُتخيرةً الوقوف على فكرتها المحورية، المتجسدة في مناقشة ماهيات الموت والحياة في فضاء الصحراء، وما يتماس معها من قضايا اجتماعية ووجودية وفكرية ونفسية.

وتحقيقاً لمساعي البحث؛ فقد نهض في سياق خطته المنهجية على ثلاثة مباحث رئيسة، تصدرها مدخل، مهدّ للحديث عن الموت في الرواية العربية. واختصّ المبحث الأول بالمستوى الخطابي الذي يُناقش مكونين أساسيين: الدلالات الخطابية والتركيبات المعنوية بالمثلين وبنية التفضية، والتزمين، وتقرّد المبحث الثاني: بالمستوى السردى المعنى بدراسة البنيات العالمية والخطاطة السردية، فيما وقف المبحث الأخير المختص بالمستوى العميق بمدرسة محاور التواتر، والبحث عن التشاكلات الدلالية والسيمولوجية، والمربع السيميائي، والمقاصد الدلالية، مهتمّاً بإظهار المستوى التأويلي الذي تظهر فيه تمفصّلات العلاقات بين خطاب الموت والحياة.

ورغبةً في استنطاق مستويات خطاب الموت والدلالات والمضمرات في الرواية، استعناً بالمنهج السيميائي؛ لأنه الأكثر ملائمة للوصول لثنائية الموت والحياة، عبر عنايته بمستويات الخطاب الروائي: المستوى الخطابي والمستوى السردى والمستوى العميق؛ فضلاً عن قدرته -بألياته- على متابعة سيرورة الموت في مفاصل الأحداث، والكشف عن التقابلات والتشاكلات الدلالية والسيمولوجية، كما أن المنهج السيميائي بأدواته المعرفية يصل إلى بؤرة المعنى ومقاصد التأويل، عبر الوقوف على المربع السيميائي ومحاور التواتر.

مدخل: سيمياء الموت في الرواية العربية

للموت سيرورته في السرد العربي، فهو حاضرٌ بكل تمثّلاته وتقابلاته بصورة مستمرة، كوجه من وجوه الحكايات التي تمنح للحياة قيمة عن طريقه، فالثنائية بين "الموت والحياة" ليست مجرد ثنائية متباينة؛ إنما هي حدٌ فاصلٌ مصيريٌّ بين الفناء والبقاء، ولارتكازيّتها في فلسفة الوجود الإنساني، كانت حاضرةً بشكل كبيرٍ ومتنوعٍ في الرواية العربية، ومحوراً لمناقشة قضايا إنسانية وفلسفية واجتماعية وفكرية، ولمواجهة قلق الهويات المتعددة، ومكافحة الخيبات الداخلية للإنسان.

وقد وظّف الروائي الموت في الروايات العربية بـ ”بوصفه رمزاً، يتمكّن به من النفاذ إلى كثير من الموضوعات ذات الحساسية الاجتماعية، أو الدينية، أو السياسية وغيرها، بما يضمن له عمق الدلالة وحتمية التأثير“^(١)، ومن تلك الموضوعات ما يتعلّق بقضايا اجتماعية متصلة بالمرأة والجسد والشرف؛ حيث يكون الموت حاضراً كوسيلة للتخلّص من المرأة وعارها، من وجهة نظر ذكورية. ومن الروايات التي ناقشت الموت -في هذا السياق- رواية (حكاية صفية) ليلي العثمان، كما ناقشت رواية (أم الدويس) لعلي أبو الريش؛ (الموت من وجهة نظر فلسفية)، مؤكدة أن الإنسان ما زال غير مكتفٍ بالإجابات المعتادة حول الموت، وأنه يسعى للامتلاء المعرفي بحقيقته. وحضر الموت في بعض الروايات حضوراً سياسياً كوسيلة رمزية تكشف الطغيان والتجبر والظلم الذي يتعرض له الإنسان، فهو إما أداة لردع الظلم بموت الظالم، أو أداة لتأكيد حالة الخسران وفقد الأمل بموت المظلوم. ومن تلك الروايات التي وظّفت الموت في سياق الموقف السياسي رواية (فرانكشتاين) لأحمد سعداوي^(٢).

وقد يأتي الموت ممثلاً عن التسلط والألم والظلم، ويداً حديدية بيد السلطة توجّه نحو الضعفاء. وفي مقابل ذلك، تظهر صورة أخرى للموت الاختياري الذي يتم اختياره بوصفه مظنةً للانعتاق والتحرر، وهذا عينه ما تشكّل في رواية عبده خال (الموت يمر من هنا)، ففيها نرى الموت بوصفه ملاًذاً.

أما في رواية (المزهاف)، فيحضر الموت كشاهد على أزمة الدوافع النفسية المتجسدة في فعل ”الانتقام“. ويُمكن الوصول لسيروية مقاصد الموت في الرواية عبر مدارسة الرواية في مستوياتها الخطائية والسردية والمستوى العميق.

(١) محمد الخزي، الموت في الرواية الخليجية، الدمام: دار أثر، ط١، ٢٠٢١م، ص ٨.

(٢) ينظر، المرجع السابق، محمد الخزي، الموت في الرواية الخليجية، ص ٢٧٩.

المبحث الأول

المستوى الخطابي

إن تتبع مسارات السيميوز في النص السردي، يستوجب الوقوف على مستويين للتحليل، يقود -كما يُشير بنكراد- أحدهما إلى الآخر، وهما: المستوى السردى والمستوى الخطابى^(١)؛ حيث نلاحظ أن المستوى السردى الذي تتجسّد فيه بنية الحكاية على شكل حالات وتحولات، يُفضي بنا إلى المستوى الخطابى بصفته ضابطاً للمسارات التصويرية، واستثماراً دلاليّاً لهذه البنية^(٢).

ويرتبط المستوى الخطابى -في اشتغالاته- على محاور، منها: "محور ظهور الممثلين والتزمين والتفضية، محور الاشتغال الثيماتي...محور التصوير عبر الاشتغال على الصورة الحواسية"^(٣). وهذه المحاور تُسهم في كشف الدلالات والتصورات عبر مكونين أساسيين، هما: الدلالة الخطابية والتركيب الخطابي.

١. الدلالة الخطابية؛

إن الوصول للدلالة الخطابية، يُحتم تقطيع الرواية إلى مجموعة مقاطع، لها محدّداتها ومنهجيتها، و"تمثل المحدّدات عناصر خطابية قادرة على إقامة حدود، تفصل بين المقاطع المكوّنة للخطاب؛ إذ يُمكن -بناءً على هذه المحدّدات الملائمة- تمييز المقطع عن الآخر"^(٤). أي يُمكن أن تتعدد محدّدات التقطيع بالنسبة للخطاب

(١) ينظر، سعيد بنكراد، السيميائيات السردية مدخل نظري، الدار البيضاء: منشورات الزمن، ط١، ٢٠٠١م، ص ٥٣.

(٢) ينظر، أحمد عبد الرازق ناصر، سجالية القوة والضعف دراسة سيميائية في روايات عبده خال، الرياض: مطابع جامعة الملك سعود "كرسي الأدب السعودي" ط٢٠١٥م، ص ٢٤.

(٣) عبد الحكيم المالكي، استطاق النص الروائي من السرديات والسيميائيات السردية إلى علم الأجناس الأدبي، ص ٦٧.

(٤) عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي؛ البنيات الخطابية - التركيب - الدلالة، =

الروائي؛ مثل الاعتماد على مكونات خطابية: الزمن والمكان والشخصيات والقيمة الدلالية“ ولأن محورية حكاية (المزهاف) تقوم على الممثلين؛ كان الأمثل في تقطيع الرواية، الارتكاز على مسار الشخصيات/ الممثلين، وفقاً لما يلي:

المقطع الأول: (المسار التصويري لشليويح وفهدة وعشبة)

يتضمن المقطع الأول الذي يتمحور حول شليويح و”زوجته فهدة وابنته عشبة“، جملة من المشاهد والحكايات المتفرقة، التي تلتحم لتكوّن لكل شخصية مسارها التصويري المنفرد.

وبتتبع الجمل التصويرية للأب (شليويح) على لسان الراوي العليم؛ مثل: ”لم يكن شليويح فارساً ولا عقيداً لقومه، إنه رجلٌ من أوساط الناس... صار راعياً مع إبل العقيلات أوائل شبابه... يشعر الأب شليويح أحياناً أنه لا فائدة منه، خاصة بعد أن كبر ابنه وأصبح راعياً للإبل... اليوم لم يعد له أهمية سوى أن يجلس بصحبة الملل في بيته، وبجانبه قهوته... ينتظر أن يأتيه أخوه شالح بالأخبار في إحدى زيارته المتكررة... يبقى مُتذكراً لأيام مضت، كان للحياة فيها معنى آخر... لا يُريد القرب من الناس، خوفاً على ولده، أن يصيبه ما أصاب أخويه“^(١)، تبرز وحدات معجمية ك”رجل من أوساط الناس، راع للإبل، يأتيه أخوه بالأخبار، لا يُريد القرب من الناس” تُحيلنا في مسارها التصويري على ”أب بدوي بسيط وكبير في السن، منعزل بأهله عن الناس، يسعى لحمايتهم، متعب وخائف من الموت الذي خطف طفليّه” وبهذه المتتاليات التصويرية يظهر الدور الثماتيكي لشليويح متجسداً في كونه ”أباً مسؤولاً عن الحفاظ على أسرته وحمايتهم، وخائفاً على ابنه من الموت، وأسرته من التشتت“ أي إنه (الحامي)، وهو دورٌ مستمر طوال حركة السرد ومحافظ على صورته؛ إلا في موطن مختلف، حين يعود الراوي العليم بسرد الماضي؛ حيث يتخذ دوراً مغايراً تمحور في كونه ”شاباً متهوراً عاشقاً جريئاً“.

= الدار البيضاء: شركة المدارس، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٤-١٥.

(١) المزهاف، خليف الغالب، الرياض: دار تشكيل، د.ط، ١٤٤٦هـ، ص ١٣، ١٥، ٢٥.

في تقاطع مساري مع الأب / شليويح تتمحور الوحدات المعجمية للزوجة (فهدة)؛ لتشكل في مسار العلاقات الاجتماعية / عائلي، صورة الزوجة الحضرية التي لم تتزوج عن حب؛ بل عن شفقة، والزوجة المطيعة، الخائفة على أبنائها بعد أن فقدت اثنين منهم بشكل مفاجئ، ومن تلك المتتاليات المعجمية: قول الراوي العليم: "لم تكن ذات جمال وفتنة، فتاة حضرية من القصيم، لم تجرب البداوة إلا مساساً يسيراً... تزوج فهدة لا عن حب وهوى؛ بل عن رحمة وشفقة...تبتسم فهدة في وجوه القادمات، وتئن في داخلها مجدداً...اثنين يا عشبة، لو كان واحداً قلنا صدفه، اثنين يا عشبة!"^(١).

هذا المسار التصويري يكشف عن دورها الثيماتكي المتمثل في كونها أمًا مذعورة، وحريصة على حماية ابنها الوحيد من الموت، عبر قبول العزلة عن الناس والبعد عنهم. أي إنها تقوم بدور الرعاية والحماية لابنها وابنتها.

أما عن عشبة، فنلاحظ أن الوحدات المعجمية؛ مثل: "مهامتها القديمة أن تحفظ أخاها زين وتراقبه...تراقبه وهو يطارد التيوس الصغيرة...لم تتزوج عشبة، لم يخطبها أحد، لم تكن سوى حارسة لأخيها زين"^(٢) تشير لـ (فتاة / أخت) تقوم مقام الأم، حريصة على أخيها (زين) تُراعيه وتطبخ له وتراقبه، وبهذه الصور اكتسبت الدور الثيماتكي (الأخت الحريصة والخدمة) كما أن تشكلات الصور نجم عنه امتلاكها لصفات حميدة؛ كالحب والحرص والصبر والتضحية، وأخرى تنم عن حسرة وألم وحزن.

وقد كشفت سيرورة المسارات التصويرية لشليويح وزوجته وابنته، عبر الوحدات المعجمية والصور الخطابية، عن تقابلات متعددة، أهمها: (الموت- الحياة)، (العزلة -الاندماج)، (الخوف- الأمان)، (الحرص-المجازفة)، (الحماية-الضرر).

(١) المزهاف، ص ١٥، ٢٠٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠، ١١.

المقطع الثاني: (المسار التصويري لزبن)

منذ لحظة انتشار السرد الذي يبدأ من أول جملة في الرواية: "اليوم الأول: لم يكن ساذجاً، وإن بدا ذلك على وجهه"^(١) حتى الفصل العاشر، وقبل (اليوم الأخير) نجد جملة من المشاهد والحكايات والمواقف التصويرية، التي كشفت عن المسار التصويري للشخصية الرئيسية (زبن)، منها قول السارد العليم: "لكنه اليوم زبن آخر، لقد كبر... ومع عزلته الطويلة وبُعده عن الناس - منذ أن كان في السادسة من عمره؛ إلا أن هذه العزلة تزيده قسوةً، وتُعطيهِ حماسةً، فهو في هذا الوقت منطلقٌ وعنيدٌ وغاضبٌ... صرخ زبن: إلى متى نتخفى عن الناس لأجل قصةٍ صارت من سنين؟ إختوتي ماتوا؟ لكن الحي أبقي، وش دراكم أني أموت الميتة نفسها؟! تمرّد زبن، واتهم عائلته بالضعف، وأظهر لوالديه وأخته أنه منذ وقت طويل، يذهب للرعاة في مراعيهم... صرخ في وجه أمه، مظهرًا لها أنها لا تعرف شيئًا، وأنها وأباه حرموه الناس بسبب قصةٍ قديمة"^(٢). تُحيلنا الوحدات المعجمية "عزلة، قسوة، عنيد، صرخ، تمرّد، يذهب للرعاة"، المنتظمة في المسارات التصويرية السابقة، على صورة لشابٍ وحيد وقوي ومقدام وشجاع وغاضب، ورافض للعزلة التي فُرضت عليه من قبل والديه، ومُتمرّد على أوامرهم، يرى الانزواء عن بني أعمامه ضعفًا وخسارة، وبهذه التشكلات الخطائية أدّى في الرواية وظيفته ثيماتيكية؛ هي: "الابن المقدام والمتهور"؛ هذا الدور هو انعكاسٌ لقيمة تجريدية (حب زبن للحياة، والرغبة في الانطلاق بعيدًا عن الخوف من الموت)، وهي قيمة تستمر معه طوال الرواية. وقد أكّد التشكيل الخطابي لسلسلة الصور الممتدة له على مسار الحكاية، ذلك الدور، أي إنه استغل قسوته وعناده وقوته وشجاعته ومحبة والديه، لكسر عزلتهم وخوفهم عليه من الموت، ومن ثمّ الانتقال بهم إلى قطين أبناء عمومته.

كما أظهرت المتتاليات الصورية لزبن مقابل المسارات الصورية لعائلته، عددًا

(١) المزهاف، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١، ١٨.

من التقابلات الرئيسية التي تلتقي في ”الموت والحياة“، ”الخوف والشجاعة“، ”العزلة والاندماج“.

المقطع الثالث: (المسار التصويري لقمرة)

”- يأتيني متخفياً على العيون، بعيداً عن البيوت... يضع يده الخشنة على خد، يقترب بوجهه من وجهي.

- أحب اسمي حينما يكون على لسانه، مرة (قمراً)، ومرة (قمره)، ومرة ينظر إلى البدر المكتمل، ليقول إني أجمل منه في الاسم، وفي الموسم.

حين يسدل الليل سدولَه، وتنام الأعين، أترقب الموعد الليلي، ينبض قلبي باللقاء... لا أخشى من أبي الكبير، ثقیل السمع؛ بل كنت أخاف من أخي... أخٌ لم يكن عطوفاً ولا رحيماً”^(١).

تشير هذه الصور في المسار التصويري إلى امرأة تُحب رجلاً، وتوأعده بعيداً عن عيني أخيها، وهذا أكسبها في الرواية دوراً ثيماتياً؛ وهو: (المعشوقة / العاشقة) إلا أن هذا الدور ارتبط في حركة السرد بالماضي، أي إن (قمراً) لها مسارٌ تصويريٌّ آخر في الرواية، يتضافر مع المسار الأول، تمثل في عددٍ من الحكايات والمواقف، والتشكلات الصورية، ومن ذلك: لا تزال نظرتَه وهو يموت بيديه لا تُفارقني، ظهر علينا فجأة... ثم انهال بالضرب على شليويح، ليس قربنا أحد في الشعيب لكي يُفرق بينهما... خنقه بشماغه، وبركٍ عليه، حين قام عنه كانت عيناه شاخصتين، وروحه قد فاضت. أه منك يا شليويح، أه منك... وآه مني.

- شعرت بالغضب يسري في دمها، كان للأقدار أن تعرف طريقاً آخر... ينبغي أن تكون الآن في مكان فهدة”^(٢). تحيلنا الوحدات المعجمية التالية:

(١) المزهاف، ص ٦٥، ٦٦، ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٧، ٦٨.

(خنقة، فاضت روحه، شعرت بالغضب، ينبغي أن أكون مكان فهدة) إلى صورة امرأة مغبونة وحاقدة؛ حيث يقتل عشيقها -شليويح- أخاها أمامها، ولم تُنقذه من الموت. وتسترّت على جريمته، ثم يهجرها خمس سنوات ليعود بزوجةٍ حضرية؛ مما أشعل بداخلها حالةً من الغضب، ورغبةً في الانتقام لعدم تقدير العاشق لتضحيتها وحبها. كما تكشف هذه الصورة في مسار (الشعور) الدور التيماتيكى الآخر لـ (قمر)، الذي تجسّد في "دور المنتقمة"، يقول السارد (على لسانها): "والله لأذبحك يا شليويح، والله تدم يا شليويح، ارحم قلبي يا شليويح"^(١).

٢. التركيب الخطابي:

يساعد التركيب الخطابي في إحدى جهاته على ضبط تسلسل الصور وآثار المعنى في نصٍّ ما^(٢)، كما "يُقارب الحقل المعجمي والحقل الدلالي والأدوار التيماتيكية، التي يقوم بها الفاعل من جهةٍ أخرى"^(٣) علاوة على أنه يُنظم العمليات والعلاقات، ويضمن تمرير القيم الدلالية والمسارات بين الممثلين، والتفضية والتزمين، أي إنه "ينقل مستويات الخطاب في الرواية من العناصر البسيطة إلى العناصر الأكثر تعقيداً"^(٤).

أ- بنية الممثلين:

تسرّد الرواية بصوت السارد العليم، الذي يحكي الحكاية من خارجها^(٥)؛ مما

(١) المزهاف، ص ٩٣.

(٢) ينظر، فريق إنترفرن، التحليل السيميائي للنصوص، ترجمة: حبيبة جرير، سورية: دار نينوى، د.ط، ٢٠١٢م، ص ٣٧.

(٣) جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية: التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، موقع الألوكة، ط١، ٢٠١٥، ص ٨١.

(٤) سعيد بنكراد، السيميائيات السردية، سوريا: دار حور، ط١، ٢٠١٢م، ص ١٣٢.

(٥) جرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتمد، وعبد الجليل الأزدي، عمر حلي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، ١٩٩٧م، ص ١٩٩.

ساعد على تحديد بُؤرَتِها وتعميق الدور الوظيفي لها.

الممثل: (الأب / شليويح)

أكَّدت المسارات التصويرية لشخصية شليويح الدورَ الغرضيَّ الذي يقوم به في السرد، فهو بفعل المسؤولية، وبفعل الخوف على ابنه "زبن" من الموت، أصبح "الحامي" الذي فضَّل العُزلة على الحياة وسط عشيرته وأبناء عمومته، مُعرِّضاً نفسه لألم الوحدة وكآبتها؛ من أجل حماية "زبن" من صوت الموت الذي لاحق ابنيَّه الذكور قبل سنوات.

إن شخصية (شليويح) مُتجذِّرة في بؤرة الأحداث، ومحرَّكة لها بين زمنيَّين: الماضي والحاضر؛ لذلك نجدها تتكاشف في الرواية -على حدِّ تعبير فيليب هامون- على اعتبارها "مجموعة من الثنائيات التقابلية، متألِّفة بشكلٍ متنوع داخل كل شيء"^(١). فهو يعيش بين الموت والحياة، والعزلة والانتماء، وبين الخوف والشجاعة، والتمسُّك والتخلي. هذه الثنائيات تكوَّنت نتيجة هروبه من الماضي الذي "مات" فيه ابناه وهما في سن الخامس عشر بشكلٍ مفاجئ، وخوفاً من امتداد حكاية الموت على آخر ابن له، فوجد في "العُزلة" عن الناس حياةً له، وأيقن أن التخلي عن أبناء العمومة حمايةً لأسرته من الفناء.

الممثل: (الابن/ زبن)

تلتزم شخصية زبن -طوال الرواية- بمسارٍ تصويريٍّ واحد، فكل المواقف والأحداث؛ مثل: عراكه مع قُطَّاع الطرق، وعراكه مع أبناء عمومته على سُقيا الماء، وحكايته مع أبي شوشة ورفضه للانصياع لرأي والده وأمه؛ تدل على أنها شخصية شابة متهوره، ومقدامة على الأخطار، ومُقبلة على الحياة، ومحبة للعطاء، شجاعةٌ، وكريمة.

(١) فيليب هامون، سمولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة سعيد بنكراد، سوريا: دار الحوار، ط١،

وقد كشفت المتواليات السردية في المسار التصويري لزبن، أنها شخصية "محورية"؛ فهي المحرك الرئيس للفواعل والأدوار الغرضية في الرواية؛ إذ نلاحظ أن حالة الصراع داخل الأحداث، تنهض على رفضه التام للدور الغرضي الذي تقوم به أسرته، وتحديدًا "والده"؛ فهو يرفض العزلة، ويرى أنها موتٌ صامت للحياة، فيدعو بكل قوة وشجاعة لكسر الحماية، والاندماج مع القبيلة.

الممثل: (المعشوقة) / (قمرا)

تمتلك (قمرا) دورًا وظيفيًا مهمًا في الرواية؛ حيث كشفت المسارات التصويرية عن غرضها الذي تسعى لتحقيقه، وهو "الانتقام" من شليويح ومن أسرته، وتنفيذًا لهذه الرغبة، مارست الغدر واستعملت السحر والسم، فالموت لأسرة شليويح هو موضوعها الرئيس، الذي بواسطته تُحقّق لذاتها الحياة. وهي بذلك الفعل صنعت تشكّلات صورية بينها وبين شليويح، مبنية على محور الموت والحياة، والانتقام والسلم، والتربُّص والترقُّب، والتخلي والخذلان.

إن سيرورة المسارات التصويرية -بحمولاتها الدلالية-، أكّدت بأن (قمرا) ترى أن موت شليويح كمدًا على موت أبنائه، هو سبيلها للحياة، وقتل الحسرة بداخلها، فيما يرى شليويح أن سبيله للحياة يتمركز في عزّله مع أسرته، ففي الانطواء والبعد حياةٌ تقاوم الموت والحقد، فيما يرى زبن أن العزلة هي صورة من صور الموت الذي يخنق الحياة، ويُمزّق أطرافها بالخوف والألم والحسرة.

ب. بنية التفضية:

لا يُمكن لحركة أفعال الممثلين أن تسير دون فضاءٍ مكانيٍّ وحيزٍ زمنيٍّ، ولأهميتهما، تحضر هذه البنية في الإطار الخطابي؛ لتكشف عن الاستثمار الدلاليّ للسرد:

المكان

للمكان -بوصفه عنصرًا من عناصر الخطاب الروائي- وظائفٌ تسهم في

صناعة المعاني، وتقوية روابط المؤشرات الدلالية، ولاسيما أن الأمكنة لها صلة بالواقع، و”تحيل عليه في أسمائها وملامحها ومواقعها وإيحاءاتها“^(١)، وهذا عينه يتكاشف في الوحدة المعجمية الأولى من الرواية، ف (المزهاف) ملفوظ مستوحى من الفضاء الصحراوي، وله في الحملات المعجمية دلالات متعددة؛ منها ما اتصل بالإسراع والعجلة إلى الشر، ففي لسان العرب، **أَزْدَهَافٌ: أَي تَقَحُّمٌ فِي الشَّرِّ، وَزَهْفٌ زَهْفًا وَأَزْدَهَفٌ: خَفٌّ وَعَجَلٌ. وَأَزْهَفَهُ فُلَانٌ وَأَزْدَهَفَهُ أَي ذَهَبَ بِهِ وَأَهْلَكَه، وَيُقَالُ: زَهَفَ لِمَوْتٍ أَيْ ذَنَا لَهُ**^(٢)، فملفوظ (المزهاف) يحمل سيمات نووية مختلفة ”الهلاك، الموت، الضياع، الشر، الغدر، العجلة، الاقتحام، التيه، الوحشة، المجهول“، كلها تتعاقد مع فضاء المكان/ الصحراء، فهو فضاء ”منفتح دائماً على اللامحدود، إلا أن مداه اللامتناهي يقود إلى الدائرية والانغلاق...سمة الانفتاح قد تقود إلى التيه، والضياع، عندما تطبق الصحراء على مَنْ يعبرها في أي لحظة، فتُغرَقُه في أخطار تُهددُ بالموت“^(٣). ويتضافر مع ثنائية الانفتاح والانغلاق في الصحراء، ثنائية ظاهر الشيء وباطنه، أي ما يرى منها وما لا يرى^(٤).

تدور الرواية في فضاء رئيس واحد هو الصحراء، فكل الأحداث مؤطرة بداخلها وفق دائرتين: دائرة الموت ودائرة الحياة، فحين كان شليويح يسكن الصحراء مع أهله وأخيه شالح وجماعته، كانت الصحراء آمنة بتكاتفهم وتعاونهم؛ ولكنها تحولت بفعل ”القتل“ إلى الضد، حاملة الموت بين كثرانها، فلم يجد شليويح مفرًا من مقابلة الموت - حين قُتل أخو (قمرا) - سوى الهجرة لمكان يأمن فيه على نفسه، فظهرت

(١) الصادق قسومة، علم السرد (المحتوى والخطاب والدلالة)، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٠٢.

(٢) ينظر، لسان العرب، جذر، ز ه ف، محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: أمين عبد الوهاب، محمد العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٦م، ج ٦، ص ١٠٠، ١٠١.

(٣) زهرة كحولي، أساطير الصحراء ونداء الحرية في الكتابة الروائية عند إبراهيم الكوني، منوبة: مركز النشر الجامعي، د. ط، ٢٠١٢م، ص ١٤٨.

(٤) ينظر، المرجع السابق، أساطير الصحراء ونداء الحرية في الكتابة الروائية عند إبراهيم الكوني، ص ١٣٧.

(القصيم) الآمنة بتحضّر أهلها واستقرارهم وتجارتهم، مقابلًا ضديًا للصحراء القاسية، مكث فيها شليوح، ليعود بعد سنوات طويلة إلى الصحراء بصُحبة زوجته (فهدة) محمولًا بالحياة والأبناء، لكن الحياة تحطمت حين دست (قمرا) لابنه (السم) فمات في مكان آمن (خيمة) في إحدى الأعراس، أعقبها موت ابنه الثاني في عرسٍ آخر، فتحول المكان / الصحراء مكانًا مكروهاً وكان الفضاء المنفتح على الأهل والجماعة، هو مكان الموت.

ثمة ما يُشير في السرد إلى أن سبب تحوّل (الحياة) في أسرة شليويح إلى (موت متكرر) خلق مسارًا آخرًا للمكان / الصحراء؛ حيث تتحرك الأحداث نحو مشاهد العزلة / الانغلاق، فالصحراء مع الجماعة لم تعد مصدرًا لاستقرار الأسرة، وما كان يراه شليويح في "الظاهر" عن السكن بقُرب الجماعة في الصحراء تحوّل إلى "يقين باطن" بأن هناك ما لا يراه في هذا المكان، فكان قرارُ العزلة عن الجماعة مدفوعًا بالخوف من الموت والبحث عن الحياة، وإن لم يجد شليويح مفرًا من الصحراء إلا أن المكان المعزول والبعيد عن جماعته هو مصدر الأمن، وبهذا التحوّل بين السكن في الصحراء / مع أبناء العمومة، والسكن في الصحراء وحيدًا بأسرته، أي التحوّل بين الانغلاق والانفتاح وبين الظاهر ورغبات الباطن، نجح شليويح في الوصول إلى رغبته في أن يحيا ابنه زين، وعاش زين حتى وصل سنّ الشباب.

يتخذ المكان / الصحراء مسارًا مُغيّرًا في الرواية، فبشكلٍ دائري يدفع الموت شليويح لكسر عزّلته، حين شعر بأن اللصوص وقُطّاع الطرق يستهدفون حلالهم، فلم يُعد العيش في الوحدة مصدرًا للأمان والهروب من الموت، فعاد للسكن مع جماعته، ولكن العودة يسّرت فعل "الانتقام" لـ (قمرا) التي وجدت سبيلًا للوصول إلى طريقة لتسميم زين؛ فقتلته.

ثمة أماكن أخرى حضرت في الرواية ذات صلة بالحياة والموت، فـ "القطين" فضاء لمعارك الموت مع الحياة، يقول السارد: "القطين احتفالٌ بشريّ بالحياة،

وَقُرْبُ شَفِيفٍ لَهَا، تَخْتَلُطُ فِيهِ أَنْوَاعٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ، وَالْمَشَاعِرِ، وَالْمَشْكَلَاتِ^(١). كما أن حفلات "الزواج" داخل أعمدة الخيام وعلى أطرافها، تحمل الحياة والأغنيات والرقص والشواء؛ ولكنها أيضاً تعدّ فضاءً ضديداً ملائماً للموت والقتل، ودس السم وسط زحام المحتفلين.

لقد ولدت الصحراء بانفتاحها وانغلاقها، بظاھرھا وباطنھا أثراً دلاليّاً عميقاً في خطاب الرواية، فالصحراء متصلة بالموت والحياة، بالعزلة والاندماج، بالغدر والسلم، بالخسارة والانزھام.

كان شليويح يرى في خلوة الصحراء مهرباً من الموت؛ ولكن الظاهر كسره فعل الموت، وأظهر باطنه فتحول فضاء العزلة من الأمن إلى الغدر، ومن السلم إلى الانتقام، كما كانت فهدة ترى في عزلة ابنها "زبن" في مكان طارف في الصحراء عن عيون النساء مأمناً له من الموت؛ ولكن ظنھا في الخيمة البعيدة كسر حين كبر زبن، وأصبح يبيت في المراح وحيداً بلا عصابة أو حماية، مُعرّضاً نفسه للموت.

العتبات:

• **العنوان:** ثمة للعنوان بنية عميقة لها محمول دلاليّ، وعلامات إبلاغية^(٢)، ووظائف مختلفة ندركها عبر النص، فالنص هو الذي يُحدد طبيعة هذه الوظيفة^(٣). وفي رواية (المزهاف) يخلق ملفوظ العنوان -بغرابته، وبعده عن المؤلف والدارج- سؤالاً عميقاً وتشويقياً حول ماهية المسمى ومدلولاته، ووظيفته.

وبالوقوف على ملفوظ (المزهاف) في السياق المعجمي؛ نجد أنها وحدة معجمية مفردة، تحمل سيمات نووية مختلفة "الهلاك، الموت، الضياع،

(١) المزهاف، ص ٣٩.

(٢) ينظر، محمد فكري الجزار، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٦.

(٣) ينظر، عبد القادر رحيم، علم العنونة، سوريا: دار تكوين، ط ١، ٢٠١٠، ص ٥٣.

الشر، الغدر، العجلة، الاقتحام، التيه، الوحشة، المجهول"، وهي سمات تتصل بسياق البداوة وأحاديث الصحراء، ولها حمولاتها المتصلة بالتعجل والموت، وقد ظهرت في الرواية على لسان الراوي العليم، يقول: "مضت بهم الأحاديث إلى هذا اللقب، (المزهاف)، وذكر سعد أن عشيرة من قبائل الشمال يُلقَّبون: المزاهيف، ذكر له زين قصة أخويه اللذين ماتا، تعجَّب سعد من القصة، وفهم أن "مزهاف" تعني زهف للموت، استعجل أيامه واقترب منه"^(١). يكشف الحوار بين زين وسعد أن لقب (المزهاف) يُشير إلى التعجل والتقرب من الموت، أي إن أفعال الذات وتعجلها وإقدامها على الأخطار دون خوف؛ تقربها من الموت. علاوة على ذلك، هناك ما يُشير في الحوار حول لقب (المزهاف)، أن الموت تقرب من أخويه، وزهف لهما دون أن تكون للذات يد في استعجاله، وإنما كان رد فعل "رغبة الانتقام" خلف وقوعه.

وفي موطن آخر، يحضر ملفوظ (المزهاف) مرتبطاً بالموت، رغم حضوره في سياق غزلي، جمع بين زين والجازي، يقول الراوي: "سألته عن أيام العزلة، وعن أمه الحضرية وأهلها، وعن لقبه الذي أصبح يُرافقه في القطين (المزهاف)، قال لها (وهو يمدّ حبل الغزل): ما شفت بالقطين المزيونة القادرة على موتي"^(٢). فزين هنا يؤكد على تعالق لفظ (المزهاف) بالموت - حتى ولو كان القصد الموت المعنوي -، وفيها إشارات مبطنّة على اتصال الاستعجال والدفع بالذات نحو الحب القاتل / الموت.

وباستقراء أطر ملفوظ العنوان داخل سياق الحكاية كاملة، نجد أن محورية فكرة (المزهاف) تدور حول الموت، فالهروب أو التقرب منه واستعجاله بالاندفاع غير المدروس، والإقدام بشجاعة، ومواجهة الأخطار ببسالة كما

(١) المزهاف، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.

هو حال أفعال ”زبن“ في القطين، ليس مقروناً بفعل الذات، وإنما -بمشيئة الله- وبالوقت المقدّر للإنسان، حيث كشفت المتواليات السردية في الرواية أن زبن كان مزهافاً ومُقبلاً بأفعاله العجولة على الموت، يهجم ببسالة، ويُعرّض روحه للقتل والموت؛ إلا أنه لم يمت بفعل تلك الأفعال، وإنما جاء الموت كردّ فعل من ذات أخرى ضديدة / (قمرا)؛ التي حاكت له الموت على شكل ”سم“ داخل اللحم، في إحدى ليالي الأعراس.

- العتبات الداخلية: يُعد التصدير من العناصر المهمة في العتبات الداخلية؛ فهو ذو قيمة تداولية في العملية التواصلية^(١)، يحضر على أوجه عدة، منها: التصدير البدئي والختامي والتصدير الاقتباسي الذي يقتبسه المؤلف من مؤلف آخر. وفي رواية (المزهاف) نجد بعد صفحة العنوان تصديراً بدئياً له صلة بحمولات العنوان ودلالته؛ حيث يقول خليف الغالب: ”ليس للحياة وجه واحد، لا يُجابها رجل واحد، لا تحنو عليها أنثى واحدة، كانت الحياة حياة -بصورة ما- لأشخاص سبقونا، ثم أصبحت حياتنا موتاً لهم، ثم صار موتنا حياة لآخرين. الحياة هي الموت، في صورة أخرى“^(٢). يتحرك هذا التصدير في فضاء الموت والحياة ويتموضع حول دلالة تعاقب الموت والحياة، فلا مفرّ من الموت، فهناك مَنْ سبقونا في الحياة، ثم بدأت حياتنا وبدأ معها موتهم، وبموتنا تبدأ حياة آخرين، اختصرها خليف في جملة قصيرة ”الحياة هي الموت“؛ أي حياتنا مُنتهية بموتنا -لا محالة- فليس للحياة وجه واحد؛ إنما تدور في أفقين: هذا التداول، وعدم الثبات والتحريك بين الموت والحياة الذي أوحى به التصدير، مهّد للقارئ الدخول في حكاية (المزهاف)، ودفع به للانخراط في البحث عن ماهيّات صورة الموت والحياة، ليظهر بعد قراءة كامل السياقات والحكايات المترابطة، أن الاندفاع نحو الموت، والزَهْفَ له،

(١) عبد الحق بلعابد، عتبات: جزار جينيت من النص إلى المناس، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م، ص ١٠٩.

(٢) المزهاف، التصدير، ص٦.

لا يُوقعه، فالموت مرتبطٌ بمشيئة الله، والأقدار المكتوبة، ولا مفرّ منه، حتى وإن عزل الإنسان نفسه في الصحراء الجرداء.

كما استعان الروائي خليف الغالب بالتصدير الاقتباسي: فتجد أبياتاً شعريةً عن الموت للشاعر أبو العلاء المعري ورشيد الخلاوي والطغرائي وغيرهم، تُؤكّد هذه الاقتباسات المحورية فكرة الرواية: أن الهروب من الموت بالعزلة، والسعي وراء البقاء ضربٌ من المحال، كما أن معنى "مَن يطلب الموت تُوهَب له الحياة" حاضرًا في الدلالة العميقة، ف (المزهاف) "زبن" لا يقربُ بأفعاله وإقدامه من الموت؛ وإنما رغبة الانتقام هي التي قربت الموت لمَن كان مزهافاً.

- البداية والنهاية: إن افتتاح النص وإغلاقه -كما يقول رولان بارت- منطقة خطيرة في الخطاب، ف"ابتداء الخطاب فعلٌ عسير؛ إنه الخروج من الصمت"^(١)، وفي (المزهاف) كان الخروج من فضاء الصمت إلى فضاء الحركة، معقوداً ببساطة الوصف المعتمد على المكوّن العاملي والمكوّن الفضائي، وهذا الابتداء يُعد من أقوى مواقع الدخول الروائية^(٢). ففي (المزهاف) يتصدّر "مشهد الحياة" عبر وصف العزلة التي تعيشها "أسرة شليويج"، إنها الحياة البسيطة في الصحراء، يقول السارد: "لم يكن ساذجاً وإن بدا ذلك على وجهه. استطاعت أسرته الصغيرة أن تبعدة عن الخطر المحدق به طوال حياته، أخذوه لأماكن بعيدة عن جماعته وربعه...أنزحوه عن كل مكان يجتمع فيه الآخرون، عاش عزلته تلك برفقة والديه وأخته، بيت شعّر مثولث في منتصفه ثلاثة أعمدة خشبية طويلة، على جانبيه رواقان أسودان يتوسطهم خط أبيض...صندوق خشبي فيه القهوة والمسمار...

(١) رولان بارت، التحليل النصي، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، سوريا: دار تكوين، د.ط، ٢٠٠٩م، ص٣٧.

(٢) عبد الملك أشهبون، البداية والنهاية في الرواية العربية، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠١٣، ص ٦٨.

كومة كبيرة من حطب الأُرطي^(١) نلاحظ في مشهد الافتتاح وصفاً مقتضباً لشخصية زين مع تركيز مكثف على محور العزلة التي عاشتها أسرة شليويح خوفاً وهرباً من الموت، وفيه الجميع يعيشون الحياة بسلام وحب وهدوء، إلا أن "زين" كسرهما حين أعلن رغبته في الخروج من تلك العزلة ومواجهة الخوف من الموت.

ورغم اقتضاب المشهد الافتتاحي؛ فإنه المُحرِّك الأساسي للأحداث الروائية؛ لذلك نجد المشهد يتفكك ويزداد تفصيلاً ووضوحاً مع استمرارية الحكاية.

يُقابل مشهد الحياة وكسر العزلة، مشهدٌ ختامي محوره الموت، متصل بالعودة للعزلة، والموعز فيه "فعل الانتقام" الذي نفذته العشيقة (قمرا)، وقد اعتمد فيه السارد على وصف ما حلَّ بكل الشخصيات دفعةً واحدة، يقول السارد: "اختفت (قمرا) عن القطين... ماتت أم زين بعد ولدها بثلاثة أيام، صاحت عشبة، ومرغت نفسها في التراب على أخيها وأمها... دفنت فهدة وابنها، لم يستطع شليويح أن يدفنها... حين تنفس الصبح، كانت الجازي تجلس بجانب فريح المجنون... كان شليويح يصيح لنياقه... يسير مبتعداً عن القطين، أطلت عليه من بعيد امرأة ملثمة، في الخمسين من عمرها، في جسدها جمالٌ قديم، وفي روحها حقدٌ أقدم"^(٢).

المشهدان يتقاطعان في دائرة متقابلة: الحياة والموت، تسير حركتها بشكل مكثف ومدرّوس في سياق تضادّي "الانتقام والسلم"، ففي الحياة والعزلة كان السلم حاضراً فشليويح غادر (قمرا) وجماعته، وركن للحياة الهادئة بعيداً عن الصراع والماضي، إلا أن (قمرا) -بدافع الكراهية- كانت تكسر مساحة السلم، وتلاحق شليويح لتكمل سلسلة الانتقام، وهي بهذا الفعل حولت المشهد من الحياة إلى

(١) المزهاف، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٧-١٤٨.

الموت. وعاد شليويح من العزلة للعزلة، حين قرّر بعد موت أبنائه وزوجته الرحيل وحيداً في الصحراء. فكانت البداية مع الحياة والعزلة تتكشف في النهاية عن الموت والعودة للعزلة.

ج- بنية التزمين:

تعتمد الرواية على وحدات زممنية، وصيغ مؤطرة، تُشير إلى زمن الخطاب الروائي، تتعالق مع الفضاءات والفواعل، تولّد المعاني، وتُعدّ دالاً سردياً^(١). وقد تضمّنت رواية (المزهاف) إشارات زمنية متعددة، منها ما اتصل بأحداث ماضية، ومنها ما هو حاضر، يتقاطع مع حركة السرد الآني، أي مع فعل السرد. تسندها بعض المزمّنات التي تُشير إلى زمن الخطاب الروائي، حيث تدل العناصر الخطابية والوحدات المعجمية الآتية: (يذكرون أن ابن سعود على القصيم، مسلمة له أكثر الديار... نجد لابن سعود زمان، وأهلها أهله... ذكروا أن جيش ابن سعود يستعد لمحاصرة حائل)^(٢) أن الأحداث وقعت أبان توحيد الملك عبد العزيز آل سعود للمملكة العربية السعودية.

الرواية في حركتها الزمنية تسير في مسارين: الماضي والحاضر، وكلاهما متصل في محورية السرد بالموت والحياة، يتضح فعل الزمن الحاضر واتصاله بمشهد الحياة مع جملة (اليوم الأول) المتصدرة بخطّ عريض وسط الصفحة الأولى في الرواية، ففي هذا اليوم المستند على الزمن الحاضر، تظهر ملامح حكاية أسرة شليويح التي هربت من الموت نحو العزلة في الصحراء، وفيه يعتمد الراوي على وصف حياة الصحراء، ووصف حالة أفراد الأسرة والسكون الذي يلّفها بعيداً عن ضوضاء أبناء العمومة والقطّين، ومشكلات مراعي الإبل؛ لكن مشهد الحياة البسيط تزعزع مع مرور الزمن، حين كبر الابن "زبن" وملّ من العزلة والابتعاد عن أبناء

(١) ينظر، غريماس، سيميائيات السرد، ترجمة وتقديم: عبد المجيد نوسي، الدار البيضاء: المركز الثقافي

العربي، ط١، ٢٠١٨، ص ٢٢٢.

(٢) المزهاف، ص ٢٣-١٤٧.

عمومته؛ فأجبر أسرته على العودة للقبيلة؛ لتبدأ الحياة في التغير على نحو سريع ومتقارب نحو مسارب الموت والانتقام والقتل. فبعد "اليوم الأول" نلاحظ أن حركة السرد تستند على استرجاع حكاية "شليويح مع (قمرا) وهي حكاية أساسها القتل/ الموت، فشليويح في ليلة من ليالي الحب مع (قمرا)، قتل أخاها الذي حضر على غفلة منهما، وخوفاً من اكتشاف أمره هاجر بعيداً؛ ليعود بعد مدة من الزمن ويسكن الصحراء مفضلاً العزلة على الحب. هذه الحكاية تتواتر في الرواية وتحضر ضمن سياق الماضي على شكل استرجاعات زمنية قصيرة ومقتضبة.

وإن بدأت الرواية بملفوظ زمني "اليوم الأول"؛ إلا أن ما تلاها من فصول حُدّدت بأرقام حتى الفصل الأخير من الرواية؛ فقد عنون بـ "اليوم الأخير"، وفيه نلاحظ حضور مشهد الموت والضياع بشكل مُكثَّف، ففيه مات الابن زبن والأم فهدة، ورحل الأب شليويح بلا وجهة.

وقد تبدى من خلال العنصرين الخطابيين "اليوم الأول واليوم الأخير" مدى صلة السيرورة الزمنية بالموت والحياة، كما أظهرت أن الزمن يسير في دائرة مُتشابكة، يُغذيها تواتر حكاية الموت، فالأب شليويح قتل أخا (قمرا)، ثم هاجر دون أن ينال عقابه، إلا أن دائرة العقاب عادت به للموت، حين قتلت (قمرا) ابنيّه انتقاماً منه، ثم نرى أن "زبن" قتل أبا شوشة ودفنه سرّاً، وقد سار الزمن حتى قتله (قمرا) سرّاً عبر تسميمه. فهي هو الموت يعبر زمنياً بشكل دائري من الماضي لحاضر الحياة. ومن الحاضر للحاضر، فالقاتل يُقتل، والجزاء يتحقق.

المبحث الثاني المستوى السردى

يُعنى المستوى السردى برصد الحالات والتحويلات، وتُعقَّب منطق الجهات والأفعال، أي إن البرنامج السردى هو "تلك المتوالية للحالات والتحويلات المتسلسلة، بموجب العلاقة بين الذات والموضوع وتحوُّلها. فالتحليل السردى يهدف إلى وصف تنظيم هذا البرنامج القائم على تسلسل الحالات والتحويلات"^(١).

١. البنية العامليّة؛

يُعد النموذج العاملي بنية منظّمة لحركة العلاقات بين العوامل المتعددة، عبر ارتكازه على الثنائيات، المستندة على معيار التعارض^(٢)، فالبنية العاملية تقوم على ستة عوامل، تدرج في ثلاث علاقات، و"هذه العوامل هي: المرسل والمرسل إليه والفاعل والموضوع والمساعد والمعارض، وتأثف هذه العوامل في ثلاث علاقات ثنائية، هي: علاقة الرغبة، وتضم المرسل والمرسل إليه. وعلاقة التواصل، وتضم الفاعل والموضوع. وعلاقة الصراع، وتضم كلا من المساعد والمعارض"^(٣).

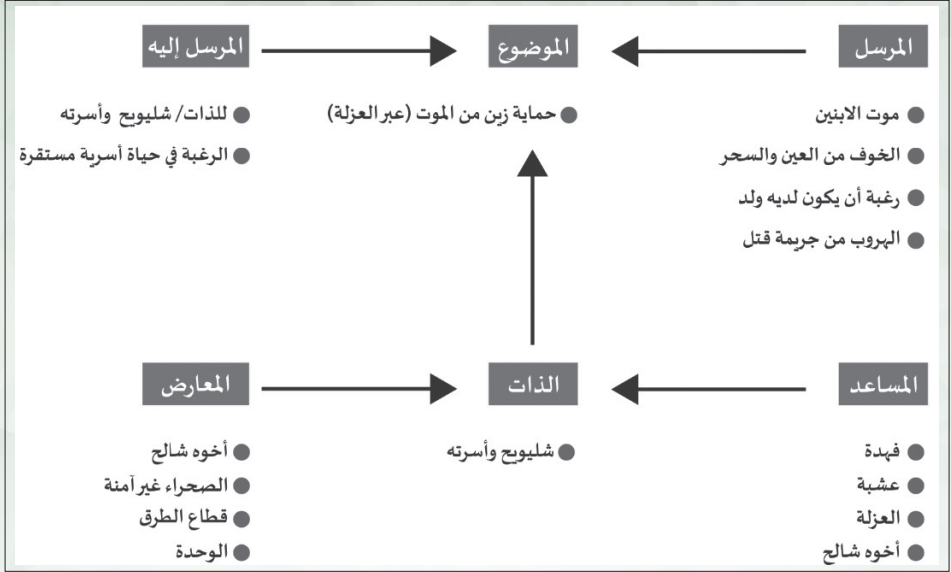
أ- بنية العزلة

تبرز هذه البنية بشكل واضح، منذ المقطع الأول في الرواية تُجسّدها "الذات/شليويح" التي تُحاول عبر محور الرغبة، أن تصل لموضوع القيمة، والمتمثل في "حماية زين من الموت"، ولكي تصل لها لا بد أن تعبر من فضاء العزلة، فلا سبيل

(١) نصرالدين بن غنيسة، فصول في السيميائيات، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١١م، ص ٤٢.

(٢) عبد الرحيم جيران، المقاربة السردية السيميائية، سورية: دار الحوار، ط١، ٢٠٢٠م، ص ١٨٥.

(٣) محمد الجبوري، الاتجاه السيميائي في نقد السرد العربي الحديث، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٣م، ص ٧١.



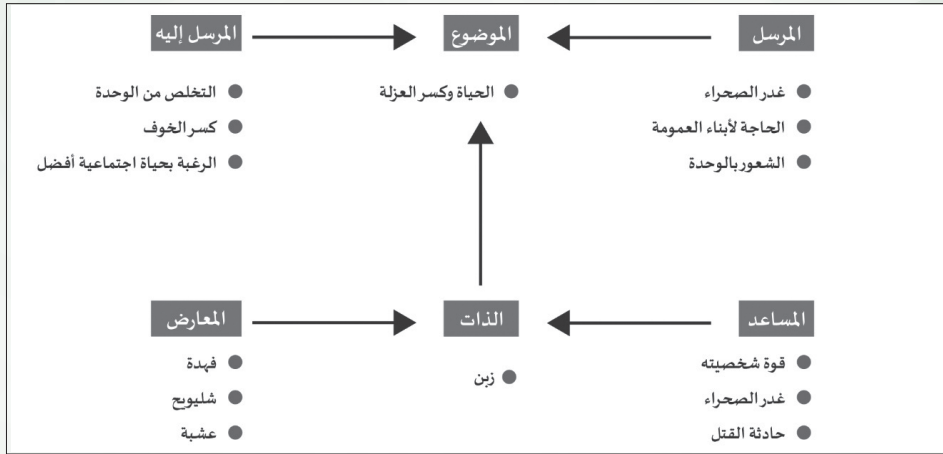
للأب شليويح من حماية ابنه ودفع الموت عنه، إلا بالانقطاع عن الناس والعيش في الصحراء، بعيداً عنهم.

وقد نجحت الذات في الاتصال برغبتها في العزلة؛ لأن الدافع كان أقوى من العامل المعارض والمعيق، فالمرسل -وفقاً لمحور الاتصال بالمرسال إليه- المتجسد في حادثة موت ابنيّه المفاجئ، والخوف على زين من العين أو السحر، ورغبة الذات / شليويح أن يكون لديه ابن يُسانده في الحياة كلها، تعاضدت مع رغبته في تكوين أسرة مستقرة. كما أن العامل المعيق في وصول الذات لرغبتها (كراهية زين للعزلة وغدر الصحراء وقطاع الطرق، والألم والوحدة) كانت أقل سطوة على رغبة الذات في الانعزال والانطواء، كما أن (العامل المساعد) الذي تمثل في خوف الأم فهدة على حياة زين، والابنة عشبّة التي ساندت أمها في حماية أخيها زين وعمهم (شالح) عوامل لها قوة فاعلة ومحركة، عاونت الذات في الوصول لموضوعها القيمي.

وإن اتصلت ذات شليويح بالعزلة، ونجحت في حماية زين من الموت حتى تجاوز الثامنة عشر؛ فإن حادثة إطلاق النار على زين وهو وحيد في الصحراء؛

كسر اتصال الذات مع رغبتها، يقول الراوي: ”الطلقة التي بقيت في كتف زين، غيّرت مسار العائلة، واختيارها للعزلة الطويلة، والسبب جماعة من الغزو، طمعوا في الإبل وصاحبها الوحيد، ولولا أن بعض جماعته كانوا راصدين لحركة هذه الجماعة الغازية؛ لذهبت الإبل، ومات راعيها الشاب“^(١) فحصل تحولٌ رئيسٌ في رغبة الذات في الانعزال بفعل الخوف من الموت؛ أدّى لتحوّلات جذرية في حركة الفواعل والأحداث.

ب. بنية الحياة والموت / كسر العزلة



إن المحرّك الرئيس في هذه البنية هو عامل الذات / زين؛ حيث كشفت المتواليات السردية عن رغبة الذات الحثيثة في الوصول لموضوعها القيمي ”التخلص من العزلة والعودة للعيش مع أبناء العمومة“، والذي كان منفصلاً عنها طوال طفولته وبداية شبابه، وقد دفع بهذه الرغبة للتحقق عبر محور الاتصال، إيمانه بأهمية الجماعة والقبيلة في صد الأخطار والاتقاء من غدر الصحراء، علاوة على شعوره أن العيش بوسط أبناء العمومة، هو سندٌ وقوة وعزوة، لا يُمكن التخلّي عنها في الصحراء الفادرة؛ من أجل الخوف من الموت الذي لحق بأخويه في الماضي. هذه الدوافع خلقت داخل الذات / زين قوةً لم تستطع العوامل المعارضة، والمتمثلة في

(١) المزهاف، ص ٢٤.

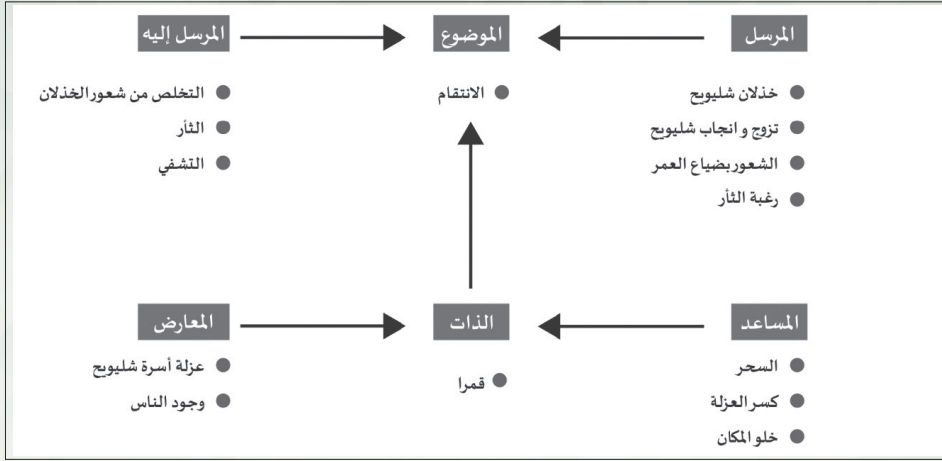
رغبة والده وأمه (فهدة) في الانعزال به عن الناس والبعد به عن أعينهم أن توقفها. فتجد أن الذات الراجية / زين استطاعت بفعل العوامل المساعدة "قوة شخصيته، وحادثة محاولة قتل الغزاة له، وإيمانه بالقبيلة والعزوة" أن تخلق حركة تحويلية واضحة بين الذات وموضوعها القيمي، فيتصل برغبته في كسر العزلة بعد أن كان مُنفصلاً عنها.

إن عودة الذات / زين، للعيش مع جماعته بعد انقطاع دام سنواتٍ طوال، يؤكد بأن المحفز "الحاجة الإنسانية والعاطفية، والشعور بالوحدة" كان له دورٌ فاعلٌ في وصول الذات إلى الحياة الاجتماعية التي يحلم بها.

وضمن بنية الموت والحياة في الرواية، نجد أن عامل الذات / زين، بعد أن اتصل بموضوعه القيمي "كسر عزلته وعاش وسط أبناء عمومته"، لم يكن اتصاله مُستتباً؛ وإنما واجهته معيقات في مسار "العواطف والأفعال"؛ حيث لم يعتد على التواصل مع النساء؛ فجرفه الحب لـ (الجازي) نحو (الحياة)، كما أنه كان مندفعاً -لا يترث- في تصرفاته، يدخل في عراكٍ مع غيره، يقول الراوي: "الجميع يلاحظ هذه التغيرات في حياة زين وشخصيته، إلا هو، كان منشغلاً بأيامه الجديدة، قال له سعد -قبل أن تُسرق الناقة-: إنَّ عليه أن يفكر، وأن يترث، أن يحكم عقله، ويكون أكثر اتزاناً: الحياة تحتاج الهدوء، وأنت تتركذ، لا تسرح لحالك، وابتعد عن الجازي"^(١). هذه التحولات في حياة الذات / زين في محور الصراع، كانت سبباً في ضعف العامل المعارض (الأم والأصحاب) حيث لم يكن لنصائحهم قيمة عند الذات؛ فهي مُقبلة على الحياة، ولا تفكر بالأفعال التي أوصلته إلى الموت، حيث واجه الموت مع حكاية الشاب أبي شوشة. ثم عاد للحياة مع الجازي؛ ليعود بفعل (الكراهية) إلى مواجهة الموت مرةً أخرى في ليلة عرس.

(١) المزهاف، ص ١٢٢.

ج. بيئة الانتقام



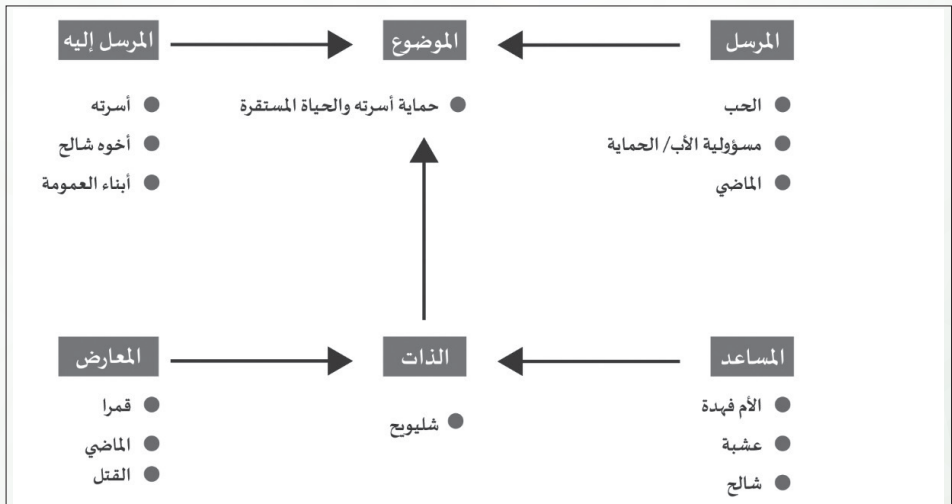
تمتاز هذه البنية بكونها المحرك الرئيس لحوادث الموت، التي أصابت أبناء شليويج في الماضي وفي الحاضر، بعد أن كسر العزلة، وعاش مع جماعته. فالعامل الذات (قمرا) هي الصانعة لمساقات الانتقام في البنية العاملة، مدفوعة بالخدلان والألم والكراهية.

حيث كان خذلان شليويج بهجره لها سنوات طوال، ثم الزواج بامرأة غيرها والإنجاب، بعد أن ضحّت من أجله وسترت جريمة قتله أخاها، وضياغ سنوات شبابها وعدم إنجابها، كان كل ذلك موعزاً لها على الانتقام، فأصبح موضوع رغبتها القيمي متجسداً في رغبة الانتقام من شليويج، وقتل كل ما يبهجها في الحياة؛ فسعت للوصول إلى موضوعها عبر قتل ابنه الأول بتسميمه في إحدى الأعراس، ولقوة العامل المساعد الذي استندت عليه، والمتمثل في "السم، وغفلة الأم عن الابن في ليلة مليئة بالناس" حصلت الذات على رغبتها بموت الابن، إلا أن الحقد الدفين بداخل الذات/ (قمرا) لم ينقص؛ فعادت للاتصال برغبتها بدافع لم يمت وهو شعورها بالخدلان، وأنها ضحية لرجل لم يقدر عشقها وتضحيتها بأقرب الناس لها، وضياغ شبابها وحياتها، كل ذلك وفي سبيل الوصول للحكم الذي تراه عادلاً، ومخلصاً لها من شعور الألم والحقد، لجأت لقتل الابن الثاني لشليويج بذات الوسيلة، وقد

تمكّنت في محور الصراع- أن تصل لموضوعها القيمي لضعف العامل المعارض؛ فلم يكن ما يُعيق الذات في الوصول لرغبتها، ولاسيما أن شليويح لم يكن يعلم عن أحقادها وكراهيته له، إلا أن اتصال الذات برغبتها في الانتقام غير حركة الفعل، ونتج عنه فعلٌ مُضاد، فشليويح قرّر بعد أن مات ابنه، وخوفًا على بقية أطفاله أن يعتزل الناس، ويعيش مع فهدة وعشبة وزبن لوحدهم في الصحراء، هذا الفعل منع الذات/ (قمر) من استكمال موضوعها الانتقامي، وفصلها عن رغبتها.

ولكن فعل شليويح بـ “كسر العزلة” والعودة للقبيلة بعد سنوات طوال، أسهم في عودة اتصال الذات/ (قمر) بموضوع قيمتها “استكمال الانتقام”، ولأن محور الرغبة بداخلها ما زال مُتقدّمًا؛ فإن المرسل إليه “التخلص من شعور الخذلان والتشفي ورغبة الثأر”؛ دفع بها نحو وضع السحر لابنته (عشبة) وتسميم ابنه الأخير؛ ولأن العوامل المساعدة “خلو المكان، ثقة الجازي ب (قمر)، قوة السم”، كانت أقوى من العوامل المعيقة “حرص شليويح وفهدة” تحقق الانتقام بموت “زبن مسموماً”.

د. بنية الخسارة والانهازم



تحضر البنية العاملية "الخسارة والانهازم" كبنية مركزية لخاتمة الرواية، وهي بنية حضرت كنتيجة لحالات وتحولات "بنية الانتقام" التي قامت بها الذات / (قمرا).

إن الذات العاملة / شليويح في محور الرغبة، كان يسعى لحماية أسرته والعيش في حياة مستقرة، في أول حياته كان متصلاً برغبته وموضوعه القيمي؛ إلا أن الموعز والدافع للاستمرار في الاتصال بالرغبة، تلك لم يكن كافياً، فالماضي الذي عاشه عاشقاً لـ (قمرا) وقتله لأخيها، قطع العلاقة التي توصله "لتكوين أسرة و حياة مستقرة" حيث طارده (قمرا)، فغير محور الصراع نجد العامل المعارض (قمرا) هو المعيق الأكبر للذات، ورغم وجود عوامل مساعدة مع الذات / شليويح تمثلت في "زوجته فهدة وابنته عشبة و حياة العزلة"؛ فإنها باتت ضعيفة أمام قوة العامل المعيق / الانتقام الذي نفذته (قمرا) بقتل جميع أبناء شليويح الذكور؛ مما تسبب في تدمير الأسرة جميعها، يقول السارد: "ماتت أم زين بعد ولدها بثلاثة أيام، صاحت عشبة، ومرغت نفسها بالتراب على أخيها وأمها... قبل أبوها رأسها، وودعها، قال لها: إنه قرر الرحيل" (١).

ولأن الذات / شليويح لم يكن قادراً على حماية أسرته من غدر (قمرا) وقوة ثأرها؛ انهزم أمام الموت الذي يلاحقه وأمام خسارته لأسرته، وأمام ضياع الحياة بموت فهدة؛ فقرر الرحيل بلا وجهة نحو الصحراء التي يحفها الموت.

٢. الخطاطة السردية

تعد البرامج السردية عنصراً منظماً ومتحكماً في التحولات على مستوى التحليل السطحي للرواية، حيث تنهض على تتابع الحالات والتحولات التي تترايط وتتعاقد، بناءً على علاقة بين ذات معينة وموضوع محدد، وما يطرأ عليها من تحول (٢)، ولا

(١) المزهاف، ص ١٤٧.

(٢) ينظر، محمد القاضي ومحمد الخبو وأحمد السماوي، وآخرون، معجم السرديات، تونس: دار محمد علي للنشر، ط١، ٢٠١٠م، ص ٥٠.

يتأتى للذات امتلاك موضوعها إلا بعد أن تتوفر على المؤهلات الضرورية التي تدعم حظوظها في إنجاز المهمة^(١)، التي تتشكّل وفق منطق خاص بالوحدات السردية تتجسد في: التحفيز والأهلية والإنجاز والجزاء^(٢).

البرنامج السردى الأول:

يجد شليويح نفسه بدافع من المرسل، والمتمثل في "موت ابنه فجأة، والهروب من جريمة قتل، والخوف من العين والسحر، رغبة أن يكون له ولد يحمل اسمه" راغباً وحالماً في الوصول لموضوع القيمة، وهو "حماية أسرته وزبن من الموت" فلم يجد وسيلة للوصول إلى رغبته إلا أن يختار "العزلة"؛ هرباً من الموت الذي يلاحق أسرته، ولمعرفة مدى اتصال الذات / شليويح بموضوعها القيمي، علينا الوقوف على البرنامج السردى الخاص به عبر عناصره، وفقاً للتالي:

١. التحفيز: تتحرك الذات / شليويح بدافع من المرسل - عبر محور الرغبة - نحو الوصول إلى موضوعها (العزلة)، ولأن الموعز (جريمة قتله لأخي عشيقته في الماضي، ووفاة ابنه الفجائي) ساعد على (فعل الفعل) ومكّن الذات من إتمام مهمتها، واتضح ذلك في مغادرته لجماعته خمس سنوات، وذهابه للقصيم، والزواج من امرأة حضرية، والعودة للعيش في الصحراء، وقد نجم عن تلك التحركات والتحويلات ما أكد أن عنصر (التحفيز) عنصر فاعل له تأثير إيجابي على وصول الذات لموضوعها، وما يُعزز هذا الأثر هو استمرارية حياة (أسرة شليويح) وبعدها عن الموت سنوات طويلة، أي إن ذات شليويح - في برنامجها الأول - بفعل (التحفيز / المرسل) استطاعت أن تتحقق بغيتها في "حياة مستقرة بعيدة عن الموت".

٢. الكفاءة: يمتلك شليويح الكفاءة اللازمة للوصول إلى موضوعه (حماية أسرته

(١) ينظر، محمد الداوي، سيميائية السرد بحث في الوجود السيميائي المتجانس، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٣٨.

(٢) ينظر، كورتس، مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، من كتاب سجالية القوة ١٥٣.

من الموت عبر العزلة)، فمن ناحية: (استطاعة الفعل)، فهو قادر على تحمل العزلة، فلا يزال شاباً وبصحة قوية، أما من جهة (وجوب الفعل)، لم يكن أمامه سوى هذا الفعل؛ فالموت يُحاصره في الماضي وفي وقته الآني، وإذا إنه يملك (إرادة الفعل): العزم على هجر جماعته في سبيل حياة مستقرة، بعيدة عن شبح الموت، ومطاردته لأسرته؛ فقد نجح في الوصول لمبتغاة بأهلية المعرفة لمواطن الرغبة "العزلة"، وسبل الوصول إليها.

٣. الإنجاز: في البرنامج الأول، نرى أن الذات / شليويح نجحت - بشكل مؤقت - في الاتصال بموضوعها القيمي (حماية الأسرة وزبن من الموت، والعيش في استقرار) عبر تخليها عن الناس والقبيلة، إلا أن فعل التخلي في مرحلة الإنجاز كان محفوفاً بمكاره الموت، وهذا ما نراه في حركة السرد؛ حين هاجم قطاع الطرق "زبن" وأطلقوا النار عليه، وكاد أن يموت وحيداً بالصحراء الخالية.

٤. الجزء: الحكم الذي وصل إليه البرنامج السردى الأول، المتعلق بشليويح والمتجسّم في (العيش في عزلة، والبعد عن الحياة الاجتماعية مع الناس) وما ترتّب عليه من حماية أسرته من الموت لسنوات طويلة، وهو نتيجة طبيعية لقدرة الذات، وكفاءتها في مواجهة الصراع من أجل الحياة، والوقوف في وجه الخوف من الموت المفاجئ.

البرنامج السردى الثاني:

هو برنامج متصل بالذات/ زبن، التي ترغب في موضوع يُعاكس ويُخالف رغبة الذات الأخرى (الأب/ شليويح، والأم/ فهدة) والمتجسّد في حرصها على الحياة عبر كسر عزلة الأسرة، والعودة للعيش مع أبناء العمومة. ولمعرفة مدى اتصالها برغبتها، وقدرتها على تحقيق مبتغاها؛ سنقف على عناصر البرنامج:

١. التحفيز: تمتلك الذات الفاعلة (زبن) القدرة على فعل الفعل (كسر العزلة)،

فالموعز/ المرسل عامل قوي في دعم موقفه التأثيري على أسرته؛ حيث نلاحظ أن غدر الصحراء ومحاولة قُطَاع الطرق قتلَه، ومشاعر الوحدة، كلها مُتعاضدة عبر محور -الاتصال- بالمرسل إليه (حلم زين بحياة اجتماعية أفضل، وإشباع رغباته في الاندماج مع أبناء عمومته)، هذا التعاضد أسهم في إتمام (الفعل) الذي سعت الذات لتحقيقه.

٢. الكفاءة- كينونة الفعل: في سياق معرفة البرنامج السردى الخاص بزين، يظهر سؤالٌ مهمٌّ عن مدى كفاءة الذات/ زين في الوصول إلى موضوعها القيمي؟

وبتتبع سيرورة الأحداث؛ نجد أن الذات مؤهلة وقادرة على الوصول لرغبتها في كسر العزل، واستحقاقها للتأهل، لم يكن بسبب ضعف العامل المعارض "الأم فهدة والأب شليوبج"؛ وإنما بفعل امتلاكها لأسباب إقتاعية وصفات شخصية، فزين، يمتلك قوة حجة ورأي، كما يمتلك قلباً شجاعاً ورغبة في الانطلاق، وعيش الحياة الاجتماعية مقرونة بقوة الشباب وحماسه. علاوة على ذلك فإن "حادثة الموت" التي تعرّض لها من قُطَاع الطرق دعمت كفاءته للحصول على مبتغاه.

٣. الإنجاز: استطاع زين بأهلية كافية أن ينتزع موضوعه "الخروج من العزلة"، ويصل إلى غايته في العيش بوسط أبناء عمومته، كاسراً "حكاية الخوف من الموت" التي سيطرت على والديه سنوات عديدة، مؤكداً أن الحياة في العزلة هي الموت الحقيقي، وأن العيش مع جماعته هو الحياة التي لا يمكن أن يعيشوا من دونها. ورغم وصول الذات لموضوعها القيمي؛ فإن سيرورة الأقدار حوّلت "الإنجاز" إلى مأساة، بفعل ذاتٍ أخرى ضديدة هي (قمرا).

٤. الحكم: لقد نجح زين في الوصول لرغبته وخرج بأسرته من العزلة القاتلة في الصحراء، ولكن الجزاء الذي وصل إليه باء بالفشل في برنامج آخر متصل بالذات الضديدة/ (قمرا)، حيث سعت منتقمة لقتله. وبذلك فإن

الموت الذي كان يراه زين في العزلة كان سبباً في فشله في الوصول إلى حياة مستقرة، ومن ثم موته مسموماً على يد (قمرا).

البرنامج السردى الأخير:

يتخذ هذا البرنامج مساراً سردياً ضد البرنامج السردى لـ "شليويح"، فالذات المرسل (قمرا) هي ذات فاعلة مُعدّة، فعلى محور الاتصال يتعاقد المرسل مع المرسل إليه؛ مما يدفع الذات للاتصال بموضوعها "الانتقام من شليويح"، فتكون العناصر التي تبني هذا البرنامج على النحو التالي:

١. التحفيز: يدفع المرسل بشكل إيعازي الذات الفاعلة (قمرا) بضرورة (فعل الفعل)، المتمثل في "الانتقام من شليويح وأسرته" مُتَّخِذة من السم والسحر وسيلة للوصول إلى غايتها في الانتقام، وبذلك يتضح أن إرادة فعل الفعل في هذا البرنامج السردى، هي إرادة نابعة من الداخل؛ لأن الممثل (قمرا) هي مرسل وذات راغبة بموضوع القيمة في ذات الوقت؛ لهذا كان فعلها فعلاً تحفيزياً متجهاً من المرسل للذات، ومتصلاً بالمرسل إليه المتجسد في "رغبة (قمرا) في التخلص من شعور الخذلان والتشفي".

٢. الكفاءة: الذات الراغبة / (قمرا) تمتلك الكفاءة والإرادة "كينونة الفعل" للحصول على موضوع القيمة "الانتقام من شليويح وأسرته وتدميرهم، فهي قادرة على التحفّي والتسلّل من خيمة شليويح، كما أنها تمتلك أدوات القتل / السم والسحر، ولديها مكرٌّ ومشاعرٌ كراهية، ورغبة في الثأر، ولكن هل هذه العوامل المساعدة أهلتها للحصول على موضوعها؟ لمعرفة مدى اتصالها بذلك سيتطلّب التحليل الوقوف على أربعة عناصر، هي:

- معرفة الفعل: هل الذات / (قمرا) لديها هدف محدد، وتعرف التعامل بشكل واضح مع دوافعها؟

لقد كشفت حركة الأحداث في الرواية أن (قمرا) على دراية كاملة

ومعرفة بالفعل؛ حيث خططت لقتل الابن الأول بشكل خفي، ووضعت له السم حين كانت الأم مشغولة بزحمة الأهل في الزواج، وكررت فعلها الانتقامي، محددة هدفها بقتل الابن الثاني شليويح بالأداة نفسها "السم"، مختارة الأوقات التي تكون الأم بعيدة عنه.

والذات على معرفة بفعلها الانتقامي والتخطيط له، يؤكد ذلك أنها توقفت عن الفعل حين فرض شليويح العزلة على أسرته؛ فلم تستطع الذهاب لهم في الصحراء؛ حيث ستكشف خططها.

- إرادة الفعل: (قمرا) تمتلك إرادة قوية للوصول إلى رغبتها؛ لذلك حاربت كل العوامل المعارضة لإرادتها، وحرصت على التخطيط والتنفيذ، ولأن إرادتها قوية؛ فقد استغرق انتقامها من شليويح سنوات طوال، لم تفقد فيه الدافع، ولم تتوقف عن التخطيط والتفكير في الثأر.

- وجوب الفعل: سعت الذات / (قمرا) لفعل الفعل، وتصددت لكل المعوقات التي تحول دون أن تكمل وصولها للتشفي والتخلص من شعور الخذلان، والتشافي من ألم تخلي شليويح عنها، وقد كشفت سيرورة الأحداث أن الذات امتازت بالتحمل، وظلت لسنوات تسعى لموت شليويح وقتل أبنائه، إيماناً منها بأن فعلها واجب التحقق، فهو فعل تستحقه الذات الأخرى الضدية.

- استطاعة الفعل: (قمرا) امرأة قوية وذكية، وقلبها الذي يغلي حقدًا وكرهيةً على شليويح ورغبتها في التشفي منه والانتقام، وامتلاكها للسم وتعاملها بالسحر. كل تلك العوامل تبرهن على استطاعتها تنفيذ الفعل.

٣. الإنجاز: (قمرا) قتلت أبناء شليويح بالسم، ثم توقفت لسنوات بفعل "العزلة"، وعادت لانتقامها بعمل سحر لـ "عشبة"، ثم سممت الولد المتبقي شليويح؛ ليموت في شبابه، وعلى إثر ذلك ماتت الأم "فهدة" من الحزن،

وأصبح شليويح في عداد الموتى من شدة ألمه وحزنه على أسرته، كل تلك الأفعال، وما ترتب عليها يُؤكّد أن الذات / (قمر) استطاعت الوصول إلى رغبتها، وحققت بفعل إرادتها موضوعها.

الحكم:

في نهاية الرواية تضطلع الذات بدور الفاعل، وتُجز رغبتها، وتتصل بموضوعها، حيث تمكّنت (قمر) من الانتقام، فقتلت جميع أبناء شليويح الذكور، ودفعت بالأم للموت، وبشليويح إلى الرحيل في الصحراء القاتلة من دون وجهة. وفي مقابل فشل برنامج الذات / شليويح، فلم يستطع المحافظة على أسرته من الهلاك وترصد الموت. وبهذا يكون صوت الانتقام أقوى من صوت السلم، والغدر أقوى من الصدق، والموت أسرع من أمل العيش في حياة مُستقرّة.

المستوى العميق

يحضر هذا المستوى بعد تحليل المستوى السردى للدلالة، ويعنى بـ "فحص المستوى العميق الذي يُعرف أحياناً بالمستوى المضموني، وهو مستوى تجريدي... الذي تتكوّن فيه القيم الأساسية للنص، وهذه القيم يمكن أن تُقدّم في صورة مربع سميوطيقي"^(١) وفي صورة التشاكل / محاور التواتر، وصولاً إلى مقاصد التأويل. وهو بارتكازه على هذه الصور، يسعى هادفاً إلى تجسيد منطق المضامين^(٢)، وإضفاء بُعد منطقي للمعاني، وإبراز دلالتها.

أ- التشاكلات / محاور التواتر

يُوجد في كل نص وحدة خفية، تقود إلى نمو الخطاب وتوالده، تعتمد على

(١) برونوين ماتن وفليزياتاس رينجهام، معجم مصطلحات السميوطيقا، ترجمة: عابد خزندار، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٢٤.

(٢) جان كلود جيرو، لوي بانييه، وغيرهم، السيميائية: نظرية لتحليل الخطاب: الأصول، القواعد، التاريخ، ترجمة: رشيد بن مالك، العراق: دار مجدلاوي، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٤٠.

المؤشرات الجزئية وعلى تراكم السيمات، وبتتبعها نصل إلى التشاكلات التي تمتلك قدرةً على تجميع الرموز وكشف متواريات النص^(١)، وبناء مقاصد المعنى.

يُفضي تتبع السيمات النووية، في المقطع الأول من الرواية التي تخص شليويح، وهي كالتالي: "كان للوالد مهام كثيرة: يرفع الإبل، يُدرب الولد ويُعلمه، ويحرس المكان، كان له ولدان قبل زبن؛ لكنهما ماتا، لا يُريد القرب من الناس، يخاف على ولده"^(٢) إلى سمة نووية (الهامي) الذي فضل البعد عن أهله وجماعته؛ من أجل حماية ابنه، وهي سمة بارزة في المحور الدلالي (العلاقات الأسرية)، ويصبح دورها فاعلاً في سياق بحث شليويح عن الحياة، والهروب بابنه من الموت.

كما ينفتح هذا التشاكل على تشاكل سيميولوجي فرعي من نوع (الميل إلى السلام)، والبعد عن الخسارة الذي يُشير ضمناً إلى فقدان وتجاهل الماضي، والرغبة في حياة هادئة، يؤكد ذلك الأحداث التي تلت انتقال شليويح للعيش مع جماعته، حين واجهته (قمرا)، وطلبت إليه الزواج بها والعودة لحبها؛ لكنه رفض طلبها، متبعداً عما ينقص هدوء وسلامة أسرته. يقول الراوي: "اغرورقت عينها بالدموع، وشرقت، وهي تتوي الكلام، وارتعشت شفتاها... قاطعته: تأخذني تزوجني! عقدت الدهشة لسان شليويح، أشار إليها أن تكف عن الكلام: لو شهر، لو أسبوع، وانهارت بالبكاء، وجئت على ركبتيها، وهي تردد: تكفي يا شليويح، والله لأذبحك... تردد شليويح في مكانه واضطرب... التفت مرات، ثم عاد إلى القطين، تاركاً عشيقته المختلة القديمة تشج وراءه"^(٣).

أما في المقطع الثاني، فتُحيل المسارات التصويرية والوحدات المعجمية الخاصة بالمثل (قمرا)، إلى سمات نووية (حقد، غيرة، غدر، كراهية خذلان،

(١) أمجد مجدوب رشيد، السيميائيات من الأنساق إلى المعنى، المغرب: مطبعة وراقة بلال، ط١، د.ت، ص ٥٣.

(٢) المزهاف، ص ١٣، ١٦، ٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٢، ٩٣.

سحر، سم، تربص)، وهي تشترك في سيمة نووية واحدة (الانتقام)، انحازت بها (قمرا) في سيرورة حركتها في الحكاية، وقد تشكَّلت هذه السمة الشعورية، بعد أن شعرت (قمرا) بالخذلان والتخلي، يقول السارد: "شعر شليويح بالحق الذي تحمله (قمرا)، المعشوقة التي قتل هو أخاها، العاشقة التي تحدت أخاها، قرر أن يقول لها أن تبعد عنه، وألا تطأ بيته، وألا تقترب من أهله"^(١). وقد نجم عن هذا التشاكل السيميولوجي (الرغبة في الانتقام)، تشاكل آخر (رد فعل)، كشفت عنه الوحدات المعجمية التالية (بيدها شعر من رأس عُشبة، أخذت (قمرا) حجاباً أسود اللون، تعرف أنه لا يكون في بيته هذا الوقت...حضرت حفرة صغيرة، وأخرجت الحجاب ودفنته، إن ما نسيت الماضي وتركتي عيالي؛ ما تلوأمين إلا نفسك^(٢)، حيث يبرز التشاكل السيميولوجي (تربص) في سياق السيمات المتعارضة (السلم والانتقام) و(الخذلان والتخلي).

ووجود السيمات المتعارضة في المقطع الثالث من الرواية (العزلة - القيد) و(الإقدام والخوف) و(الحياة والموت)، قد شكَّل حال الممثل زبن، وهي ناتجة من سيرورة مجموعة من السيمات النووية الآتية: "تمرد زبن، اتَّهم عائلته بالضعف، صرخ، حرموه من الناس، أخذ عصاه واتجه لنياقه"^(٣) وقد بنت تلك السيرورة تشاكلاً سيميولوجياً، تمثل في "فعل الرفض والتمرد"؛ فكان مُقدماً على الأخطار، رافضاً للعزلة، وقاصداً للحياة والاندماج مع الجماعة.

وفي المقطع الأخير من الرواية، يتكون التشاكل السيميولوجي في سياق الخسارة والانهازم، من نوع (صراع) وذلك بفعل وجود سيمتين سيميولوجيتين مُتعارضتين (مخدولة - مُتخلي)، والخذلان سمة متعلقة بالعشيق (قمرا) "لم تتزوج، لم تنجب، كبيرة في السن، وحيدة، خسرت أخاها، عواطف مُتَّعدة"؛ أما السمة الذاتية (التخلي

(١) المزهاف، ص ٨٣، ٧٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦، ٩١، ١٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨.

والْبُعد)، فهي خاصة بالعاشق القديم شليويح "هاجر، تزوج من امرأة أخرى، أنجب أطفالاً، رفض العودة لها، عواطف باردة، طلب إلى (قمرا) نسيانه".

ب- المربع السيميائي

يُعد المربع السيميائي تقنية مهمة من تقنيات المستوى العميق، القائم على المنطق والدلالة، فهو "تجريد اختزالي وخطاطة هيكلية سابقة لكل ملفوظ سردي"^(١)، يُمكننا من "النفوذ للبنية الأولية التي يستقر عليها الكلام"^(٢)، كما أنه يسعى إلى "إظهار التقابلات ونقاط التقاطع بينها في النصوص والممارسات الاجتماعية"^(٣). أي إنه يُبنى على فرضية أن النصوص والأشياء والدلالات، تُدرك عن طريق التضاد، وينهض على ثلاث علاقات، هي علاقة التضاد وعلاقة التناقض وعلاقة الاستتباع^(٤). وتُعدُّ علاقة التضاد أعمق العلاقات حُضوراً وتأثيراً في إظهار المقاصد والمعاني التي بُني عليها النص^(٥).

وقد أظهر خطاب رواية (المزهاف) العديد من العلاقات التقابلية، والتضادات، ويُمكن حصرُ أكثرها حضوراً وانتشاراً في سياقين: أحدهما يضم علاقة شليويح ب(قمرا)، والآخر يشمل علاقة زين بأسرته ومحيطه وأفعاله، وفقاً لما يلي:

ترقب	تربص
العزلة	الوحدة
السلم	الانتقام

(١) محمد جبوري، تجليات النقد السيميائي في مقارنة السرد العربي القديم، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٦، ص ٤٥.

(٢) رشيد بن مالك، "السيميائيات السردية"، الأردن: دار مجدلاوي، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١٨.

(٣) دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبه، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٨٦.

(٤) ينظر، المصطفى شادلي، السيميائيات نحو علم دلالة جديد للنص، ترجمة: محمد معتصم، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠١٥م، ص ٧٢.

(٥) ينظر، نادية بوشقرة، مباحث في السيمياء السردية، الجزائر: دار الأمل، د.ط، ٢٠٠٨م، ص ١٠٤.

الحياة	الموت
الخدلان	التخلي
الكراهية	الحب
الفدر	الوفاء
الضياع	الخسارة



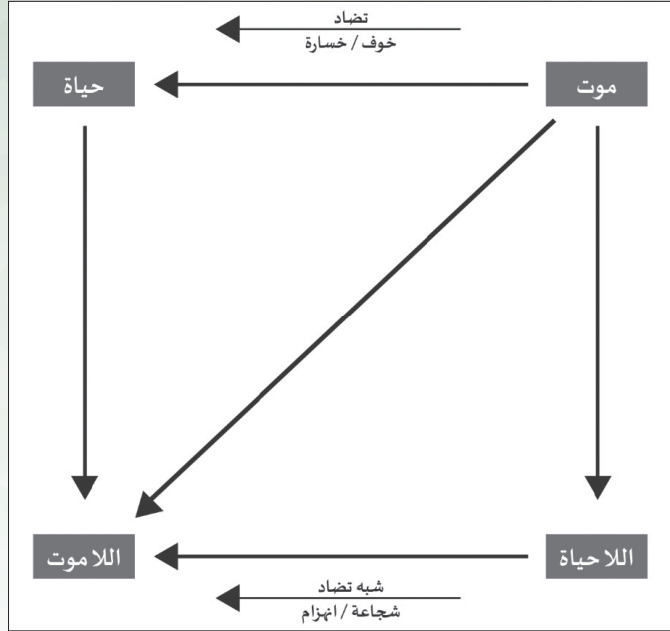
قمرا



شليويج

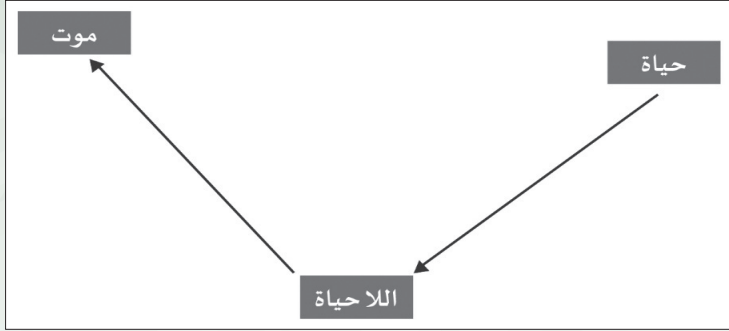
إن كل هذه التقابلات الدلالية تسير مُتعاضة مع الثنائيات الدلالية، المتقابلة لحال الممثل "زبن" المتجسدة في: (العزلة-الاندماج)، (الإقدام-الخوف)، (الانطلاق-التقييد)، (للاخسارة-الخسارة)، (الحياة، الموت).

ويمكن أن تنتظم جميع التقابلات السابقة في تقابل مركزي ورئيس، هو (الموت والحياة)؛ حيث نلاحظ تواردهما في خطاب الرواية -بشكل لافت-، كمشكلتين: قيمة دلالية، تمثلت في مناقشة خطاب وجودي وإنساني واجتماعي، يُؤطره البحث عن ماهية الحياة، وأبعاد التفكير في الهروب من الموت، ويمكن تخطيط العلاقة المنطقية والتقابل المركزي في خطاب الرواية على الشكل الآتي:



١. علاقة تضاد: الموت / الحياة
٢. علاقة شبه تضاد: للاموت / للاحياة
٣. علاقة تناقض: الموت-اللاموت / الحياة-اللا حياة
٤. علاقة التضمنين: الموت-للا حياة / الحياة- اللاموت

وبتلك العلاقات نلاحظ أن خطاب الرواية يركز في محوريته على (الموت والحياة)؛ حيث يُشكل التقابل التضادي محوراً رئيساً لإنتاج التشاكل المركزي، بعد أن انصهرت داخله جميع التقابلات والتشاكلات، ضمن المحور الدلالي (الاجتماعي والوجودي) ويمكن تمثيل ذلك عبر المربع السيميائي الثنائي:



أكد التشاكل المركزي في خطاب الرواية نفي (الحياة) عن شليويج وأسرته، وعن الممثل زبن، من خلال إثبات (الموت) في العزلة داخل الصحراء الواسعة، وإثبات (نفي الحياة) في العزلة، والبعد عن القبيلة والجماعة عبر المرور بـ (للأحياة) في عزلة أسرة شليويج، هذا من جانب. ومن جانبٍ محوري آخر، فقد كشف خطاب الرواية ضمن التشاكل الرئيس (الموت والحياة) عمقاً دلاليّاً في العلاقات، فنجد بروز علاقة تناقض: الموت-اللاموت/ الحياة-للا حياة، تجسد ذلك جليّاً في وجهات نظر الممثلين لمعنى الحياة / العيش، فبؤرة ما يراه شليويج وزوجته فهدة عن الحياة يُناقضه رؤية الابن زبن؛ إذ نلاحظ أن شليويج وفهدة قرّرا أن يعتزلا بأسرتهما في الصحراء بعد حادثة موت ابنيهما، فهما يريان العيش بعيداً عن الناس حياةً واستقراراً، وبعداً عن الموت الذي لاحقهما مدةً طويلة، وعلى عكس تلك الرؤية كان (زبن) يري أن الحياة في الصحراء والعزلة هي موتٌ للحياة الطبيعية، موتٌ للإنسان، وجبنٌ وخوفٌ من مواجهة الموت، أي إن الحياة الانعزالية هي (لأحياة)؛ فهي حياةٌ تمر به عبر (اللاموت) كل يوم، فالموت المعنوي هو مدار الحياة المنعزلة من وجهة نظره، وقد عبّر عنها بالرفض والإقدام على مواجهة أخطار الاندماج مع القبيلة.

أما وجهة نظر (عشبة) في محورية التشاكل الرئيس؛ فتبرز ثنائية التضاد بين الموت والحياة، حيث نلاحظ أن "الحياة" التي تعيشها في العزلة هي أشبه بالموت في داخلها، فبسببها خسرت فرصة الزواج المبكر والانجاب؛ فلا أحد يراها ولا يعرف

عنها شيئاً في تلك البقعة البعيدة عن أبناء العمومة، كما أنها تفتقد لصحبة الفتيات وأحاديثهن الخاصة، فالوحدة داخل تلك الحياة هي عبارة عن موتٍ صامت، يحوم حولها، يقول السارد: ”أي ظلم هذا أيتها الحياة، قالت (في سرها وهي تتأمل حالها وما وصلت إليه): ما الذي يجعلني هكذا؟ بلا زواج حتى الآن، وبلا أولاد، كل من في عمري تزوج... وزبن هذا المدلل، يأمر وينهي، ويرفع صوته لأي سبب، حرماننا كل هذه السنين من القرب من الناس، وهو يذهب ويجيء، ما مات كما يقولون... حرماننا من الناس“^(١).

وعبر الممثلة (قمرا) تتجسّد محورية التقابل بين الموت والحياة، عبر رفضها للعيش دون حب شليويح، فهي ترى أن البعد عنه ”لحياة“ لذلك سعت للاتصال به بعد أن تم الانفصال عنه، في مشهد قتل أخيها، وحين علمت أنه تزوج وأنجب؛ تحوّلت نظرُها لمعاني الحياة دون الحب، وتحوّلت رغبة الاتصال إلى رغبة الانفصال والانتقام، فقرّرت تحويل حياة شليويح إلى موت، مُستعينة بدافع الخذلان. وبذلك فقد تجسّمت رؤية (قمرا) للحياة في رغبة الانتقام والغدر بأسرة شليويح. وعبر ”التربُّص“، استطاعت أن تُحوّل حياة الأسرة إلى خوفٍ من الموت وهروب منه. كما أنها في المشهد الأخير من الرواية، اتصلت برغبتها في إقرار ”للحياة“ بداخل قلب شليويح؛ حيث عزم -بعد موت زوجته فهدة وابنه زبن- على الهجرة، وترك المكان دون وجهة.

وقد أكّد المستوى العميق في محورية التقاء التقابلات الضدية في الرواية، أن محاولة حماية شليويح وفهدة لابنهم زبن من الموت، عبر قرار العزلة، هو ”فعل العقل“، وصوت الحياة الذي استمر حتى بلغ ”زبن“ الشباب، ولكن الحقيقة الجليّة والواقع الإيمان، يُؤكد أن ”لا مهرب من الموت“، مهما فعل الإنسان واجتهد، فكل ما كتبه الله على المرء سيقع، وهذا عينه ما حصل مع صوت الموت، حين لاحق ”زبن“ وهو في حالة سلم. علاوة على ذلك، نلاحظ تأكيد خطاب الرواية عبر

(١) المزهاف، ص ٤٢.

الثنائيات الضدية المعاصرة، على أن الإقدام على الموت والزحف له "ومواجهة الأخطار، وتعريض الروح للقتل، كلها لا تنفي الحياة ولا تقرب الموت، وإنما الموت واستمرار الحياة هي أقدار مكتوبة، فالممثل "زبن" كان مزهافاً ومُقَدِّماً على الموت، يُواجه الأخطار، ويُقاتل في القطبين ويذبح اللصوص في المعارك، والسرقات، ولكنه لم يمُت في أي حادث من الحوادث التي دخل بها مُقاتلاً؛ بل جاءه الموت مُقبلاً بيد الذات الضديدة الغادرة (قمر)، في غفلة منه.

ومن الدلالات التأسيسية التي كشفت عنها مركزية المربع السيميائي، ما اتَّصل بمشهدين مهمين في الرواية: أحدهما مشهد قتل شليويح لأخي (قمر)، دون أن يعترف لأحد بذلك، وظل سراً بينهما، والمشهد الآخر متعلق بزبن الذي قتل "أبا شوشة"، ودفعته دون أن يعلم به أحد، هذان المشهدان -مع سيرورة المقاصد- أكَّداً على "دائرية الموت"، وأنه لا مفر من دم القتل، فالذي يقتل سيقتل -ولو بعد حين-، يقول السارد: "حملت دمه على ظهري كل هذه السنين، لا تمر ليلة لا أفرغ فيها من نومي، وعُوقبت بدل الواحد باثنين، وربما أخسر الثالث عن قريب"^(١).

ج- الدلالة التأويلية

يكشف تقاطع التقابلات الضدية بالرواية في المستوى العميق، عن خطاب ضمني يحمل دلالات مختلفة: اجتماعية ونفسية وثقافية وفكرية، نصل إليها عبر قراءة السياق الكامل، وطرح فرضيات التأويل، ف"الغاية التأويلية ليست وليدة ذهن جامع؛ بل هي تجسيد لنص ناقص، يُوكل إلى المتلقي الإتيان بجزءٍ من مدلوله"^(٢).

يتمركز الخطاب الضمني في بعده الاجتماعي، حول "قيمة العيش داخل القبيلة وأولاد العمومة" في بيئة الصحراء، فهي قيمة عظيمة لدى أبناء الصحراء، وتكمن أهميتها في كون الالتفاف والتعاون والوحدة عصياً قوياً في مواجهة الفرد للموت

(١) المزهاف، ص ٧١.

(٢) سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١،

٢٠١٢م، ص ٣٧٤.

وللمصاعب، على عكس (العزلة) التي تُضعف عضد الفرد، وتجعله عُرضةً للموت والوحدة والحزن. إضافة على ذلك، أظهرت العلاقات التضادية في خطاب الرواية دلالات اجتماعية مهمة، أسهمت في استمرار الحياة بفناء الصحراء، والوقوف في مواجهة الموت؛ كالكرم والصلح والتسامح، واحترام حقوق الجار، وكلمة رئيس القوم.

كما حرص خطاب الرواية في السياق الاجتماعي، على طرح قضايا مهمة، مُتصلة برفض السلوكيات التي تهدد أمن مجتمع القبيلة ووحدته؛ كرفض الظلم والتهور والاعتداء والتخلي والخذلان، إلا أن أبرز ما تمحور حول الرفض اتصل بقضية "الانتقام" التي جسّدها الممثلة (قمر)؛ إذ أفصح الخطاب عن مدى خطورة هذا الفعل، ومدى تأثيره سلباً على الآخرين، فبدافع الانتقام ظلمت (قمر) "عشبة" وتعدّت على أنفُس بريئة، وقتلت أبرياء، ولجأت لأفعال محرّمة؛ كالسحر والسم.

عالج خطاب الرواية في محور القيم الاجتماعية، فضيلة "السلم" والتسامح التي تحلّى بها شليويح، وبيّن أنها قيمة عميقة، تقف في وجه الظلم، وتبني مجتمعات صحية وأفراداً أسوياء. تتأزر معها قيمة الوفاء والحب التي نُزعت من قلب (قمر)؛ فمارست -في سيرورة الأحداث- أفعالاً مُضادة لها؛ حيث غدرت بشليويح، وحرصت على خداعه والتسلّل من مواطن الأمن، وزعزعت حياة، وبثت رعب الموت في أسرته.

ومن الدلالات التي كشف عنها خطاب الرواية في محور الثقافة الاجتماعية، ما يَخُص سجالية القوة والضعف، والشجاعة والخوف؛ حيث لا مكان للضعف في قلب الصحراء، ولا موطن للخوف من الموت؛ فالحياة في بيئة صحراوية تفرض أن يكون المرء مقدّماً مزهافاً وقوياً، وإلا غلبته عوامل البيئة؛ لذلك كانت الحياة بالنسبة لأهل الصحراء في حماية الأسرة وحماية القبيلة، وحماية مراح الإبل، والآبار. وتأتي ضمن مستوى الدلالات في السياق النفسي عرضاً للمشاعر، إلا أن أكثرها حضوراً هي مشاعر (الحب والكراهية)؛ فالحب كان محرّكاً للوفاء والسلم والرضى

بالخسارة وتحمل الوحدة والهجرة، كل ذلك تجسّد في شخصية شليويح الذي كان وقيّاً لحبه لـ (قمرا)، وظل حريصاً عليه، حتى بعد أن هاجر وتزوَّج فهدة، يقول السارد: "أخرج شليويح من ثوبه شعرها، ورماه عليها، جلست في الأرض، وأمسكت به وهي ترتعش، وضعته عند أنفها وأخذت تشمه. ما نسيت شيئاً يا (قمرا)؛ لكن الحياة ما تأتي على ما نريد"^(١). في مقابل تلك المشاعر تحضر الذات الضديدة (قمرا)، محملة بمشاعر الكراهية التي دفعتها نحو الانتقام؛ فكان (الموت) هو طريقها لتفريغ هذه المشاعر.

(١) المزهاف، ص ١٢٥.

الخاتمة

استهدف البحث دراسة الموت والحياة في رواية (المزهاف)، وكشف عبر تتبع سيرورة خطابها أن الموت بتقابلاته مع الحياة هو موطن الحكاية، وله مساقاته المتصلة بالعوامل والفواعل في الرواية. ووصل -بعد القراءة والرصد- على مستوى الخطاب، في (المبحث الأول) إلى المسارات التصويرية الخاصة بكل ممثل، فالوحدات المعجمية الخاصة بالأب شليويح، أفصحت عن دوره الثيماتكي في حماية الأسرة، فيما أظهر تتبع المسار التصويري للممثل "زين" عن أنه الابن الوحيد والثائر والمقدام الذي يواجه الأخطار؛ فيما تركزت (قمرا) "في مسار تصوير جلي، مكّنها من دور المنتقم.

وأظهر البحث على مستوى التركيب الخطابي، أن بنية الممثلين -عبر المتواليات السردية- لها صلة وطيدة بخطاب الموت، وتقابله مع الحياة، فكل ممثل له دور غرضي، يتكامل أو يتعارض مع الأدوار الغرضية الأخرى لباقي الممثلين، فزين -على سبيل المثال- يرفض الدور الغرضي الذي تقوم به أسرته وتحديداً "والده"، فهو يرفض العزلة، ويرى أنها موت صامت للحياة؛ فيدعو بكل قوة وشجاعة لكسر الحماية والاندماج مع القبيلة.

وجاء من نتائج بنية التفضية: أن للمكان/ الصحراء دوراً في الأحداث، فهو مؤطر بداخله وفق دائرتين: دائرة الموت ودائرة الحياة، فحين كان شليويح يسكن الصحراء مع أهله وأخيه شالح وجماعته، كانت الصحراء آمنة بتكاتفهم وتعاونهم؛ ولكنها تحولت بفعل "القتل" إلى الضد، حاملة لكل وجوه الموت. فيما كان للحركة الزمانية التي تسير في مسارين: الماضي والحاضر، علاقة واضحة بالموت والحياة. ورصد البحث على المستوى السردى، أهم وأبرز البنيات العائلية في خطاب

الموت، ومنها: بنية العُزلة التي جسّدتها الذات / شليويج، عبر رغبتها في الاتصال بموضوعها "حماية زبن من الموت" وبنية الحياة والموت، التي تبلورت مع الذات / زبن، حين حرص على الوصول للحياة، وكسر عزلة الأسرة. كما ظهر في سياق خطاب الموت بنية الانتقام، وهي من أهم البنيات العاملة؛ فهي المحرك الرئيس لحوادث الموت التي أصابت أبناء شليويج في الماضي وفي الحاضر.

ومن نتائج البحث في مناقشة الخطاطة السردية: ظهور برامج سردية عدة، منها: ما تعلق بشليويج وأسرته، ومنها: ما اختص بـ (قمرا) ودوافع الانتقام. ونتج عن تلك البرنامج نجاح (قمرا) في الوصول لرغبتها؛ على عكس الذات الآخر/ شليويج التي لم تتمكن من الوصول لموضوعها، بفعل العوامل الكثيرة المعارضة لرغبته.

وقد كشف البحث في مبحثه الأخير في المستوى العميق، عن بؤرة المحاور التواترية، وأبرز التشاكلات السيكلوجية، ومنها ما تمحور حول تقابلية بين "السلم والانتقام"، و"الخذلان والتخلي".

علاوة على ذلك، فقد أسفر البحث ضمن نتائجه عن المقصد الرئيس المحرك لفكرة الرواية، المتمثل في المربع السيميائي: الموت والحياة؛ حيث نلاحظ تواردهما في خطاب الرواية بشكل لافت مشكلتين: قيمة دلالية، تمثّلت في مناقشة خطاب وجودي وإنساني واجتماعي، يُؤطره البحث عن ماهية الحياة، وأبعاد التفكير في الهروب من الموت. وضمن ما نجم عن الدراسة من نتائج -في سياق التأويل-: ظهور دلالات متنوعة متصلة بالموت والحياة، كان منها ما يتصل بوجهات النظر، فما يراه زبن موتاً، تراه فهدة، ويراه شليويج حياة، وما تراه (قمرا) حياة، هو موت معنوي لشليويج.

ومن المقاصد الضمنية التي كشف عنها البحث: أن (لا مهرب من الموت) مهما فعل واجتهد الإنسان، فكل ما كتبه الله على المرء سيقع، وأن الإقدام على الموت (الزحف له)، ومواجهة الأخطار، وتعريض الروح للقتل؛ كلها لا تنفي الحياة

ولا تُقرب من الموت؛ وإنما الموت واستمرار الحياة هي أقدارٌ مكتوبة. كما وصل البحث ضمن نتائجه على مستوى التأويل، إلى أن خطاب الرواية في مناقشة الموت والحياة، حمل قيمًا أخلاقيةً واجتماعيةً مهمة، منها: الدعوة للتكاتف والكرم وحماية الجار، والتسامح والمطالبة بوقف الظلم ورفض الانتقام.

المصادر والمراجع

- أحمد عبد الرازق ناصر، سجالية القوة والضعف دراسة سيميائية في روايات عبده خال، الرياض: مطابع جامعة الملك سعود "كرسي الأدب السعودي" ط ١، ٢٠١٥م.
- أمجد مجدوب رشيد، السيميائيات من الأنساق إلى المعنى، المغرب: مطبعة وراقة بلال، ط ١، د.ت.
- برونوين ماتن وفليزيتاس رينجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، ترجمة: عابد خزندار، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠٠٨م.
- جان كلود جيرو، لوي باننيه، وغيرهم، السيميائية: نظرية لتحليل الخطاب: الأصول، القواعد، التاريخ، ترجمة: رشيد بن مالك، العراق: دار مجدلاوي، ط ١، ٢٠٠٩م.
- جرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم، وعبد الجليل الأزدي، عمر حلي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ٢، ١٩٩٧م.
- جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية: التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، موقع الألوكة، ط ١، ٢٠١٥م.
- جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، ترجمة: جمال حضري، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠٠٧م.
- خليف الغالب، المزهاف، الرياض: دار تشكيل، د.ط، ١٤٤٦هـ.
- دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبه، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٨م.
- رشيد بن مالك، "السيميائيات السردية" الأردن: دار مجدلاوي، ط ١، ٢٠٠٦م.
- رولان بارت، التحليل النصي، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، سوريا: دار تكوين، د.ط، ٢٠٠٩م، ص ٣٧.
- زهرة كحولي، أساطير الصحراء ونداء الحرية في الكتابة الروائية عند إبراهيم الكوني، منوبة: مركز النشر الجامعي، د.ط، ٢٠١٢م.
- سعيد بنكراد، السيميائيات السردية مدخل نظري، الدار البيضاء: منشورات الزمن، ط ١، ٢٠٠١م.

- سعيد بنكراد، السيميائيات السردية، سوريا: دار حور، ط١، ٢٠١٢م.
- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٢م.
- الصادق قسومة، علم السرد (المحتوى والخطاب والدلالة)، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ٢٠٠٩م.
- عبد الحق بلعابد، عتبات: جيران جينيت من النص إلى المناس، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.
- عبد الحكيم المالكي، استنطاق النص الروائي من السرديات والسيميائيات السردية إلى علم الأجناس الأدبي.
- عبد الرحيم جيران، المقاربة السردية السيميائية، سورية: دار الحوار، ط١، ٢٠٢٠م.
- عبد القادر رحيم، علم العنوان، سوريا: دار تكوين، ط١، ٢٠١٠م.
- عبد الملك أشهبون، البداية والنهاية في الرواية العربية، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠١٣م.
- عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي البنيات الخطابية - التركيب- الدلالة، الدار البيضاء: شركة المدارس، ط١، ٢٠٠٢.
- غريماس، سيميائيات السرد، ترجمة وتقديم: عبد المجيد نوسي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٨م.
- فريق إنتروفر، التحليل السيميائي للنصوص، ترجمة: حبيبة جرير، سورية: دار نينوى، د.ط، ٢٠١٢م.
- فيليب هامون، سميولوجية الشخصيات الروائية، ترجمة سعيد بنكراد، سورية: دار الحوار، ط١، ٢٠١٣م.
- محمد الجبوري، الاتجاه السيميائي في نقد السرد العربي الحديث، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٣م.
- محمد الخزي، الموت في الرواية الخليجية، الدمام: دار أثر، ط١، ٢٠٢١م.
- محمد الداوي، سيميائية السرد بحث في الوجود السيميائي المتجانس، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠٠٩م.
- محمد القاضي ومحمد الخبو واحمد السماوي، وآخرون، معجم السرديات، تونس: دار

محمد علي للنشر، ط١، ٢٠١٠م.

- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: أمين عبد الوهاب، محمد العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٦م.
- محمد جبوري، تجليات النقد السيميائي في مقارنة السرد العربي القديم، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٦م.
- محمد فكري الجزار، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٦م.
- المصطفى شادلي، السيميائيات نحو علم دلالة جديد للنص، ترجمة: محمد معتصم، القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠١٥م.
- نادية بوشقرة، مباحث في السيمياء السردية، الجزائر: دار الأمل، د.ط، ٢٠٠٨م.
- نصرالدين بن غنيسة، فصول في السيميائيات، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١١م.

Resources & References

- Aḥmad ‘Abd al-Rāziq Nāṣir, sijālīyah al-qūwah wāld’f dirāsah sīmiyā’īyah fī Riwayāt ‘Abduh Khāl, al-Riyāḍ: Maṭābi’ Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd “Kursī al-adab al-Sa‘ūdī” Ṭ1, 2015m.
- Amjad Majdūb Rashīd, al-sīmiyā’īyāt min al-ansāq ilā almm’ná, al-Maghrib: Maṭba‘at Wirāqat Bilāl, Ṭ1, D. t.
- Brwnwyn mātn wflyzytās rynchām, Mu‘jam muṣṭalaḥāt alsmywṭyqā, tarjamat: ‘Ābid Khazindār, al-Qāhirah: al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, Ṭ1, 2008M.
- Jān Klūd jyrw, lwy bānyyh, wa-ghayrihim, alsmyā’y: Naẓariyāt li-taḥlīl al-khiṭāb: al-uṣūl, al-qawā’id, al-tārīkh, tarjamat: Rashīd ibn Mālik, al-‘Irāq: Dār Majdalāwī, Ṭ1, 2009M.
- Jarrār jyny, Khaṭṭāb al-ḥikāyah baḥth fī al-manhaj, tarjamat: Muḥammad Mu’taṣim, wa-‘Abd al-Jalīl al-Azdī, ‘Umar Ḥillī, al-Qāhirah: al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah, ṭ2, 1997m.
- Jamīl Ḥamdāwī, al-ltījāhāt alsmywṭyqy: al-Tayyārāt wa-al-madāris alsmywṭyqy fī althqfāh al-Gharbiyah, Mawqi’ al-Alūkah, Ṭ1, 2015m.
- Jūzīf kwrtys, madkhal ilā alsmyā’y al-sardiyyah wālkḥābyh, tarjamat: Jamāl Ḥaḍarī, Bayrūt: al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm Nāshirūn, Ṭ1, 2007m.
- Khulayyif alghālb, almzhāf, al-Riyāḍ: Dār tashkīl, D. Ṭ, 1446h.
- Dānyāl tshāndlr, Usus alsmyā’y, tarjamat: Ṭalāl Wahbah, Lubnān: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Ṭ1, 2008M.
- Rashīd ibn Mālik, “al-sīmiyā’īyāt al-sardiyyah” al-Urdun: Dār Majdalāwī, Ṭ1, 2006m.
- Rūlān bārt, al-Taḥlīl al-naṣṣī, tarjamat: ‘Abd al-Karīm al-Sharqāwī, Sūriyā: Dār takwīn, D. Ṭ, 2009M, § 37.
- Zahrah khwly, Asāṭīr al-ṣaḥrā’ wndā’ al-ḥurriyyah fī al-kitābah alrrwā’y ‘inda Ibrāhīm al-Kūnī, Manūbah: Markaz al-Nashr al-Jāmi‘ī, D. Ṭ, 2012m.
- Sa‘īd Bingarād, alsymā’yāt al-sardiyyah madkhal naẓarī, al-Dār al-Bayḍā’: Manshūrāt al-zaman, Ṭ1, 2001M.
- Sa‘īd Bingarād, al-sīmiyā’īyāt al-sardiyyah, Sūriyā: Dār Ḥuwar, Ṭ1, 2012m.
- Sa‘īd Bingarād, Sayrūrāt al-ta’wīl min al-hirmūsiyyah ilā al-sīmiyā’īyāt, Bayrūt: al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm, Ṭ1, 2012m.
- al-Ṣādiq Qassūmah, ‘ilm alssrd (al-muḥṭawā wa-al-khiṭāb wāldlāh), al-Riyāḍ: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, Ṭ1, 2009M.
- ‘Abd al-Ḥaqq Bil‘ābid, ‘Atabāt: Jīrār jyny min al-naṣṣ ilā almnāṣ, Lubnān: al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm Nāshirūn, Ṭ1, 2008M.
- ‘Abd al-Ḥakīm al-Mālikī, Istinqāq al-naṣṣ al-riwā’ī min al-Sardiyyāt wālsmyā’yāt al-sardiyyah ilā ‘ilm al-ajnās al-Adabī.

- 'Abd al-Raḥīm Jīrān, al-muqārabah al-sardīyah alsymyā'yh, Sūriyah: Dār al-Ḥiwār, Ṭ1, 2020m.
- 'Abd al-Qādir Raḥīm, 'ilm al'nwnh, Sūriyā: Dār takwīn, Ṭ1, 2010m.
- 'Abd al-Malik Ashhabūn, al-Bidāyah wa-al-nihāyah fī al-riwāyah al-'Arabīyah, al-Qāhirah: Dār ru'yah, Ṭ1, 2013m.
- 'Abd al-Majīd Nūsī, al-Taḥlīl al-sīmiyā' līl-khiṭāb al-riwā' al-binyāt al-khiṭābiyah-āltrkyb-āldlāh, al-Dār al-Bayḍā': Sharikat al-Madāris, Ṭ1, 2002.
- ghrymās, sīmyā'iyāt al-sard, tarjamat wa-taqdīm: 'Abd al-Majīd Nūsī, al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, Ṭ1, 2018m.
- faṛīq intrwfrn, al-Taḥlīl al-sīmiyā' līl-nuṣūṣ, tarjamat: Ḥabībah Jarīr, Sūriyah: Dār Nīnawā, D. Ṭ, 2012m.
- Fīlīb hāmwn, Simyūlūjīyāt al-shakhṣīyāt al-riwā'iyah, tarjamat Sa'īd Bingarād, Sūriyah: Dār al-Ḥiwār, Ṭ1, 2013m.
- Muḥammad al-Jubūrī, al-Iṭtijāh al-sīmiyā' fī Naqd al-sard al-'Arabī al-ḥadīth, al-Jazā'ir: Manshūrāt al-Ikhtilāf, Ṭ1, 2013m.
- Muḥammad alkhzy, al-mawt fī al-riwāyah al-Khalījīyah, al-Dammām: Dār Athar, Ṭ1, 2021m.
- Muḥammad al-Dāhī, sīmiyā'iyah al-sard baḥth fī al-wujūd al-sīmiyā' almtjāns, al-Qāhirah: Dār ru'yah, Ṭ1, 2009M.
- Muḥammad al-Qāḍī wa-Muḥammad al-Khabw wa-Aḥmad al-Samāwī, wa-ākharūn, Mu'jam al-Sardīyāt, Tūnis: Dār Muḥammad 'Alī līl-Nashr, Ṭ1, 2010m.
- Muḥammad ibn Mukarram Ibn manzūr, Lisān al-'Arab, taḥqīq: Amīn 'Abd al-Wahhāb, Muḥammad al-'Ubaydī, Bayrūt: Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabī, Ṭ1, 1996m.
- Muḥammad Jubūrī, Tajallīyāt al-naqd al-sīmiyā' fī muqārabah al-sard al-'Arabī al-qadīm, al-Jazā'ir: Manshūrāt al-Ikhtilāf, Ṭ1, 2016m.
- Muḥammad Fikrī al-Jazzār, al-'Unwān wa-sīmiyū'īqā al-ittiṣāl al-Adabī, al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah līl-Kitāb, Ṭ1, 2006m.
- al-Muṣṭafā Shādīlī, al-sīmiyā'iyāt Naḥwa 'ilm Dalālat jadīd līl-naṣṣ, al-Qāhirah: Dār ru'yah, Ṭ1, 2015 M.
- Nādiyah bwshqrh, Mabāḥith fī al-sīmiyā' al-sardīyah, al-Jazā'ir: Dār al-Amal, D. Ṭ, 2008M.
- nṣrāldyn ibn ghnysh, fuṣūl fī al-sīmiyā'iyāt, al-Urdun: 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth, Ṭ1, 2011M.

**المعجم الرقمي التعليمي للناطقين بغير العربية؛
المعايير العلمية والفنية**

**Digital Educational Dictionary for Non-
Arabic Speakers: Educational and Technical
Standards**

إعداد:

د. خالد بن محمد حسين اليوبي

جامعة الملك عبد العزيز

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم اللغة العربية وآدابها

Dr. Khalid Mohammad Al-Yobi

King Abdulaziz University,

Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts and
Humanities

Email: kalyobi@kau.edu.sa

ملخص البحث

يتناول البحث المعجم الرقمي التعليمي الموجه للناطقين بغير العربية، ويهدف إلى بيان أهم المعايير العلمية والفنية التي ينبغي أن يؤسس عليها لتحقيق فاعليته في تعليم اللغة العربية لغير أبنائها. اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي، وخلص البحث إلى نتائج منها: أن المعجم الرقمي الموجه لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها معجم وظيفي سياقي ينبغي أن يصمم وفق معايير علمية وفنية متكاملة، تشمل صناعة المدونة المعجمية الخاصة به، وبناءه وفق أسس علمية وتربوية تلائم حاجات المتعلمين، والتزامه بمنهجية عرض تخدم الغاية التعليمية للفئة المستهدفة وتتسم بالتفاعلية التي تساعد على الفهم وتشجع على المتابعة، ويوصي البحث بالاستفادة في بناء المعجم الرقمي التعليمي من أحدث ما توصلت إليه اللسانيات الحاسوبية، والتركيز على تعليم اللغة الواقعية التي يحتاجها المتعلم للتواصل مع أهل اللغة وتلبية احتياجاته العلمية والعملية.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات الحاسوبية، المعجم الرقمي التعليمي، المدونة المعجمية، المعايير العلمية والفنية.

Abstract

This research examines the educational digital dictionary designed for non-native Arabic speakers. It aims to identify the most important scientific and technical standards upon which it should be based to ensure its effectiveness in teaching Arabic to non-native speakers. The researcher employed a descriptive-analytical approach and concluded that the digital dictionary for teaching Arabic to non-native speakers is a functional and contextual dictionary that should be designed according to comprehensive scientific and technical standards. These standards include creating its own lexical corpus, preparing it on scientific and educational foundations that suit the learners' needs, and employing a presentation methodology that serves the educational goals of the target group and achieves interactivity that facilitates understanding and follow-up. The research recommends utilizing the latest advancements in computational linguistics in the development of the educational digital dictionary and focusing on teaching the real-world language that learners need to communicate with native speakers and fulfill their academic and practical needs.

Keywords: Computational Linguistics, educational digital dictionary, lexical corpus, educational and technical standards.

مقدمة

المعجم اللغوي مصدر من مصادر المعرفة، يجد فيه المتعلم المفردات بمعانيها وكيفية نطقها وطريقة كتابتها، وخصائصها الصرفية والنحوية وعلاقاتها الدلالية، وهو البوابة الأولى التي يدخل منها المتعلم إلى عالم اللغة، إذ يعد في مجال تعليم اللغات مرجعاً علمياً يضاهي في أهميته المراجع التعليمية الأخرى، وله أثره البارز في بناء الكفاية المعجمية للمتعلم التي تمثل حجر الأساس في بناء كفايته اللغوية، فهو يزخر بمفردات أهل اللغة وتراكيبهم العامة والخاصة، ويتمثل ثقافتهم وآدابهم، وقد تطورت وظيفته اللغوية في هذا العصر الرقمي حتى غدا مورداً يفيد منه المعلم والمتعلم والمترجم وغيرهم.

يهتم الدرس اللساني التطبيقي في مجال اللغات بتطوير المعاجم وتوظيف تقنياتها الحديثة، لتكون مصدراً غنياً لدعم المتعلمين، وأداة تعليمية تفاعلية تساعد على الفهم والتواصل، وتسعفهم في تطوير مهاراتهم اللغوية، ولا شك أن حقل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يعاني نقصاً في وجود معاجم رقمية تلبي حاجات المتعلمين، وتضع أمامهم مادة علمية وموسوعة غنية عن اللغة العربية وثقافتها وآدابها، ولذلك انعكاسه السلبي على انتشار اللغة العربية، فاللغة التي لا تجاري التطور التقني في هذا العصر يتناقص دورها ويقل تأثيرها بين أبنائها فضلاً عن الراغبين في تعلمها من أبناء اللغات الأخرى^(١).

مشكلة البحث:

المعجم اللغوي أحد المصادر الرئيسة لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وتكمن مشكلة البحث في أهمية أن يكون المعجم الرقمي الموجه لتعليم الناطقين

(١) اللسانيات الحاسوبية: مفهومها وتطوراتها ومجالات تطبيقاتها، بلقاسم البيوي، مجلة مكناسة، العدد

بغير العربية مبنيا وفق معايير علمية وفنية تراعي احتياجات المتعلمين العلمية والعملية، وتواكب التطور التقني الذي وصلت إليه النظم والبرمجيات الحديثة.

أهمية البحث:

تتمثل أهميته بالنسبة إلى تعليم اللغة العربية في إقبال المتعلمين عليه لما يوفره من جاذبية على مستوى العرض أو البحث عن المعلومة باستعمال وسائل متعددة الوسائط، ومع التقدم التقني الذي يشهده هذا العصر فإن الاهتمام بتصميم معجم رقمي تعليمي موجه لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها ووضع تصور لما ينبغي أن يكون عليه سيساعد في تحقيق الآتي:

- تطويع التقنية لتسهيل اكتساب اللغة العربية لمتعلميها الناطقين بغيرها.
- زيادة الدافعية لدى المتعلم والاستفادة مما تتيحه التقنية من خصائص وأدوات جاذبة أثناء عملية التعلم.
- التعرف على المفردات والتراكيب اللغوية ومعانيها في سياقاتها المختلفة.
- التركيز على تعليم اللغة الواقعية التي يحتاجها المتعلم للتواصل مع أهل اللغة وتلبية احتياجاته العلمية والعملية.

أهداف البحث:

- إيضاح دور المعاجم في تعليم اللغات.
- بيان خصائص المعجم الرقمي.
- ذكر أهم المعايير العلمية والفنية التي تحقق الفاعلية للمعجم الرقمي الموجه لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

أسئلة البحث:

- ما أهمية المعاجم اللغوية في تعليم اللغة الثانية؟

- ما أبرز خصائص المعجم الرقمي؟
- ما هي المعايير العلمية والفنية التي يستند عليها بناء معجم رقمي تعليمي للناطقين بغير العربية؟

منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في استقراء المعايير العلمية والفنية التي تسهم في تحقيق الفاعلية للمعجم الرقمي الموجه لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

هيكل البحث:

تمهيد

المبحث الأول: دور المعاجم اللغوية في تعلم اللغات الأجنبية وأنواعها.

المبحث الثاني: مزايا المعجم الرقمي.

المبحث الثالث: معايير إعداد معجم رقمي تعليمي للناطقين بغير العربية.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

المراجع

الدراسات السابقة:

تناولت العديد من الدراسات والأبحاث العلمية دور المعاجم اللغوية الرقمية (الإلكترونية) في تعليم اللغة العربية، ومن أبرز الدراسات الحديثة التي اهتمت بذلك:

- بناء المعجم الرقمي العربي في ضوء اللسانيات الحديثة، محمد يزيد سالم، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، المجلد العاشر، العدد الأول، ٢٠٢١.
- المناهج المستعملة في صناعة المعاجم العربية الإلكترونية، محمد غالب

- ومنى القرطوبي، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ماليزيا، العدد ٢٠٢١، ٢.
- المعجم الإلكتروني: مواصفاته وشروطه، فاطمة بلماحي ونصيرة غماري، مجلة البحوث التربوية والتعليمية، وحدة البحث اللساني وقضايا اللغة العربية، الجزائر، المجلد ١١، عدد خاص، ٢٠٢٢.
- المعجم التعليمي المتخصص وتعليم اللغة لغير الناطقين بها: الحاجات التعليمية والمدونة المعجمية، كريمة سالمى، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠٢٢.
- معجم تعليمي محوسب للناطقين بغير العربية: رؤية مستقبلية، علي أوغلو، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، المجلد ٢٧، ٢٠٢٣.
- بناء المعجم الحاسوبي للغة العربية والمعالجة الآلية: نحو حدود معمارية جديدة، عبدالواحد الديكي، مجلة اللسان العربي، العدد ٨٦، ٢٠٢٥.
- استخدام المعاجم الرقمية في تعلم اللغة العربية لغة ثانية من وجهة نظر طلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية، تركي عبدالعزيز الملحم، مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها، العدد ١٦، ٢٠٢٥.

التعليق على الدراسات السابقة :

تناولت الدراسات السابقة أهمية المعاجم الإلكترونية ودورها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وبينت خصائصها وكيفية الاستفادة منها في الجانب التعليمي، ولكنها لم تتناول بشكل رئيس معايير إعداد معجم رقمي تعليمي موجه للناطقين بغير العربية، ولذا فإن هذه الدراسة تختلف عنها في اهتمامها بدراسة أهم المعايير العلمية والفنية التي ينبغي أن تراعى عند بناء المعجم الرقمي الموجه لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

تمهيد

المعجم مرجع يشتمل على كلمات لغة ما أو مصطلحات علم ما مرتبة ترتيباً خاصاً، مع تعريف الكلمة، وطريقة لفظها، وصيغة اشتقاقها، وذكر مرادفها أو نظيرها في لغة أخرى، وبيان معانيها المتعددة، وهو أحد أهم الوسائل التعليمية التي تستهدف مساعدة متعلمي اللغة العربية الناطقين بها أو بغيرها على فهم معاني المفردات، وإثراء رصيدهم من المعارف اللغوية بجوانبها الدلالية والصرفية والتركيبية والثقافية، وقد يُسمّى أحياناً بحسب الجهة أو الفئة المستفيدة منه نحو: المعجم المدرسي، المعجم الطلابي، معجم الناشئة... إلخ^(١).

يوفر المعجم معلومات تزيد معرفة المتعلم بمفردات اللغة وتراكيبها، وتيسر له فهم واستيعاب معاني الجمل والعبارات وإدراك مدلولاتها، وهو ما يؤدي إلى ثراء حصيلته اللغوية وتنوعها، ويزيد قدرته على التواصل مع الآخرين ويوثق علاقته بهم^(٢).

(١) معجم علم اللغة النظري، محمد علي الخولي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٦، ص: ٧٤.

(٢) أثر الكفاية المعجمية في التمكن من اللغة: تطور معايير التمكن من تخزين مفردات اللغة إلى بناء كفاية معجمية، مرجع سابق، ص: ١٢.

المبحث الأول

دور المعاجم اللغوية في تعلم اللغات الأجنبية وأنواعها

يؤدي المعجم اللغوي دوراً مهماً في تعلم اللغات الأجنبية، وتبرز أهميته في جوانب متعددة من أهمها^(١):

- يعد المعجم مصدراً من المصادر الأساسية للغة وأداة من أدوات التعلم، حيث يحتوي على عدد كبير من المفردات ومعانيها.
- يمكن المتعلم من فهم معاني المفردات فهماً أكبر، ويساعده على استخدامها استخداماً دقيقاً.
- ينمي عند المتعلم مهارة التعلم الذاتي، ويساعده على مواصلة التعلم بعد انتهاء البرنامج الدراسي.
- يثري الحصيلة اللغوية للمتعلم، ويزيد قدرته على الفهم والتعبير عما يريد بلغة سليمة.
- يقلل اعتماد المتعلم على المعلم، ويكسبه ثقافة البحث والتدقيق.

يعدّ مجال تعليم اللغات الأجنبية من أشيع مجالات الاستخدام والتوظيف للمعجم الرقمي، لما يمتاز به من سعة تخزين عالية، وسرعة في معالجة البيانات، وقدرة فائقة في استدعاء المعلومات المتنوعة، ووسائل وتطبيقات برمجية متطورة، وهو ما يمكنه من تقديم دور فاعل وحيوي في توفير مادة معجمية أكثر عملية وواقعية^(٢)،

(١) تدريب متعلمي اللغة العربية على استخدام المعجم، صالح ناصر الشويرخ، مجلة اللغات والترجمة، المجلد ١٧، العدد ١، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠٠٥، ص: ٩٧.

(٢) بناء معجم تفاعلي حاسوبي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من الألف إلى الجيم، منى محمد القرطوبي، المؤتمر الدولي الخامس اللغة العربية ٢٠٢٥، ص: ١٦٠.

وتشير بعض الدراسات إلى أن استعمال معجم أحادي أو ثنائي اللغة أمر ضروري عند متعلم اللغة، ولا فرق عنده في الرجوع إلى أي منهما، مع أن الحقائق العلمية تقيد أن المعجم الأحادي أعظم فائدة وأوسع أثراً في تحصيل اللغة الثانية^(١)، كما يشير بعض المتخصصين إلى أهمية تقليل دور المعلم في العملية التعليمية، والتركيز على المتعلم وما يوفره لنفسه من وسائل تعينه على اكتسابها وتعلمها، والمعجم إحدى هذه الوسائل؛ وخاصة إذا كان مصمماً على أسس علمية وتربوية تلائم حاجات المتعلمين^(٢).

أنواع معاجم تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

تصنف المعاجم اللغوية في العربية -بالنظر إلى أساس وضعها- إلى أنواع متعددة، ومن أبرزها معاجم الألفاظ التي توضع الألفاظ فيها وفق ترتيب معين ليسهل البحث عنها، وتقابلها معاجم المعاني (الموضوعات) التي ترتب الألفاظ فيها وفق موضوعاتها أو معانيها^(٣).

لا تحقق المعاجم المخصصة لأبناء العربية جميع الاحتياجات اللغوية لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وخاصة إذا كان المتعلم مبتدئاً أو ممن قد قطع شوطاً محدوداً في تعلم العربية؛ والفرق بين المعجمين فرق يحتمه الاختلاف من الناحية اللغوية بين الناطقين بالعربية والناطقين بغيرها، فالناطقون بالعربية ألفوا نظامها الصوتي والصرفي والإعرابي والدلالي وأصبحت لهم قدرة تعينهم على أدائها، وتجنبهم أخطاء العجمة، أما الناطقون بغير العربية فتجابههم صعوبة في نطق بعض الأصوات لعدم وجودها في لغتهم، وصعوبة في ضبط التراكيب النحوية

(١) المعجم التعليمي: مفهومه، خطوات صناعته، المعلومات المقدمة فيه، جموعي تارش ولبوخ بوجملين، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد ٢٣، ٢٠١٥، ص: ١٥٨.

(٢) علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ط: ٢، ١٩٩١، ص: ١٦٣.

(٣) المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، علي القاسمي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٣، ص: ١٨ وما بعدها.

ونظم الجملة العربية، كما يصعب عليهم إدراك الأوزان الصرفية، ويخطئون في تنعيم الجملة، ولا يعرفون مواضع النبر، ويمتلكون عددًا محدودًا من المفردات مقارنة بالناطقين بالعربية، ولذا فإن إعداد معاجم موجهة لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها يختلف من حيث الهدف والمحتوى وأسلوب عرض المادة اللغوية عن معاجم أبناء اللغة الأصليين^(١).

إن من يتعلم لغة جديدة يحتاج إلى معجم يوفر له قدرًا من المعلومات الأساسية عن مفرداتها حتى يسهل عليه تعلمها واستعمالها بطريقة صحيحة، ومن أهم أنواع المعاجم التي يعنى بها تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها^(٢):

(١) المعجم العام والمعجم الخاص:

المعجم العام هو ذلك المعجم الذي يضم عددًا كبيرًا من مفردات اللغة في جميع فروع المعرفة، أما المعجم الخاص فهو المعجم الذي يقتصر على جمع مفردات علم أو فرع واحد.

(٢) المعجم بالنظر إلى عدد اللغات المضمنة فيه:

ويقسم إلى نوعين:

- المعجم الأحادي، وهو ما اتفقت فيه لغة المدخل مع لغة الشرح.
- المعجم المتعدد، وهو المعجم الذي تختلف فيه لغة الشرح عن لغة المدخل^(٣).

(١) البناء المعجمي في معاجم الناطقين بغير العربية، محمد خميس القطيطي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١٣، ص: ٣.

(٢) علم اللغة وصناعة المعجم، مرجع سابق، ص: ٤٦.

(٣) اتجاهات متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها نحو استعمال المعجم، أحمد محمد النشوان، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، جامعة أم القرى، المجلد ١٨، العدد ٣٨، ٢٠٠٦، ص: ٥٢٤.

ومما ينبغي الاهتمام به توجيه متعلم اللغة الثانية إلى استعمال المعاجم الأحادية لما لها من أثر فاعل في توسيع مستوى الرصيد اللغوي والمعرفي للمتعلمين وتنمية طاقاتهم التعبيرية والتوظيفية وتكوين ملكة لغوية سليمة وراسخة؛ فالاقتصار على المعاجم الثنائية لا يساعد على تثبيت معاني المفردات والأساليب التعبيرية للغة، ويعرض المتعلم إلى أخطاء الترجمة، ويحول دون تعرفه على خصائص اللغة الثانية تعرفاً صحيحاً ومعايشتها في جو لغوي بحث^(١).

(١) اتجاهات متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها نحو استعمال المعجم، أحمد محمد النشوان، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، جامعة أم القرى، المجلد ١٨، العدد ٣٨، ٢٠٠٦، ص: ٥٤٤.

المبحث الثاني

مزايا المعجم الرقمي

المعجم اللغوي من أبرز الوسائل التي تعين المتعلم على استيعاب اللغة الثانية وزيادة حصيلته اللغوية وتنمية مهاراته، خاصة إذا كان المعجم زاخراً بالمفردات والتراكيب اللغوية، وقد أصبح إخراج معجم رقمي للغة العربية حاجة ملحة فرضها عصر المعلوماتية الذي نعيش فيه، وتتجلى هذه الحاجة لدى أدنى موازنة بين ما وصلت إليه صناعة المعجم في اللغات العالمية وبين واقع معجمنا العربي^(١).

يُعرّف المعجم الرقمي بأنه قاعدة بيانات تقنية للوحدات اللغوية وما يتعلق بها من معلومات (مثل كفاءات النطق بها، وأصولها الاشتقاقية، ومعانيها الدلالية، ومفاهيمها المخصوصة)، تحفظ بنظام معين في ذاكرة تخزين ذات سعة كبيرة، وتتمتع بالخاصية التفاعلية التي تمكن من تعديل بعض المعلومات أو إضافة مواد معجمية جديدة^(٢)، ومن أهم أغراضه^(٣):

- توفير أداة من أدوات التعلم الذاتي، حيث يلجأ متعلم اللغة إلى المعجم اللغوي لإشباع فضول علمي أو تلبية لحاجة تعليمية قد تكون آنية وملحة.
- تلبية الحاجات التعليمية لمتعلمي العربية وفق اهتماماتهم اللغوية، والاستفادة مما توفره التقنيات الحديثة من إغراء في أساليب العرض ووسائله.

(١) المعاجم الإلكترونية العربية وآفاق تطورها، عز الدين البوشيخي، مجلة أطلس للدراسات والأبحاث، مركز أطلس العالمي للدراسات والأبحاث، المجلد الأول، العدد الأول، عمان، الأردن، ٢٠٠٦، ص: ١٥-١٧.

(٢) المعجم الإلكتروني المختص: قراءة نقدية في نماذج مختارة، أنور الجمعاوي، المؤتمر العربي الخامس للترجمة «الحاسوب والترجمة: نحو بنية تحتية متطورة للترجمة»، المنظمة العربية للترجمة، فاس، ٢٠١٤، ص: ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٤، ١٥.

- تحقيق الكفاية المعجمية، حيث تمثل حجر الأساس في عملية بناء الكفاية اللغوية التي يسعى إليها المتعلم في عملية تعلمه.

وتتبدى الأهمية التعليمية للمعجم الرقمي من خلال احتوائه على العديد من المزايا التي تستجيب لرغبة المتعلمين في الوقت الحاضر في استخدام التكنولوجيا المعلوماتية بأساليبها ووسائلها الجاذبة على مستوى العرض والتعلم والبحث والتطبيق، ومن أبرزها^(١):

- اتساع الطاقة التخزينية وتطور تقنيات قواعد المعلومات مما يتيح بناء معاجم كبيرة الحجم ومتعددة اللغات والوسائط.
- حفظ عدد كبير من المفردات والتراكيب نظرا لامتلاكها طاقة تخزينية واسعة جدا.
- تيسير الوصول إلى المفردات اللغوية في وقت قياسي.
- تنوع طرائق البحث عن المعلومات المتعلقة بالكلمة داخل المعجم الرقمي من خلال الجذر أو الجذع أو المعنى.
- إمكانية الإحاطة بكل معاني المفردة اللغوية مدار البحث من خلال ما يتصل بها من الكلمات المصاحبة في السياقات المختلفة.
- سهولة إضافة مداخل جديدة أو تعديل مداخل موجودة أو تحسينها.
- إمكانية إضافة الجديد من المفردات والمستحدث من المصطلحات على نحو يضمن مزامنة المعجم لمستجدات العصر.
- إمكانية التوليد الآلي لبعض الكلمات القياسية دون الحاجة إلى تمثيلها

(١) معمارية المعجم العربي الإلكتروني، عبده خير، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والفنون،

جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم، ٢٠١٥، ص: ٢٥-٢٩.

Multimodal Lexicography, Robert Lew, The Representation of Meaning in Electronic Dictionaries, Department of Lexicology and Lexicography, 2010, p:295. Changes in Electronic Dictionary Usage Patterns in the Age, John B Collins, Free Online, 2016, p:45.

بالمعجم وذلك بالاعتماد على قواعد الاشتقاق.

- احتواء المعجم الرقمي على عدد من التطبيقات اللغوية التي تتناول المفردات والتراكيب اللغوية ويمكن للمستخدم أن يفيد منها، مثل: النطق الصوتي، والمعالجة على المستوى الصوتي لتحويل المكتوب إلى منطوق، والبناء الصرفي، والتمثيل الدلالي، والتدقيق الإملائي لتصويب الكلمات المدخلة... إلخ

- إمكانية الاستفادة من المشاهدة المرئية والصور الثابتة والمتحركة في شرح معاني المفردات والتراكيب.

- السرعة والسهولة في الاستخدام، والقدرة على استخدام الوسائط المتعددة لعرض المعلومات (نصوص، أصوات، مقاطع فيديو، صور ثابتة ومتحركة).

- إمكانية الاستفادة من المعجم الرقمي في أي وقت وفي أي مكان بسهولة ويسر من خلال الحواسيب والهواتف الذكية وغيرها.

إن وجود هذه المزايا والخصائص في المعجم الرقمي يسهم في توفير مادة معجمية أكثر عملية وواقعية، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر باستعماله من أجل تعلم اللغة، وهو ما يجعله مصدراً غنياً لدعم المتعلمين، وأداة تعليمية تفاعلية تساعد على تطوير قدراتهم اللغوية، وتلبي -على حد سواء- حاجات المعلمين والمتعلمين والمختصين وغير المختصين^(١).

(١) المعجم الحاسوبى للعربية، مروان البواب، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد الثالث، المجلد ٧٣، ١٩٩٨، ص: ٥١٩.

المبحث الثالث

معايير إعداد معجم رقمي تعليمي للناطقين بغير العربية

يواجه متعلمو اللغة العربية الناطقون بغيرها عند رجوعهم إلى المعاجم العربية القديمة وكثير من المعاجم الحديثة عدداً من الصعوبات، يتمثل أبرزها في صعوبة معرفة الجذر الذي تتدرج تحته الكثير من الكلمات المعربة والدخيلة، وصعوبة معرفة المعنى الأكثر شيوعاً أو استعمالاً بين المعاني المتعددة للمفردة الواحدة، وصعوبة بعض العبارات المستعملة في شرح المداخل، مع الاعتماد في الشرح على استخدام المرادفات والأضداد التي قد تكون غامضة وتحتاج إلى تفسير، إضافة إلى عدم وضوح التغيرات الدلالية التي طرأت على المفردات بتغير الزمان والمكان، وقلة الاستعانة بالأمثلة السياقية والمتلازمات اللفظية، وقلة أو انعدام الرسوم والصور التوضيحية المساعدة في توضيح المعنى^(١).

المعجم الرقمي الموجه لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها معجم سياقي وظيفي يختلف في تكوينه وإعداده عن غيره من المعاجم العامة، فهو يهتم في المقام الأول بتطوير المهارات اللغوية للمتعلمين في مستويات متدرجة، ويهدف إلى إبراز العلاقات الدلالية للمفردات من خلال النصوص التي ترتبط بهذه المهارات، كما يعنى في تصميمه بترتيب المداخل ومحتوياتها، وتحديد المصادر اللغوية المعتمدة وصيغ انتقاء المفردات وإدخالها وطرائق استرجاعها، ولكي يكون المعجم الرقمي أكثر فاعلية في تعليم اللغة العربية لغير أبنائها فإنه ينبغي أن يراعى في إعداده وتصميمه توفر عدد من المعايير العلمية والفنية، وهي على النحو الآتي:

(١) البناء المعجمي في معاجم الناطقين بغير العربية، محمد خميس القطيطي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١٣، ص: ١٤، دليل الطالب في استخدام المعاجم العربية لطلاب الجامعات الناطقين بالعربية وبغيرها، عمر سليمان صالح، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، ٢٠٠٨، ص: ١٨، ١٩.

أولاً: المعايير العلمية

• صناعة المدونة المعجمية الخاصة بالمعجم الرقمي:

المدونة المعجمية «نصوص لغوية شفوية أو مكتوبة، موثقة من حيث المصدر والتاريخ والنوع، تجمع لغرض معين وفق أنظمة ومعايير معينة، وتحفظ رقمياً في قاعدة بيانات لتسهيل عملية الرجوع إليها وتحليلها ومعالجتها»^(١)، و«المدونة المعجمية» هو المصطلح الأكثر شيوعاً، وقد تسمى «الذخيرة اللغوية» أو «المكنز» أو غير ذلك.

يعتمد العمل المعجمي في التوجهات الحديثة على المدونات اللغوية المحوسبة التي تهتم بالتمثيل الحقيقي للغة، ومن الأسس المهمة لإعداد معجم رقمي حديث لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها صناعة مدونة معجمية خاصة بالمعجم نفسه، تمثل اللغة التي يقدمها المعجم تمثيلاً واقعياً لا افتراضياً، وعليها يعتمد في توفير النصوص التي سيقوم عليها البناء المعجمي ومنها يستقي مدخله وشواهد^(٢)، وتكمن أهميتها في الخصائص الآتية^(٣):

- الواقعية والتمثيل الحقيقي للغة.
- التعرف على المفردات الشائعة لتكون أساس بناء المعجم.
- معرفة مدى شيوع الأوزان الصرفية والتراكيب النحوية للتركيز عليها في بناء المعجم.

(١) المدونات اللغوية العربية: بناؤها وطرائق الاستفادة منها، محمود إسماعيل صالح، منشورات مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ٢٠١٥، ص: ١٩.

(٢) المعالجة الرقمية لمشاريع العربية المعجمية المحوسبة: عرض وقراءة لجهود عربية منجزة، إيمان شاشة وأمنة مناع وتاوريريت حسام الدين، مجلة البحوث التربوية والتعليمية، وحدة البحث اللساني وقضايا اللغة العربية، الجزائر، المجلد ١١، عدد خاص، ٢٠٢٢، ص: ٦١.

(٣) الجانب اللغوي للمعجم الحاسوبي للغة العربية، محمود إسماعيل صالح وإبراهيم الخراشي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠٠٨، ص: ٢.

- الوقوف على السياقات الطبيعية للمفردات لتقديمها أمثلة حية على الاستعمال الدلالي للمفردة.
 - استخراج المتلازمات اللفظية وتقديمها للمتعلمين في ثنايا مواد المعجم.
 - الشمول من حيث المصادر والأساليب والاستعمالات اللغوية المختلفة.
 - ولصناعة المدونات اللغوية ضوابط عديدة من أهمها^(١):
 - مراعاة تناسب الحجم مع أهداف إنشاء المدونة.
 - التأصيل لكل مدخل مع تحديد طريقة ترتيب المداخل وكيفية الاستفادة.
 - تحديد طرائق الترميز والوسم.
 - التوازن في أنواع النصوص المستعملة وفئاتها.
 - حفظ المادة المعجمية في قاعدة بيانات وفق أنظمة ومعايير علمية تسهل الرجوع إليها وتحليلها.
 - الحوسبة التي تقوم بجمع كل النصوص المدخلة ومعالجتها.
- وقد يعتمد المعجم الرقمي على أكثر من مدونة، ومن الضروري عند إعدادها التركيز على النصوص اللغوية المكتوبة والمسموعة التي تقي بحاجات المتعلمين وأغراضهم من تعلم اللغة لأنها تمثل المادة الخام التي يستقي منها المعجم مداخله وروافده^(٢).

• إعداد المعجم وفق أسس علمية وتربوية تلائم حاجات المتعلمين

ينظر المتعلمون الناطقون بغير العربية إلى المعجم على أنه أداة تعليمية

(١) المدونات اللغوية ودورها في معالجة النصوص العربية، أيمن الدكروري، دار وجوه للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص: ٣٢، ٣٣.

(٢) لسانيات المدونة ودورها في النهوض بالصناعة المعجمية العربية: نماذج تطبيقية في الجمع والوضع من خلال موقع المدونة العربية، معيفي عبد الوهاب وقطاف نسيم، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠٢٢، ص: ٥٦.

تعينهم على اكتساب اللغة وفهم مفرداتها وتراكيبها، ولذا ينبغي أن يعد المعجم الرقمي الموجه لتعليم الناطقين بغير العربية وفق أسس علمية وتربوية تسهم في تحقيق غاياته، وأن يستفاد عند تصميمه من أحدث ما توصلت إليه اللسانيات الحاسوبية^(١)، وأن تراعى عند إعداده الفروق بينه وبين إعداد معجم لأبناء اللغة الأصليين، من حيث خصوصية الفئة المستهدفة، والدوافع التي تدفعهم لتعلم اللغة العربية، والمادة اللغوية التي يتعرضون لها، كما ينبغي التركيز في بناء المعجم على المهارات اللغوية وأساليب الخطاب المناسبة التي تعين المتعلمين على استعمال العربية في المواقف اللغوية المختلفة، مع التوظيف المناسب للأهداف والمناهج التدريسية، والاستعانة بالشواهد والأمثلة والصور وغيرها.

• تقديم المعلومات الأساسية عن المفردات:

تؤخذ المداخل في المعجم الرقمي من المدونة اللغوية الحاسوبية التي صممت وفق الغرض الذي بني من أجله المعجم، ومن أهم ما يساعد على صحة نطقها ومعرفة معناها أن تشتمل على المعلومات الأساسية للمفردة، ومن ذلك:

- المعلومات الصوتية: وهي تهجئة المداخل صوتياً مع الضبط بالشكل (الحركات) حتى يتمكن المتعلم من النطق الصحيح للألفاظ، في جميع مداخل المعجم ومواده.

- المعلومات الكتابية: وهي كيفية كتابة الكلمات العربية، ووفقاً لطبيعة اللغة العربية فإن المعجم الرقمي التعليمي بحاجة عند تحرير المعلومات الكتابية إلى التركيز على قواعد رسم الحروف التي يمكن أن تسبب التباساً لدى المتعلم، مثل الهمزة في جميع أحوالها والتاء المفتوحة والمغلقة في آخر الكلمة، ومن ذلك أيضاً التغيرات التي تطرأ على بعض الكلمات عند اتصالها بغيرها، كحروف الجر التي تتغير صورتها عند اتصالها بضمير الغائب،

(١) تقنيات حاسوبية لبناء المعاجم اللغوية لمتعلمي اللغة من غير الناطقين بها، عبد الله يحيى الفيضي، مجلة العلوم العربية، العدد ٥٥، ١٤٤١، ص: ٣١٨، ٣١٩.

ونحو ذلك، وبشكل عام فإن عناية المعاجم التعليمية الموجهة للناطقين بغير العربية بمعلومات الكتابة والنطق ينبغي أن تفوق عناية غيرها من المعاجم الأخرى كون مستخدميها حديثي العهد باللغة^(١).

- المعلومات الصرفية: وهي المعلومات التي تتناول بنية المدخل، فإذا كان اسماً فإنها تبين أصله ووزنه، وجنسه (مذكر أو مؤنث) .. إلخ، وإذا كان فعلاً فإنها توضح بابه التصريفي، ووزنه، ولزومه أو تعديته ... إلخ.
- المعلومات النحوية: وهي المعلومات التي تتناول التراكيب والأساليب اللغوية التي تعين المتعلم على تكوين جملة عربية ذات صياغة صحيحة، وبيان ما يتقدم ويتأخر من المفردات والتراكيب، وتوضيح الحالات الإعرابية للأسماء والأفعال باختلاف أنواعها ... إلخ.
- المعلومات الدلالية: وهي المعلومات التي تتناول بيان العلاقات الدلالية بين الكلمات، مثل الترادف والاشتراك والتضاد ... إلخ.

• العناية بالشائع من المفردات والتراكيب:

يهدف تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها إلى تنمية القدرة التواصلية للمتعلم وإغناء رصيده اللغوي والمعرفي، ويميل المتعلم إلى اكتساب المفردات والتعابير اللغوية الشائعة التي تمثل الواقع الاجتماعي الفعلي للغة ليسهل عليه التواصل مع أهلها، وهو ما ينبغي أن تهتم به المعاجم التعليمية، لأن المتعلم يستفيد من الشائع أكثر من غير الشائع، وخصوصاً في المستويات الأولى من تعلمه للغة، ويقاس على ذلك أيضاً كتابة شرح المداخل المعجمية بألفاظ شائعة تسهل على المتعلم فهم الشرح^(٢).

(١) نحو معجم لغة العربية للناطقين بغيرها، المعترز بالله السعيد، المجلة الدولية لهندسة اللغة العربية واللسانيات العامة، المجلد: ١٨، ٢٠١٥، ص: ١٢.

(٢) المعجم التعليمي المتخصص وتعليم اللغة لغير الناطقين بها: الحاجات التعليمية والمدونة المعجمية، كريمة سالم، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ١٤، =

إن من أولويات بناء المعجم الرقمي الموجه لتعليم الناطقين بغير العربية الاهتمام بتمثيل الواقع اللغوي تمثيلاً دقيقاً من خلال العناية بالشائع والمتداول من المفردات والتراكيب اللغوية التي يستخدمها متحدثو اللغة الأصليين، وتقديمها في سياقات مناسبة لمعانيتها المستعملة، اعتماداً على نصوص مختارة تشمل جميع المهارات وتغطي جميع المستويات، ولا شك أن الاهتمام بدلالة المفردات والتراكيب بناء على تنوع سياقاتها ووظائفها التداولية لا يقصي المعطيات المعجمية السابقة للمفردات بل ينميها ويبني عليها من خلال استخداماتها الجديدة ودلالاتها المستحدثة اجتماعياً وثقافياً، وبهذا التصور فإن المعجم الرقمي التعليمي يواكب ما يستحدثه أهل اللغة من ألفاظ وعبارات تعبر عن معانٍ ومفاهيم جديدة في إنتاجهم اللغوي وإبداعهم الفكري، ويبين أوجه استعمالاتها حسب سياقاتها التي أنتجتها^(١).

• الاشتغال على أشهر المصطلحات المتداولة في فروع المعرفة؛

هناك حاجة أن يشتمل المعجم الرقمي التعليمي أيضاً على أشهر المصطلحات المتداولة في فروع المعرفة المختلفة من مثل: المجموعة الشمسية، والأعداد الطبيعية، والجذر التربيعي، والسنة الضوئية، والتمثيل الضوئي، والشبكة العنكبوتية، والبيوت المحمية، والسماذ، والسند، والحروف الشفوية، والضرورة الشعرية، والمحكمة التجارية... إلخ، ويحسن لاستيعاب معاني المصطلحات الإتيان بها في شواهد وأمثلة من الواقع اللغوي حتى تستبين دلالتها السياقية ويقف المتعلم عند مفهومها الدقيق وطبيعة علاقتها بالوحدات اللغوية المجاورة على نحو يساعد على تبين وجوه الاستعمال الصحيح للمصطلح^(٢).

= العدد ٢، ٢٠٢٢، ص: ٣٢٣.

(١) بناء المعجم الرقمي في ضوء اللسانيات الحاسوبية، محمد يزيد سالم، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، المجلد العاشر، العدد الأول، ٢٠٢١، ص: ١١٥٥.

(٢) المعجم الإلكتروني: مواصفاته وشروطه، مرجع سابق، ص: ١١٢.

• اتباع أكثر من طريقة لشرح المفردات:

ينبغي أن تكون لغة شرح المفردات اللغوية في المعجم الرقمي مناسبة لمستوى المتعلمين، وألا يقتصر الشرح على طريقة واحدة، ومن الطرائق التي يمكن الاستعانة بها^(١):

- الشرح بالتعريف: أي شرح معنى المفردة بواسطة كلمات أخرى، وذلك يعني إعادة التعبير عن المعنى بألفاظ أخرى.
- الشرح بذكر سياقات الكلمة: ويفيد هذا الشرح مستعملي المعجم الذين يرغبون في معرفة استعمالات الكلمة ومصاحباتها اللفظية المعتادة والتراكيب السياقية.
- الشرح بذكر مرادف الكلمة أو ضدها: ويفضل أن يقدم هذا النوع من الشرح مع طريقة أخرى من طرق الشرح لأن الاختصار على ذكر مرادف الكلمة أو ضدها فقط قد يعزلها عن سياقاتها ولا يقدم معناها الاستعمالي الدقيق.
- الشرح بالترجمة إلى لغة أخرى: وهذا النوع من الشرح هو المعتمد عليه في المعاجم الثنائية والمتعددة.
- الشرح بالصور والرسوم التوضيحية: ويعتمد هذا النوع من الشرح على إيضاح دلالة المفردة برسم توضيحي أو صورة، وهي طريقة تساعد المتعلم على فهم المعنى بسهولة، ولكن يتعذر استعمالها مع كل المفردات، لأن معاني بعض المفردات لا يمكن التعبير عنها برسم أو صورة.

• إمكانية البحث عن المعلومات بطرق متعددة:

يتميز المعجم الرقمي بالقدرة على تضمين خاصية البحث عن المعلومات

(١) اللسانيات العربية: رؤى وآفاق، علي بولعلام، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة ١، ٢٠١٩، ص ٢٢٩، الأعمال المعجمية العربية أحادية اللغة: دراسة في العرض والمحتوى من خلال نموذجين مختارين، علي الصراف، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد ١٢٨، ٢٠٢٠، ص: ١٨٣-١٩٨.

بواسطة خيارات متعددة، وهو ما يسهل على المتعلم الوصول إلى المعلومة بأكثر من طريقة والاستفادة القصوى من محتوياته، ومن ذلك^(١):

- البحث في المعجم كاملاً، أو في المداخل فقط، أو في التعاريف فقط، أو في الأمثلة فقط.
- البحث بالجذر أو المصدر أو الكلمة المجردة أو الكلمة بملحقاتها.
- البحث عن الكلمات التي تشترك في جزء منها مع الكلمة المدخلة، فعند البحث عن كلمة (كتاب) -على سبيل المثال- تظهر من خلال نتيجة البحث كلمات من مثل: كتاب، الكتاب، كتب، كتابة، كاتب، كاتبون، كاتبات، الكاتب، مكتبة.....).
- البحث عن كلمتين (أو أكثر) بينهما علاقة بحرف العطف (و) أو (أو).
- البحث عن كلمتين متجاورتين، أو غير متجاورتين.
- البحث عن الحرف المتمم للكلمة، فعند البحث عن (رجال) -على سبيل المثال- تظهر النتيجة: (رحال، رجال، رمال، ريال،).
- البحث عن الحروف المتممة للكلمة، فعند البحث عن (مكا؟) -على سبيل المثال- تظهر النتيجة: (مكان، مكامن، مكارم، مكافئ، مكافح، مكافأة، مكابد، مكانة، مكاسب، مكاتب، ...).
- البحث عن طريق الصوت أو الصورة وليس فقط عن طريق النص المكتوب، وهذا يعني أن المعلومة المعجمية التي يبحث عنها المتعلم ستكون مقروءة بصوت آلي، ومشفوعة بصورة توضيحية وعرض مرئي جاذب وممتع.

(١) المعجم الحاسوبي للغة العربية مقترح بالجانب الحاسوبي للمعجم، إبراهيم الخراشي، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ٢٠٠٨، ص: ١٥.

• سهولة الكشف عن المعاني:

ينبغي أن يتميز المعجم الرقمي التعليمي بالقدرة على الجمع بين طريقتي الكشف عن المعنى، من طريق جذر الكلمة أو من طريق الكلمة نفسها، ليسهل على المتعلم الوصول إلى المعنى سواء كان للكلمة جذر أم لا، ويمكن تصور ذلك على النحو الآتي^(١):

- من طريق جذر الكلمة: عند إدخال جذر كلمة ما تظهر مجموعة الكلمات المعجمية التي تنتمي إلى هذا الجذر، ومن ثم يختار المتعلم منها الكلمة المطلوبة للحصول على المعارف اللغوية المتعلقة بها، وإذا لم يتضمن المعجم الجذر المطلوب تظهر رسالة بعدم وجود الجذر.
- من طريق الكلمة: عند إدخال كلمة مشكولة كلياً أو جزئياً أو غير مشكولة تظهر كلمة أو مجموعة من الكلمات، ومن ثم يختار المتعلم منها الكلمة المطلوبة للحصول على المعارف اللغوية المتعلقة بها، وإذا لم يتضمن المعجم أي نتيجة تتعلق بالمدخل تظهر رسالة بعدم وجود الكلمة.

• تقديم التدريبات والأنشطة التطبيقية:

ينبغي أن ينعكس إسهام المعجم الرقمي في تنمية الحصيلة اللغوية وتطوير القدرة التعبيرية لدى المتعلم من خلال تقديم عدد مناسب من التدريبات والأنشطة التطبيقية ذات الصلة بالمفردات والتراكيب اللغوية في سياق تعليمي يضمن له ممارسة فعلية للغة، مع مراعاة توزيع المفردات المعجمية بين المهارات اللغوية بشكل مناسب وبطريقة ترابطية وفق حاجات المتعلمين من كل موضوع ومن كل مهارة^(٢)، ويمكن أن تقدم من خلال هذه التدريبات والأنشطة معلومات حول أبرز

(١) اللغة العربية والمعجم الإلكتروني: الشكل النظري والبنية الدلالية، ليلي العبيدي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، المجلد ٤٨، العدد ١١١، ٢٠٢٥، ص: ٤٦-٦٢.

(٢) المعجم التعليمي المتخصص وتعليم اللغة لغير الناطقين بها: الحاجات التعليمية والمدونة المعجمية، مرجع سابق، ص: ٣٣٠.

الأخطاء اللغوية التي يقع فيها المتعلمون، سواء كان ذلك في رسم المفردات أو تصريفها أو تركيبها أو دلالتها، ومن أهم ما يميز المعاجم اللغوية الموجهة لمتعلم اللغة من الناطقين بغيرها احتواؤها على مثل هذه المعلومات الإضافية التي وإن كانت ليست ذات أهمية للناطق الأصلي باللغة إلا أن لها فائدة كبيرة للناطقين بغيرها^(١).

• قياس الكفاءة اللغوية في المستويات التعليمية :

للمعجم الرقمي التعليمي قدرة واسعة على اختزان المعلومات الواسعة ومعالجتها باستخدام الوسائط المتعددة ودمجها ضمن المحتوى التعليمي، وهو ما يسمح بتنوع التدريبات والتطبيقات المتعلقة بقياس الكفاءة اللغوية للمتعلم في المستويات المتعددة، وتنوع الاختبارات المتعلقة بالمفردات والمهارات بحسب الهدف الذي تطبق عملية التقييم من أجله^(٢).

ثانياً: المعايير الفنية

• تصميم بوابة افتتاحية شاملة وجاذبة تسهل الوصول إلى المحتوى:

البوابة (الشاشة) الافتتاحية بمثابة غلاف المعجم، فهي الواجهة الأولى التي تقابل المستخدم، وتتكون من صفحات الانترنت التي تصمم «لتمثل نقاط بداية لعمليات البحث عن المعلومات وتحتوي على روابط متنوعة لصفحات شبكية أخرى»^(٣).

(١) تقنيات حاسوبية لبناء المعاجم اللغوية لمتعلمي اللغة من غير الناطقين بها، مرجع سابق، ص: ٣١٨، ٣١٩.

(٢) الميسر في إعداد الاختبارات لمدرسي اللغات الأجنبية، خالد عبد العزيز الدامغ ومحمد عبد الخالق محمد فضل، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٣٢، ص: ٨١.

(٣) بوابات المعاجم الرقمية: دراسة معجمية في ضوء اللسانيات الحاسوبية (المعجم الرقمي الموسوعي لمصطلحات المكتبات والمعلومات لأحمد الشامي نموذجاً)، إيمان علام وسعاد ثروت، مجلة اللغة العربية، كلية التربية، أندونيسيا، ٢٠٢٢، ص: ٤٥.

تعد البوابة الافتتاحية دعامة أساسية في توجيه المستخدم أثناء التعامل الخارجي والداخلي مع المنصة الرقمية، ومن مميزات المعجم الرقمي أنه يسهل الوصول الفوري للمعلومة، ولذا ينبغي أن تصمم بوابته الافتتاحية من خلال خاصية الدمج التي تسمح بالوصول السريع إلى جميع خدمات المعجم ووصلاته الداخلية والخارجية عبر روابطه المتعددة، كما تسمح بعرض العديد من العمليات أو الخدمات التي تمكن المستخدم من البحث عن المعلومات وتجعل التنقل بينها سهلاً^(١).

ومن الضوابط التي ينبغي أن تراعى عند تصميم الشاشة الافتتاحية للمعجم^(٢):

- التنسيق والتيسير، حتى تظهر البوابة أكثر ترتيباً وأقل تعقيداً بالنسبة للمستخدم؛ وتوفر له القدرة على التحرك في بيئة افتراضية واضحة ومنظمة.
- التميز اللوني، حيث تمثل البوابة الافتتاحية صفحة الغلاف والمقدمة والفهرس للمعجم في آن واحد، ومن ثم ينبغي أن تتميز بألوان تسهل على المستخدم عمليات القراءة والبحث.
- المرونة الفنية والإلكترونية عند تصميمها حتى يسهل التعديل عليها أو تطويرها.
- زيادة الروابط الخاصة بالنطق والتهجئة، وروابط معاني الكلمات مثل الترادف والتضاد، وروابط التحول إلى الترجمات أو اللغات الأخرى.
- إضافة روابط تعمل على ربط المعجم بمعاجم وموسوعات عامة ومتخصصة لتوسيع دائرة الاستفادة أمام المستخدم.

(١) المرجع السابق، ص: ٤٦.

(2) Dictionary portals, From the book Supplementary Volume Dictionaries. An International Encyclopedia of Lexicography, Stefan Engelberg and Carolin Müller-Spitzer, Published by De Gruyter Mouton, 2014, p:69

• مقدمة تعريفية عن المعجم الرقمي وأغراضه التعليمية:

ينبغي أن يحتوي المعجم الرقمي على مقدمة تعريفية تبين منهجه وخصائصه وطرق الاستفادة منه، وتوضح أبرز الجوانب المتعلقة بإعداده، ومنها^(١):

- أهداف المعجم الرقمي.
- الخصائص والمميزات العامة.
- المدونة الرقمية للمعجم ومصادرها.
- منهج المعجم في اختيار المداخل وطريقة الترتيب والشرح.
- المستويات التعليمية ووحداتها المختلفة.
- طرق عرض المادة العلمية وكيفية الاستفادة من المعلومات والشروحات.
- طرق التعامل مع الروابط التي يحتويها المعجم.
- التعريف بالفرق العلمية والفنية والخبراء المتعاونين.

• ترابط تشعبي ومنهجية عرض تخدم الغاية التعليمية للفئة المستهدفة:

الترابط التشعبي أحد أهم النظم التقنية في بناء المعاجم اللغوية الرقمية، حيث يتيح للمستخدم تتبع مسارات العلاقات الداخلية بين المفردات ومعانيها، والتفرع من موضوع إلى آخر، وتتبع مسارات علاقات المعنى للمفردات والتراكيب وغيرها بسهولة ودقة دون الحاجة إلى تصفحها كاملة^(٢)، ولذلك ينبغي أن يتميز المعجم الرقمي التعليمي بترابط تشعبي ومنهجية عرض واضحة للمادة المعجمية، مع التراتبية والتسلسل المنطقي في تقديم النطق الصوتي والرسم الكتابي وذكر المعلومات الصرفية والنحوية والدلالات اللغوية، وإضافة المناسب من الصور

(١) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩، ص: ١٠٤-١٠٧.

(٢) قواعد بيانات الربط الدلالي المعجمي العربي: نحو أنطولوجيا موسعة للغة العربية، عمرو الجندي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠١١، ص: ١٢.

والرسومات التوضيحية والمواد السمعية والبصرية، وأن تكون المنهجية واضحة أيضاً في كيفية ربط النصوص من خلال الوصلات التشعبية بالمهارة التي يقصدها المتعلم في كل مستوى^(١)، ومن أساليب العرض التي يمكن أن يقدمها المعجم الرقمي لعرض المادة اللغوية: العرض بناء على الجذر، والعرض بمعرفة المصدر، والعرض حسب السياق في المدونة، وعرض المادة اللغوية وربطها بالمتراجمات، وعرض التعابير المسكوكة، والعرض حسب التصنيف الشجري للمفردات^(٢).

• الانتقال السريع مع المرونة التي تمكن من الاختيار المتعدد:

للمعجم الرقمي قدرة عالية على توفير الانتقال السريع أثناء التصفح بواسطة البرمجة اللازمة للتنسيق والربط النصي، وهي خاصية تتيح التنقل من خانة إلى أخرى في تطبيقات المعالجة الآلية للغة العربية، وتساعد على استعراض الخدمات التي يقدمها المعجم للمتلم بطريقة منظمة ومرنة تمكنه من الاختيار المتعدد للوصلات والروابط المختلفة المتاحة أمامه على الشاشة، وكذلك فتح أكثر من أداة ومن ثم أكثر من معنى في الوقت نفسه، ولهذه الخاصية أثرها الإيجابي في تشجيع المتعلم على مواصلة البحث والتعلم حيث تيسر له الحصول على ما يريد من معارف ومعلومات في زمن يسير^(٣).

• التفاعلية التي تساعد على الفهم وتشجع على المتابعة:

ينبغي أن يتميز المعجم الرقمي بالتفاعلية التي تحقق التجاوب مع المستخدم، من مثل إعلام المتعلم بمستوى الأداء أو المهارة، واستقبال المعلومات المرتجعة

(١) أنظمة الربط في المعاجم الإلكترونية: خصائصها ووظائفها: معجم المعاني الإلكتروني نموذجاً، سعاد ثروت، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمهور، العدد الخامس، الجزء الثاني عشر، ٢٠٢٠، ص: ٨٦٩-٨٧٠.

(٢) المعجم الحاسوبي للغة العربية مقترح بالجانب الحاسوبي للمعجم، إبراهيم الخراشي، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ص: ١٣، ١٤.

(٣) المعجم الإلكتروني: مواصفاته وشروطه، مرجع سابق، ص: ١٠٣، ١٠٤.

منه وعموم المستخدمين، وتلقي الطلبات العلمية أو التقنية التي يرسلها لمساعدته في تحقيق حاجاته أثناء التعلم، والرد على أسئلته، ويمكن أن يكون ذلك من خلال أيقونة أو أكثر تيسر له هذا التفاعل، وتشجعه على المتابعة، وتمنحه مزيدا من الدافعية، وتتيح له أيضا إبداء رأيه في التعديل أو التحديث أو اقتراح مواد معجمية جديدة^(١).

(١) المعجم الإلكتروني: مواصفاته وشروطه، مرجع سابق، ص: ١١١.

الخاتمة

ناقش البحث دور المعاجم في تعليم اللغة الثانية، وبين مزايا المعاجم الرقمية الحديثة، ثم تطرق إلى ذكر أهم المعايير العلمية والفنية التي تحقق للمعجم الرقمي الفاعلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بها. ومن النتائج التي خلص إليها:

- المعجم الرقمي الموجه لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها معجم وظيفي سياقي يعتني بجمع المادة اللغوية وانتقائها وتصنيفها وترتيبها وفق أسس ومعايير علمية وفنية متكاملة.
- تتبدى الأهمية التعليمية للمعجم الرقمي من خلال احتوائه على العديد من المزايا التي تستجيب لرغبة المتعلمين في الوقت الحاضر في استخدام التكنولوجيا المعلوماتية بأساليبها ووسائلها الجاذبة على مستوى العرض والتعلم والبحث والتطبيق.
- ينبغي الاهتمام في بناء المعجم الرقمي التعليمي للناطقين بغير العربية بالمعايير العلمية التي تساعد على تحقيق فاعليته التعليمية ومن أبرزها: صناعة المدونة المعجمية الخاصة بالمعجم الرقمي، وبناء المعجم وفق أسس علمية وتربوية تلائم حاجات المتعلمين، والعناية بالشائع من المفردات والتراكيب، واتباع أكثر من طريقة لشرح المفردات، وتقديم التدريبات والأنشطة التطبيقية، وقياس الكفاءة اللغوية في المستويات التعليمية.
- يستند العمل في إعداد المعاجم الرقمية على المدونات اللغوية المحوسبة التي تهتم بالتمثيل الحقيقي للغة، فمنها يستقي مداخله وشواهد، وعليها يعتمد في توفير النصوص التي سيقوم عليها البناء المعجمي.
- تتميز المعاجم الرقمية الحديثة بتوفير مادة معجمية أكثر عملية وواقعية،

وإمكانية تقديم الأمثلة والشواهد للمفردات والتراكيب من الاستعمالات اللغوية التي تتردد في النصوص الحية.

- الاهتمام بالتصميم الشامل والجاذب للشاشة (البوابة) الافتتاحية للمعجم الرقمي لأنها بمثابة صفحة الغلاف والمقدمة والفهرس في آن واحد.
- ينبغي أن يتصف المعجم الرقمي بالتفاعلية التي تحقق التجاوب مع المستخدم، وتساعد على تحقيق حاجاته أثناء التعلم.
- ينبغي أن يحتوي المعجم الرقمي على مقدمة تعريفية توضح للمستخدم منهجه وخصائصه وطرق الاستفادة منه.

ويوصي البحث بالآتي:

- الاستفادة في بناء المعجم الرقمي الموجه لتعليم الناطقين بغير العربية من أحدث ما توصلت إليه اللسانيات الحاسوبية، ومراعاة الفروق عند إعداده بينه وبين إعداد معجم لأبناء اللغة الأصليين.
- العناية عند إعداد المعجم الرقمي الموجه للناطقين بغير العربية بتوفير محتوى علمي رصين، يطور مهارات المتعلمين، ويلبي حاجاتهم اللغوية، ويقودهم إلى متعة التعلم.
- التركيز في المعجم الرقمي التعليمي على تعليم اللغة الواقعية التي يحتاجها المتعلم للتواصل مع أهل اللغة وتلبية احتياجاته العلمية والعملية.
- توفير الدعم المادي اللازم من قبل الجهات المسؤولة والمؤسسات المهمة بنشر اللغة العربية، حيث تتطلب صناعة معجم رقمي متطور اعتمادات مالية كبيرة وإمكانات تقنية متطورة.

المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- اتجاهات متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها نحو استعمال المعجم، أحمد محمد النشوان، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، جامعة أم القرى، المجلد ١٨، العدد ٣٨، ٢٠٠٦.
- أثر الكفاية المعجمية في التمكن من اللغة: تطور معايير التمكن من تخزين مفردات اللغة إلى بناء كفاية معجمية، فاطمة الخلوفي، مجلة كلية علوم التربية، ٢٠١٤.
- الأعمال المعجمية العربية أحادية اللغة: دراسة في العرض والمحتوى من خلال نموذجين مختارين، علي الصراف، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد ١٢٨، ٢٠٢٠.
- أنظمة الربط في المعاجم الإلكترونية، خصائصها ووظائفها: معجم المعاني الإلكتروني نموذجاً، سعاد ثروت، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد الخامس، الجزء الثاني عشر، ٢٠٢٠.
- بناء معجم تفاعلي حاسوبي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من الألف إلى الجيم، منى محمد القرطوبي، المؤتمر الدولي الخامس اللغة العربية ٢٠٢٥.
- بناء المعجم الرقمي في ضوء اللسانيات الحاسوبية، محمد يزيد سالم، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، المجلد العاشر، العدد الأول، ٢٠٢١.
- البناء المعجمي في معاجم الناطقين بغير العربية، محمد خميس القطيطي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١٣.
- بوابات المعاجم الرقمية: دراسة معجمية في ضوء اللسانيات الحاسوبية (المعجم الرقمي الموسوعي لمصطلحات المكتبات والمعلومات لأحمد الشامي نموذجاً)، إيمان علام وسعاد ثروت، مجلة اللغة العربية، كلية التربية، ألدونيسيا، ٢٠٢٢.
- تدريب متعلمي اللغة العربية على استخدام المعجم، صالح ناصر الشويرخ، مجلة اللغات والترجمة، المجلد ١٧، العدد ١، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠٠٥.
- تقنيات حاسوبية لبناء المعاجم اللغوية لمتعلمي اللغة من غير الناطقين بها، عبدالله

- يحيى الفيضي، مجلة العلوم العربية، العدد ٥٥، ١٤٤١.
- الجانِب اللغوي للمعجم الحاسوبي للغة العربية، محمود إسماعيل صالح وإبراهيم الخراشي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠٠٨.
- دليل الطالب في استخدام المعاجم العربية لطلاب الجامعات الناطقين بالعربية وبغيرها، عمر سليمان صالح، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، ٢٠٠٨.
- صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩.
- علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ط:٢، ١٩٩١.
- قواعد بيانات الربط الدلالي المعجمي العربي: نحو أنطولوجيا موسعة للغة العربية، عمرو حمدي الجندي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠١١.
- اللسانيات الحاسوبية: مفهوما وتطوراتها ومجالات تطبيقاتها، بلقاسم اليوبي، مجلة مكناسة، العدد ١٢، ١٩٩٩.
- اللسانيات العربية: رؤى وآفاق، علي بولعلام، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة ٢٠١٩، ١.
- لسانيات المدونة ودورها في النهوض بالصناعة المعجمية العربية: نماذج تطبيقية في الجمع والوضع من خلال موقع المدونة العربية، معيفي عبد الوهاب وقطاف نسيم، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠٢٢.
- اللغة العربية والمعجم الإلكتروني: الشكل النظري والبنية الدلالية، ليلى العبيدي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، المجلد ٤٨، العدد ١١١، ٢٠٢٥.
- المدونات اللغوية العربية: بناؤها وطرائق الإفادة منها، محمود إسماعيل صالح، منشورات مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ٢٠١٥.
- المدونات اللغوية ودورها في معالجة النصوص العربية، أيمن الدكروري، دار وجوه للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٨.
- المعاجم الإلكترونية العربية وآفاق تطورها، عز الدين البوشيخي، مجلة أطلس للدراسات والأبحاث، مركز أطلس العالمي للدراسات والأبحاث، المجلد الأول، العدد الأول، عمان، الأردن، ٢٠٠٦.

- المعالجة الرقمية للمشاريع العربية المعجمية المحوسبة: عرض وقراءة لجهود عربية منجزة، إيمان شاشة وأمنة مناع وتاوريريت حسام الدين، مجلة البحوث التربوية والتعليمية، وحدة البحث اللساني وقضايا اللغة العربية، الجزائر، المجلد ١١، عدد خاص، ٢٠٢٢.
- المعجم الإلكتروني المختص: قراءة نقدية في نماذج مختارة، أنور الجمعاوي، المؤتمر العربي الخامس للترجمة «الحاسوب والترجمة: نحو بنية تحتية متطورة للترجمة»، المنظمة العربية للترجمة، فاس، ٢٠١٤.
- المعجم الإلكتروني: مواصفاته وشروطه، مجلة البحوث التربوية والتعليمية، فاطمة بلماحي ونصيرة غماري، وحدة البحث اللساني وقضايا اللغة العربية، الجزائر، المجلد ١١، عدد خاص، ٢٠٢٢.
- المعجم التعليمي المتخصص وتعليم اللغة لغير الناطقين بها: الحاجات التعليمية والمدونة المعجمية، كريمة سالم، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠٢٢.
- المعجم التعليمي: مفهومه، خطوات صناعته، المعلومات المقدمة فيه، جموعي تارش ولبوخ بوجملين، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد ٢٣، ٢٠١٥.
- المعجم الحاسوبي للعربية، مروان البواب، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد الثالث، المجلد ٧٣، ١٩٩٨.
- المعجم الحاسوبي للغة العربية: مقترح بالجانب الحاسوبي للمعجم، إبراهيم الخراشي، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ٢٠٠٨.
- معجم علم اللغة النظري، محمد علي الخولي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٦.
- المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، علي القاسمي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٣.
- معمارية المعجم العربي الإلكتروني، عبده خير، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والفنون، جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم، ٢٠١٥.
- الميسر في إعداد الاختبارات لمدرسي اللغات الأجنبية، خالد عبد العزيز الدامغ ومحمد عبد الخالق محمد فضل، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٣٢.
- نحو معجم للغة العربية للناطقين بغيرها، المعتز بالله السعيد، المجلة الدولية لهندسة

اللغة العربية واللسانيات العامة، المجلد: ١٨، ٢٠١٥.

المراجع باللغة الإنجليزية:

- Changes in Electronic Dictionary Usage Patterns in the Age, John B Collins, Free Online, 2016.
- Dictionary portals, From the book Supplementary Volume Dictionaries. An International Encyclopedia of Lexicography, Stefan Engelberg and Carolin Müller-Spitzer, Published by De Gruyter Mouton, 2014.
- Multimodal Lexicography, Robert Lew, The Representation of Meaning in Electronic Dictionaries. Department of Lexicology and Lexicography, 2010.

Resources & References

- Ittijāhāt mt'lmy al-lughah al-'Arabīyah ghayr al-nāṭiqīn bi-hā Naḥwa isti'māl al-Mu'jam, Aḥmad Muḥammad al-Nashwān, Majallat Jāmi'at Umm al-Qurā li-'Ulūm al-sharī'ah wa-al-lughah al-'Arabīyah, Jāmi'at Umm al-Qurā, al-mujallad 18, al-'adad 38, 2006.
- Athar al-Kifāyah al-mu'jamīyah fi altmkn min al-lughah : Taṭawwur ma'āyir altmkn min tkhzyn mufradāt al-lughah ilā binā' Kifāyat mu'jamīyah, Fāṭimah al-Khallūfī, Majallat Kulīyat 'ulūm al-Tarbiyah, 2014.
- al-A'māl al-mu'jamīyah al-'Arabīyah aḥādīyat al-lughah : dirāsah fi al-'arḍ wālmḥtwā min khilāl namūdḥajan mkhtāryn, 'Alī al-Ṣarrāf, Majallat Kulīyat Dār al-'Ulūm, Jāmi'at al-Qāhirah, al-'adad 128, 2020.
- anẓimat al-rabṭ fi al-ma'ājim al-iliktrūnīyah, khaṣā'ishuhā wa-waṣā'ifihā : Mu'jam al-ma'ānī al-iliktrūnī namūdḥajan, Su'ād Tharwat, Majallat Kulīyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-'Arabīyah lil-Banāt bi-Damanhūr, al-'adad al-khāmis, al-juz' al-Thānī 'ashar, 2020.
- binā' Mu'jam tafā'ulī ḥāsby li-ta'līm al-lughah al-'Arabīyah lil-nāṭiqīn bi-ghayrihā min al-alf ilā aljym, Munā Muḥammad alqrṭwby, al-Mu'tamar al-dawī al-khāmis al-lughah al-'Arabīyah 2025.
- binā' al-Mu'jam al-raqmī fi ḍaw' al-lisānīyāt al-ḥāsūbiyah, Muḥammad Yazīd Sālim, Majallat Ishkālāt fi al-lughah wa-al-adab, al-mujallad al-'āshir, al-'adad al-Awwal, 2021.
- al-binā' al-mu'jamī fi ma'ājim al-nāṭiqīn bi-ghayr al-'Arabīyah, Muḥammad Khamīs al-Quṭayfī, Dār Jarīr lil-Nashr wa-al-Tawzī', 'Ammān, al-Urdun, 1, 2013.
- bawwābāt al-ma'ājim al-raqmīyah : dirāsah mu'jamīyah fi ḍaw' al-lisānīyāt al-ḥāsūbiyah (al-Mu'jam al-raqmī al-mawsū'ī li-muṣṭalahāt al-Maktabāt wa-al-Ma'lūmāt li-Aḥmad al-Shāmī namūdḥajan), Īmān 'Allām wa-Su'ād Tharwat, Majallat al-lughah al-'Arabīyah, Kulīyat al-Tarbiyah, Andūnīsiyā, 2022.
- Tadrib mt'lmy al-lughah al-'Arabīyah 'alā istikhdām al-Mu'jam, Ṣāliḥ Nāṣir al-Shuwayrakh, Majallat al-lughāt wa-al-Tarjamah, al-mujallad 17, al-'adad 1, Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, al-Riyāḍ, 2005.
- Tiqniyāt ḥāsūbiyah li-binā' al-ma'ājim al-lughawīyah lmt'lmy al-lughah min ghayr al-nāṭiqīn bi-hā, Allāh Yaḥyā al-Fayfī, Majallat al-'Ulūm al-'Arabīyah, al-'adad 55, 1441.
- al-jānib al-lughawī līm'j al-ḥāsby lil-lughah al-'Arabīyah, Maḥmūd Ismā'īl Ṣāliḥ wa-lbrāhīm al-Kharāshī, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarbiyah wa-al-Thaqāfah wa-al-'Ulūm, 2008.
- Dalīl al-ṭālib fi istikhdām al-ma'ājim al-'Arabīyah li-ṭullāb al-jāmi'āt al-nāṭiqīn bi-al-'Arabīyah wbgħyrahā, 'Umar Sulaymān Ṣāliḥ, Jāmi'at Ifriqiyyā al-'Ālamīyah, al-Kharṭūm, 2008.
- ṣinā'at al-Mu'jam al-ḥadīth, Aḥmad Mukhtār 'Umar, 'Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 12, 2009.

- 'ilm al-lughah wa-ṣinā'at al-Mu'jam, 'Alī al-Qāsimī, Maṭābī' Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, al-Riyāḍ, ٢ : 2, 1991.
- Qawā'id bayānāt al-rabṭ al-dalālī al-mu'jamī al-'Arabī : Naḥwa anṭūlūjiyā muwassa'ah lil-lughah al-'Arabīyah, 'Amr Ḥamdī al-Jundī, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarbiyah wa-al-Thaqāfah wa-al-'Ulūm, 2011.
- al-lisānīyāt al-ḥāsūbiyah : mafhūmuhā wa-taṭawwuratuhā wa-majālat taṭbīqātuhā, Balqāsim al-Yūbī, Majallat mknāsh, al-'adad 12, 1999.
- al-lisānīyāt al-'Arabīyah : Ru'ā wa-āfāq, 'Alī bwl'lām, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth, Irbid, al-Urdun, al-Ṭab'ah 1, 2019.
- Lisānīyāt al-Mudawwanah wa-dawruhā fī al-nuhūd bi-al-ṣinā'ah al-mu'jamīyah al-'Arabīyah : namādhij taṭbīqīyah fī al-jam' wa-al-waḍ' min khilāl Mawqī' al-Mudawwanah al-'Arabīyah, m'yfy 'Abd al-Wahhāb wqṭāf Nasīmah, al-Majallah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Dirāsāt fī al-'Ulūm al-Insānīyah wa-al-ljtimā'īyah, al-mujallad 14, al-'adad 2, 2022.
- al-lughah al-'Arabīyah wa-al-Mu'jam al-iliktrūnī : al-shakl al-naẓarī wa-al-binyah al-dalālīyah, Laylā al-'Ubaydī, Majallat Majma' al-lughah al-'Arabīyah al-Urdunī, al-mujallad 48, al-'adad 111, 2025.
- al-lughah al-'Arabīyah wa-al-Mu'jam al-iliktrūnī : al-shakl al-naẓarī wa-al-binyah al-dalālīyah, Laylā al-'Ubaydī, Majallat Majma' al-lughah al-'Arabīyah al-Urdunī, al-mujallad 48, al-'adad 111, 2025.
- al-Mudawwanāt al-lughawīyah al-'Arabīyah : binā'uhā wa-ṭarā'iq al-lfādah minhā, Maḥmūd Ismā'īl Šālīh, Manshūrāt Markaz al-Malik 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz al-dawli li-Khidmat al-lughah al-'Arabīyah, al-Riyāḍ, 2015.
- - al-Mudawwanāt al-lughawīyah wa-dawruhā fī Mu'ālat al-nuṣūṣ al-'Arabīyah, Ayman al-Dakrūrī, Dār Wujūh lil-Nashr, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, al-Ṭab'ah al-ūlā, 2018.
- al-ma'ājim al-iliktrūnīyah al-'Arabīyah wa-āfāq taṭawwuruhā, 'Izz al-Dīn al-Būshaykhī, Majallat Aṭlas lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth, Markaz Aṭlas al-'Ālamī lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth, al-mujallad al-Awwal, al-'adad al-Awwal, 'Ammān, al-Urdun, 2006.
- al-mu'ālahjah al-raqmīyah lil-mashārī' al-'Arabīyah al-mu'jamīyah al-Muḥawsabah : 'arḍ wa-qirā'ah li-juhūd 'Arabīyah munjazah, Īmān shāshat w'āmnh Mannā' wtāwryyt Ḥusām al-Dīn, Majallat al-Buḥūth al-Tarbawīyah wa-al-ta'līmīyah, Waḥdat al-Baḥth al-lisānī wa-qaḍāyā al-lughah al-'Arabīyah, al-Jazā'ir, al-mujallad 11, 'adad khāṣṣ, 2022.
- al-Mu'jam al-iliktrūnī al-Mukhtaṣṣ : qirā'ah naqdīyah fī namādhij mukhtārah, Anwar aljīm'āwy, al-Mu'tamar al-'Arabī al-khāmis lil-Tarjamah "al-Ḥāsūb wa-al-Tarjamah : Naḥwa Binyat ṭḥtyh mutaṭawwirah lil-Tarjamah", al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, Fās, 2014.
- al-Mu'jam al-iliktrūnī : mwāṣfāth wa-shurūṭuh, Majallat al-Buḥūth al-Tarbawīyah wa-al-ta'līmīyah, Fātimah blmāhy wṣyryh Ghumārī, Waḥdat al-Baḥth al-lisānī wa-qaḍāyā al-lughah al-'Arabīyah, al-Jazā'ir, al-mujallad 11, 'adad khāṣṣ, 2022.
- al-Mu'jam al-ta'līmī al-Mutakhaṣṣ wa-ta'līm al-lughah li-ghayr al-nāṭiqīn bi-hā : al-ḥājāt al-ta'līmīyah wālmḍwnh al-mu'jamīyah, Karīmah Sālimī, al-Majallah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Dirāsāt fī al-'Ulūm al-Insānīyah wa-al-ljtimā'īyah, al-mujallad 14, al-

‘adad 2, 2022.

- al-Mu‘jam al-ta‘līmī : mafhūmuḥu, Khaṭawāt ṣnā‘th, al-ma‘lūmāt al-muqaddimah fīhi, jmw’y tārsh wlbwkh bwjmln, Majallat al-athar, Jāmi‘at qāṣdy mrbāh, al-Jazā‘ir, al-‘adad 23, 2015.
- al-Mu‘jam alḥāswby lil-‘Arabīyah, Marwān al-Bawwāb, Majallat Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah bi-Dimashq, al-‘adad al-thālith, al-mujallad 73, 1998.
- al-Mu‘jam alḥāswby lil-lughah al-‘Arabīyah : muqtaraḥ bāl jānb alḥāswby llm’jm, Ibrāhīm al-Kharāshī, Madīnat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz lil-‘Ulūm wa-al-Tiqnīyah, al-Riyāḍ, 2008.
- Mu‘jam ‘ilm al-lughah al-naẓarī, Muḥammad ‘Alī al-Khulī, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1986.
- al-mu‘jamīyah al-‘Arabīyah bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq, ‘Alī al-Qāsimī, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 2003.
- mi‘mārīyah al-Mu‘jam al-‘Arabī al-iliktrūnī, ‘Abduḥ khyrh, Risālat mājistīr ghayr manshūrah, Kulīyat al-Ādāb wa-al-Funūn, Jāmi‘at ‘Abd-al-Ḥamīd ibn bādys-mstghānm, 2015.
- al-muyassar fī i‘dād al-ikhtibārāt lmdrsy al-lughāt al-ajnaḇīyah, Khālīd ‘Abd al-‘Azīz al-Dāmigh wa-Muḥammad ‘Abd al-Khālīq Muḥammad Faḍl, Maṭābi‘ Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, al-Riyāḍ, 1432.
- Naḥwa Mu‘jam lil-lughah al-‘Arabīyah lil-nāṭiqīn bi-ghayriḥā, al-Mu‘tazz billāh al-Sa‘īd, al-Majallah al-Dawliyah lhndsh al-lughah al-‘Arabīyah wa-al-lisānīyāt al-‘Āmmah, al-mujallad : 18, 2015.

الاندماج الاجتماعي واكتساب العربية لغة ثانية
دراسة وصفية لقناعات المتعلمين وممارساتهم

**Social Integration And The Acquisition Of
Arabic as a Second Language**
A Study of Learners' Beliefs and Practices

إعداد:

د. رياض بن صالح الذيب

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

معهد تعليم اللغة العربية - قسم اللغويات التطبيقية العربية

Dr. Riyadh Saleh Altheeb

Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University (IMSIU),

Department of Applied Arabic Linguistics, Institute of Arabic Language Teaching,

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أهمية الاندماج الاجتماعي في اكتساب اللغة الثانية، والتعرف على واقع اندماج الطلاب الدوليين بالمجتمع السعودي، من وجهة نظر هؤلاء الطلاب.

حيث يكشف فيه الباحث بالشواهد والتجارب والأدبيات السابقة أهمية الاندماج الاجتماعي في اكتساب اللغة الثانية. وآراء الطلاب الوافدين في جامعة الإمام حول واقع اندماجهم بالمجتمع السعودي، وأسباب قوة اندماجهم أو ضعفها.

وقد كشف نتائج الاستطلاع للعينة المؤلفة من ١١٩ طالباً. عن اندماج الطلاب الوافدين المتوسط إلى الضعيف في المجتمع السعودي، حيث (٦١,٣٪) من الطلاب يعانون من ضعف الاندماج، رغم أن (٨٦٪) من الطلاب لديهم رغبة في التعرف على الثقافة السعودية. ولذلك أسباب تمت مناقشتها. وأن الاندماج يرتبط تصاعدياً مع طول مدة الإقامة في المملكة، وكذلك مع تقدم المرحلة الدراسية للطلاب. وقد وضحو الأسباب المؤدية لهذه الحالة من وجهة نظرهم؛ وأهمها ضعف إتقانهم للهجات المحلية، وقلة البرامج والأنشطة والفعاليات المهيأة للاندماج، وضعف الرغبة من قبل المواطنين.

وخلصت الدراسة إلى حاجة الطالب المغترب إلى الاندماج الاجتماعي للمساعدة في الاكتساب اللغوي، ودور الاندماج المهم في تنمية كفايات الطالب التواصلية والتداولية. إضافة إلى فوائده في خلق حالة الولاء والوفاء والانتماء لذلك المجتمع وثقافته. وأوصت الدراسة بضرورة الاهتمام بمبدأ إدماج الطلاب الوافدين في المجتمع المضيف، من خلال خلق الفرص المناسبة لهم وتهيئتها، وتضمين المناهج والمقررات بما يساعدهم على الاندماج. والعناية بالأنشطة

اللاصفية؛ الرياضية والاجتماعية والثقافية والمناسبات الوطنية. وأخيرا ضرورة تنمية الكفايات الاجتماعية والتواصلية والتداولية لدى الطلاب الدوليين، وتوعيتهم بثقافة المجتمع لنتهيأ لهم فرص الاندماج السليم.

الكلمات المفتاحية: الاندماج الاجتماعي، التكيف الاجتماعي واللغوي، الانغماس اللغوي، الطلاب الوافدين، الكفاية التواصلية.

Abstract

This study aims to demonstrate the importance of social integration in second language acquisition and to explore the reality of international students' integration into Saudi society from their perspective.

The researcher uses evidence, experiences, and previous literature to demonstrate the significance of social integration in second language acquisition. Additionally, it examines the opinions of international students at Imam University regarding their integration into Saudi society and the reasons for their varying levels of integration.

The survey results, conducted with a sample of 119 students, revealed that international students' integration into Saudi society ranges from moderate to weak. %61.3 of the students reported weak integration, despite %86 expressing their desire to learn about Saudi culture. The requirements for this were discussed, and it was found that integration increases with the length of the students' stay in the Kingdom and their academic level. The students identified the reasons for this situation from their perspective, the most significant being their limited expertise in local dialects, the scarcity of programs, activities, and events designed to facilitate integration. In addition to the lack of enthusiasm from Saudi citizens. The study concluded that international students require social integration to support language acquisition and that integration plays a crucial role in developing their communicative and pragmatic skills. Furthermore, it highlighted the benefits of integration in encouraging loyalty, a sense of belonging to the host society, and its culture. The study recommended prioritizing the integration of international students into the host community by creating and facilitating suitable opportunities for them. Moreover, by incorporating courses into the curriculum that support their integration. It also emphasized the importance of extracurricular activities, including sports, social events, and participation in cultural events such as national celebrations. Finally, the study emphasized the need to develop the social, communicative, and pragmatic skills of international students to improve their awareness of the host culture on the way to facilitate their successful integration.

Keywords: Social integration, social and linguistic adaptation, language immersion, international students, communicative competence.

تمهيد

تشير دراسات اكتساب اللغة الثانية إلى أن تعرف المتعلم على ثقافة المجتمع المضيف شرط أساسي لاكتساب كفاياته التواصلية (Baker & Hymes, 1972; Wright, 2021). ومن ثم فيحتاج الطالب عندما يحل ضيفا على مجتمع جديد، ويرغب في أن يتعلم لغته أن يتعرف على ثقافته، وأن يتواصل إيجابيا مع أفرادها، ويكون علاقات جيدة معهم (Baker & Wright, 2021)، وذلك يؤدي أيضا إلى أن يكون عنصرا مفيدا فيه، ويحمل مشاعر الولاء والوفاء له. ومن أهم الوسائل التي تحقق ذلك "الاندماج الاجتماعي Social Integration" كما يشير لذلك Blommaert (2017)؛ والذي يعني أن يكون الطالب الوافد قادرا على التواصل والتكيف مع المجتمع المضيف، وتكوين علاقات اجتماعية ناجحة، وتعزيز مشاركاته الاجتماعية، وتفاعله الثقافي مع المجتمع. وهي حالة تتجاوز تعلم اللغة الثانية وفهم قواعدها ومفرداتها، إلى تنمية كفايات الطالب التواصلية، وتفاعله اللغوي الاجتماعي مع أفراد المجتمع. وهي لا تُبنى على تعلم لغوي فحسب، وإن كانت الكفاية اللغوية عاملاً مهماً فيها، لكن عوامل أخرى من قبيل الكفاية الاجتماعية والتواصلية، التي تركز على استيعاب ثقافة المجتمع وأعرافه وأنظمته وأنساقه الاجتماعية والثقافية، وتحقيق للطالب المغترب مستوى أعلى في التواصل اللغوي، يتجاوز الفهم الحرفي للحديث والمعنى المعجمي، إلى فهم يشمل الإيحاءات والنبرة والمعاني المباشرة والضمنية، والوصول إلى مقاصد المتكلم، وذلك يعد مستوى متقدما في المعرفة اللغوية والكفاية التداولية، وهو ضروري لبناء علاقات شخصية وأكاديمية ناجحة. وتحقيق مستوى دراسي أعلى، واكتساب لغوي أفضل. إذ البيئة الاجتماعية والثقافية الإيجابية نتيجة الاندماج الاجتماعي، تُشكّل المعنى وتوجّه الفهم وفقا لـ (Blommaert, 2017).

إن الاندماج الاجتماعي يحقق مبدأ "الغمر اللغوي Linguistic Immersion"؛ حيث ينغمس الطالب في بيئة اللغة الهدف، ويستخدم لغتها في سياقات حقيقة، وبيئة تفاعلية واقعية، ويمارس اللغة بمختلف مهاراتها استقبالا وإنتاجا في عملية طبيعية تلقائية، لا يمكن تحقيقها من غير ما اندماج أو تكيف مع بيئة اللغة الهدف. (Baker & Wright, 2021; Robbani et al., 2024)

كما وأن العلاقات الاجتماعية السليمة، والتفاعل مع المجتمع ومناسباته المتنوعة تزيد من دافعية الطالب الدولي للغة وفقا ل (Filhon, 2017; Esser, 2006)، وتجعله يتعرف على حاجاته اللغوية والتواصلية الفعلية، ويكتشف جوانب القصور أو الخلل. ويقلل من الشعور بالعزلة والاغتراب الثقافي. ويسهم في عطائه الإيجابي.

إضافة إلى ما تقدم فإن الاندماج الاجتماعي، من واقع مشاهد، يحقق فوائد يمكن وصفها بما فوق اللغوية أيضا، من قبيل كسب التوجهات، والولاء للمجتمع وللغة، والانتماء له ولثقافته؛ فالفرد الذي يفد إلى مجتمع جديد وتتاح له فرص الاندماج، فإن ذلك يخلق حالة من الارتباط والوفاء، وشعور الاندماج والولاء، ويكون بعد عودته لموطنه بمثابة السفير لذلك المجتمع، نتيجة الوعي والقناعات الإيجابية التي اكتسبها.

ستسعى هذه الدراسة إلى بحث واقع الطلاب الوافدين في اندماجهم بالمجتمع المضيف. وآراء الطلاب الوافدين أنفسهم حول هذا الواقع. وفي النية أن تلحق هذه الدراسة دراسة أخرى -إن يسر الله- للتعرف على أسباب ضعف اندماج الطلاب الدوليين بالمجتمع السعودي، ولكن من وجهة نظر الطلاب السعوديين. للتعرف على الأسباب من وجه نظر الطرف المقابل. والسعي لرسم صورة متكاملة عن الحالة، والتعرف على الواقع والأسباب من طرفي الاندماج، ثم السعي لتقديم الأفكار والاقتراحات والتوصيات والحلول الممكنة.

والله تعالى أعلم، وأسأله التوفيق والسداد.

الشعور بمشكلة البحث:

من خلال واقع مشاهد من قبل الباحث الذي مارس تدريس الطلاب الدوليين مدة طويلة، لَحِظَ أن الطلاب الدوليين في الجامعات السعودية يعيشون في شبه عزلة عن المجتمع المضيف، ولديهم قصور في استيعاب جوانب مهمة في ثقافة المجتمع، كانت ربما من أحد أسباب عزلتهم.

وبناء عليه رغب الباحث في بحث هذه الموضوع، والتعرف على أهمية الاندماج الاجتماعي في الاكتساب اللغوي، ومظاهر الاندماج الاجتماعي ووسائله، ثم التحقق من واقع اندماج الطلاب الدوليين في إحدى الجامعات الحكومية في مدينة الرياض بالدراسة العلمية، للتعرف على قنوات المتعلمين وممارساتهم، ودراسة الواقع والأسباب والمؤثرات والمتغيرات.

أهمية البحث:

يمكن أن نجمع أهم النقاط في أهمية الموضوع في الآتي:

١. تتبع أهمية الدراسة في المقام الأول من أهمية موضوع الاندماج الاجتماعي اللغوي، الذي يحقق للطلاب الجوانب الآتية:

أ. تعلم فعال للغة المتداولة، واللهجات المحلية والكفاية التواصلية.

ب. مبدأ الانغماس (أو الغمر) اللغوي.

ج. تنمية الكفايات الاجتماعية والتواصلية والتداولية.

٢. قلة الدراسات في العالم العربي التي تناولت موضوع الاندماج الاجتماعي اللغوي، رغم أهمية هذا الجانب في الاكتساب اللغوي الفعال.

٣. التعرف على واقع اندماج الطلاب الدوليين؛ ضعفاً أو قوة، وأسبابها، لتلمس سبل المعالجة والإصلاح والتطوير.

٤. لفت الانتباه لأهمية هذا الجانب في التعلم اللغوي، لتفيد منه المؤسسات

التعليمية، وتهيئ برامج إدماج للطلاب الدوليين، وتطوير المقررات والمناهج والمحتوى التعليمي؛ بتضمينها بالأنشطة التي تتطلب المشاركة والتواصل المجتمعي. والعناية بالأنشطة اللاصفية التي تحقق هذا الهدف، ولا سيما البرامج الرياضية والاجتماعية واستغلال المناسبات الوطنية.

٥. موضوع الاندماج الاجتماعي اللغوي من الدراسات البينية التي تتقاطع فيها الدراسة اللغوية بالبحث الاجتماعي، وهي تدرج ضمن اهتمامات علم اللغة الاجتماعي. والدراسات البينية لها أهمية كبيرة في الحقل المعرفي في الوقت الحاضر.

٦. اندماج الطلاب الدوليين بالمجتمع المضيف يخلق حالة من الولاء والوفاء والانتماء لذلك المجتمع. وهو مبدأ مهم تسعى له كل الدول. وهي من المكاسب ما فوق اللغوية.

أسئلة الدراسة:

١. ما أهمية اندماج الطلاب الدوليين بالمجتمع المحلي في اكتساب لغة ذلك المجتمع؟
٢. ما واقع اندماج الطلاب الدوليين في جامعة الإمام بالمجتمع المحلي في مدينة الرياض؟
٣. حسب ما تظهره النتائج: ما أسباب ضعف اندماجهم أو قوتها بالمجتمع المحلي من وجهة نظرهم؟
٤. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية لدى أفراد العينة تبعاً لمتغيرات المرحلة الدراسية والبلد ومدة الإقامة؟

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. تقييم مدى أهمية اندماج الطلاب الدوليين بالمجتمع المحلي في اكتساب لغة ذلك المجتمع.
٢. التعرف على واقع اندماج الطلاب الدوليين في جامعة الإمام بالمجتمع المحلي في مدينة الرياض.
٣. الكشف عن أسباب ضعف اندماجهم أو قوتها بالمجتمع المحلي.
٤. أثر المتغيرات المستقلة؛ وهي المنطقة الجغرافية والمرحلة الدراسية ومدة الإقامة على المتغير التابع وهو الاندماج.

حدود الدراسة:

١. الحدود المكانية: المجتمع الجامعي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في مدينة الرياض.
٢. الحدود الزمانية: العام الدراسي ١٤٤٦ - ١٤٤٥هـ.
٣. الحد الموضوعي: واقع الاندماج الاجتماعي، وأهميته لدى طلاب جامعة الإمام الدوليين.

منهج الدراسة:

المنهج المسحي، والأداة كانت الاستبانة بجانبها المغلق والمفتوح التي وزعت عليهم. وتحليلها وفق الأسلوب الكمي والكيفي، وقد تم اختيار العينة عشوائياً.

مجتمع الدراسة وعينتها:

يتألف مجتمع الدراسة من الطلاب الوافدين من البلدان غير الناطقة بالعربية للدراسة في المملكة العربية السعودية في إحدى الجامعات الحكومية الكبرى. وأما عينة الدراسة فتتألف من (١١٩) طالباً من الطلاب الوافدين في الجامعة في المستوى المتقدم في معهد تعليم اللغة العربية، وفي كليات الجامعة. والذين

لديهم كفاية لغوية مقبولة بحدها الأدنى.

وتم اختيار العينة عشوائياً، حتى تحقق تنوعاً في الجنسيات والأعمار والكفايات اللغوية والاجتماعية ومدة الإقامة في المملكة، وللتعرف من خلال التحليل على الأسباب المرتبطة بالاندماج الثقافي والاجتماعي، والمتغيرات المؤثرة. وقد أرسل رابط الاستبانة للكم الأكبر من الطلاب الدوليين المسجلين في جامعة الإمام، واحتُسبت أول ١١٩ استجابة مكتملة. دون تمييز أو انتقاء أو تحديد مسبق. بغرض تحقيق مبدأ العشوائية وتمثيل المجتمع الأصلي تمثيلاً عادلاً.

أداة الدراسة:

استبانة مكونة من ١٠ فقرات؛ ٩ فقرات مغلقة، والأخيرة مفتوحة.

وتتضمن الاستبانة العناصر المحورية في أسئلة البحث، وتتضمن متغيرات تابعة، وهي: الاندماج الاجتماعي، وصور المشاركة الاجتماعية. ومتغيرات مستقلة، وهي: المرحلة الدراسية، والجنسية، والمعدل الدراسي، ومدة الإقامة. وحُلَّت البيانات باستخدام إحصاءات وصفية واختبارات ارتباط سبيرمان.

الدراسات السابقة

الدراسات العربية:

- العمري، صالح بن ضيف الله، (٢٠٢٤). كانت دراسته بعنوان ”واقع تحقق الاندماج الاجتماعي ومقترحات تعزيزه لدى طلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة“:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على واقع تحقيق الاندماج الاجتماعي لدى طلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، وأداة الاستبانة، وتم الحصول على (١١٢) استجابة من طلاب المستوى السادس. تم تحليل البيانات بواسطة عدد من الأساليب الإحصائية، كالمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ومعامل ارتباط بيرسون ومعامل ألفا كرونباخ وتحليل التباين الثلاثي. وأظهرت النتائج وجود توجه بدرجة متوسطة إلى أن الاندماج الاجتماعي في البيئة اللغوية يعمل على تقوية اللغة العربية لدى متعلميها، وأوضحت احتياج المتعلمين للمزيد من المعلومات عن الحالة الثقافية والاجتماعية للمجتمع. كما أن الأنشطة اللاصفية أسهمت في تعرف المتعلمين على المجتمع المحلي، وتكوين العلاقات الاجتماعية المفيدة. وأشارت النتائج أيضاً إلى وجود توجه متوسط نحو تضمين المقررات بعض المراجع عن ثقافة المجتمع المحلي. كما توصلت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في استجابات عينة البحث حول واقع اندماجهم الاجتماعي تبعاً لمتغير مدة الدراسة والعامل الديموغرافي والعمر. وتوصي الدراسة الحالية بتحديث المقررات الدراسية والمحتوى المعرفي الذي يمكن المتعلمين من معرفة المجتمع الذي يعيشون فيه خلال تعلمهم للغة العربية. كما توصي بضرورة الاستفادة من برامج التبادل اللغوي، واستثمار التنوع الثقافي لدى المتعلمين في تنويع الأنشطة اللاصفية.

- الحضرمي (٢٠٢٤) حملت دراسته العنوان: "دور الاندماج الاجتماعي في اكتساب متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها للكفايات اللغوية والتواصلية":

وهدف إلى تعرّف مستوى الاندماج الاجتماعي لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها بسلطنة عمان، وقياس أثره في اكتساب الكفايات اللغوية والكفايات التواصلية. اتبع البحث المنهج الوصفي، واستعمل استبانة مكونة من ثلاثة أبعاد؛ الاندماج الاجتماعي، الكفايات اللغوية، والكفايات التواصلية، وُطبقت على ١٦٠ متعلّمًا، وتوصل إلى أن مستوى اندماج العينة كان عاليًا، بالإضافة إلى وجود أثر مرتفع في اكتسابها للكفايات تبعًا لمتغير العمر، وذلك لمصلحة الفئات التي أعمارها أكثر من ٢٠، وفروق دالة إحصائية، تبعًا لمتغير المستوى وذلك لمصلحة المستويين المتوسط والمتقدم، وأيضًا فروق دالة إحصائية تبعًا لمتغير الجنسية لمصلحة العمانيين.

- جمال الدين، وعبد الشافي، وعثمان، (٢٠١٦). بعنوان "المشاركة المجتمعية وتحقيق الاندماج الاجتماعي في التعليم":

وهدف البحث إلى: التعرف على الاندماج الاجتماعي ومعوقاته، وأهمية المشاركة المجتمعية في التعليم وكان سؤال البحث الرئيس: ما دور المشاركة المجتمعية في تحقيق الاندماج الاجتماعي في التعليم؟ والدراسة نظرية وليست ميدانية، وتقتصر على تجميع آراء وتقديم مقترحات، وخلصت إلى جملة من المقترحات التنظيرية، أهمها: إصدار تشريعات تفرض على المجتمع مشاركة أفراد داخل المدارس لتحقيق الاندماج الاجتماعي. وتنظيم برامج توعية بأهمية المشاركة المجتمعية ومقوماتها المختلفة وتشجيعهم عليها.

- العريك، فهد بن عبد الحميد (٢٠١٦) دراسة بعنوان "بعض العوامل الاجتماعية المؤثرة في تعليم اللغة الثانية":

وتهدف هذه الدراسة إلى استعراض عدد من العوامل الثقافية المتصلة بتعليم اللغات الأجنبية بشكل عام واللغة العربية بشكل خاص، وأثر هذه العوامل في تعلمها

واكتسابها. كما تتناول الدراسة الأبعاد الاجتماعية المؤثرة في تعلم وتعليم اللغة العربية الفصحى، حيث تشكل العوامل الاجتماعية والثقافية جانباً مهماً في تعلم وتعليم اللغات الأجنبية، نظراً للارتباط الوثيق بين اللغة والثقافة والمجتمع، ودور ذلك الارتباط في اكتساب اللغة واستيعاب ثقافتها. وتتعلق هذه العوامل بنوعية اللغة، ومستويات التكيف الاجتماعي، والموقف من الثقافة الهدف، والآراء المقبولة، إضافة إلى دور المجتمع في المساهمة في نشر اللغة. تشتمل الدراسة على استقراء آراء عينة عشوائية من طلبة المستويين الثالث والرابع في البرنامج المكثف في قسم اللغة والثقافة، في معهد اللغة العربية في جامعة الملك سعود، للتعرف على أبرز العوائق الاجتماعية المؤثرة في اكتسابهم اللغة العربية. وتضمنت الدراسة أخيراً خاتمة ونتائج وتوصيات، خلاصتها تتمثل في إحساس الطلاب الوافدين بوجود نوع من العزلة الاجتماعية في مجتمع اللغة رغم رغبتهم في الاندماج، وكذلك ضعف مشاركة الطلاب المجتمعية، وحاجتهم للمهارات اللغوية والاتصالية التي تمكن الطالب من التواصل مع أكبر عدد ممكن من شرائح المجتمع. وضرورة تعليم الثقافة إلى جانب اللغة، وضرورة توفير كل الإمكانيات المساهمة في تكيف الطالب مع مجتمع اللغة.

- كاتبتي والعساسة (٢٠١٥) دراستهما بعنوان: "الاندماج الاجتماعي لدى عينة من متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية":

هدفت الدراسة إلى الكشف عن واقع الاندماج الاجتماعي (Social Integration) للطلبة الأجانب الدارسين في مركز اللغات في الجامعة الأردنية، ومدى تكيفهم في البيئة العربية. وقد أجريت الدراسة على (٨٢) دارساً ودارسة من جنسيات مختلفة، يدرسون في مركز اللغات أو في الكليات الإنسانية في الجامعة الأردنية. أظهرت النتائج ما بنسبته ٩٠٪ على أن تعلم لغة أجنبية يساعد بشكل كبير على الاندماج الاجتماعي في بيئة اللغة الهدف. وأظهرت النتائج أيضاً أن ما نسبته ٨٤٪ من أفراد العينة موافقتهم على أن العمل يساعد على الاندماج الاجتماعي.

الدراسات الأجنبية:

- دراسة (Pirchio & Ferri, 2020) حملت عنوان: "اللغة والاندماج الاجتماعي في سياقات متعددة الثقافات":

وبحثت هذه الدراسة على دور اللغة في الاندماج الاجتماعي للأطفال ذوي الخلفيات المهاجرة داخل السياقات التعليمية متعددة الثقافات، مع التركيز على السياق الأوروبي والإيطالي. وناقشت الدراسة الفجوات التعليمية والاجتماعية التي تواجه الأطفال المهاجرين، وتأثير الكفاءة اللغوية على الأداء الأكاديمي والاندماج الاجتماعي، مع عرض مشروع تطبيقي (SOFT) يسعى لتعزيز الاندماج من خلال أنشطة لغوية وتعاون مدرسي أسري. واستخدم الباحثان المنهج شبه التجريبي (quasi-experimental)، حيث تم تطبيق تدخل تربوي في عدد من المدارس الابتدائية، مع مقارنة النتائج بين مجموعات تجريبية وأخرى ضابطة لم تلق التدخل. وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: تحسّن العلاقات الاجتماعية بين الأطفال الإيطاليين والأطفال المهاجرين في الصفوف التي شاركت في المشروع. وزيادة إنتاج اللغة الأجنبية (الإنجليزية) لدى الأطفال في المجموعة التجريبية مقارنة بالمجموعة الضابطة. وانخفاض معدلات الرفض الاجتماعي للأطفال المهاجرين لدى أقرانهم الإيطاليين، بخلاف ما حصل في المجموعات الضابطة. وأن دور الأسرة والمدرسة كان جوهرياً في تسهيل الاندماج الاجتماعي من خلال الشراكة والدعم المتبادل.

- دراسة (Bredtmann, Otten, & Vonnahme, 2018) بعنوان: "التنوع اللغوي في الفصل الدراسي، وتحصيل الطلاب، والاندماج الاجتماعي":

وهدفَت هذه الدراسة إلى تحليل أثر وجود طلاب غير ناطقين باللغة الألمانية في الصف الدراسي على التحصيل الأكاديمي والاندماج الاجتماعي لكل من الطلاب المهاجرين والألمان. وركزت على التنوع اللغوي داخل الصف، من خلال مقياس

جديد، يأخذ بعين الاعتبار عدد اللغات والمسافة اللغوية بينها. واعتمدت الدراسة على بيانات مسحية شاملة لحوالي ٢٧,٠٠٠ تلميذ بالصف الرابع الابتدائي في المدارس الألمانية، تتضمن معلومات عن خلفياتهم اللغوية والعرقية، ونتائجهم الدراسية، ودرجة اندماجهم الاجتماعي. واعتمدت على التحليل الكمي، وخلصت إلى جملة من النتائج، أهمها: أن "الاندماج الاجتماعي" ظهر ضعيفا على الطلاب المهاجرين، وزادت احتمالية شعورهم بالعزلة، وقلت صداقاتهم داخل الصف. وزادت احتمالات وقوع خلافات مع زملائهم. كذلك فالاندماج الاجتماعي بين الطلاب، خاصة بين الألمان، كان تأثيره أكبر على الطلاب المهاجرين منه على الطلاب الأصليين. كما أظهرت النتائج أنه كلما زادت نسبة الطلاب غير الناطقين بالألمانية في الصف، انخفض أداء الطلاب (الأصليين وغير الأصليين) في اختبارات اللغة الألمانية والرياضيات. وأما أثر التنوع اللغوي (Linguistic Diversity) داخل الصف، فلم يكن هناك تأثير سلبي مباشر للتنوع على نتائج الاختبارات في اللغة والرياضيات، بعد ضبط تأثير نسبة المهاجرين. ومن النتائج أن وجود طلاب من نفس الخلفية اللغوية في الصف يمكن أن يساعد في بناء هوية جماعية، ويعزز ثقتهم بأنفسهم. في المقابل، الاختلاف الكبير في اللغات قد يعيق التواصل، ويضعف الإحساس بالانتماء الجماعي. والخلاصة العملية: أن التنوع اللغوي لا يضر بالتحصيل الأكاديمي بحد ذاته، لكنه قد يضعف الاندماج الاجتماعي، خاصة للمهاجرين. وينصح الباحثون بأن يتم توزيع الطلاب المهاجرين في الصفوف، بحيث يكون بينهم توافق لغوي جزئي؛ لتشجيع التفاعل الاجتماعي الإيجابي.

- دراسة (Scheff, 2007): بعنوان " مفهوم الاندماج الاجتماعي. علم النفس الفلسفي":

يهدف هذا البحث النوعي الاستكشافي إلى فهم الاندماج الاجتماعي للمهاجرين من خارج أوروبا في مدينة غوتنبرغ في السويد. ويركز البحث بشكل خاص على اللغة، نظرًا لأن العديد من الدراسات السابقة اعتبرتها عنصرًا أساسيًا في

الاندماج الاجتماعي. ويستند البحث إلى الإطار النظري للأبعاد الأربعة للاندماج الاجتماعي الذي وضعه بوزويك وهيكلان (٢٠٠٦)، ويدرس تصورات المهاجرين غير الأوروبيين في غوتبرغ، السويد، حول تأثير اللغة على اندماجهم الاجتماعي في وطنهم الجديد. تم جمع البيانات من خلال مقابلات شبه منظمة مع سبعة عشر مهاجرًا من خارج أوروبا. وتظهر النتائج أن المستجيبين يرون أهمية اللغة بطرق مختلفة في الأبعاد النظرية المختلفة للاندماج الاجتماعي.

دراستي والدراسات السابقة:

أفادت هذه الدراسة من الدراسات السابقة في جوانب محددة في إطارها النظري، ونتائجها. واتفقت الدراسات السابقة مع دراستي في المنهج الوصفي والتحليلي، وفي الأسلوب الكيفي ماعدا دراسة (Bredtmann, Otten, & Vonnahme, 2018) التي كانت بمنهج كمي. ودراسة (Pirchio & Ferri, 2020) التي كانت بمنهج تجريبي. وأما جمال الدين، وعبد الشافي، وعثمان، (٢٠١٦) فليست دراسة ميدانية ليكون منهجها كيفيا أو كميا، إنما معلومات نظرية مجمعة. غير أن هذه الدراسة تفردت في عنوانها الذي كان يهدف إلى كشف واقع الاندماج الاجتماعي للطلاب الدوليين، والتعرف على قناعات المتعلمين في هذا الشأن وممارساتهم. إضافة إلى أن مجتمع الدراسة لم يبحث من قبل، وهو مجتمع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ويأمل الباحث من هذه الدراسة أن تضاف إلى الدراسات السابقة لتعطي صورة أكثر وضوحا واكتمالا عن هذا الواقع.

الإطار النظري والمفاهيمي

إن مفهوم الاندماج الاجتماعي متعدد الأبعاد، يُمكن تعريفه بأنه مدى مشاركة الأفراد في أنشطة أو علاقات اجتماعية، والشعور بالانتماء للمجتمع، والتماهي مع الأدوار الاجتماعية (Holt-Lunstad and Uchino 2015; Brissette et al., 2000) وغالبًا ما يُستخدم الاندماج الاجتماعي والدعم الاجتماعي بالتبادل، فقد ميز كوهين وويلز (1985) بين الجوانب الهيكلية والوظيفية للدعم الاجتماعي؛ فيُنظر إلى الاندماج الاجتماعي على أنه هيكلي، لأنه يُمثل وجود الدعم أو غيابه، بينما يُنظر إلى الدعم الاجتماعي المُدرك والدعم الاجتماعي المُتلقَى على أنهما جوانب وظيفية للعلاقات (Cohen and Wills 1985). وأكثر من يُستخدم هذان المصطلحان بحقهم: "الغرباء" أو "المهاجرون" أو "اللاجئون" أو "الوافدون" إلى مجتمع جديد، بعيدًا عن مجتمعهم الأصلي. فإلى أي حد يمكن للمجتمع الجديد أن يعدّهم منتمين له، أو يدمجهم إليه؟ بدلا من أن يبقوا عالقين في ثقافتهم الخاصة، ومنغلقين عليها (Blommaert, 2017, p13) وبناء عليه فيُوصف الاندماج الاجتماعي بأنه قدرة الأفراد على المشاركة في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في المجتمع المحلي (Brydsten et al., 2019). وعلى الرغم من وجود اختلافات في تعريف الاندماج الاجتماعي وقياسه تبعًا للسياق، إلا أن معظم الباحثين يقيسون الاندماج الاجتماعي من جوانب الاندماج الاقتصادي، والاندماج السياسي، والاندماج الثقافي، والاندماج النفسي. وقد وجدت الدراسات أن الاندماج الاقتصادي يُعتبر نقطة انطلاق الاندماج الاجتماعي، الذي يلعب دورًا أساسيًا فيه. أما الاندماج النفسي، فهو المرحلة المتقدمة والنهائية للاندماج الاجتماعي. وهو حالة تسود فيها الوحدة الاجتماعية بين مختلف المجموعات الثقافية أو العرقية. بواسطة (Xie et al., 2022)

أما مفهوم الاندماج الاجتماعي المحدد في هذه الدراسة، فيشير إلى الحالة التي تجعل الطالب الدولي قادراً على التواصل والتكيف مع المجتمع المضيف، وتكوين علاقات اجتماعية ناجحة، وتعزيز مشاركته الاجتماعية وتفاعله الثقافي مع المجتمع المضيف. وهي حالة تتجاوز تعلم اللغة الثانية وفهم قواعدها ومفرداتها، إلى الكفاية التواصلية والتفاعل اللغوي الاجتماعي مع أفراد المجتمع. وهي لا تُبنى على تعلم لغوي فحسب، وإن كانت الكفاية اللغوية عاملاً مهماً، لكن عوامل أخرى من قبيل الكفاية الاجتماعية والتواصلية، التي تعتمد على استيعاب ثقافة المجتمع وأعرافه وأنظمته وأنساقه الاجتماعية والثقافية.

واقع الطلاب الوافدين

يواجه الوافدون غالباً مصاعب في الاندماج؛ حيث يُبدي غالب السكان المحليين وفقاً لـ (فيشر، ٢٠٠٧). تحيزاً وتمييزاً تجاه المهاجرين، وخاصةً العمالة. فهم مقتنعون بأن وجود العمالة يؤثر سلباً على الثقافة المحلية وبيئة العمل، ويتسبب في مشاكل اجتماعية مُختلفة. ومن المحقق أن بيئة المجتمع تلعب دوراً حاسماً في الاندماج الاجتماعي للوافدين. وقد يؤدي سوء الفهم وعدم التوافق بين المهاجرين ومضيفيهم إلى زيادة المسافة النفسية وانخفاض الدافع للاندماج الاجتماعي (لي وآخرون، ٢٠١٢؛ وانج ونينج، ٢٠١٦). وتحسين بيئة المجتمع ومناخه شرط أساسي لتكيف الوافدين واستيعابهم وتحديد هويتهم (لي وآخرون، ٢٠١٢؛ زوودينغ، ٢٠٢٠)

ولا شك أن لتعليم لغة ثانية في بلد المنشأ آثاراً إيجابية على الاندماج الاجتماعي للمهاجرين في بلد المضيف. وبناءً على عدة دراسات أجريت في أوقات مختلفة في أستراليا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا وألمانيا وفقاً لـ (هالموت إيسر Halmut Esser) أن اكتساب لغة رسمية في كل من هذه البلدان يعتمد في المقام الأول على مدة الاستيطان ومستوى التعليم، وليس على العمر عند الهجرة أو التمرکز الإقليمي للسكان المهاجرين. وهنا نرى مجدداً التأثير الداخلي لبلد المنشأ من حيث مستوى التعليم، على الرغم من أن هذا الجانب في حد ذاته لا يكفي لفهم العلاقة مع لغات المهاجرين بواسطة (p69,2017,Filhon).

والخلاصة، تُعدّ ثنائية اللغة أو التعدد اللغوي ميزةً في عملية الاندماج الاجتماعي من منظور الهوية والاقتصاد. ولكن كثيراً من الدول لا تنظر بالضرورة إلى رأس المال هذا بوصفه مورداً اجتماعياً خصباً.

مدينة الرياض، والمجتمع الجامعي

تبحث هذه الدراسة في واقع اندماج الطلاب الوافدين إلى مدينة الرياض للدراسة في إحدى جامعاتها. وحيث لم يبحث هذا الموضوع من قبل في مدينة الرياض، فمن المستحسن التعرف على المجتمع الواسع لهؤلاء الوافدين؛ وتمثله مدينة الرياض، والمجتمع الضيق وهو إحدى الجامعات السعودية الحكومية في مدينة الرياض.

أما مدينة الرياض فهي عاصمة المملكة العربية السعودية، وأكبر مدنها من حيث المساحة وعدد السكان، وتتوسط الجزيرة العربية، وتقع شرق هضبة نجد، كما وأنها واحدة من كبريات العواصم في العالم، وتحتل المرتبة ٥٣ وفقاً لـ: (https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_largest_cities)، مستخرج في ١٠/١١/٢٠٢٥)، ومن أسرع المدن نموا سكانيا بمعدل نمو سنوي يصل إلى ٤٪، وتمتددا عمرانيا (<https://atlas.monshaat.gov.sa/ar/profile/region/ar-riyad>)، ١٠/١١/٢٠٢٥). وبحسب إحصاءات الهيئة العامة للإحصاء في آخر تعداد سكاني عام ٢٠٢٢، (stats.gov.sa) يعيش داخل حدودها ٨,٥٩١,٧٤٨ نسمة في مساحة لا تتجاوز ٢٠٠٠ كم^٢، أي بمعدل ٤٦٥٩ شخصاً لكل كم^٢، فهي مدينة مكتظة ومتنوعة. كما تمثل الرياض الوجهة الأولى للهجرة الداخلية في المملكة، ويُشكل عدد المهاجرين فيها ٥٠٪ من عدد السكان، وأما السكان غير السعوديين فقد بلغ عددهم ٤,١٥٢,٥٣٨ نسمة، وهم من ٧٠ جالية متنوعة، تتصدرهم كثافة عددية الجنسية الهندية، ثم الباكستانية، ثم المصرية، ثم اليمنية، وأخيراً الجنسية السورية، وهم بذلك يتفوقون عدداً على السكان من المواطنين من فئة الذكور. فهي مدينة كبيرة متنوعة السكان والأعراق. وهو ما يفسّر الزخم والتنوع الثقافي الذي تشهده المدينة. (<https://atlas.monshaat.gov.sa/ar/profile/region/ar-riyad>, 20/11/2025).

كما يتألف أكثر من ربع مجتمع الرياض من الفئة السنية ١٥ عامًا فأقل، وتشكل نسبة المواطنين الذين يبلغون ٢٥ عامًا فأقل ٥٠٪ من أعداد المواطنين في المدينة. ويرتفع متوسط حجم الأسرة في مدينة الرياض حيث يبلغ ٧، ٥ فرد لكل أسرة، فيما يتراوح متوسط حجم الأسرة في أغلب مدن العالم بين ١، ٥ - ٣، ٥ فرد لكل أسرة.

(<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%B6%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B9%D9%85%D8%A7%D9%85>، مستخرج بتاريخ ٢٤/١٠/٢٠٢٥) وانظر (<https://www.alriyadh.gov.sa/ar/about-alriyadh>، مستخرج بتاريخ ٢٤/١٠/٢٠٢٥).

وأما الجامعة فهي جامعة سعودية حكومية في الرياض، تأسست منذ العام ١٩٥٣. وتقدم برامج أكاديمية متنوعة في مجالات العلوم الشرعية والإنسانية والهندسية والطبية، وتضم كليات ومعاهد عليا متعددة. تتميز ببرامجها المجانية والمنح الدراسية للطلاب، وتوفر العديد من المساعدات مثل السكن والطعام والرعاية الصحية.

(<https://web.archive.org/web/20201108204948/>, <https://imamu.edu.sa/about/Pages/statistics.aspx>, 11/11/2025)

ووفق أحدث بيانات منشورة في التقارير الرسمية للجامعة (٢٠٢٣-٢٠٢٤م) إجمالي عدد الطلاب (بنين وبنات) أكثر من ٧٠،٠٠٠ طالب وطالبة، عدد طلاب الدراسات العليا نحو ٧،٠٠٠ طالب وطالبة، عدد أعضاء هيئة التدريس يقارب ٣،٥٠٠ عضو هيئة تدريس، عدد الكليات أكثر من ١٦ كلية داخل الرياض وفي الفروع في المحافظات الأخرى.

(<https://web.archive.org/web/20230302072656/>, <https://imamu.edu.sa/about/Pages/statistics.aspx>, 11/11/2025)

يقع الحرم الجامعي الرئيسي للجامعة في مدينة الرياض ويشغل مساحة

٢٠٣٤، ٧، ٠٢٩ متر مربع، ويشمل المدينة الجامعية للطلاب بمساحة قدرها ٢، ٧٦٩، ٧٢٤ متر مربع ومدينة الملك عبد الله للطالبات تشغل ١، ٧٠١، ٨٨٥ متر مربع، بالإضافة إلى إسكان أعضاء هيئة التدريس وإسكان الطلاب والمنطقة الرياضية.

(<https://web.archive.org/web/20230302072656/>, <https://imamu.edu.sa/about/Pages/statistics.aspx>, 11/11/2025).

تستقبل الجامعة طلاباً وافدين من أكثر من ١٠٠ دولة، خاصة في الكليات الشرعية واللغة العربية. ويوجد مركز خاص بشؤون الطلاب الدوليين يتبع عمادة شؤون الطلاب..، تمنح الجامعة منحاً دراسية كاملة للطلاب الوافدين تشمل:

الإعفاء من الرسوم الدراسية. السكن الجامعي المجاني. راتب شهري رمزي..، تذاكر سفر من وإلى بلد الطالب..، تأمين صحي.

يتم تأهيل الطلاب الوافدين لغوياً عبر معهد تعليم اللغة العربية الذي يُعد من أكبر المراكز لتعليم العربية للناطقين بغيرها في العالم الإسلامي. ثم يتأهلون للالتحاق بإحدى كليات الجامعة، وبعضهم يواصل دراساته العليا فيها.

(https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D8%B3%D8%B9%D9%88%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9, 11/11/2025).

مؤشرات الاندماج

حتى يسود الاندماج الاجتماعي لدى الأفراد، ويمكن الحكم باندماجهم في المجتمع الذي يعيشون فيه، فإن لذلك مظاهر متعددة، يمكن إبراز أهمها فيما يلي:

المشاركة الاجتماعية:

وتعني ببساطة انخراط الأفراد والجماعات في الأنشطة والعلاقات التي تربطهم بمجتمعهم. وهي عملية تفاعلية تهدف إلى تعزيز الروابط، وبناء الثقة، والمساهمة في رفاهية المجتمع ككل. وفي دراسة لـ (Xie et al., 2022) سعت إلى تحديد آثار المشاركة الاجتماعية على الاندماج الاجتماعي، أجريت على المهاجرين المؤقتين في المدن الصينية، وهم شريحة سكانية كبيرة، أثبتت نتائج المشاركة الاجتماعية على الاندماج الاجتماعي للمهاجرين أنها إيجابية وهامة. وكشفت النتائج عن وجود علاقة إيجابية بين المشاركة الاجتماعية والاندماج الاجتماعي. واستُخدمت نماذج خطية هرمية لاختبار الفرضيات المتعلقة بتأثيرات المشاركة الاجتماعية الرسمية (FSP) والمشاركة الاجتماعية غير الرسمية (ISP) على الاندماج الاجتماعي. حيث تتميز المشاركة الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية بخصائص مختلفة. ودُرست عوامل مثل نوع المجتمع، وتركيبه الجيران، وضغوط المدينة الأم، وغيرها. وأظهرت النتائج قواعد نظرية وعملية للباحثين وصانعي السياسات بشأن قضايا الاندماج الاجتماعي للمهاجرين.

وفي سياق دراستنا فيمكن للوافدين، على وجه الخصوص، الاستفادة من المشاركة في الأعمال الرسمية أو التطوعية، فمثلا بعض الوافدين يقومون بأعمال إدارية داخل جامعاتهم، وبعض الوافدين يشاركون خارج الجامعة في حلقات تحفيظ القرآن، أو حضور الدروس العلمية في المساجد أو الدروس الخاصة، وغيرها. الأول نموذج على أعمال رسمية، والثاني على الأعمال التطوعية. وهذه جميعا تخلق لهم

فرصا سانحة للمشاركة والاندماج مع المجتمع المضيف. وتدمجهم في شبكات اجتماعية مختلفة، لا سيما حين يتشارك الأفراد نفس الأهداف والقيم، مما يعزز في نهاية المطاف التماسك العام للمجموعة. وتُمكن الوافدين من تنمية الشعور بالانتماء والقبول بالمدن المضيفة.

كما وتُشكّل الفعاليات المختلفة منصةً للمهاجرين للتواصل مع الثقافة المحلية وبناء علاقات اجتماعية. من خلال هذه المنصات، يُمكن تعزيز الهوية الاجتماعية الإيجابية للمهاجرين من خلال تعزيز شعورهم بالتواجد، وزيادة إلمامهم بالثقافة المحلية، وبناء علاقات اجتماعية فيما بينهم، مما يُحسّن اندماجهم الاجتماعي. (Xie et al., 2022).

التفاعل مع المجتمع:

يكون ذلك بالتفاعل مع فعاليات المجتمع وأحداثه ومناسباته وأخباره؛ اجتماعية كانت أو رياضية أو سياسية أو ثقافية أو غيرها. والتعاطي مع وسائل الإعلام الداخلية، ومتابعة الأخبار المحلية، والشأن الداخلي، أو شبكات التواصل الاجتماعي المرتبطة بالمجتمع.

في المملكة العربية السعودية هناك مناسبات اجتماعية ورياضية ووطنية متعددة ومتنوعة؛ كمناسبة اليوم الوطني ويوم التأسيس ومباريات كرة القدم، ناهيك عن المناسبات الدينية كالجُمُع والأعياد وإفطار رمضان وغيرها. والمشاركة فيها مؤشر على الاندماج.

التفاعل الصفي:

وهذه تخص الطلاب الدارسين؛ بأن يتفاعلوا مع بيئة الصف؛ مع معلمهم وزملائهم، ويتبادلوا المنافع مع زملائهم المواطنين، في التكاليفات والبحوث والعروض وغيرها. فهذه وأمثالها مؤشرات على اندماج سليم وتكيف صحي مع البيئة الدراسية في المجتمع المضيف.

التواصل مع أفراد المجتمع؛

التواصل الإيجابي من قبل الوافد مع المواطنين؛ سواء كانوا أصدقاء، أو جيرانا، أو زملاء عمل أو دراسة، أو غرباء في الأماكن العامة أو غيرهم. والتي تُفهم على أنها الصلات والروابط الاجتماعية والنفسية للوافد مع أفراد المجتمع المضيف، تقضي إلى أن يتشارك الوافدون شعوراً قوياً بالهوية والانتماء إلى المدينة المضيفة، وكأنهم يعدون أنفسهم أعضاء في المجتمع. وتلعب هذه العلاقات دوراً حاسماً في الاندماج الاجتماعي للوافدين. كما أن سوء الفهم وعدم التوافق بين الوافد وجيرانه أو زملائه، قد يؤدي إلى زيادة المسافة النفسية، وانخفاض الدافع للاندماج الاجتماعي (لي وآخرون، ٢٠١٢؛ وانج ونينج، ٢٠١٦).

ويذكر (Xie et al., 2022) أن الانسجام والصدقة في المجتمعات الإيجابية، يمكن أن يزيد من التواصل ويعزز التفاهم بين الوافدين والجيران المحليين، مما يحسن تجربة الوافد في التفاعل مع السكان المحليين، ويعزز شعورهم بالإنصاف والانتماء. كما ويمكن للتفاعل غير الرسمي بين المهاجرين والسكان المحليين أن يُنشئ جوّاً من الود والألفة بطريقة سهلة وممتعة.

علاوة على ذلك، يتمكن الجيران المنفتحون من تقديم دعم عاطفي واجتماعي أفضل لجارهم الوافد، ويمكن أن يكون هذا التفاهم والدعم المتبادل بمثابة حافز لزيادة ثقة الوافدين في التفاعلات الاجتماعية مع السكان المحليين (لي وآخرون، ٢٠١٢؛ زو ودينغ، ٢٠٢٠). مما يؤدي إلى أن الوافدين في المجتمعات المضيفة سوف يلتزمون بالأهداف والمعايير المشتركة، وإلى تحسين التأثير الإيجابي على تحديد هوية إيجابية لهم. وبعبارة أخرى، عندما يحقق الوافدون الاندماج الاجتماعي بشكل كامل، فإنهم سيهتمون بتطور البلد ونمو المدينة المضيفة، وستعزز قيمهم الإيجابية وسلوكياتهم المدنية (Cinnirella, 1996, Adachi, 2011; Fernando and Patriotta, 2020).

ويعزز الشعور الذاتي بالانتماء والحقوق والمسؤوليات الفعلية كمواطنين فاعلين،
وهذان هما الجانبان المهمان للاندماج الاجتماعي (Xia and Ma, 2020).

إجادة اللهجة المحلية؛

هي مؤشر قوي على اندماج لغوي اجتماعي لدى الفرد الوافد إلى مجتمع جديد.
حينما يصل الوافد إلى درجة إجادة اللهجة المحلية؛ فهي تعني اختلاطه وتغلغله
بالمجتمع إلى حد إتقان مهارات متقدمة.

الجزء التطبيقي

جُمعت بيانات هذه الدراسة من استفتاء أجري في العام ٢٠٢٥م على عينة عشوائية من الطلاب الوافدين الدارسين في معهد تعليم اللغة العربية، وفي الكليات في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وحصلتُ على عينة نهائية تضم ١١٩ استجابة، بعد استبعاد ٤ نماذج كانت بياناتهم ناقصة من بعض المتغيرات. وقد بنى الباحث استبانته، ثم حكمها من قبل ثلاثة محكمين من الأكاديميين^(١)، متخصصين في اللغويات التطبيقية. للتأكد من صدق الاستبانة الخارجي.

حدود الدراسة:

- الحدود المكانية: المجتمع الجامعي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في مدينة الرياض.
- الحدود الزمانية: العام الدراسي ١٤٤٦هـ.
- الحد الموضوعي: واقع الاندماج الاجتماعي، وأهميته لدى طلاب جامعة الإمام الوافدين.

منهج الدراسة وأداتها:

المنهج المسحي، والأداة كانت الاستبانة بجانبيها المغلق؛ وتضم تسع فقرات، والفقرة الأخيرة مفتوحة.

استخدم الباحث منهج التحليل الموضوعي (Thematic Analysis) كما ورد في أدبيات التحليل الكيفي (Braun & Clarke, 2006)، لكونه الأنسب لاستخلاص

(١) وهم د. بشير عيسى، ود. أحمد العرافة، ود. محمد البشري في معهد تعليم اللغة العربية، وأقروها جميعاً.

الأنماط المتكررة والمعاني الدلالية في إجابات الطلاب.

مجتمع الدراسة وعينتها:

يتألف مجتمع الدراسة من الطلاب الوافدين من البلدان غير الناطقة بالعربية للدراسة في المملكة العربية السعودية (وتحديداً في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).

وأما عينة الدراسة فتتألف من (١١٩) طالباً من الطلاب الوافدين في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المستوى المتقدم في معهد تعليم اللغة العربية، وفي كليات الجامعة. والذين لديهم كفاية لغوية مقبولة بحدها الأدنى. وتم اختيار العينة عشوائياً، لتحقيق تنوعاً في الجنسيات والأعمار، والكفايات اللغوية والاجتماعية، ومدة الإقامة في المملكة، ليتمكن التعرف من خلال التحليل على الأسباب المرتبطة بالاندماج الثقافي والاجتماعي، والمتغيرات المؤثرة. وقد تم اختيار العينة بطريقة عشوائية بسيطة، حيث وُزعت الاستبانة على كل القاعات الدراسية في المستوى المتقدم في معهد تعليم اللغة العربية وبعض الكليات التي تضم طلاباً وافدين، ثم طُبقت على جميع الطلاب الحاضرين في تلك القاعات دون تمييز أو انتقاء، وبذلك تحققت العشوائية في اختيار مفردات العينة، ولم تُتبع طريقة طبقية (Stratified Sampling) لأن هدف الدراسة لم يكن المقارنة بين الفئات أو الجنسيات، بل قياس مستوى الاندماج الاجتماعي العام لدى الطلاب الوافدين في الجامعة. ومع ذلك، راعى الباحث عند التوزيع أن تشمل العينة طلاباً من أكثر من كلية ومستوى دراسي لضمان التمثيل الواقعي.

أداة الدراسة:

بُنيت الاستبانة بعد مراجعة الأدبيات النظرية والدراسات السابقة ذات الصلة بمفهوم الاندماج الاجتماعي وتعلم اللغة الثانية، مثل دراسات (الحضرمي، ٢٠٢٤؛ العريك، ٢٠١٦؛ العمري، ٢٠٢٤؛ Xie et al، ٢٠٢٢؛ Baker & Wright، ٢٠٢١)،

وتتضمن الاستبانة العناصر المحورية في أسئلة البحث، في عشر فقرات، تسع فقرات منها مغلقة، والأخيرة مفتوحة؛ وهي التي طُلب فيها من الطالب بيان حالة اندماجه، ثم في حالة ضعفها بيان أسباب ذلك من وجهة نظره.

غطت الفقرات المغلقة أربعة أبعاد رئيسة للاندماج الاجتماعي استمدت من الإطار النظري للدراسة، وهي:

١. المشاركة الاجتماعية، البنود ٥ و٦.
 ٢. التفاعل مع أفراد المجتمع المحلي، البنود ٨ و٩.
 ٣. التعرف على الثقافة المحلية واللغة واللهجة، البنود ٧ و٨.
 ٤. التواصل والصداقة مع السعوديين، البنود ٨ و٩.
 ٥. أما الفقرة العاشرة فكانت مفتوحة لتوسيع الاستجابات وتفسير النتائج الكمية.
- وتتضمن متغيرات تابعة، وهي: الاندماج الاجتماعي، وصور المشاركة الاجتماعية، تمثلها الفقرتان (٨ و ٩) ومتغيرات مستقلة، وهي: المرحلة الدراسية، الجنسية، مدة الإقامة، والمعدل الدراسي. وتمثلها الفقرات (١ و ٢ و ٣ و ٤)

<https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdNsL2xQzIzpnJGEkVpiRglzPuenpseJ88xLAUbsm2qLc8T1w/closedform>

وهي على التفصيل تشمل العناصر الآتية:

١. ما جنسيتك؟
٢. في أي مرحلة دراسية تدرس؟
٣. كم المعدل الذي حصلت عليه في آخر مستوى دراسي في دراستك؟
٤. كم مدة إقامتك في المملكة العربية السعودية، منذ قدومك حتى اليوم؟

٥. هل لديك أي نشاط خيري تقوم به في مدينة الرياض حالياً؟ مثل تحفيظ قرآن أو دروس علمية أو نحوها

٦. هل تعمل في أي مكان داخل الجامعة أو خارجها؟ (غير الدراسة)

٧. ما مدى رغبتك في التعرف على الثقافة السعودية، والعادات والتقاليد السعودية؟

٨. هل لديك أصدقاء سعوديون؟

٩. هل لديك معارف سعوديون سواء كانوا جيراناً أو زملاء سعوديين تتواصل معهم باستمرار؟

١٠. إذا كانت الإجابة ب (لا) على أحد السؤالين السابقين:

١١. ما الأسباب التي أدت إلى ضعف اندماجك بالمجتمع السعودي من وجهة نظرك؟ فضلاً اشرحها.

وقد احتُسبت الدرجات في البنود المغلقة وفق المتوسط الحسابي لكل بُعد، والمتوسط الكلي للاندماج الاجتماعي، وتُفسَّر النتائج وفق المعيار الثلاثي الشائع في الدراسات الاجتماعية (ضعيف من ١ إلى ٣، متوسط من ٣ إلى ٤، عالٍ من ٤ إلى ٥).

واستند بناء البنود إلى أدوات ودراسات سابقة تناولت موضوع الاندماج الاجتماعي لدى الطلاب الدوليين، مثل دراسات (الحضرمي، ٢٠٢٤؛ العريك، ٢٠١٦؛ العمرى، ٢٠٢٤؛ Katbi & Assasfeh, 2015, Xie et al., 2022)، مع تكييفها لتناسب سياق الجامعة المدروسة وبيئة الطلاب الوافدين فيها.

وللتأكد من صدق الأداة وثباتها، عُرِضَت الاستبانة على ثلاثة من المحكمين المتخصصين في اللغويات التطبيقية، وأدخلت تعديلات في صياغة بعض البنود بناءً على ملاحظاتهم. كما أُجري حساب لمعامل الثبات الداخلي باستخدام ألفا

كرونباخ Cronbach's Alpha للبندود التسع المغلقة، وبلغت القيمة الإجمالية ٠,٨٧، وهي قيمة مقبولة تدل على ثبات جيد للأداة.

وصف مجمل لعينة الدراسة:

- العدد الكلي ١٢٣ فرداً.
 - الاستجابات الصالحة ١١٩ فرداً (٩٧,١%).
 - البيانات المفقودة ٤ أفراد (٣,٩%).
- العينة متنوعة جداً تتألف من ٧٣ جنسية مختلفة، اعتمد الباحث العينة العشوائية البسيطة (Simple Random Sampling) لكونها الأنسب لطبيعة الدراسة التي تهدف إلى التعرف على مستوى الاندماج الاجتماعي العام للطلاب الدوليين دون التركيز على فئة معينة.

أولاً: الجنسيات:

- أكثر الجنسيات تمثيلاً: ساحل العاج (١٢ طالب)
- تليها: غامبيا (١٠ طلاب).
- ثم: غينيا ونيجيريا.
- العينة شديدة التنوع: أكثر من ٨٠ جنسية/صيغة مسجلة.

ثانياً: المرحلة الدراسية:

- النسبة الأكبر من الطلاب يدرسون في معهد تعليم اللغة العربية - المستوى الرابع (٧٢ طالباً).
- يليه: الكلية (٢٨ طالباً).
- ثم: الدراسات العليا (٤ طلاب).

ثالثاً: المعدل الدراسي:

- غالبية العينة حصلت على أ+ (٦٩ طالباً).
 - ثم أ (٣٢).
 - بقية التقديرات قليلة جداً (ب، ب+، أ-، ج).
- النتيجة: الأداء الأكاديمي مرتفع بشكل عام.

رابعاً: مدة الإقامة في السعودية

- ٣٨ طالباً يقيمون منذ أقل من سنة.
 - ٣٨ طالباً يقيمون منذ سنة واحدة.
 - ٢٣ طالباً يقيمون منذ سنتين.
 - البقية موزعون بين ٣-٥ سنوات.
- أي أن ثلثي العينة تقريباً يقيمون في المملكة لمدة سنة أو أقل.

نتائج الدراسة

أولاً: الجنسية:

العينة متنوعة جداً تتألف من ٧٣ جنسية مختلفة، ولا توجد جنسية واحدة تهيمن على العينة (أعلى نسبة ١٠٪) إلا أن التوزيع الجغرافي يظهر تفوقاً عددياً واضحاً للطلاب الأفارقة بنسبة (٢٣، ٦٧ ٪) وعددهم (٨٠ فرداً) من أفراد العينة، وأكثر الجنسيات الفردية تمثيلاً: ساحل العاج ثم غامبيا (١٢ ثم ١٠ أفراد). يليهم الآسيويون بنسبة (٢٨، ٥٧ ٪) وعددهم (٣٤ فرداً) وكانت تايلاند ثم الفلبين هما الأكثر تمثيلاً من القارة الآسيوية، أما التمثيل لباقي القارات فكان تمثيلاً ضعيفاً، لأوروبا الشرقية وأمريكا الشمالية (أقل من ٤ ٪ مجتمعة) وأقل من ١ ٪ لـ "أوروبا/آسيا" ويشير إلى الدول العابرة للقارات، وهي روسيا.

مما يعكس طبيعة البرامج التعليمية والمنح الدراسية المقدمة للطلاب الدوليين في المملكة العربية السعودية.

تنوع الجنسيات

جدول ١: توزيع أفراد العينة حسب القارات

القارة	العدد	النسبة من المجموع
أفريقيا	٨٠ فرداً	٢٣، ٦٧ ٪
آسيا	٣٤ فرداً	٥٧، ٢٨ ٪
أوروبا الشرقية	٣ أفراد	٥٢، ٢ ٪
أوروبا/آسيا	فرد واحد	٨٤، ٠ ٪
أمريكا الشمالية	فرد واحد	٨٤، ٠ ٪

جدول ٢: التحليل حسب المناطق الجغرافية:

الترتيب	الجنسية	العدد	القارة	النسبة
١	ساحل العاج	١٢ فردًا	أفريقيا	٨,٠١٠٪
٢	غامبيا	١٠ أفراد	أفريقيا	٨,٤٪
٣	غينيا	٧ أفراد	أفريقيا	٤,٣٪
٤	نيجيريا	٦ أفراد	أفريقيا	٥,٠٤٪
٥	مالي	٦ أفراد	أفريقيا	٠,٤٥٪
٦	تايلاند	٥ أفراد	آسيا	٤,٢٪
٧	بنين	٥ أفراد	أفريقيا	٤,٢٪
٨	الكاميرون	٥ أفراد	أفريقيا	٤,٢٪
٩	الفلبين	٤ أفراد	آسيا	٣,٣٦٪
١٠	النيجال	٣ أفراد	آسيا	٢,٥٢٪
١١	الهند	٣ أفراد	آسيا	٢,٥٢٪
١٢	جيبوتي	٣ أفراد	أفريقيا	٢,٥٢٪
١٣	الصومال	٣ أفراد	أفريقيا	٢,٥٢٪
١٤	الصين	٣ أفراد	آسيا	٢,٥٢٪
١٥	تشاد	٣ أفراد	أفريقيا	٢,٥٢٪
١٦	بنغلادش	٣ أفراد	أفريقيا	٢,٥٢٪
أكثر ٢٠ جنسية تمثيلاً في العينة				

بعض الجنسيات لديها اندماج مرتفع (أغلب أفرادها أجابوا بـ "نعم") مثل: الصين، الهند، النيجال، بنغلادش، الكاميرون، غينيا.

بعض الجنسيات يظهر فيها اندماج ضعيف (أغلب الأفراد أجابوا بـ "لا") مثل: الصومال، إندونيسيا، أمريكا، السنغال، تشاد.

جنسيات متوسطة الاندماج (توزيع أقرب للتساوي) مثل: الفلبين، ليبيريا، الكاميرون.

وجود أصدقاء سعوديين يختلف بقوة حسب الجنسية - ويبدو أن الطلاب من آسيا (الصين، الهند، النيبال، بنغلادش) لديهم نسبة أعلى من الاندماج مقارنة بالعديد من الجنسيات الإفريقية.

وحسب ما أظهرته النتائج فالجنسيات التي حققت اندماجا كاملا؛ حيث أجابوا (بنعم) على سؤالي الاندماج (الأصدقاء والمعارف): أثيوبيا، وأفغانستان، وألبانيا، والبوسنة، وغانا، وموريتانيا، وقرغيزستان، وسيراليون، والأضعف اندماجا: أمريكا، إفريقيا الوسطى، أوغندا، إندونيسيا، السنغال، روسيا، كمبوديا، كوسوفا، ماليزيا. مع ملاحظة أن نسب الأفراد متفاوتة بين البلدان؛ فأمريكا وروسيا والبوسنة وأثيوبيا، وأفغانستان، وألبانيا (مثلا) كل واحدة منها يمثلها طالب واحد، فالعينة لم تكن متوازنة ما بين البلدان والقارات، بل أظهرت تفاوتاً كبيراً بين البلدان، وانحيازاً واضحاً نحو قارة إفريقيا، وذلك يعود إلى سياسة الجامعة التي تقدم المنح الأكثر للبلدان الإفريقية. كما وأن القراءة التحليلية للعلاقة على مستوى القارات أظهرت أعلى نسبة امتلاك لأصدقاء سعوديين، وهو المؤشر الأقوى على الاندماج: الطلاب الآسيويون ($\approx 48\%$) يليهم الأفارقة ($\approx 38\%$) أي أن الفروق بين القارات في امتلاك أصدقاء سعوديين لا تصل إلى مستوى الدلالة الإحصائية. لأن: $p = 0.220 > 0.05$.

والنتيجة العامة لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين الجنسية ومؤشر الاندماج. بمعنى: اختلاف الجنسيات لا يفسّر فروقاً مهمة في درجات الاندماج. والفروق الموجودة بين الجنسيات غير كافية لتكون ذات معنى إحصائي.

ثانياً: المرحلة الدراسية :

توزعت مستويات الدارسين بين ثلاث مراحل؛ المعهد، والكلية، والدراسات العليا. وكانت النسبة الأكبر لطلاب معهد اللغة العربية بنسبة ٢٠، ٦٠٪ وعددهم ٧١

فردا، ثم طلاب الكليات ونسبتهم ٣٣,٩٪ وعددهم ٤١ فردا، ثم طلاب الدراسات العليا بنسبة ضئيلة بلغت ٥,٩٪ وعددهم ٧ أفراد.

جدول ٣: توزيع أفراد العينة حسب المستوى الدراسي

المستوى الدراسي	العدد	النسبة	نسبة ضعف الاندماج
طالب في المعهد	٧١ فردا	٦٠,٢٪	٦٨,٨٪
في الكلية (البكالوريوس)	٤١ فردا	٣٣,٩٪	٤٤,٧٪
في مرحلة الدراسات العليا	٧ أفراد	٥,٩٪	٤٢,٩٪

العلاقة بين المرحلة الدراسية ومستوى الاندماج:

توجد علاقة عكسية قوية بين المرحلة الدراسية ومستوى ضعف الاندماج، بمعامل ارتباط -٠,٨٩٥. فطلاب المعهد الأضعف اندماجا. ويعزى ذلك لأسباب أهمها: حاجز اللغة العربية الأساسي، وقصر مدة الإقامة (معظمهم جدد)، وتركيزهم الكامل على تعلم اللغة. أما طلاب الكليات فأفضل حالا، حيث (٤٤,٧٪ ضعف اندماج)، بسبب تحسن مستوى اللغة العربية، وتنوع التخصصات والأنشطة، ومدة إقامة أطول للتأقلم، وفرص أكبر للتفاعل الاجتماعي. أما طلاب الدراسات العليا فهم الأفضل اندماجا (٤٢,٩٪ ضعف اندماج) وذلك يرجع للنضج الأكاديمي والاجتماعي، والتفاعل المهني مع الأساتذة، والخبرة السابقة في البيئات الجامعية، الاستقلالية في إدارة الحياة الاجتماعية.

ثالثا: المعدلات الدراسية:

غلبت المعدلات العليا على عينة الدراسة، حيث بلغ ٨٦,٨٪ منهم من الحاصلين على معدل ممتاز فأعلى، و ١١,٤٪ من الحاصلين على جيد جدا، أما المعدلات المنخفضة فبلغت نسبة ضئيلة جدا بواقع فردين ونسبتهم ١,٨٪.

جدول ٤: توزيع العينة حسب المعدلات الدراسية

العدد	مستوى المعدل	النسبة
١٠١ فردا	ممتاز	٨٤,٨ %
١٤ فردا	جيد جدا	١١,٧٦ %
٤ أفراد	جيد	٣,٢٦ %

جدول ٥: التوزيع التفصيلي للمعدلات

العدد	المعدل	النسبة
٦٩ فردا	أ+	٥٧,٩٨ %
٣٢ فردا	أ	٢٦,٨٩ %
٧ أفراد	ب	٥,٨٨ %
٧ أفراد	ب+	٥,٨٨ %
فردان	ج+	١,٦٨ %
فردان	ج	١,٦٨ %

تحليل الارتباط بين الأداء الأكاديمي (المعدل التراكمي) والعوامل الاجتماعية من بيانات الاستبانة.

المعدل التراكمي مقابل الأنشطة الخيرية: معامل الارتباط: ١,٣٣٦, ٠, القيمة الاحتمالية: ١٥٦٥, ٠, الدلالة: غير دالة إحصائياً.

المعدل التراكمي مقابل الرغبة في تكوين صداقات مع سعوديين: معامل الارتباط: ٠,٠٥٩٩, القيمة الاحتمالية: ٥٢٦٨, ٠, الدلالة: غير دالة إحصائياً. وأما العلاقة بين المعدل الدراسي ومستوى الاندماج الاجتماعي اعتماداً على نتائج الاختبار الإحصائي (كاي تربيع): $p = ٠,٧٨٢ > ٠,٠٥$ تبين ألا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية في مستوى الاندماج بين أصحاب المعدلات المختلفة.

فكل الارتباطات ضعيفة وغير دالة إحصائياً، مما يشير إلى أن الدرجات الأكاديمية العالية لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشاركة في الأنشطة الخيرية أو الرغبة في تكوين صداقات مع سعوديين ولا حالة اندماج أعلى في هذه المجموعة من البيانات.

رابعاً: مدة الإقامة:

غلبت على أفراد عينة الدراسة الإقامة القصيرة، ثم المتوسطة، ثم الطويلة. حيث بلغ ٨٣,٢٪ على أقل من سنتين، ثم ٩,٢٪ لمن أقاموا إقامة متوسطة بين سنتين و٤ سنوات. ثم ٧,٦٪ للمقيمين إقامة طويلة تزيد عن ٤ سنوات.

جدول ٦: توزيع العينة حسب مدة الإقامة

النسبة	العدد	مدة الإقامة
٨٣,٢٪	٩٩ فرداً	إقامة قصيرة (أقل من سنتين)
٩,٢٪	١١ فرداً	إقامة متوسطة (٢-٤ سنوات)
٧,٦٪	٩ أفراد	إقامة طويلة (أكثر من ٤ سنوات)

جدول ٧: التوزيع التفصيلي لمدة الإقامة

النسبة	العدد	مدة الإقامة التفصيلية
٣١,٩٪	٣٨ فرداً	أقل من سنة
٣١,٩٪	٣٨ فرداً	سنة
١٩,٣٪	٢٣ فرداً	سنتان
٨,٤٪	١٠ أفراد	ثلاث سنوات
٦,٧٪	٨ أفراد	أكثر من خمس سنوات
٠,٨٪	فرد واحد	أربع سنوات
٠,٨٪	فرد واحد	خمس سنوات

العلاقة بين مدة الإقامة وحالة الاندماج:

١. وجود علاقة طردية ذات دلالة إحصائية:

معامل الارتباط (سبيرمان): $0,315$ ، والقيمة الاحتمالية: أقل من $0,001$ ، هذا يعني أنه كلما طالت مدة الإقامة، ارتفع مستوى الاندماج الاجتماعي (وجود أصدقاء سعوديين + معارف سعوديين).

٢. الفروق حسب مدة الإقامة:

- أقل من سنة: أقل مستوى اندماج (متوسط $2,89$ من 7).
- سنة واحدة: مستوى اندماج منخفض (متوسط $3,39$).
- سنتان: تحسن تدريجي (متوسط $4,04$).
- ثلاث سنوات: مستوى جيد (متوسط $5,3$).
- أربع سنوات: أعلى مستوى اندماج (متوسط $7,0$).

النتيجة الرئيسية: تُظهر مدة الإقامة في المملكة العربية السعودية ارتباطاً إيجابياً ذا دلالة إحصائية بوجود أصدقاء سعوديين ($r = 0,315$ ، $p = 0,001$)، يُظهر من أمضوا ثلاث سنوات فأكثر معدلات أعلى لوجود أصدقاء سعوديين مقارنةً بمن إقاماتهم قصيرة. ولكن لا توجد علاقة دالة إحصائية مع المشاركة في الأنشطة الاجتماعية.

خامساً: العمل:

فيما يتعلق بالعمل، والذي يمثل وجهاً من وجوه الاندماج، فقد أظهرت النتائج حالة فردية وحيدة لشخص واحد فقط يعمل، وهو من طلاب الكلية/البكالوريوس من بين 119 ، يمثل فقط (8%). وأما (99%) فلا يعملون. مما يعني أن جميع أفراد العينة تقريباً لا يعملون، مما يشير إلى تركيزهم الكامل على تعلم اللغة

والدراسة، وأن برامجهم دراسية مكثفة تتطلب وقتاً كاملاً، إضافة إلى أن نظام الجامعة والإقامة للطلاب لا يسمح بالعمل، إلا داخل الجامعة.

سادساً: وجود أصدقاء سعوديين:

إن وجود أصدقاء سعوديين، ومعارف سعوديين يتواصل معهم الطالب الوافد، يمثل ذلك صورة من صور الاندماج الاجتماعي. وتُظهر البيانات أن ٤٥ مشاركاً لديهم أصدقاء سعوديون ويمثلون (٨، ٢٧٪)، بينما ٧٤ ليس لديهم أصدقاء ويمثلون (٢، ٦٢٪)، وأن ٣٢ مشاركاً لديهم معارف سعوديون يتواصل معهم، يمثلون (٩، ٢٦٪)، بينما ٨٦ ليس لديهم معارف. ويمثلون (٣، ٧٢٪).

سابعاً: الرغبة في التعرف على الثقافة السعودية:

فيما يتعلق بواقع الطلاب في التعرف على الثقافة السعودية والعادات والتقاليد، أظهرت البيانات أن حوالي ٨٦٪ لديهم رغبة بدرجات متفاوتة في التعرف على الثقافة والعادات السعودية، مما يدل على انفتاح إيجابي نحو الاندماج الثقافي. وكانت النسبة الأضعف بواقع ١٤٪ ممن ليس لديهم رغبة في ذلك، وقد يعزى ذلك لانشغالهم بالدراسة أو لأسباب أخرى. وتفصيلاً كانت النتائج التالية:

- ٩٤، ٥٢٪ من الطلاب قالوا إن لديهم رغبة قوية في التعرف عليها.
- ٧٧، ٣٢٪ لديهم رغبة في التعرف عليها.
- ٩، ٢٤٪ لا يملكون رغبة بسبب الانشغال بالدراسة.
- ٥، ٠٤٪ ليس لديهم رغبة على الإطلاق في التعرف عليها.

والسؤال المطروح: لماذا المشاركة الاجتماعية منخفضة رغم أن نسبة الراغبين في التعرف على الثقافة السعودية مرتفعة؟

وقبل الإجابة والتبرير عن هذه الحالة ينبغي التنبيه إلى أن الرغبة الشعورية (Attitude) لا تتحول دائماً إلى سلوك (Behaviour) فالطالب قد يكون لديه الرغبة

ولكن لا يشارك ولا يتفاعل ولا يندمج، لعوامل متعددة، وقد أشار الطلاب أنفسهم إلى شيء منها. وذلك ما يخلق فجوة بين الشعور والسلوك (Attitude-Behaviour Gap)

والأسباب لا تخرج عن أن تكون لغوية أو واجتماعية. وفق ما أورده الطلاب أنفسهم من أسباب أنهم يعانون من حاجز اللهجة المحلية، التي لا يتحدث المواطنون بغيرها، ولا يجيدها الطلاب الوافدون، وهذه ما كشفتها النسبة الأكبر - كما سيرد لاحقاً - كذلك قلة الأنشطة والمناسبات الاجتماعية التي تتاح للطلاب الوافدين ويمكن أن تدمجهم بالمواطنين، وهي مسؤولية يتحمل جزءاً منها المؤسسة التعليمية؛ التي يفترض أن تهئ المرافق وتقيم المناسبات وتنوع الأنشطة لطلابها. أو غيرها من الأسباب الاجتماعية التي قد يرتبط بعضها بالمواطنين أنفسهم؛ من ضعف انفتاحهم على الوافدين أو غيرها. وستتوضح الأسباب أكثر في الفقرة التالية.

ثامناً: أسباب ضعف اندماج الطلاب الوافدين من وجهة نظرهم المباشرة:

بعد تجميع الأسباب الرئيسية التي كتبها الطلاب الوافدون وتصنيفها، يمكن إيرادها مرتبة حسب التكرار، مع نماذج من كتابات الطلاب أنفسهم، كما كتبوها بأخطائها:

١. حاجز اللغة واللهجة (٢٩,٠٪)، وهذه نماذج من إجاباتهم: "السبب هو وجود الصعوبة عند التواصل معهم من جهة اللغة العربية"، "اللهجة كثيراً ما نعاني فيه اللهجة السعوديين كنت أعاني سنة كاملة أن أفهم ما يكتبون في المجموعة"، "أن شباب السعوديين في الغالب لا يريدون التعرف بالأجبيين، إما بسبب أنهم لا يتكلمون بالعامية"
٢. حادثة الإقامة وقلة الخبرة (١٦,١٪)، ومن نماذجها "لأنتي حديث العهد (طالب جديد) مكثت في السعودية شهر ونصف"

٣. عدم وجود أنشطة وبرامج مشتركة (٩, ١٢٪) ومن نماذجها "عدم إقامة الأنشطة التي تجمع بين الطلاب الدوليين والطلاب الداخليين (السعودية)"
٤. الانفصال المكاني والسكني (٧, ٩٪) ومن نماذجها "لأنني ساكن في السكن ليس معي سعودي في الغرفة ولا في قاعة الدرس إلا المدرسين فقط"
٥. ضعف تقبلهم من قبل المواطنين (٧, ٩٪) حيث أفاد بعضهم أنهم لا يجدون قبولاً لدى السعوديين؛ لأسباب متعددة، فمما ذكروه: "السعوديون يروننا كلا شيء، وحتى إذا سلمت عليهم لا يجيبون وإذا أجب لا تسمع"
- وهذه في رأي الباحث أنها قضية تحتاج دراسة، والبحث عن أسبابها. التي قد تكون متعلقة بالمجتمع السعودي، أو ربما بالوافدين أنفسهم الذين لم يستوعبوا ثقافة المجتمع ويجارونه بما يتناسب معه ولا يصادمه.

تاسعا: العلاقة بين المتغيرات التابعة والمتغيرات المستقلة:

أولاً: تحديد المتغيرات في الدراسة

١. المتغيرات المستقلة (Independent Variables) هي المتغيرات التي قد تؤثر في مستوى الاندماج:
 - الجنسية و القارة.
 - المرحلة الدراسية.
 - المعدل الدراسي.
 - مدة الإقامة.
٢. المتغيرات التابعة (Dependent Variables)
وهي مؤشرات الاندماج الاجتماعي:
 - السؤال ٨: هل لديك أصدقاء سعوديون؟

• السؤال ٩: هل لديك معارف سعوديون تتواصل معهم باستمرار؟

المؤشر المركب: مجموع السؤالين (٢٠-٢)

أظهرت نتائج الدراسة أن المتغيرات المستقلة (الجنسية، القارة، والمعدل الدراسي) لا ترتبط ارتباطاً ذا دلالة إحصائية بمستوى الاندماج الاجتماعي لدى المتعلمين.

بينما أظهرت مدة الإقامة والمرحلة الدراسية ارتباطاً إيجابياً ذا دلالة إحصائية بوجود أصدقاء سعوديين ($r = 0.315$, $p = 0.001$)، مما يشير إلى أن طول فترة البقاء في المملكة يلعب دوراً مهماً في تعزيز العلاقات الاجتماعية مع السعوديين. كذلك كلما تقدم الطالب في المرحلة الدراسية استطاع أن يتواصل ويكون صداقات ويندمج بالمجتمع المحلي أكثر.

إضافةً إلى ذلك، تعكس رغبة معظم أفراد العينة في التعرف على الثقافة السعودية مستوى عالياً من الانفتاح، مما يدعم فرص الاندماج بغض النظر عن الخلفية الثقافية أو التعليمية.

الخاتمة

أهم النتائج:

النتيجة المتحصلة من استطلاع آراء العينة من الطلاب الوافدين، البالغ عددهم ١١٩ طالبا وافدا، كشفت عن اندماجهم المتوسط إلى الضعيف في المجتمع السعودي، وقد اعتمد الباحث في تفسير المتوسطات الحسابية على المعيار الثلاثي الشائع في الدراسات التربوية والاجتماعية التي تستخدم مقياس ليكرت (Likert Scale) من سبع درجات، هذا التقسيم مبني على توزيع المقياس إلى ثلاث فئات متساوية وفق منطق التدرج في الاتجاهات؛ حيث (٢، ٦١٪) من الطلاب يعانون من ضعف الاندماج، ف(٧٤) ليس لديهم أصدقاء ويمثلون (٢، ٦٢٪). و(٤٥) مشاركا لديهم أصدقاء سعوديون ويمثلون (٨، ٣٧٪)، بينما، وأن (٣٢) مشاركا لديهم معارف سعوديون يتواصلون معهم، ويمثلون (٩، ٢٦٪)، بينما (٨٦) طالبا ليس لديهم معارف من المواطنين، ويمثلون (٣، ٧٢٪). وهي بذلك تتفق مع دراستي (العمرى، ٢٠٢٤) أن نسبة قليلة من المتعلمين لديهم صداقات مع المجتمع المحلي، والعريك (٢٠١٥، ص ١٨٣) حيث ٧٦٪ من أفراد عينته يشعرون بالعزلة الاجتماعية، و٨٠٪ ترى أن المجتمع لا يتقبل محاولة الاندماج فيه. وهو ما ظهر أيضا في دراسة (Bredtmann, Otten, & Vonnahme, 2018) بضعف اندماج الطلاب المهاجرين في أي لمانيا. لكنها تختلف مع دراستي كاتبي وعساسة في الأردن (٢٠١٥، ص ٨٥٤) حيث أظهرت عينته أن ٦٨٪ يشعرون بالاندماج الاجتماعي، وسهولة التعامل مع المواطنين. والحضرمي في عُمان (٢٠٢٤، ص: ١٧) أن اندماج الطلاب في بلاه كان عاليا.

كما وأظهرت النتائج أن الاندماج يرتبط تصاعديا مع طول مدة الإقامة في المملكة، ويرتبط إيجابيا كذلك مع تقدم المرحلة الدراسية للطلاب، موافقة

لدراستي كاتبي وعساسة (ص ٨٥٢٢٠١٥). فكلما طالت مدة إقامة الدارس زاد احتمال اندماجه؛ فطلاب المستوى المرتفع أفضل اندماجاً (ص ٨٥٥٢٠١٥). ودراسة الحضرمي (٢٠٢٤، ص: ٢٣) بأن الفئة العمرية الأكبر، وكذا المستويين المتقدمين؛ المتوسط والمتقدم كانا أكثر اندماجاً مع المجتمع العربي العماني.

كما وظهر من النتائج أن (٨٦٪) من الطلاب لديهم رغبة وربما رغبة قوية في التعرف على الثقافة السعودية، موافقة لنتائج العريك (٢٠١٥، ص ١٨٤) في أن ٩٢٪ يرغبون في أن يكونوا جزءاً من مجتمع اللغة. وقد وضحو الأسباب المؤدية لهذه الحالة من وجهة نظرهم؛ وأهمها ضعف إتقانهم للهجات المحلية، وقلة البرامج والأنشطة والفعاليات المهيئة للاندماج. وعدم رغبة السعوديين.

بناءً على هذا التحليل، يمكننا تجميع مضامين النتائج التي خرجت بها هذه الدراسة كما يلي:

- مدة الإقامة والاندماج: حسب البيانات فإن الطلاب الذين أقاموا في المملكة لفترة أطول لديهم فرص أكبر لتكوين صداقات ومعارف سعوديين، والاندماج بشكل أفضل. وتتوافق في ذلك مع نتائج دراستي كاتبي والعساسة والحضرمي.
- المرحلة الدراسية والاندماج: أظهرت النتائج أن مستوى الاندماج يرتبط تصاعدياً مع المرحلة الدراسية؛ فالأكثر اندماجاً طلاب الدراسات العليا، ثم طلاب الكليات، ثم معاهد اللغة، بسبب طبيعة البرامج والتفاعلات المختلفة. وهي تشابه نتائج دراستي كاتبي والعساسة والحضرمي.
- الرغبة في التعرف على الثقافة والاندماج: من المنطقي أن الطلاب الذين لديهم رغبة قوية في التعرف على الثقافة السعودية سيكونون أكثر نشاطاً في محاولة الاندماج. وهي ظاهرة في استطلاع عينة البحث وكذا في بحث العريك.

- العمل والاندماج: قد يوفر العمل (إذا كان متاحًا ويتضمن تفاعلات مع سعوديين) فرصًا للاندماج.
 - مستوى إتقان اللغة العربية والاندماج: من الواضح أن صعوبات اللغة واللهجات المحلية تمثل عائقًا كبيرًا أمام الاندماج. وهو ما ظهر من نتائج استطلاع العينة لدى العريك كذلك (٢٠١٥، ص ص ١٨٤).
- كما وأن الإجابات النصية الفعلية كشفت عن أسباب محددة وقابلة للحل لضعف الاندماج، مع التركيز على حاجز اللغة بوصفه أهم عائق (٢٩٪)، يليه حادثة الإقامة (١٦،١٪) وغياب الأنشطة المشتركة (١٢،٩٪). وهذه النتائج توفر خارطة طريق واضحة لتحسين تجربة الاندماج للطلاب الدوليين، وتؤكد أن معظم المشاكل قابلة للحل من خلال تدخلات مؤسسية مدروسة. وفيما يلي أهم التوصيات.

أهم التوصيات:

١. برامج استقبال مكثفة للطلاب الجدد، وتوعيتهم بالثقافة المحلية.
٢. الفعاليات الرياضية والاجتماعية التي تساعد على دمج الوافدين مع طلاب سعوديين. ومن واقع مشاهد أن ملاعب "كرة القدم" أكثر الميادين التي تجمع الطلاب الوافدين بالسعوديين، وتسهم كثيرًا في إدماجهم، وهذا يلفت الانتباه إلى ضرورة الاهتمام بهذا الجانب من قبل المؤسسات التعليمية.
٣. الدروس العلمية والندوات والمناشط الدينية مجالات جيدة تساعد على الاندماج.
٤. دمج الأنشطة الاجتماعية مع المنهج الدراسي.
٥. ورش ثقافية تفاعلية منتظمة.
٦. يحتاج الباحث الفاحص في هذه القضية إلى التعرف على واقع اندماج الطلاب الوافدين ولكن من جهة المواطنين، والوقوف على آراء المواطنين

من الطلاب السعوديين، ومدى تقبلهم لهم وترحيبهم، وأسباب ذلك إيجاباً أو سلباً، حيث إن الاندماج يعتمد على شطرين؛ الأول هو الطلاب الوافدون، وهذه الدراسة قد كشفت بعض الضوء على حالة الاندماج، والثاني هم المواطنون الذين يأذنون بذلك الاندماج أو يتحفظون أمامه، وهو ما ينوي الباحث -بتيسير الله- أن ينجزه في دراسة لاحقة.

أهم المقترحات:

١. تأهيل المرافق العامة التي يستفيد منها الطلاب؛ وأهمها النوادي والملاعب ومراكز التدريب الرياضية.
٢. إقامة مناشط دينية وعلمية واجتماعية داخل سكن الطلاب، فهي إلى جانب تغذيتها المعرفية، تتيح فرصاً للاندماج.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- الحضرمي، رشيد بن نصير بن منصور (٢٠٢٤) دور الاندماج الاجتماعي في اكتساب متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها للكفايات اللغوية والتواصلية، مجلة الخليل للدراسات التربوية والنفسية، مج ١، ع ٢، جامعة نزوى، سلطنة عمان.
al-Ḥaḍramī, Rashīd ibn Naṣīr ibn Manṣūr (2024) Dawr al-indimāj al-ijtimā'ī fī iktisāb mt'lmy al-lughah al-'Arabīyah al-nāṭiqīn bi-ghayrihā lḥfāyāt al-lughawīyah wāltwāṣlyh, Majallat al-Khalīl lil-Dirāsāt al-Tarbawīyah wa-al-nafsīyah, mjj1, '3, Jāmi'at Nizwā, Salṭanat 'Ammān.
- جمال الدين، نادية يوسف، عبد الشافي، دينا حسن محمد، و عثمان، فاطمة محمد بهجت أحمد عبدالرازق. (٢٠١٦). المشاركة المجتمعية وتحقيق الاندماج الاجتماعي في التعليم. العلوم التربوية، مج ٢٤، ع ١، ٦٨٥ - ٧١٨ م.
Jamāl al-Dīn, Nādiyah Yūsuf, 'bdāshāfy, Dīnā Ḥasan Muḥammad, wa 'Utmān, Fāṭimah Muḥammad Bahjat Aḥmad 'Abd-al-Rāziq. (2016). al-mushārah al-mujtama'iyyah wa-taḥqīq al-indimāj al-ijtimā'ī fī al-Ta'līm. al-'Ulūm al-Tarbawīyah, Majj, 24 'A, 1 685-718 M
- العمري، صالح بن ضيف الله. (٢٠٢٤). واقع تحقق الاندماج الاجتماعي ومقترحات تعزيزه لدى طلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم التربوية والاجتماعية، ع ١٧ / ٣٢٧ - ٣٦٨
al-'Umarī, Ṣāliḥ ibn Ḍayf aāllh. (2024). wāqi' taḥqiq al-indimāj al-ijtimā'ī wa-muqtaraḥāt ta'zīzih ladā ṭullāb Ma'had Ta'līm al-lughah al-'Arabīyah li-ghayr al-nāṭiqīn bi-hā bi-al-Jāmi'ah al-Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah. Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmīyah lil-'Ulūm al-Tarbawīyah wa-al-Ijtimā'īyah, '17/327-368.
- فقااص، حفصة. (٢٠٢١). جدلية اللغة والثقافة. مجلة ذخائر اللغة، مج ٢، ع ١، (ص: ٢٤-٣٦)
fqāṣ, Ḥafṣah. (2021). Jadalīyat al-lughah wa-al-Thaqāfah. Majallat Dhakhā'ir al-lughah, mjj2, '1, (Ṣ : 24-36).
- الصاوي، علي محمد (١٩٩٧) نظرية الثقافة، عالم المعرفة، الكويت.

al-Šawī, 'Alī Muḥammad (1997) Naẓarīyat al-Thaqāfah, 'Ālam al-Ma'rifah, al-Kuwayt.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Baker, C., & Wright, W. E. (2021). Foundations of Bilingual Education and Bilingualism (7th ed.) Bristol, UK. Multilingual Matters.
- Blommaert, J. (2017). Society through the lens of language: A new look at social groups and integration. (Tilburg Papers in Culture Studies; No. 178).
- Bredtmann, J., Otten, S., & Vonnahme, C. (2018). Linguistic diversity in the classroom, student achievement, and social integration. Ruhr Economic Papers, No. 783.
- Brissette I, Cohen S, Seeman TE (2000) Measuring social integration and social networks. In: Cohen S, Underwood LG, Gottlieb BH (eds) Social support measurement and intervention: a guide for health and social scientists. Oxford University Press, New York, pp 53-85. <https://doi.org/10.1093/med:psych/9780195126709.003.0003>
- Cohen S, Wills TA (1985) Stress, social support, and the buffering hypothesis. Psychol Bull 98(2):310-357. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.98.2.310>
- Esser, H. (2006). Migration, language and integration. Arbeitsstelle Interkulturelle Konflikte und gesellschaftliche Integration (AKI), Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) [Programme on Intercultural Conflicts and Societal Integration (AKI), Social Science Research Center Berlin].
- Filhon, A. (2017). Language Acquisition and Cultural Integration. In: Weinan, A., Unterreiner, A., Fargues, P. (eds) Migrant Integration Between Homeland and Host Society Volume 1. Global Migration Issues, vol 7. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-56176-9_4
- Fisher, E. (2007). Occupying the margins: Labour integration and social exclusion in artisanal mining in Tanzania. Dev. Change 38, 735-760. doi: 10.1111/j.1467-7660.2007.00431.x
- Giles, H., & Coupland, N. (1991). Language: Contexts and Consequences. Open University Press (Buckingham, UK & Philadelphia, USA).
- Holt-Lunstad J, Uchino BN (2015) Social support and health. In: Glanz K, Rimer BK, Viswanath KV (eds) Health behavior: theory, research, and practice. Jossey-Bass, San Francisco, pp 183-204
- Hymes, D. (1972). On Communicative Competence. In J.B. Pride & J. Holmes (Eds.), Sociolinguistics (pp. 269-293). Penguin Books.
- Jamiludin, Jamiludin & Alwi, Alimin & Upe, Ambo. (2023). Social Integration in Multicultural Societies: A Qualitative Study. Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora. 12. 340-349. 10.23887/jish.v12i2.63795.
- Leichter, J. (2017). Language and social interaction. In The sage encyclopedia of communication research methods (Vol. 4, pp. 843-846). SAGE Publications, Inc, <https://doi.org/10.4135/9781483381411.n290>
- Pirchio, S., Costa, S., & Ferri, R. (2020). Language and social integration in multicultural contexts. In A. Groterath, V. Langher, & G. Marinelli (Eds.), Flight and Migration from

Africa to Europe: Contributions of Psychology and Social Work (1st ed., pp. 105-116). Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16f6cjh.9>

- Robbani, A. S., Baroroh, U., Musthofa, T., Purnama, S., Sugiyono, S., & Annafiri, A. Z. (2024). The role of technology in language immersion: a systematic. International Journal of Evaluation and Research in Education, 13(2), 705-713.
- Scheff, T. J. (2007). A Concept of Social Integration. Philosophical Psychology, 20(5), 579-593. <https://doi.org/10.1080/09515080701549314>
- Xie P, Cao Q, Li X, Yang Y, Yu L. The effects of social participation on social integration. Front Psychol. 2022 Sep 2;13:919592. doi: 10.3389/fpsyg.2022.919592. PMID: 36118430; PMCID: PMC9479142.
- Zou, J., and Deng, X. (2020). Residential neighbourhood choices, capital investment and economic integration of migrants in Chinese cities. Cities 103:102752. doi: 10.1016/j.cities.2020.102752

Author Biodata:	بيانات الباحث:
Riyadh Saleh Altheeb is an assistant professor of applied linguistics and discourse analysis in the Department of Arabic Applied Linguistics (Arabic Language Institute) at Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Saudi Arabia. He holds a PhD in philosophical discourse analysis from Imam Muhammad ibn Saud Islamic University in 2021. His research interests revolve around sociolinguistics, applied linguistics, discourse analysis, argumentation, and pragmatics.	رياض بن صالح الذيب، أستاذ مساعد في (اللغويات التطبيقية وتحليل الخطاب) في (قسم اللغويات التطبيقية العربية) (بمعهد تعليم اللغة العربية) في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بـ(المملكة العربية السعودية). حاصل على درجة الدكتوراه في تحليل الخطاب الفلسفي من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ٢٠٢١. تدور اهتماماته البحثية حول اللغويات الاجتماعية واللغويات التطبيقية، وتحليل الخطاب والحجاج والتداولية.

معرف أوركيد (ORCID):

Email: rstheeb@imamu.edu.sa

<https://orcid.org/0009-0006-1410-3299>

مَجَلَّةُ الْجَمْعِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ السُّعُوتِيَّةِ لِلدِّعْوَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ

